

CUADERNO 16

NICOLAI HARTMANN

ARISTÓTELES
Y EL PROBLEMA DEL
CONCEPTO

*

SOBRE LA DOCTRINA
DEL *EIDOS* EN PLATÓN
Y ARISTÓTELES

B491

CEFS

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ARISTÓTELES Y EL PROBLEMA DEL CONCEPTO

•

SOBRE LA DOCTRINA DEL *EIDOS* EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector: Dr IGNACIO CHÁVEZ

Secretario General: Dr ROBERTO L MANTILLA MOLINA

Director de Publicaciones: Lic RUBÉN BONIFAZ NUÑO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Colección: CUADERNOS

Director: EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

Secretario: RAFAEL MORENO

Consejero: ROBERT S HARTMAN

CUADERNO 16

NICOLAI HARTMANN

ARISTÓTELES
Y EL PROBLEMA DEL
CONCEPTO

•

SOBRE LA DOCTRINA
DEL *EIDOS* EN PLATÓN
Y ARISTÓTELES

Traslación de

BERNABÉ NAVARRO B

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

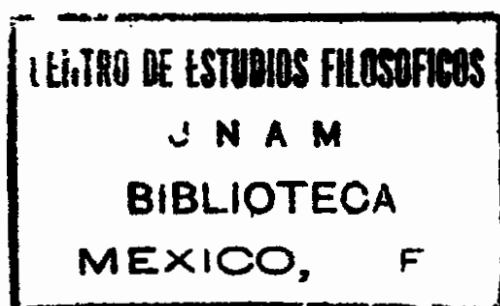
1964

Títulos del original alemán:

Aristoteles und das Problem des Begriffs
Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles
(En *Kleinere Schriften*, II, pp 100 129, 129 164,
Walter de Gruyter and Co, Berlin, 1957)

Primera edición en español: 1964

Derechos reservados conforme a la ley
© 1964 Universidad Nacional Autónoma de México
México 20, D F



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dirección General de Publicaciones

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

SUMARIO

Aristóteles y el problema del concepto

I	7
II	10
III	23
IV	38

Sobre la doctrina del *eidos* en Platón y Aristóteles

I	51
II	57
III	67
IV	77
V	86

**ARISTÓTELES Y EL
PROBLEMA DEL CONCEPTO**

FA-14036

I

DESDE Hegel ha prevalecido el punto de vista de que Aristóteles hizo del concepto el principio de todas las cosas. Esto responde a la verdad en tanto en cuanto la substancia formal, que ha de ser al mismo tiempo principio motor y objeto último de todo proceso natural, puede ser expresada como contenido en la forma de la definición y, por eso, lógicamente considerada tiene el cuño del concepto.

En tal sentido no habría nada que objetar contra la tesis. Pero hay otra pregunta, y es si Aristóteles tuvo también un conocimiento sobre ese cuño en cuanto tal, y si es verdad que él había hecho de una estructura sacada de la esfera del pensar el principio formal del ente. Se puede acuñar conceptos y pensar en conceptos, es más, se los puede perfeccionar lógicamente de modo considerable, sin tomarlos por estructuras propiamente lógicas y sin reconocer su diferencia respecto de lo universal que ellos deben "concebir". Lo universal en cuanto tal no es en manera alguna el concepto — exactamente como tampoco la relación objetiva que es expresada en el juicio es el juicio. Más bien el juicio es verdadero o no verdadero, según que acierte con la relación objetiva o la yerre.

Una cosa es clara. Aristóteles pudo hacer del concepto el principio del ser, sólo si es que tuvo, absolutamente, un saber acerca del concepto en cuanto tal, si, en consecuencia, su Lógica fue una Lógica del concepto. En nuestro tiempo se está prontamente dispuesto a considerar como cumplida esta condición. Pues los grandes investigadores y expositores de Aristóteles le han atribuido toda una teoría del concepto, y por cierto no a la ligera, sino con muy exactas indicaciones y citas. Así lo aprendimos todos y lo hemos aceptado como

producto seguro de la interpretación que se hizo tradicional, a nadie se le podría ocurrir hoy fácilmente dudar de ello

Mas precisamente aquí se inserta la pregunta, con la que tienen que ver las reflexiones siguientes ¿es verdad que Aristóteles tuvo una Lógica del concepto? O más exactamente ¿tuvo él un saber acerca del concepto en cuanto tal? ¿Se da en él el concepto del concepto? Ha de mostrarse que no es en manera alguna así, que más bien todas las afirmaciones y presuposiciones tácitas que tienden ahí descansan sobre una aceptación de concepciones muy posteriores

A primera vista, en verdad, ya el planteamiento mismo de la pregunta debe parecer sin sentido Aristóteles es, en efecto, sin lugar a dudas el creador de la Lógica, todo el mundo sabe que la Lógica empieza con el concepto, que el juicio y el raciocinio se construyen con conceptos ¿Cómo habría podido Aristóteles hacerlo de otra manera? De hecho él define, muy exactamente, qué son sujeto y predicado en el juicio, crea también la doctrina de los "tres términos" en el silogismo y atribuye además especial valor al papel del concepto medio (*terminus medius*) Pero estos elementos del juicio y del raciocinio son sin duda conceptos Si se considera ulteriormente que aquí descansa toda su doctrina sobre premisas y conclusiones, sobre figuras y modos, aparece claro que no pudo llevar a término la construcción de su Lógica sin un saber acerca del concepto

Pero aún más ¿acaso fue Aristóteles el primero que supo acerca del concepto? ¿No informa él mismo que ya Sócrates con su peculiar método "conductivo" buscaba lo universal y sabía "definirlo"? Pero si se define lo universal, se forman sin duda conceptos De hecho Sócrates pasa por el descubridor del concepto, y algunos intérpretes aun le han atribuido a él la tesis de que el concepto es el principio del ente Disputar sobre esto es en verdad malo, porque no existen testimonios directos, que hablaran en favor o en contra A pesar de esto, entre los expositores de la filosofía antigua del siglo XIX se formó una especie de esquema, conforme al cual Euclides de Megara y Platón hipostasiaron el "concepto" socrático en "idea", Antístenes y Aristipo, por el contrario, lo degradaron nominalistamente a un puro "nombre (*ὄνομα*) Según esto, pues, tanto la metafísica platónica de las ideas, como también su pareja subjetivista y materialista, habrían sido ya

transformaciones de una doctrina precedente del concepto en cuanto tal. Y como representante de ella, sin duda, no podría entonces venir en consideración ningún otro sino Sócrates.

A despecho de todo lo cual —o más correcto, precisamente porque este esquema es tomado aún hoy como algo incuestionable— tiene sentido plantear la pregunta sobre qué hay en ello de justificado y qué de injustificado. Porque, evidentemente, se trata de una concepción que encierra un núcleo justificado. Pero frente a ello está el hecho de que no puede mostrarse un verdadero concepto del concepto ni en Aristóteles ni en sus predecesores, y de que aun Epicuro y la antigua Stoa no tuvieron algo semejante. Este hecho habrá de ser documentado. Por sobre esto habrá de mostrarse qué supieron en realidad los pensadores, desde Sócrates hasta Crisipo, acerca de la captación mental de lo universal, de la que dependían las más importantes decisiones para su metafísica.

Que a todos sin reparo les fue atribuido por los posteriores —quizá ya desde Boecio— el saber acerca del concepto, no puede aquí asombrarnos. Pues justamente estos posteriores no supieron otra cosa, sino que todo universal tiene la forma del concepto. Ellos no pensaban de modo histórico-crítico, como ha aprendido a pensar el hombre del siglo xx. No podían sencillamente imaginárselo de otra manera, sino que los antiguos, en sus determinaciones de lo universal, habían sabido acerca de la esencia del concepto en cuanto estructura lógica, tanto como ellos mismos creían saber al respecto.

II

LA TESIS que aquí ha de sostenerse puede también ser expresada así el descubrimiento del concepto en cuanto tal es un descubrimiento posterior, que no pertenece a los comienzos de la Lógica, y cronológicamente no se incorpora a la larga lista de descubrimientos fundamentales que hicieron los antiguos pioneros de la Lógica

Esta tesis no es tan paradójica como parece. Ella no afirma ni que Aristóteles no haya pensado en conceptos, ni que los conceptos no hayan jugado en su Lógica el papel que les corresponde. Sólo afirma que él no tuvo el "saber", hecho hoy para nosotros tan evidente, acerca de ese papel que les corresponde y, en consecuencia, al mismo tiempo, también el saber sobre ellos mismos.

Naturalmente, Aristóteles no pudo determinar la esencia del juicio sin introducir conceptos, Sócrates no pudo seguir tras las definiciones sin formar conceptos, y Platón no pudo "contemplar" sus ideas sin captar lo universal en conceptos. Pero ¿supo Sócrates por ello también acerca de la peculiaridad de las estructuras lógicas que elaboraba? ¿Supo que formaba conceptos? Lo que él perseguía en la infatigabilidad de su arte de conversar y preguntar era simplemente esto: captar lo universal en las cosas y definirlo (*τὸ καθόλου ὀρίζειν*). Y conoció el medio metódico para ello, sólo en cuanto consistía en la "conducción". Que más allá de esto se haya preocupado aun por la estructura lógica que en ese momento nacía entre sus manos, sobre ello no encontramos la más pequeña indicación.

E igual es aun en Aristóteles. Evidentemente él opera con conceptos —esto se ha hecho desde siempre, esto hace todo pensar—, "forma" también conceptos y los define, y sabe,

acerca de la definición como de un procedimiento lógico, pero tampoco pregunta sobre qué estructuras nacen ahí entre sus manos. En aquel tiempo se piensa de modo predominante en forma ontológica, el pensar de la Lógica que reflexiona sobre la forma del pensamiento, apenas está naciendo. Apenas hace poco se ha captado el secreto de la afirmación, así como el de la consecuencia lógica. Asimismo, lo en sí evidente del concepto todavía no se ha hecho objeto de la reflexión. En todo definir se trata absolutamente sólo de los rasgos esenciales generales del "ente". En la definición esos rasgos esenciales son "afirmados" (*λέγεται, κατηγορεῖται*), pero no son afirmados del concepto, sino de la cosa. La definición tiene la forma del juicio. El juicio empero consiste, según Aristóteles, en el develamiento del ente (*ἀληθεύειν*).

Aquí no hay absolutamente ninguna contradicción. Mucho antes de la llegada de la Lógica existen conceptos y un pensar en conceptos, exactamente como existen las palabras y el hablar antes de la llegada de la gramática. La ciencia de la Lógica no inventa el concepto, el juicio y el raciocinio, tampoco necesita introducirlos previamente, sino que los encuentra en el pensar vivo, exactamente como la gramática no inventa las reglas del lenguaje, y mucho menos se las da ella, sino que las toma del habla viviente. La Lógica no puede "prescribir", como tampoco la gramática, sólo puede "descubrir". Pero para descubrir tiene que analizar. Por eso se llama en Aristóteles *Analítica*.

Más si esto es así, ¿cómo puede uno asombrarse de que un pensador de tan alto rango opere con conceptos en una técnica mental completamente desarrollada, forme conceptos y, aún más, exprese algunas cosas sobre su legalidad, sin hacerlos, empero, a ellos mismos en cuanto tales objeto de su consideración? También el poeta, por cierto, dispone libremente de la palabra y forma creadoramente palabras, sin hacerlas objeto de su consideración. Aristóteles pudo muy bien ser el gran artista de la formación filosófica de conceptos que él era, sin que por esto haya llegado a una Lógica del concepto. Pudo además muy bien, el primero, formar en toda su claridad el concepto del juicio y el concepto del raciocinio, sin formar el concepto del concepto.

Sin duda es otra pregunta la de por qué recorrió precisa-

mente este camino, por qué empezó la Lógica con el análisis del juicio y del raciocinio y no con el del concepto. Quizá puede parcialmente contestarse, diciendo que en el reino del pensar, los conjuntos son más comprensibles que los elementos. Pero sin duda jugó entonces también otro motivo: la Lógica nació en la lucha con la Sofística como un instrumento de control del pensar para seguridad de la interna rectitud deductiva. Si se lee, por lo demás, los diálogos primeros e intermedios de Platón, o los *Tópicos* y los *Argumentos sofísticos* de Aristóteles, se obtiene un cuadro muy expresivo de la seriedad de esta lucha contra la frivolidad de un divertimento mental erístico. Fue necesario aquí que se conquistara paso a paso el terreno para la comprensión de una firme legalidad mental. Bajo tales circunstancias, el énfasis principal de la nueva "Analítica" tuvo necesariamente que ponerse sobre la doctrina del raciocinio, y aun la problemática del juicio pudo hacerse actual sólo en cuanto que fue implicada por el análisis del raciocinio. Que también en el concepto se hallaba una estructura de tipo especial, que trajo consigo una multitud de ulteriores preguntas, pudo al principio permanecer oculto.

No es sino consecuente que la joven ciencia de la Lógica descubriese en primer lugar los dos fenómenos fundamentales del nexo mental, el raciocinio y el juicio, que formase sus conceptos y que fuera tras su legalidad, pero que permaneciese deudora del concepto del concepto. [Ya Platón tenía un saber muy determinado acerca de que toda afirmación (*lógos*) consiste en el enlace (*σύνθεσις*), y de que sólo en tal enlace mantienen su vigencia los elementos.¹] Pero acerca de los elementos del nexo permanece aún alguna oscuridad. Según la concepción de la Lógica posterior lo son los conceptos, en Platón, empero, lo son aun los "géneros" del ente, y no puede advertirse en forma debida cómo éstos han de pertenecer a la esfera del pensamiento, en la que lo afirmable alcanza su "síntesis".

Si Sócrates hubiera tenido ya el concepto del concepto, como la mayoría de los expositores lo entiende, entonces Antístenes y Aristipo difícilmente habrían podido degradarlo tan sin escrúpulos a un mero "nombre", tampoco a Euclides le habría sido tan fácil hipostasiar lo universal. La doc-

¹ PLATÓN *Sofista*, 259 E

trina platónica de las ideas, sin embargo, habría tenido por lo menos que aclarar la relación entre concepto e idea. Efectivamente, los intérpretes siempre han presupuesto también en Platón un saber acerca de esta relación, pero, cuando la querían captar, ésta se aproximaba siempre en tal forma a la identidad, que ya no podía concordar debidamente con la metafísica platónica de las ideas, en la forma en que se la entendía.

Pero mucho más extraño resulta todo esto en Aristóteles. Si los posteriores le atribuyeron tan obstinadamente el concepto del concepto, tuvieron, sin duda, que verlo en alguno de los conceptos formados o utilizados por él, tuvieron que recurrir para ello a uno de sus términos. Y en realidad no han faltado términos al respecto — sólo que no se trata aquí de uno sino de varios conceptos. Ya de esta pluralidad se habría podido deducir, ciertamente, que ninguno de ellos era un verdadero concepto del concepto. Los términos que entraron en cuestión, para este asunto, son en primera línea *γένος* y *εἶδος*, pero junto a ellos también *τὸ καθόλου*, *λόγος* y *ὅρος*, en segunda línea, y en cierta forma indirectamente, jugaron aquí también un cierto papel *ὁρισμός* y *κατηγορία*.

Por consiguiente, se tiene que examinar ante todo estas expresiones aristotélicas según su significado más exacto.

El par de conceptos con mucho más importante es el de *γένος* y *εἶδος*. Las expresiones latinas paralelas *genus* y *species* son neutrales, ellas, como los originales griegos, revelan muy poco acerca del carácter lógico u óntico de aquello que designan. En el siglo XIX, sin embargo, se hizo habitual no traducirlas simplemente por "género" y "especie", sino por "concepto genérico" y "concepto específico". Esta traducción significa un fallo anticipado de la cuestión principal en favor del carácter lógico de *γένος* y *εἶδος*, ambos son convertidos, sin más, en "conceptos", ahora se llaman "concepto superior" y "concepto inferior", y su diferencia, que en sí no se refiere a otra cosa que a la gradación de niveles de lo universal, exclusivamente tiene aquí un papel en el reino del pensamiento.

Mas para Aristóteles esta diferencia tenía en primera línea un papel en el reino del "ente en cuanto ente" (*ὅν ᾗ ὄν*), que constituye el tema de su metafísica, y la gradación de lo universal que se expresa en él era entendida como un

orden del ser. Las expresiones γένος y εἶδος significan de modo totalmente manifiesto "género de ser" y "especie de ser". Es indudable que se presentan también en el juicio y en el raciocinio, es decir, en el nexos mental, pero sólo porque el juicio es afirmación del ser y el raciocinio la mediación entre afirmaciones del ser. Aquí no hay ninguna dificultad para la posición ontológica de Aristóteles si νόησις es la captación de un orden superior —lo que consta desde Parménides— y se expresa en juicios, entonces la jerarquía óntica de lo universal tiene naturalmente que estar comprendida como contenido en el nexos del juicio.

Que esto es así, se esclarece por el solo hecho de que las disquisiciones decisivas sobre *genus* y *species* no están en la *Analítica*, sino en las partes centrales de la *Metafísica* (libro Z, entre otros), ahí, en efecto, donde lo que está en juego es el problema de la substancia formal, que es al mismo tiempo principio motor y activo según un fin. La forma substancial no es el "concepto específico", sino el carácter específico del ente, en cuanto que está perfectamente formado en todos los rasgos esenciales. Como tal, es la "forma" interna (μορφή) o la especie fundamental (εἶδος) de la cosa.

Si se quisiera entender aquí *genus* y *species* lógicamente como gradaciones de una universalidad conceptual, tendrían que estar equiparados. Aristóteles, sin embargo, rechaza precisamente tal equiparación: sólo el εἶδος es principio formal del ente, y precisamente porque es la completa determinación. El tiene en sí los *genera* superiores, se compone de la serie total de las diferencias (διαφοραί) y queda concluido con la "última diferencia" (τελευταία διαφορά). Es "especie indivisible" (ἄτομον εἶδος), porque debajo de él ya no hay diferencias esenciales. El γένος por el contrario no es independiente, no se presenta por sí mismo en ningún ente, sólo es pieza constitutiva interna del εἶδος y en cierta forma su materia.²

Ciertamente se da en Aristóteles también el εἶδος ἐν ψυχῇ. Pero tampoco tiene ahí la forma lógica del concepto, sino la del fin de la acción contemplado como imagen y especie antes de su realización, y el énfasis está puesto sobre su precedencia respecto del obrar. Así, el constructor tiene el plan de la

² Cf. a este respecto: *Metafísica* (Z, 1037a 8—1039b 34; igualmente 1058a 16 y ss, b 8 y ss; también (Z, 1059b 21 hasta 1060a 2, entre otros varios (998b 11, 1034a 8; *Analítica posteriora*, 96b 12, 16, 99b 7).

casa "en el alma", antes de escoger los medios para su realización, y el médico la imagen de la salud, antes de avanzar al tratamiento del paciente³. Que aquí la cosa no marcha fácticamente sin el concepto, nadie va a discutirlo, pero no por ello es conocido el concepto en cuanto tal, mucho menos determinado en su peculiaridad. Ejemplos de esta clase serían, además, poco adecuados en realidad para determinar su esencia.

La doctrina del *ἄτομον εἶδος* puede servir muy bien como prueba de que la sucesión ordenada de *genus* y *species*, juntamente con la serie de las "diferencias", conforme a las cuales se subdivide, es ontológica. Pues precisamente la "indivisibilidad" del *εἶδος* significa, en efecto, que la especialización no sigue adelante por abajo de él, que en consecuencia la *species* "hombre" no permite ulteriores diferencias esenciales. Sócrates y Calías se diferencian, según esto, sólo por la materia, ellos son otra carne y otros huesos. Todas las diferencias individuales son "inesenciales" (sólo concomitantes, *συμβεβηκότα*), todo lo esencial, en cambio, es idéntico. Aquí tiene su raíz la conocida doctrina de la individuación por medio de la materia, que fue la predominante hasta el siglo XIII. Pronto se la reconoció como insatisfactoria, ya Plotino se opuso a ella conscientemente⁴, pero sólo Duns Scoto la superó. Mas esta doctrina "lógicamente" carecía por completo de sentido, pues no es posible comprender por qué la diferenciación del concepto debería acabar en un grado determinado, y por qué determinadas diferencias más especiales no habían de producir conceptos más especiales. La insignificante "comprensión" lógica no cambia por cierto nada en el carácter del concepto. Sólo ontológicamente tenía un sentido la doctrina del principio formal indivisible, aunque este sentido estaba condicionado por un esquema mental teleológico y de ningún modo era necesario con base en un mero principio formal. Pero, en todo caso, esa doctrina era posible sólo si el *εἶδος* no significaba al concepto, sino a la forma específica particular del ente.

Junto a la oposición de *γένος* y *εἶδος* está la más amplia de *καθόλου* y *καθ' ἑκάστων*, de lo universal y lo singular. En lo "universal" distingue Aristóteles un doble sentido: uno cuanti-

³ *Metafísica Z*, 1032a 1-32. Cf. también *De anima*, 431b, 29 y ss.

⁴ PLOTINO, *Enéadas*, V 7.

tativo y uno modal Universal es aquello “que corresponde a cada caso singular y que corresponde a la cosa en sí, y precisamente en tanto es sólo ella misma”^s El sentido literal de καθόλου enlaza por tanto universalidad y necesidad El momento del ὅλον está ahí relacionado con el γένος (a veces aun visiblemente con el εἶδος) La expresión completa diría así τὸ καθ’ ὅλου τοῦ γένους λεγόμενον [lo universal del género que es dicho] (o también ὑπάρχον [que corresponde]) Según ello, la universalidad consiste por una parte en el ser afirmado y por otra en la correspondencia esencial, ésta reúne un sentido lógico y uno ontológico.]

En lo que concierne al último, es determinante la relación a la “totalidad” del γένος, pues γένος es género del ser Aristóteles sigue aquí exactamente la intención de Sócrates, que en todas partes destaca lo universal de entre la multitud de los casos singulares, pero sin separarlo de éstos, y por consiguiente sin atribuirles ninguna independencia⁶ Lo universal es solamente lo común (κοινόν) de los casos singulares, y ónticamente no existe en ninguna parte sino en ellos Pero con seguridad alcanza una significación predominante en el conocimiento, pues sin lo universal no se da ninguna ἐπιστήμη Estas precisiones se enderezan contra la doctrina de las ideas si se hace de lo universal, porque es lo que permanece invariable en las cosas, lo ἀεὶ ὄν [siempre existente], entonces se le da también un ser independiente “junto” a las cosas

Para Aristóteles, por tanto, el mayor énfasis se pone en el sentido lógico del καθόλου Pero ¿en qué consiste éste? ¿Es lícito equipararlo al concepto, como lo han hecho los historiadores de la filosofía? Si es “lo afirmable de todo el *genus*”, no tiene la forma del concepto, sino la de la afirmación y, por consiguiente, la del juicio Y no puede haber duda de que Aristóteles así lo entendió Porque lo que aquí se dice es precisamente esto que una y la misma determinación “pertenece” (ὑπάρχει) a todos los casos de un *genus* La relación universal de ser es “afirmada” universalmente Éste es el sentido del κατά que se repite en las fórmulas fijadas κατά παντός, καθ’ αὐτό, καθόλου [totalmente, según sí mismo, universalmente] Con el universal así concebido la Lógica no va más

^s *Analítica posteriora* 1, 73b 26 ὃ δὲ κατὰ παντός τε ὑπάρχει καὶ καθ’ αὐτό καὶ ἡ αὐτό

⁶ *Metafísica* M, 1086b 2 y ss

allá del análisis del juicio El concepto, aun cuando para el intérprete actual puede ser cogido ahí con las manos, no es convertido en tema

De modo totalmente inequívoco pertenece a la esfera de lo lógico todo aquello que Aristóteles comprende con los términos *λόγος*, *ὅρος* y *ὁρισμός* Entre ellos primerísimamente, por tanto, se podría suponer que está el concepto del concepto

En la forma más unánime, sin duda, recurrieron para ello los intérpretes al *λόγος* En realidad, Aristóteles habla en numerosos pasajes sobre el *λόγος* de una cosa, en forma que por tal puede entenderse sin dificultad el concepto de la cosa Pero si se mira más exactamente, se descubre que no alude al concepto, sino a la definición Pero ésta tiene la forma de la afirmación lógica y consta, por tanto, de sujeto y predicado No tiene el tipo de unidad del concepto, sino el del juicio El *λόγος*, en este sentido, expresa lo que es la esencia de la cosa Hace, en consecuencia, justamente lo que el concepto tomado por sí mismo sin la definición no hace Pues, de acuerdo con la realidad, no puede haber ninguna duda de que concepto y definición no son lógicamente uno y lo mismo, y de que más bien el concepto de una y la misma cosa se puede definir en ciertas circunstancias aun de diversa manera, en lo cual, evidentemente, no toda definición penetra con la misma profundidad en la esencia de la cosa Aun a la técnica aristotélica de la definición no es esto extraño, piénsese, por ejemplo, en sus definiciones del hombre como *ζῷον δίπουν ἄπτερον* [animal bípedo implume] y como *ζῷον πολιτικόν* [animal político]

Así pues, si se quiere entender qué es precisamente *λόγος* en aquella significación que se acerca del modo más próximo al "concepto" —pues *λόγος* en Aristóteles puede ser todo juicio y en manera alguna sólo la definición—, entonces tiene uno que dirigirse más bien a la doctrina del *ὁρισμός* Y aquí tenemos ahora el punto en que el problema del concepto se vuelve actualísimo Al pensamiento de hoy le resulta obvio preguntar ¿qué otra cosa, pues, se puede en general definir sino el concepto? La cosa que constituye el objeto del concepto ciertamente no necesita en absoluto ser perfilada, pues tiene en sí misma su perfil tiene sus determinaciones aun sin el concepto! El concepto, por el contra-

rio, sólo es formado mediante el perfilamiento. Así más o menos pensaron los maestros de la interpretación de Aristóteles en el siglo XIX¹

— Pero no pensó así Aristóteles. Según él no es definido el concepto, sino precisamente la cosa. Lo que el *ὁρισμός* pone de manifiesto, es siempre de modo inmediato la “esencia” (*τί ἐν εἶναι*) de la cosa. Pues es el *λόγος*, que expresa lo que la cosa propiamente es. Si sólo dijera lo que es el “concepto” de la cosa, resultaría, precisamente según las suposiciones de esta interpretación, un contrasentido: primero se entiende el *λόγος* como concepto, y luego se hace al concepto objeto de la definición, la que a su vez no obstante ¡también es *λόγος*! La definición quedaría, de esta manera, como *λόγος* de un *λόγος* — lo que evidentemente no tiene ya nada de común con los procesos del pensar aristotélico.

Se tiene uno que familiarizar ya con el atrevido, y para nosotros extraño, pensamiento de que en Aristóteles no se da en modo alguno la definición de conceptos. Esto no es tampoco enigmático, si se ha entendido que la razón de ello se encuentra en la falta de un saber consciente acerca del concepto en cuanto tal. Pero justo de ese modo se hace comprensible la enorme significación ontológica que Aristóteles asigna al *ὁρισμός*. El *ὁρισμός* es la forma en que podemos saber acerca de la esencia de una cosa, pues es el que “designa”, “manifiesta” o “expresa” dicha esencia, y esto va a

¹ Como ejemplo representativo de muchas exposiciones semejantes, sean citadas aquí las palabras de EDUARD ZELLER, *Philosophie der Griechen* II, 2^a, 1879, pp. 207 y ss: ‘Si finalmente un objeto es determinado por este camino mediante sus características diferenciadoras completas, en forma que esta determinación no sea aplicable a ningún otro objeto entonces obtenemos su concepto. El objeto del concepto es, por ende, la substancia y precisamente de modo más exacto, la substancia determinada o la peculiar esencia de las cosas; y el concepto mismo no es otra cosa que el pensamiento de esta esencia, y éste se produce porque lo universal del género es determinado más de cerca por las características diferenciadoras completas’ — Aquí van mezcladas infortunadamente consideraciones ontológicas de Aristóteles y lógicas gnosológicas del siglo XIX. Sin duda lo ‘universal del género’ es “determinado más de cerca por las características diferenciadoras”; pero lo que allí se produce, no es, según Aristóteles, el pensamiento de la esencia, sino la esencia misma, esto es, el *εἶδος* como forma substancial. Y esto no es concepto, sino principio entitativo motor. Del concepto no se habla en absoluto en este contexto de Aristóteles. La definición, por el contrario, tiene lugar sin duda en el reino del pensamiento, en cuanto que es afirmación (*λόγος*). Pero ésta no define el concepto, sino la esencia óntica de la cosa.

significar mucho, porque la esencia es a la vez substancia formal, causa motora y fin⁸

Este es el motivo por qué la discusión central acerca del *ὁρισμός* no está en los *Análíticos*, sino en el libro Z de la *Metafísica*. Aquí se halla incluso una definición que precisamente en el aspecto lógico va mucho más allá de lo que la analítica y la lógica dicen sobre ello⁹. Sin embargo, el que una estructura tan formal como la definición pueda captar la esencia de la cosa (*τί ἦν εἶναι*), se basa en la relación señalada arriba entre *γένος* y *εἶδος*, esto es, en el estar incluidos como contenido (*ἐνυπάρχειν*) todos los *genera* superiores en la *species*. Este estar contenido es, según Aristóteles, una relación pura de ser, en el *ὁρισμός* está representada visiblemente por la serie entera de las "diferencias" (*διαφοραί*), y aun en la definición sumaria *per genus proximum et differentiam specificam* está todavía indicada por los miembros finales de la serie¹⁰.

El *ὁρισμός*, como también el juicio y raciocinio, muestran, según esto, un aspecto ontológico y uno lógico. El primero concierne a la tesis metafísica fundamental de Aristóteles sobre el carácter substancial del *εἶδος*, así como sobre la construcción interna del *εἶδος* por sus piezas constitutivas generales, el último en cambio, el aspecto lógico, muestra de modo totalmente inequívoco la forma del juicio. Ambos, por consiguiente, no son en todo caso el concepto.

Finalmente, por lo que toca al término *ὅρος*, aparece en Aristóteles en dos clases de significación. Por una parte es usado en una significación igual a *ὁρισμός*, en este empleo es

⁸ *Tópicos* VII, 154a 31: *ὁρισμός ἐστι λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων* [Definición es una proposición que señala lo que compete ser] *Análitica posteriora* II, 91a, 1: *ὁ μὲν οὖν ὁρισμός τί ἐστι δηλοῖ* [pues ciertamente la definición muestra lo que es]

⁹ *Metafísica* Z, 1029b 19 y ss: *ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτὸ λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἐκάστῃ* [luego la proposición en que no se contiene lo dicho, pero que lo expresa, ésa es la proposición de lo que compete ser a cada cosa] Esto está pensado de modo enteramente formal: sólo una afirmación que exprese la esencia de la cosa, de manera que no la presuponga ya ni la contenga como algo presupuesto, puede ser tenida como definición. Al mismo tiempo se hace aquí claro que esta afirmación misma no es cómo la esencia de la cosa sino sólo la expresa. El *λόγος* no es el *τί ἦν εἶναι* [lo que compete ser] sino que es *λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι* [proposición de lo que compete ser]

¹⁰ *Metafísica* Z 1028a 19 y s

común a casi todos los escritos aristotélicos. Mas, por otra parte, en los *Analíticos* aparece en la significación más especial de elemento del juicio y del raciocinio. Esta significación ha sido mantenida en la expresión latina *terminus*, que es una traducción fiel de *ὅρος* y que domina la lógica de la Edad Media. Ahora bien, *terminus*, como elemento del juicio y raciocinio, no es del todo idéntico a "concepto", *terminus* es más bien sólo un signo para el concepto (representado en la Lógica formal mediante letras, así ya en Aristóteles se lo expresa constantemente de modo esquemático por medio de A, B, Γ). Los lógicos latinos, en el límite entre Antigüedad y Edad Media, confundieron ciertamente de muchas maneras concepto y *terminus*, lo que se explica por su tendencia puramente formal (Galeno y Boecio, entre otros), a ese respecto es de pensar, además, que tampoco tenían aún en absoluto una representación claramente perfilada de la esencia del concepto. Una verdadera equiparación de concepto y *terminus*, por el contrario, sólo fue llevada a cabo por el *terminismus* de la baja Edad Media, al comienzo del siglo xiv.

En todo caso, no se puede buscar en el *ὅρος*, así como tampoco en el *ὑποκείμενον* y en el *λόγος*, el concepto del concepto. Y todas las demás expresiones técnicas aristotélicas, que de otro modo podrían aún entrar en cuestión para el caso, se hallan todavía más lejos del "concepto".

Así, por ejemplo, en tiempos de Kant se tomó a las "categorías" de Aristóteles por "conceptos", simplemente por el hecho de que debían ser los más universales predicamentos del ente. Ahora, si se agrega que en Kant mismo las categorías son "conceptos puros del entendimiento", y que esta concepción se impuso por un tiempo bastante largo, es muy comprensible la obstinación con que desde entonces se ha mantenido el carácter de concepto de las categorías. En Aristóteles, por el contrario, las categorías eran momentos fundamentales del ente —lo que se manifiesta del modo más inmediato en el ejemplo de la "substancia"—, y se llamaban "predicados" (*κατηγορίαι*) sólo en cuanto que en toda "afirmación" acerca del ente tenían que ofrecer sin duda también las formas fundamentales de la afirmación. Pues toda afirmación, si es verdadera, es precisamente afirmación del ser.

De que esto es así, dan elocuente testimonio los numerosos

pasajes en que Aristóteles distingue las significaciones del *ὄν* o del *εἶναι* [ser] según éstas sus categorías ¹¹ “Ser” es precisamente un *πολλαχῶς λεγόμενον* [que se dice de muchos modos], es decir, un término expuesto a equívocos Pero como las diversas significaciones se encuentran todas en la cosa concreta, son formas genuinas de la afirmación del ser (*σχήματα τῆς κατηγορίας* [esquemas de la predicación])

Si, pues, se pasa la vista por la serie de términos aristotélicos recorridos, se encuentra que ninguno de ellos designa al concepto *γένος*, *εἶδος* y *καθόλου* son de manera inequívoca momentos elaborados en relación al ente en cuanto tal, *λόγος*, *ὁρισμός*, *ὅρος* y *κατηγορία*, en tanto su significación es lógica, están agregados a la esfera fenoménica de afirmación y juicio El concepto en cuanto estructura peculiar del pensamiento y en oposición a lo universal en las cosas —así como el juicio y la afirmación en cuanto expresión del “pertenecer” (*ὑπάρχειν*) están en oposición a éste (en cuanto relación del ser)— no encuentra, de cualquier modo, en la lista de aquellos términos, ningún pasaje inequívocamente aducible

Quizá quedaría aún una posibilidad de descubrir el concepto en la *ὑπόληψις* Esta palabra designa acepciones de toda especie, pensamientos que se hace uno sobre alguna cosa Según Aristóteles se da la *ὑπόληψις τοῦ καθόλου*, el “pensamiento de lo universal”, y sólo el hombre, así oímos decir, es capaz de ella ¹² Esto se aproxima ciertamente al concepto, sobre todo si se añade que el *νοῦς* es aquello con lo cual el alma concibe tales pensamientos (*ὑπολαμβάνειν*) ¹³ Por otra parte, sin embargo, la *ὑπόληψις* es también contrapuesta a su vez a la *νόησις* como algo diverso, pertenece por cierto al pensar, pero no al estrictamente lógico, no tiene el rango de la *ἐπιστήμη*, se halla en cierto sentido más cerca de la *δόξα* Ahora bien, la *δόξα* está elevada en verdad por encima de la mera representación (*φαντασία*) y significa más bien la “opinión” que uno se hace sobre algo Pero la opinión en cuanto tal

¹¹ Esto se confirma en el libro sobre el *ποσαχῶς* [de cuántas maneras]; *Metafísica* Δ, 1017a 22 y ss: *καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας ὅσαχῶς γὰρ λέγεται τοσανταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει* [y se dicen ser por sí mismos precisamente cuantos señalan los esquemas de la predicación: pues se dice de tantas maneras cuantas señala el ser]

¹² *Ética Nicomaquea* H, 1147b 5

¹³ *De ánima* Γ, 429a 23

es incierta, y cabalmente esta media incertidumbre se adhiere también a la *ὑπόληψις*, lo cual se ajusta muy estrictamente al sentido literal de "suposición", tomado del lenguaje corriente ¹⁴

Según esto, difícilmente se podrá presumir el "concepto" en la *ὑπόληψις*. Ésta significa más bien el pensamiento aún indeterminado o incomprobado. Y como el pensamiento es un modo de ver la cosa, la forma lógica que lo expresa tendría consecuentemente que ser el juicio (la afirmación), pero no lo que nosotros llamamos hoy concepto. Si la *ὑπόληψις* fuera el concepto, tendría que coincidir en cuanto al contenido con el *ὁρισμός* de la cosa, pero esto queda precisamente excluido dentro de la vaguedad de la "suposición", pues el *ὁρισμός* está relacionado firmemente con la "esencia" de la cosa.

¹⁴ Cf. a este respecto *De anima* Γ, 427b 16-29. Tampoco aquí resulta enteramente clara la posición de la *ὑπόληψις*. Por lo que se ve no es en Aristóteles un término inequívocamente fijo.

III

NUESTROS grandes historiadores de la filosofía en el siglo XIX, que determinaron la imagen actual de Sócrates, Platón y Aristóteles, no se conformaron con tal estado de cosas. Y lo mismo vale aún de muchos actuales. Uno se pregunta naturalmente: ¿por qué no veían ellos la situación real? ¿Por qué hablaban con tal naturalidad del "concepto" en Aristóteles, y aun ya en Sócrates y Platón, y sin embargo no hacían ningún esfuerzo para mostrar sus huellas? El material les era conocido y, en lo que se refiere a un esfuerzo metódicamente exacto para su interpretación, no ha faltado precisamente en ellos nada.

La respuesta es: todo dependía de los prejuicios filosóficos de su tiempo. Les era del todo imposible ver en *genus* y *species* otra cosa que conceptos, porque no suponían en absoluto un universal fuera del concepto. No cayeron nunca en la idea de que *genus* y *species* podrían también existir ahí donde los maestros de la Antigüedad, que pensaban ontológicamente, los encontraron en las cosas, en la vida, en el mundo real. Y si es que dieron cabida a tal idea, tuvo ésta que aparecerles como una explicación especulativa del mundo, en cierta forma como un retraslado de los conceptos al mundo real — así como se pretendió saberlo desde Hegel y como se lo imputó entonces en general al realismo de los universales de la Edad Media.¹⁵

En la forma más extraña influye esto en Carl Prantl, quien trata monográficamente la historia de la Lógica, pe-

¹⁵ La denominación "realismo del concepto" que se impuso entonces ofrece un testimonio plástico de esta equivocación. Un realismo de los 'conceptos' jamás se dio. Siempre se ha tratado sólo de la realidad de las *essentiae*. La *essentia*, sin embargo, no era el concepto.

ro quien además penetra profundamente en la historia de la teoría del conocimiento y de la metafísica. Pero esto no se aplica menos a los otros: a August Brandis, Heinrich Ritter, Adolf Trendelenburg, Eduard Zeller, Hermann Bonitz, Max Heinze. Más aún, se podría continuar esta lista hasta Heinrich Maier y Julius Stenzel, sin que se cambiara el cuadro esencialmente.

De la mayor parte de estos intérpretes, por lo demás beneméritos, ha de decirse que, en relación a la tarea frente a la cual se hallaban, eran en general quizá demasiado poco filósofos y en exceso meros filólogos e historiadores. No sólo estaban hundidos en los prejuicios filosóficos de su tiempo, sino que además no tenían frente a ellos la libertad de pensar, exactamente como la adquiere de inmediato el especialista de la filosofía. Pues sólo para éste el concepto en cuanto tal puede ser un problema, sólo él, por consiguiente, podría adquirir una visión fundada de cuán lejos vieron este problema Sócrates y Aristóteles. Se tiene que poder pensar ontológica y lógicamente (es decir, en el enfoque de la Lógica), para reconocer de nuevo en el material que se ofrece históricamente los problemas del ser y los problemas de la forma mental. Los expositores mencionados no podían ni lo uno ni lo otro con claridad suficiente, pues pensaban en forma predominante como epistemólogos. Por ello no podían distinguir ni lo universal en la esencia de una cosa frente al concepto, ni el concepto frente a la representación universal y a la visión de lo universal.

La culpa de esto no estaba evidentemente en ellos mismos, sino en la tradición tan antigua y de hecho difícilmente derribable, en que se hallaban. Pues ya en las postrimerías de la Edad Media, concepto y esencia del ser habían sido completamente mezclados el uno con la otra. Y los pensadores prominentes de la Época Moderna no habían insistido, justo sobre ese punto, en claras distinciones. Descartes estaba, para ello, demasiado ocupado con el conocimiento y con el método. Leibniz y Wolff distinguieron de modo insuficiente entre concepto y cosa, piénsese al respecto en el principio de Leibniz *prædicatum inesse subjecto* —una proposición que sólo tiene sentido, si por “sujeto” se entiende en el juicio no el concepto, sino la cosa misma, mientras que por otra parte, sin embargo, ésta no puede presentarse en abso-

luto en el plano del juicio (es decir, en el reino del pensamiento)

Kant, a su vez, consideró fundamentalmente todo universal que no tiene la forma del juicio como un concepto. Por ello, para él las categorías podían ser sólo "conceptos", y por ello, con respecto al espacio y al tiempo, le bastó sólo el rechazo de la conceptualidad, a fin de probar que eran intuiciones. En Hegel, en cambio, el concepto era poco menos que todo, y esto porque lo universal era para él poco menos que todo.

Se comprende bien que en el trasfondo de una tradición semejante, era difícil tener claridad acerca del concepto en cuanto tal — es decir, como estructura específicamente lógica. A decir verdad, se tenía en los labios el término "concepto" a propósito de toda discusión, y aun se propendía en ese tiempo a hablar más de conceptos que de cosas, si se trataba de lo bello, del movimiento, del derecho, la investigación se desviaba, sin advertirlo, del problema de estos objetos al mero problema de sus "conceptos" — y por cierto sin percatarse de que con ello había sido desviada también la dirección del avance en cuanto a su contenido.¹⁶

Justo a pesar de tanto discurrir sobre el concepto, se sabía sin embargo acerca del concepto en cuanto tal sólo muy superficialmente. Si hubieran sabido con precisión lógica acerca de su esencia, se habrían muy bien guardado de disponer de él tan pródigamente. Ahora bien, una vez que se había llegado a poner por todas partes precipitadamente el concepto en lugar de la cosa, ¿qué quedaba más cerca que suponerlo también por todas partes en los antiguos, ahí donde ellos mismos trataron acerca de la esencia de una cosa, del *genus* y de la *species* y de otras cosas semejantes?

Ahora bien, frente a este deficiente saber acerca del concepto en los intérpretes, se suscita la cuestión aún más grave sobre cuánto supieron propiamente los antiguos mismos acerca del concepto. Esta cuestión no se resuelve con la comprobación aducida antes, de que falta aún el concepto del concepto. Porque sin duda se acercaron por diversos cami-

¹⁶ Esta clase de desplazamiento del problema florece todavía hoy, por ejemplo, en ciertas posiciones del positivismo, en las cuales apenas si se pregunta ya fundamentalmente por las cosas, y mucho menos por los conceptos correctamente formados.

nos al saber sobre el concepto, y precisamente por ello es tan tentador para los intérpretes atribuirles ese saber, pues sigue pareciendo siempre, en verdad, como si sólo faltara llamar por su nombre a lo que según la intención ellos tenían ante los ojos, para estar frente al concepto

Debe, por consiguiente, preguntarse ¿cuán lejos siguió Aristóteles la pista del concepto en cuanto tal, qué supo él acerca del concepto? Y asimismo ¿qué supieron antes de él Sócrates y Platón, y después de él Epicuro y Crisipo, acerca del concepto? Aquí no se trata, por consiguiente, ni de la teoría del concepto —todos están aún muy lejos de ella— ni tampoco de la formación de conceptos llevada a cabo realmente por ellos. Pues todos son ricos en una fructífera formación de conceptos mas esto lo fueron también los presocráticos, la formación de conceptos antecede al saber acerca del concepto, exactamente tanto como todo proceso metódico y todo hallazgo orientador del pensar filosófico antecede al saber acerca del método y al examen sobre él

Por razones de orden empecemos aquí con Sócrates ¿Qué supo, pues, Sócrates acerca del concepto? “Él buscó consecuentemente el *τί ἐστι*”, es decir, la esencia general de la cosa, y además “Dos cosas pueden atribuirse con razón a Sócrates: los argumentos conductores y el definir en general” Así dice Aristóteles²⁷ Si se toma además la descripción de Platón en sus primeros diálogos, que ponen ante los ojos gráficamente este buscar “conductor” y este tender hacia la definición, se puede resumir lo esencial en pocos puntos 1) Sócrates supo que se da algo universal dentro de la multiplicidad de los casos singulares, 2) supo que en este universo se halla la esencia de lo singular (luego, sin duda, de todo ente), 3) vio que el hombre, partiendo de lo singular, puede descubrir y determinar lo universal, y 4) creyó que todo hombre tiene un saber escondido sobre lo universal, que se puede despertar mediante una correcta interrogación. Sobre esta creencia se basa su mayéutica.

De estos cuatro puntos, los dos primeros son de tipo ontológico y tienden, de acuerdo con la realidad, al *ἄλως* como está contenido ónticamente en los casos. Los dos últimos puntos, por el contrario, son manifiestamente de tipo gnoseológico y

²⁷ *Metafísica* M, 1078b 23 27 29

conciernen a la búsqueda y hallazgo del universal y a las condiciones previas dadas para ello. Ahí hay una tesis lógica, sólo en cuanto que la definición de la cosa es procedimiento lógico, la conducción misma (*ἐπαγωγή*), por el contrario, está aún totalmente en el estadio de una *praxis* que prueba su eficacia, y sobre cómo a partir de ella debe "resultar" lo universal, no hay aún una palabra en Sócrates.

Todo esto se halla muy lejos del saber acerca del concepto. Sócrates tiene en verdad un saber sobre cómo se llega al concepto o, más correctamente, sabe sobre ciertos momentos del proceso laborioso para alcanzar el concepto, y por ello, a pesar de todas las deficiencias y lagunas de su técnica definitoria, es fructífero en la formación filosófica del concepto (especialmente en la ética). Pero, sobre qué clase de estructura es el concepto mismo, y sobre el hecho de que es, absolutamente, una estructura de especie peculiar, no tiene en absoluto ningún saber.

Y ¿cuál es la situación en Platón? Aquí se ha modificado mucho en el problema de lo universal. Lo universal ha sido proclamado en la forma del *εἶδος* (*idea*) y del *γένος* principio del ser, más aún, ahora tiene el valor del ente propiamente (*ὄντως ὄν*), y frente a él lo singular ha descendido a *φαινόμενον*. Pero el *εἶδος* no es el concepto, ni tampoco los "géneros supremos" (*μέγιστα γένη*) del Platón posterior son conceptos, sino géneros del ser.

Pero como en adelante todo el énfasis del problema del ser se pone sobre el descubrimiento y captación de las "ideas", Platón logra también evidentemente un paso considerable más cerca del problema del concepto, aun se puede decir que en este sentido supo más que Aristóteles acerca del concepto. Pues él es quien constantemente lanza la pregunta: ¿cómo llegamos a la concepción de lo universal, no obstante que los sentidos sólo nos muestran casos singulares y éstos presentan lo universal sólo imperfecta y en cierto modo confusamente?

La respuesta de Platón es sólo se lo puede captar intuitivamente. Puesto que en cuanto al contenido se halla en una cierta oposición a los casos singulares dados sensiblemente, por eso también se lo puede "contemplar" sólo en ausencia de éstos y en oposición a ellos, puramente en sí mismo. La ocasión para el contemplar se hallará en verdad siempre en los casos percibidos, pero de éstos hacia lo uni-

versal no se da ninguna conducción directa, tiene que establecerse aún un segundo conocimiento, autónomo y superior la contemplación de la idea. Este motivo de la contemplación en los diálogos platónicos es perfectamente conocido, pero lo importante ahí es que se trata de una "contemplación de conjunto" de lo disperso hacia la unidad, y por cierto con fundamento en un parentesco de los casos singulares entre sí.¹⁸

Esto se refiere, pues, en realidad al procedimiento de la formación del concepto, y se da un notable paso más allá de Sócrates, precisamente en cuanto lo que la "conducción" inductiva no realiza —el captar de lo universal como una unidad—, recibe una cierta aclaración gracias al establecimiento de la contemplación de conjunto. Mas, por otra parte, es de reflexionar también aquí que la formación del concepto no es el concepto mismo, sino un procedimiento que conduce a él. Tampoco se puede resolver el concepto mismo en un "contemplar", pues es una estructura de contenido y no puede consistir en la ejecución de un acto. Platón, sin embargo, no tuvo ante los ojos esa estructura de contenido en cuanto tal. Lo que capta la contemplación, según él, es más bien la idea misma, que como principio entitativo da base a las cosas.

Sin duda, en Platón la idea es empleada también de modo instrumental, como medio de conocimiento, y por cierto sirve después a aquel mismo acto de la contemplación de conjunto.¹⁹ Luego se presenta también en el alma. Esto juega un gran papel en la doctrina de la *ἀνάμνησις*; pues aquí las ideas, como contenido de un saber primitivo, son "llevadas hacia arriba", desde la profundidad del alma a la luz de la conciencia.²⁰ En qué forma concilia Platón esto con el carácter

¹⁸ Entre los numerosos pasajes que hablan de esta contemplación, sean destacados aquí estos dos: *Fedro*, 265 D: *εἰς μίαν τε ιδέαν συνορώντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα* [y viendo conjuntamente hacia una sola idea dirigir lo variadamente disperso]; y *República*, 537 C: *συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων* [ha de reducirse a una visión conjunta de la peculiaridad de unos y otros].

¹⁹ *Fedro*, 273 E: *μᾶ ἰδέα περιλαμβάνειν* [con una sola idea comprender].

²⁰ *Fedón*, 75 E: *ὁ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν ἂν εἴη* [lo que llamamos aprender sería hacer surgir una ciencia propia] — Cf también el pasaje paralelo en el *Menón*, 85 D.

de las ideas como principios del ser, no está aquí en cuestión ²¹ Sin embargo, es suficientemente claro que las "ideas en el alma" no pueden ser conceptos. Porque antes de que sean "llevadas hacia arriba", no son conscientes ni accesibles al pensamiento, pero después son arquetipos o formas originarias concretamente contempladas y de ningún modo estructuras mentales determinadas definitivamente. Luego están en el alma de modo parecido a como existen afuera en el mundo real: aquí como allá son arquetipos, y por cierto ocultos al principio, y aquí como allá son objetivos direccionales de una tendencia o de un anhelo eterno. Pues así como el pensar no las capta puramente, así tampoco las cosas de allá afuera las alcanzan ónticamente.

El método de la *didiresis* se acerca un paso más hacia la verdadera formación del concepto. Aquí se alcanza el *eidōs* desde el *genus* universalísimo a través de una reiterada dicotomía ²² Este método es puramente formal y sirve a la definición. En él la "contemplación" no juega ningún papel, y en su lugar ha entrado el aparato lógico. Y éste trabaja muy serenamente según el esquema de la sobreelevación de *genus* y *species*. En contraste con la contemplación de las ideas, que procede siempre de los casos singulares y se eleva primero a la idea, este procedimiento procura captar el *eidōs* desde el otro lado, desde el lado del universal superior. Y sin duda es formado ahí el concepto del *eidōs* en función de la serie continuada de las *diaforai*, exactamente como lo vimos en Aristóteles. Pero ni el *eidōs* mismo ni su definición son idénticos al concepto. Y como en Aristóteles, así también en Platón la definición se aplica al *eidōs*, y no al concepto en cuanto tal. En este proceso definitorio sin duda se forman fácticamente conceptos, pero el procedimiento no se aplica a ellos, sino a la captación de su objeto.

De nuevo Aristóteles da un paso adelante. Ya se dijo arriba qué papel tan central juega la definición en su *Metafísica*. En la medida en que extrae de la serie de las *diaforai* la defi-

²¹ Más detalles sobre esto en "El problema del apriorismo en la filosofía platónica", *Memorias de Sesión de la Academia Prusiana de las Ciencias, clase de Historia de la Filosofía*, 1935, xv, Sección iii. En este tomo [*Kleinere Schriften* II] p. 61.

²² Este método se halla ampliamente expuesto en el *Sofista*, así como en el *Político*; Cf. al respecto JULIUS STENZEL: *Número y figura en Platón y Aristóteles*, 2ª ed., 1933, pp. 10 y ss.

nición del *εἶδος*, desarrolla hasta el fin consecuentemente la *διαίρησις* [división] platónica. Con esto el método lógico de la formación del concepto llega ya a un cierto término. Pero el resultado lógico de la formación del concepto, el concepto mismo, no es reconocido como la estructura *sui generis* que es.

Si ahora, a pesar de esto, se quiere preguntar qué tanto supo Aristóteles acerca del concepto, no basta entonces comprobar que su perfeccionada técnica de la definición no lleva hasta el concepto del concepto, más bien tienen que mostrarse además las razones para ello. Éstas, sin embargo, se encuentran en la disposición de su lógica entera, es decir, se hallan en su concepción del juicio y del raciocinio.

En Aristóteles efectivamente empieza la conciencia filosófica de las estructuras lógicas. Pero no es aún enteramente una acabada conciencia de su peculiar especificación, y se limita por de pronto sólo al juicio y al raciocinio. Al concepto no se ha dedicado todavía una investigación particular, aunque por todas partes se toca su problema. Y esto tiene su razón muy precisa: tampoco el juicio y el raciocinio son todavía por largo tiempo lo que ahora nosotros entendemos por ellos. Tampoco son aquí las estructuras propias entendidas de modo estrictamente "lógico", todavía son entendidos esencialmente como formas o funciones del conocimiento. Porque lo que en ellos está siempre en juego es un mostrar y demostrar, un descubrir o hacer manifiesto al ente. Conviene exponer esto en primer lugar.

Como en Aristóteles el énfasis se pone sobre el raciocinio, tiene que empezarse con el raciocinio. ¿Qué es, pues, para él propiamente *συλλογισμός*? De acuerdo con el uso del lenguaje matemático esta palabra significa la adición o el sacar la cuenta. Algo de esta significación le queda en la lógica aristotélica. Raciocinio es el llevarse a efecto algo nuevo en cuanto al contenido en el pensamiento, a base de suposiciones, en las que no estaba contenido y frente a las cuales se destaca como algo "diverso".²⁵ Así pues, en la rela-

²⁵ *Analitica priora* I, 25b 18: *συλλογισμός ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινων ἕτερον τῶν κεμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι* [Silogismo es un razonamiento en el que puestas ciertas bases resulta necesariamente por ser tales algo diverso de lo establecido]. En esta definición el contrajuego de *ἕτερον* [diverso] y de *ἐξ ἀνάγκης* [necesariamente] expresa con claridad los dos momentos capitales del raciocinio: el no estar contenida la conclusión en las premisas y la rigurosidad de su deducción de ellas.

ción del conocimiento, raciocinio es el llevar a efecto una nueva comprensión a base de comprensiones previamente dadas. Esto se refleja claramente en el término *συμπέρασμα*, que designa la nueva comprensión: el juicio en que ésta es expresada es lo "llevado a efecto conjuntamente" ²⁴ La relación entre premisas y conclusión, por tanto, es vista aquí aún de modo diferente que en la lógica posterior, hecha más "formal": el énfasis se pone sobre el aspecto productivo de la conclusión, también se podría decir que sobre su carácter sintético. Por ello el peso en el silogismo recae no tanto sobre lo universal, del cual es deducido, como sobre el *terminus medius* (*τὸ μέσον*), por mediación del cual es deducido. Éste es el miembro unitivo entre las premisas, con base en el cual resulta de ellas un nuevo juicio (*ἕτερον*) y constituye el momento propiamente productivo del *συμπέρασμα*, el fundamento interno de la deducibilidad ²⁵

Con frecuencia se ha indicado que la silogística de Aristóteles tiene un trasfondo ontológico. En la posición del *μέσον* puede verse esto fácilmente: el raciocinio sigue una relación entitativa, a saber, aquella misma jerarquía de los *genera*, sobre la cual se basa la serie de las "diferencias" y su término en el *εἶδος*. Dentro de este complejo el enlace se halla siempre en los miembros intermedios, gracias a ellos lo especial (lo individual) queda sujeto a los géneros superiores. A este orden del ser —y quiere decir a aquel que realiza la interna construcción de la substancia formal— el silogismo está entera y absolutamente ligado. Luego el papel del *μέσον* es ahí determinante, porque en la construcción de la multiplicidad de las formas, que domina al mundo real, es asimismo determinante.

Este trasfondo ontológico se confirma aún de otra manera.

²⁴ En la latinización de los términos aristotélicos esto no llega ya a expresarse palpablemente: *conclusio* es una mala traducción de *συμπέρασμα* [coproducción]. En ella se dejó escapar la imagen originaria del 'coproducir' (*συμπεράινειν*). Sobre esta imagen, sin embargo se halla en Aristóteles el énfasis principal.

²⁵ *Analítica posteriora* II, 90a 6 y ss: *τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἀπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται* [pues en verdad el factor es el medio y en todos esto es lo que se busca]. Tiene uno que asegurarse, para cada raciocinio, de un sólido *terminus medius*. En la figura 1 se ve del modo más persuasivo que el momento propiamente probatorio (*τεκμήριον*) se halla en el *μέσον*: *Analítica priora* II, 70b 16.

El silogismo es la forma de la argumentación deductiva. En Aristóteles, sin embargo, la argumentación tiene también sentido diferente al de la lógica posterior. Pues la *ἀπόδειξις* es propiamente el “mostrar en función de algo diverso”, es decir, de lo universal. Así, de modo mediato, es ciertamente un demostrar. Pero lo originario ahí es, con todo, el mostrar la relación entitativa, en donde se halla la conclusión como un *ἀναγκαῖον* [algo necesario]. La nueva comprensión en virtud de otra comprensión se basa previamente en la dependencia óntica de lo especial respecto de lo más universal.

Por ello, la contrapartida de la *ἀπόδειξις* es la *ἐπαγωγή*, que aquí ya no es, como en Sócrates, una mera conducción del pensamiento en dirección a lo universal, sino que se mueve hacia arriba en un ascenso gradual desde la *αἴσθησις* [sensación] hasta la *ἐπιστήμη* [ciencia].²⁶ Para este ascenso la *ἀπόδειξις* constituye el descenso, y mientras la inducción corre opuestamente al orden natural del ser, la demostración descendente lo acompaña fiel a su paso por los grados. Pues lo “primero en sí” es lo universal, pero lo primero para nosotros y cono cible en primer término es lo singular.²⁷

Ambas, la *ἀπόδειξις* y la *ἐπαγωγή*, son de la misma manera métodos de conocimiento y en modo alguno meras estructuras de un complejo lógico. Ambas penden de la misma sólida relación entitativa, del estar contenido (*ἐνυπόρχεω*) lo universal en lo singular, y ambas descubren esa relación entitativa. Mas justo porque la descubren, no nace primeramente en ellas, sino que existe antes que ellas y les sirve de base.

El mismo enraizamiento en el problema del ser y en el problema del conocer encontramos también en el análisis del juicio. El término aristotélico *ἀπόφανσις* no significa en absoluto, tomado exactamente, lo que los latinos llamaron *judicium*, su sentido no es el de una “sentencia” o de una

²⁶ Este ascenso llega a manifestarse muy unitariamente, si se ponen en relación los pasajes de los *Analítica posteriora* II, 100a 2 y ss., y los de la *Metafísica* A 98ob 28 y ss. En el primero se extiende desde la *αἴσθησις* [sensación] por sobre la *μνήμη* [memoria] hasta la *ἐμπειρία* [experiencia]; en el segundo sigue adelante, desde la *ἐμπειρία* hasta la *ἐπιστήμη* [ciencia] y la *τέχνη* [técnica]. Como resultado final del ascenso se menciona aquí la *ὑπόληψις*. Esto coincide exactamente con su carácter de suposición (mencionado arriba); pues el ascenso no ofrece en absoluto necesidad y certeza.

²⁷ *Analítica posteriora* I, 71b 34–72a 5; *Física* a 184a 16 y ss., entre otros varios.

“decisión” que se pronuncia ²⁸ La imagen que aquí se halla en la base es totalmente diversa, se logra concebirla, si se entiende de manera activa el “mostrar” (*φαίνειν*) en la *ἀπόφανσις*. Juzgar es un “manifestar”. Y como el juicio es una estructura de dos miembros, en la que uno (el predicado) es “dicho” (*κατηγορεῖται*) de otro (el sujeto), es claro que aquí uno es mostrado como existente en otro o como “pertene-ciente a él” (*ὑπάρχον*).

La *ἀπόφανσις* es en pequeño estilo exactamente lo mismo que la *ἀπόδειξις* es en grande un estricto análogo de ésta, como quiera que ambas son señaladas como *λόγος*, ambas tienen el carácter del descubrir o del hacer manifiesto (*δηλοῦν*), ambas consisten en hacer visible al ente. Sólo el nexo entitativo mismo, que ellas transforman, es diversa-mente grande y de diversa estructura. La función en ambos casos no es propiamente lógica, sino una función del cono-cimiento y en cuanto tal relacionada con el nexo entitativo. De ahí la paralela conmutación, peculiar a la *Analítica* entera, entre *κατηγορεῖσθαι* e *ὑπάρχειν* ninguna cosa es “afir-mada” en absoluto sino el “pertenecer” (o “no pertenecer”), y esto es propio del ser de la cosa. El contenido del juicio es una disposición del ser, y su sentido un hacer visible la disposición del ser ²⁹.

Tanto el juicio como el raciocinio son estructuras propias de la conciencia conocente, que se pueden concebir y des-ccribir, pero no son concebidas como estructuras estricta-mente lógicas, o al menos no como exclusivamente lógicas. Esto vale aún más del juicio que del raciocinio, pues la ana-lítica del raciocinio en Aristóteles es penetrante, y en la discu-sión de las formas particulares del raciocinio la investigación es impulsada de modo natural en primerísimo término hacia

²⁸ Esta imagen podría difícilmente haber surgido antes de la doctrina estoica de la *συγκατάθεσις* [aprobación].

²⁹ Obsérvese a este propósito la predilección de Aristóteles por describir el juicio mediante el corresponder. Donde los lógicos latinos posteriores dicen: *A est C*, él dice las más de las veces *Γ ὑπάρχει τῷ A* [*C* corresponde a *A*]. La ambigüedad de la cópula, que posteriormente condujo a una dispu-ta muy infructuosa, es evitada con el sentido inequívocamente ontológico del *ὑπάρχειν* [corresponder]. — Con esto coincide en forma muy precisa, el que también el principio de contradicción es introducido como ley del ser: *Metafísica* Γ, 1005b 11 22. También en éste lo que importa es *ὑπάρχειν* [corresponder] y *μὴ ὑπάρχειν* [no corresponder].

lo propiamente lógico. En la analítica del juicio, en cambio, Aristóteles no va más allá de determinaciones muy generales. Por ello la esencia del juicio queda mucho más *in suspenso*.

Esto tiene considerables consecuencias para la precisión del concepto o más bien para la permanencia imprecisa del concepto. Porque en Aristóteles el "juicio" no es todavía juicio en un sentido propiamente lógico, sino "mostración" de una relación entitativa y, por ello, el "concepto" en cuanto tal no madura aún. Cabalmente, se puede descubrir el concepto sólo en el plano del juicio, concebido como estrictamente lógico. Y ese plano lógico, que sin duda fue alcanzado por Aristóteles en la analítica del raciocinio, no fue mantenido en sus conexiones hacia la teoría del juicio.

Por esto, bajo el influjo de la silogística ampliamente delineada, si bien se llega todavía a un concepto del juicio —aunque no estrictamente lógico—, ya no, en cambio, a un eficaz concepto del concepto. Es más, como cabalmente se ha señalado, no se llega ni siquiera a un término inequívoco para el concepto. Tan sólo se llega a la determinación del *ὁρισμός*. Pero el *ὁρισμός* tiene la forma del juicio.

En la Stoa se cambian ciertamente varias cosas. La Lógica entera se vuelve en muchos aspectos más formal, se convierte en una teoría del *λεκτόν* [lo afirmado]. Sin embargo, es problemático que con esto se haya alcanzado la esfera propiamente lógica. Para ello vuelve aquí a importar demasiado la mera expresión formal. Gnoseológicamente el principio de la *κατάληψις* [concepción], retrocede ante la función del descubrir en el juicio. Únicamente la percepción es la "representación que concibe" de modo inmediato.³⁰ La *ἀπόδειξις*, en cambio, conserva su sentido cognoscitivo sólo porque detrás de ella está el reino del saber como un *σύστημα*,³¹ desde

³⁰ Sobre el concepto de la *κατάληψις* [concepción] y de la *φαντασία καταληπτική* [fantasía conceptora], cf. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, tomo II, fragmentos 56, 65, 75, 84, 107.

³¹ Sobre la *ἐπιστήμη* [ciencia] como *σύστημα ἐξ καταλήψεων* [sistema de concepciones] véase, en el lugar citado, fragmentos 93, 94, 96 entre otros varios. Obsérvese la *ἀναφορὰ ἐφ' ἧν τέλος* [reducción a un único fin] y el frecuentemente repetido *ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου* [infalible por efecto de la razón], fragmento 130. Es natural ver aquí una relación al *σύστημα φύσεως* [conjunto de la naturaleza], lo cual es objeto de la *ἐπιστήμη*. La tesis metafísica mediadora podría hallarse en la doctrina del *λόγος σπερματικός* [razón germinal].

cuya totalidad el pensamiento complejamente formado recibe su "aprobación" (*συγκατάθεσις*)²²

Así por lo menos ocurre en Crisipo, en cuya doctrina la filosofía de la antigua Stoa alcanza ya su culminación. Aquí sobresalen en forma extraña dos expresiones que se han traducido por "concepto" *κοινὴ ἔννοια* y *πρόληψις*. Las significaciones literales exactas son "pensamiento común" y "antelación" (anticipación).

La *πρόληψις* juega en general en la filosofía post-aristotélica un amplio papel. También en Epicuro ocupa una posición central en la canónica. Todo aquello que va más allá de la percepción, todo pensamiento, toda opinión o concepción que rebasa lo dado es *πρόληψις*, luego de ningún modo sólo aquello que tiene pretensión de universalidad. Ya por esta razón no se puede tratar del concepto en cuanto tal. En la teoría de la *πρόληψις* de Epicuro el tema tampoco es, pues, en modo alguno su estructura lógica, sino exclusivamente su certificación o su confirmación. Los ejemplos muestran, por sobre eso, que siempre se trata en ella de aseveraciones o afirmaciones sobre objetos, pero no de algo cuya explicación lógica diera por resultado una definición. Según la forma lógica, por tanto, ésta pertenecería más bien al esquema del juicio que al del concepto.²³

Mucho más rigurosa es la concepción de la *πρόληψις* en la Stoa. También aquí predomina aún ciertamente el sentido gnoseológico de la "anticipación", pero el énfasis lógico se pone, no obstante, sobre su elaboración metódica. Esto viene a expresarse muy plásticamente en la relación hacia la *ἐννοια*. Se designa como *ἐννοια* en primer lugar todo "pensamiento", no importa de qué manera nazca. Se dan pensamientos que "nacen por un camino natural", pero se dan también algu-

²² El concepto de la *συγκατάθεσις* [aprobación] no se halla del todo fijo; sin embargo parece tener su sitio principal en la *ἐπιστήμη*. Enuncia un 'poner juntamente en el pensamiento a base del nexo lógico (coincidencia, sistema): en el lugar citado, fragmentos 90, 91, 97, 115, 121, 201.

²³ La *πρόληψις* de Epicuro es en primer lugar una *δόξα* (opinión); su verdad, según que se refiera a algo manifiesto (perceptible) o a algo escondido (*ἀδελον*) debe hallarse en la *ἐπιμαρτύρησις* [confirmación] directa o en la *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* [no confirmación en contrario] indirecta: SEXTO EMPÍRICO, *Adversus Mathematicos* VII, 211-214 (USENER, *Epicurea*, pp. 181 y s.). La flojedad del procedimiento de demostración testifica claramente que no se trata de formación de conceptos.

nos que son formados metódicamente con base en "disciplina y esfuerzo" Estos tienen el carácter de la *ἐννοια* en sentido estricto o, según el término que se impuso posteriormente, de la *κοινή ἐννοια*, aquéllos, por el contrario, son meras *προλήψεις*²⁴

En un aspecto se aproxima aquí Crisipo realmente al concepto en cuanto tal ambas, *πρόληψις* y *ἐννοια*, tienen su lugar en el pensamiento (*νοεῖν, διάνοια*) Por tanto, se podría tal vez traducir la primera por "concepto empírico", la última quizá incluso por "concepto del entendimiento" Sin embargo, no se ha tocado ahí lo esencial del concepto ambas se hallan todavía demasiado cerca del reino de la representación (*φαντασία*), en todo caso, no están puestas en una visible oposición respecto de él, y en ambas no está en juego el sistema de los signos, característicos para el concepto en sentido lógico, sino el momento funcional de tipo gnoseológico En la *πρόληψις* está en juego el "concepto" del pensamiento, que consciente o inconscientemente se extiende más allá de la *ἐμπειρία* y después necesita de comprobación, en la *ἐννοια* en cambio, está en juego un "interiorizarse", un volver sobre sí, o un llegar a entender en la reflexión consciente y metódicamente dirigida En época posterior, sin duda, parecen ambas haberse redondeado más como técnica de la formación de conceptos, como quiera que las significaciones literales primarias de ambos términos palidecieron cada vez más Un auténtico concepto del concepto, sin embargo, no ocurre en ambas

Parece que, mientras se consideró la formación mental de

²⁴ ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, tomo II Fragmento 83: τῶν ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δὲ δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας αὐταὶ μὲν οὖν ἐννοιαὶ καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ πρόληψεις [de los pensamientos unos se producen en verdad naturalmente según los modos dichos y sin intervención del arte, otros en cambio por obra de nuestras enseñanzas y cuidados: sólo éstos por cierto se llaman pensamientos aquéllos en cambio presunciones] En lo que se refiere al modo de nacimiento de las *ἐννοιαὶ* [pensamientos] por una parte se hace valer al efecto el ascenso aristotélico desde la *αἴσθησις* por sobre la *μνήμη* y la *ἐμπειρία*; pero por otra parte es aducida una serie de formas de enlace representativo por ejemplo: κατὰ περίπτωσιν, καθ' ὁμοιότητα, κατ' ἀναλογίαν, κατὰ σύνθησιν κατ' ἐναντίωσιν [por casualidad por similitud, por analogía, por composición, por oposición] entre otras varias: fragmento 87 En esto se reconoce fácilmente a los precursores de los tipos de asociación posteriores

lo universal predominantemente en su modo de aparecer y en su pretensión de verdad, tuvo que quedar escondido en ella el carácter lógico del concepto. Sólo con el retroceso del estilo de preguntar psicológico y gnoseológico pudo ese carácter llegar a la conciencia.

IV

AHORA BIEN, se pregunta por cierto naturalmente ¿dónde surge, pues, por fin, el saber acerca del concepto? O, para plantear la cuestión más exactamente ¿dónde nos encontramos por primera vez con un tratamiento de lo que en la filosofía de fines de la Edad Media se llamó *notio* y *conceptus*, y lo que los pensadores de la Edad Moderna recibieron de aquélla bajo estos títulos? Pues desde la aparición de la lengua alemana escrita, "Begriff" rige como traducción de *conceptus* en la filosofía alemana

Ni en la filosofía clásica de los griegos, ni en la helenística se da algo que pueda corresponder realmente a "concepto" Tampoco los postreros de esa evolución, los neoplatónicos, llegaron en este punto más allá de sus modelos, quienes en general apenas si impulsaron los problemas de la lógica Y el escepticismo, que sin duda alguna era adicto a estos problemas, permaneció hasta el fin, gnoseológicamente, en una actitud demasiado negativista para lo que habría podido intervenir ahí creadora y constructivamente

No puede ser desarrollado, dentro del marco de esta investigación, el complejo entero de cuestiones históricas que entra aquí en el círculo visual Es demasiado amplio para ello A fin de realizarlo debidamente, sería necesario arrojar luz, de siglo en siglo, sobre la serie entera de sistemas doctrinales que se hallan entre la Antigüedad y nosotros, y perseguir por todas partes el cambio de sentido de los términos principales Ésta es una tarea del futuro, del cual es de esperar todavía que encuentre su maestro Pues, sin duda, deben obtenerse en esta línea explicaciones que podrían cambiar no inessentialmente el cuadro total, hoy dominante, de la historia de la filosofía

Lo que sigue, por tanto, ha de considerarse sólo como un apéndice a nuestro problema de Aristóteles. Ello no debe ir más allá de indicaciones y sugerencias. Dos cosas hay, en todo caso, que se pueden exponer con brevedad: 1) El saber acerca del concepto no emerge históricamente de un golpe y tampoco en un determinado pensador, sino que se forma poco a poco a medida que se hacen maduros determinados grupos de problemas. 2) Esta evolución ya no tiene lugar en el terreno de la terminología griega, sino en el de la latina, creada recientemente por los romanos.

Esta terminología no representa en absoluto un puro traslado de los términos técnicos griegos. Ya arriba fueron aducidos algunos ejemplos al respecto. Aunque los imitadores y sincretistas romanos se impusieron todo el esfuerzo imaginable para encontrar traducciones adecuadas, con todo, introdujeron en realidad sus propios puntos de vista, las más de las veces lo hicieron inconscientemente, pero no pocas también en el empeño por hacerlo mejor que sus modelos. Junto con la lengua diversamente formada penetra, sin embargo, también una diversa plasmación de conceptos en el antiguo círculo intelectual y se impone insensiblemente.

Para el saber acerca del concepto este proceso significó el avance más vigoroso de las estructuras lógicas en cuanto tales y por motivo de ellas mismas. En la lógica de los griegos, sin duda, se hallaban todas contenidas en cuanto a la realidad, sólo que no todas estaban suficientemente desprendidas de la función cognoscitiva y del objeto del conocimiento. En tales circunstancias, la ocasión externa para encontrarles nuevas designaciones pudo muy bien bastar para completar su desprendimiento.

El primer punto de viraje en el problema del concepto se puede advertir en Cicerón. Para el *aidos* de los antiguos la expresión oscila en él todavía entre *species* y *forma* — una señal de que entiende aún de manera predominantemente ontológica la oposición respecto del *genus*. El “juicio” se llama en él *enuntiatio* o *pronuntiatio*, esto es más traducción de *λεκτόν*, *lógos*, que de *ἀπόφανσις*. Para el “raciocinio” ofrece *ratiocinatio*. Dentro de este contexto se presenta en él por primera vez el término *notio*, que más tarde se hizo patrimonio común de la lógica latina. Y por cierto lo trae Cicerón como traslado de *ἐννοια* y *πρόληψις*, pero al mismo

tiempo confunde los últimos irreflexivamente con *genus* y *species*²⁵

Gracias a este encuadramiento, el término *notio*, recién introducido, adquiere de antemano una cierta indiferencia. Pero al mismo tiempo influye retroactivamente sobre el *genus* y la *species*, de manera que los atrae desde la esfera ontológica a la lógica y los acufia en estructuras mentales, mucho más de lo que había sucedido antes con γένος y εἶδος entre los griegos. Y si luego, según el modelo griego, relaciona con ellos la *definitio*, no se trata ya, como en aquéllos, del ὁρισμός de formas entitativas y de lo universal en las cosas, sino de la definición de los conceptos en el sentido de la lógica posterior. Con ello se ha dado un paso decisivo hacia la manifestación del concepto.

Con *notio* se entendió algo que pertenece exclusivamente a la esfera mental. El origen de este algo es de diversa especie: puede hallarse en la actividad enlazadora del pensamiento, o puede consistir en un primitivo estar plantada la *notio* en el alma humana. Esta es una diferencia gnoseológica, que toca sólo secundariamente la esencia del concepto. En ambos casos, sin embargo, las *notiones* no existen en ninguna otra parte sino *in animis*²⁶. Sea que nazcan o que sean innatas,

²⁵ CICERÓN *Tópicos* VII, 31: *Genus et formam definiunt hoc modo: genus est notio ad plures differentias pertinens, forma est notio cujus differentia ad caput generis et quasi fontem referri possit; notionem appello, quod Graecum ἔννοιαν tum πρόληψιν* [Género y forma los definen de este modo: género es una noción que se extiende a muchas diferencias, forma es una noción cuya diferencia puede ser referida al origen y como fuente del género; llamo noción a lo que los griegos llamaban ora ἔννοια, ora πρόληψις.] Lo restante muestra que Cicerón entiende *genus* y *forma* del todo ontológicamente, lo cual contradice al que ambas han sido definidas como *notiones*.

²⁶ Para las dos posiciones se encuentran ejemplos inequívocos. En *De finibus* III, 10, 33 se trata del nacimiento de la *notio boni*: *cumque rerum notiones in animis fiant, si aut usu aliquid cognitum sit aut conjunctione aut similitudine aut collatione rationis, hoc quarto, quod extremum posui, boni notitia facta est* [y como las nociones de las cosas se producen en el alma, si algo fue conocido sea por experiencia, sea por combinación o similitud o asociación racional, por esto cuanto que puse en último lugar, se ha logrado el conocimiento del bien]. Se reconoce aquí de nuevo sin más las formas de asociación estoicas. Y lo contrario en *Tusculanae disputationes* I, 24, 57: *insitas et quasi consignatas in animis notiones, quas ἔννοιας vocant* [nociones insitas y como escritas en el alma, a las que llaman ἔννοιαι]. De un modo semejante acerca del concepto de Dios, en *De natura deorum* I, 16, 43.

pertenecen al pensar y no al ser, y al mismo tiempo han sido desprendidas de la expresión lingüística, del *terminus* (*vox, nomen, vocabula*) en una forma suficiente

Con esto se debería propiamente entender que el concepto ha sido alcanzado. Pero aquí se muestra con evidencia cómo un mero estar preocupado por la terminología, sin una penetración independiente en los problemas, no logra claridad. La manifestación del concepto no es obtenida en virtud del contraste entre *genus* y *species* (como momentos del ser), sino, por decirlo así, sólo tocada de paso (casi se podría decir accidentalmente), aquel contraste, sin embargo, ha sido, justo en Cicerón, perfectamente borrado. Él confunde en verdad *genus, species* y *forma* con *notio*, la *definitio* es, ora la precisión del concepto, ora la de la cosa. En tales circunstancias, la independencia del concepto obtenida no es, de cualquier manera, genuinamente lógica, aún es apenas concebible y parece disiparse de nuevo a cada instante. Ora se piensa que *genus* y *species* tendrían que absorberse totalmente en el concepto, ora no queda junto a ellas ningún espacio para el concepto.

También le falta algo a la *notio* desde otro punto de vista. En este término se halla todavía demasiado fuerte el aspecto del saber, del "enterarse", es más, de la "caracterización". Demasiado poco énfasis se pone ahí sobre el contenido y sobre la construcción interna del concepto. Falta así enteramente el motivo platónico de la contemplación de conjunto o comprensión en una unidad. Por ello no juega aquí papel en ninguna parte la pregunta por el tipo de unidad del concepto, y naturalmente aún menos la pregunta por la multiplicidad, cuya unidad debe ser el concepto.

Lo que le falta a esta versión del concepto es, por tanto, nada menos que el momento del "concebir" precisamente. El concepto es un concebir en dos aspectos: en la comprensión de los casos y en la coestructuración de contenido de las características. Se puede designar al primero como el momento platónico y al segundo como el aristotélico (en la doctrina de las *διαφοραί* y del *τί ἐν εἶναι*), aunque ambos no están relacionados originariamente con el concepto. De éstos, el elemento platónico retrocede totalmente en la lógica de los latinos. El aristotélico, por el contrario, es desarrollado en la doctrina de la *definitio*.

En la época de Boecio la técnica de la definición se ha desarrollado ampliamente. Ésta se sigue aplicando aún a la *res*, es decir, a su *species*, pero junto a esto es relacionada también con la *vox* o el *nomen*.³⁷ El *terminus*, en unión con la definición de la cosa, por cuyo contenido está ahí como signo, produce una estructura que es "concebida" por el entendimiento (*intellectus*). Tal estructura se llama en Boecio *animi conceptio*. Es diferente de la cosa a que se aplica, puede concordar con ella o no concordar, puede también, por consiguiente, ser imaginada o inventada. El *con-cipere*, que es el momento propiamente funcional en ella, puede por lo mismo ser un verdadero concebir —más o menos en el sentido de la *κατάληψις* estoica—, pero puede también ser una construcción mental. Esta neutralidad frente a lo verdadero y a lo no verdadero presta a la *animi conceptio* un peculiar carácter fluctuante, en el medio entre cosa y palabra, pero al mismo tiempo estrechamente ligado con la función comprensiva de la definición. Así sucede que el sentido del nuevo término se aproxima un paso más a la verdadera esencia del concepto y se hace homogéneo al sentido lógico del juicio y raciocinio conocido desde largo tiempo.³⁸

Pero de todos modos, también predomina aún en la *conceptio* el carácter funcional. La significación propiamente técnica del *conceptus*, en el sentido de la lógica posterior, no puede aún demostrarse, como quiera que Boecio prefiere la forma *conceptio*, que suena más a realización de un acto. En él se da todavía una producción de la *species* por el entendimiento —una señal de que también la *species* ha perdido su sentido entitativo de otrora.

³⁷ Compárese aquí el escrito de Boecio, *De definitione*, especialmente lo dicho al comienzo acerca de las clases de la *definitio*.

³⁸ Boecio, edición Migne (París 1891), *In Aristotelis De interpretatione*, p. 402 B, C: *Res enim ab intellectu concipitur, vox vero conceptiones animi intellectusque significat, ipsi vero intellectus et concipiunt subjectas res et significantur a vocibus*. [La cosa en efecto es concebida por el entendimiento, la voz en cambio significa las concepciones e intelecciones del alma mas las intelecciones mismas por una parte conciben las cosas puestas delante, por otra son significadas por las voces.] Aquí *intellectus* significa no simplemente el entendimiento sino, como lo indica el plural, las intelecciones singulares; así como las letras designan la palabra, y la palabra las intelecciones, así las intelecciones captan las cosas: *quare quatuor ista sunt, ut litterae quidem significant voces, voces vero intellectus, intellectus autem res concipiant*. [por lo cual estos elementos son cuatro de manera que las

En los siglos de la Edad Media el interés especulativo no se dirigió en manera alguna al concepto, en la medida en que las exposiciones actuales lo afirman de continuo. En la gran disputa de los universales no está en juego el concepto, sino la esencia —en donde el *τί ἐν εἶναι* de Aristóteles sigue viviendo— la *forma*, el *genus* y la *species* en el sentido antiguo. Por eso se disputaba si las “universalidades” (*universalia*) existen en las cosas o tienen un ser independiente más allá de éstas, o tal vez se presentan sólo en el entendimiento como productos suplementarios suyos. Esto tiene poco que ver con la cuestión lógica. O más bien, sólo la tercera forma de su existencia, la de la concepción nominalista, toca el problema del concepto. Los realistas también aportaron poco a la doctrina de la *notio* y del *conceptus*. Junto al esfuerzo relativo al contraste entre *genus* y *species*, entendido ónticamente, encontramos en ellos, sin duda, también las estructuras que se presentan en el alma y en el conocer. Santo Tomás, por ejemplo, distingue el *phantasma* sensible y la *repræsentatio* concreta respecto de generalizaciones mentales en la *abstractio*. Pero no se pone ningún énfasis sobre el momento propiamente lógico del concepto. Tampoco la disputa que se abre en el siglo XIII en torno a la individuación es propicia para el problema del concepto. La *quidditas* de Duns Scoto, especializada hacia abajo hasta la perfecta *singularitas*, se mueve en el plano entitativo de la *essentia*, y precisamente la formación del concepto no lo sigue.

Sólo con la llegada del *nominalismus* de la escolástica tardía cobra importancia de nuevo el problema del concepto. Está a la vista que así tuvo que ser: si los universales no tienen un ser ni en las cosas ni más allá de ellas como esencias intemporales, sólo existen en el entendimiento (*in mente*), y justamente allí toman la forma del concepto. Al poner Gui-

letras indican por cierto a las voces, las voces a su vez a las intelecciones, las intelecciones en cambio a las cosas.] En este sentido se podría tener la *conceptio* por un captar cognoscitivo; pero existen otros pasajes frente a éstos. Así por ejemplo, *Commenta in Porphyrii Isagogen* (a Victorino traductam) 19 B: *Hic ergo animus non solum per sensibilia res incorporales intelligendi est artifex, sed etiam fingendi sibi atque etiam mentiendi; inde enim falsam centaurorum speciem ipsa intelligentia comparavit* [Por esto, pues el alma no sólo es autora de la inteligencia de las cosas corporales a través de lo sensible, sino también del imaginarse y también del mentir; de ahí en efecto que la misma inteligencia dispuso la imagen falsa de los centauros]

lismo de Occam la jerarquía entera de *genus* y *species* dentro del entendimiento humano y convertirla en un reino de *termini secundæ intentionis*, trasladó al mismo tiempo todas las intelecciones universales y fundamentales a las *conceptiones animæ* ³⁰

Al mismo tiempo se condensa ahora aquí la *conceptio* en *conceptus*. El carácter de acto del comprender retrocede frente al resultado que se formó como contenido, frente a la estructura mental perfilada definitivamente. Sólo con esto se ha alcanzado el concepto del concepto. Ciertamente la definición se sigue aplicando todavía a la *species*, pero la *species* existe sólo *in mente*, en consecuencia, ahora es en verdad no definición de la cosa, sino del concepto. Es importante aquí el que la tesis "terminista" en Occam de ninguna manera va tan lejos que llegue a equiparar el concepto a la palabra (como con mucha frecuencia se ha afirmado). *Terminus*, *vox*, *signum* no son idénticos a *conceptus*. Sin duda se llaman también *concepta sive mentalia*, *prolata*, *vocalia*, pero la *similitudo rerum* no les compete a éstos, sino al concepto. Solamente de él pende el momento principal de la *intellectio rerum*.

Más o menos simultáneamente, Petrus Aureoli lleva a cabo sobre otra base la distinción entre *conceptio* y *conceptus* en forma definitiva. Esto se relaciona de la manera más estrecha con la evolución de la doctrina del *esse apparens* y del *esse intentionale*, con base en los cuales la esfera lógica adquiere en adelante una cierta seguridad. La *res* tiene en la contemplación misma un ser aparente, y éste es *mentis conceptus*.

³⁰ La *prima intentio*, según Occam, es un *actus intelligendi* que se dirige a una *res*; *res*, empero, significa aquí no sólo lo que existe *extra animam*, sino también estados y actos anímicos, en cuanto que están ahí independientemente de que sean conocidos (*cognosci*), y tienen en consecuencia un *esse subjectivum*. Como *secunda intentio* vale solamente la captación de signos (*Tractatus [Summa] Logica* 1, 11 y 1, 40). Designaciones de conceptos son *termini secundæ intentionis*, y todo sabe acerca de la formación de conceptos, de *genus* y *species* (como estructuras hechas por la *intellectio* misma) es *conceptus secundæ intentionis*. — Por esto no parece del todo consecuente, cuando se emplea las *passiones animæ* muy a menudo con significado igual a *conceptus*, *intellectus* (intelecciones) e *intellecciones rerum*; así como tampoco la expresión *similitudines rerum*, usada acerca del *conceptus*, corresponde a la tesis nominalista. *Conceptus*, sin embargo, es entendido como aquello que en el reino de lo pensado (el *esse objectivum*) corresponde de alguna manera a las cosas (en el lugar citado, 1 12).

sive notitia objectiva ⁴⁰ Con esto el concepto es desligado del carácter de acto de la *intentio* y logra como estructura lógica un modo de ser propio

La Época Moderna no llevó a ejecución estos significativos puntos de arranque. Una vez más el interés gnoseológico absorbió al lógico. Se echa de menos, en particular, un aprovechamiento de las adquisiciones en el problema del *conceptus*. En cuanto se trata acerca del concepto como tal, predomina de nuevo el término *notio*. Pero *notio* es empleada las más de las veces indistintamente para toda clase de representación universal, mientras que, por otra parte, la relación hacia *genus* y *species* no está fijada ya por una diferencia de esfera claramente concebida. La consideración del nominalismo de que todo universal, no importa de qué grado, es mero concepto, se impone, pero sin una conciencia de la tesis metafísica que con ella se implica. Al pensamiento gnoseológico le importa en todas partes precisamente sólo el origen y la constitución del conocimiento. Así, en efecto, también el nuevo apriorismo en Descartes y Leibniz lo es de los conceptos "simples" o de los elementos conceptuales, pero sin que se le dedique un especial interés ahí a la conceptualidad como tal.

En Christian Wolff, que en varios aspectos piensa otra vez de un modo más estrictamente ontológico que sus predecesores, encontramos el concepto atinadamente diferenciado de *genus* y *species*. Pero al mismo tiempo la *notio* es ahí contada entre las "representaciones" (*repräsentationen*), y con esto, a pesar de todo, se esfuma nuevamente su carácter lógico, con ello, pues, se la acerca demasiado a los contenidos de la "facultad de conocimiento inferior" ⁴¹ También

⁴⁰ Para todo detalle sobre esta importante evolución de las cosas en Aureoli, lo cual es extraordinariamente complicado por el encadenamiento de diversos grupos de problemas, sea aquí remitido a la exposición en la *Historia de la Lógica* de PRANTL (tomo III, pp. 323 y ss.), especialmente a las observaciones 708 y 710. Breves indicaciones hay también en *Ueberweg Geyer* (1928), pp. 526 y ss.

⁴¹ WOLFF: *Philosophia rationalis sive logica*, § 54: *Notiones universales sunt, notiones quibus ea repräsentantur, quæ rebus pluribus communia sunt. Unde patet generum et specierum esse notiones universales* [*Filosofía racional o Lógica*, § 54: son nociones universales las nociones mediante las que se representa aquello que es común a muchas cosas. De donde se hace evidente que las nociones de los géneros y las especies son universales]

Alexander Baumgarten entendió el concepto como "representación", pero concibió esta última más en el sentido de Leibniz como representación de la cosa en el sujeto pensante (*repräsentatio unius in cogitante*), donde la "unidad", en contraposición a la multiplicidad de las cosas, es producida por la *cogitatio* misma

Si, además, se da desde aquí el paso histórico al idealismo trascendental, sigue cayendo lo universal y el conjunto entero de los *genera* y *species* del lado del ser. Pues sólo en la "apariencia" ocurre la oposición entre lo singular y lo universal. Por tanto, se puede buscar lo universal nada más en el entendimiento, exactamente como se puede buscar lo singular sólo en la "intuición". Y por consiguiente, todo lo que no es intuición, justo por ello es ya "concepto". Aquí está el fundamento de la conocida tesis de Kant, de que las categorías son conceptos —por cierto muy especiales, a saber, "conceptos puros del entendimiento", pero al fin y al cabo conceptos—, una tesis para la que no hay en Kant fundamentación alguna, a la que tampoco corresponde un planteamiento problemático, y que más bien es introducida como algo enteramente evidente.⁴⁸

Este viraje de las cosas no es propicio para la elaboración del carácter lógico en la esencia del concepto. Tampoco el mantenimiento de la distinción entre el concepto empírico y el puro (*a priori*) ayuda aquí mucho. Más bien se impone en lo sucesivo cada vez más la concepción de que todo universal tiene que ser un concepto, y que fuera del entendimiento se daría sólo lo singular. Ésta es una concepción que se asemeja a la nominalista hasta confundirse. Sólo que sus fundamentos son de otra clase. Ella dominó en el siglo XIX sobre la mayor parte de las escuelas filosóficas.

En el apogeo del idealismo alemán se llega, no obstante, una vez más a una revolución. La razón es convertida en principio del mundo, y juntamente con la razón el concepto es trasladado también al fondo entitativo del mundo. La metafísica del espíritu de Hegel es al mismo tiempo metafísica del concepto, que enlaza aún el siglo XVIII con el nominalismo. Sólo que la antigua tesis ha recibido por tercera

⁴⁸ A título de ejemplo puede servir el argumento de la "estética trascendental": espacio y tiempo tendrían que ser 'intuiciones', porque no son conceptos.

vez una significación distinta no porque el concepto sea cosa del entendimiento queda lo universal limitado a la esfera del entendimiento, sino al contrario, porque lo universal es lo propiamente existente y substancial en la realidad de las cosas y de la vida del espíritu, por eso también el concepto tiene que ser eso propiamente existente y substancial. Es más, con esta tesis Hegel se pudo sentir como el intérprete y continuador adecuado de la metafísica aristotélica. De su forma de ver procede la doctrina de los historiadores que vinieron después, de que Aristóteles hizo del "concepto" el principio de las cosas. Y esta doctrina ha tenido la suerte de dos filos de sobrevivir en cien años a la metafísica del concepto de Hegel.

Pues esta metafísica del concepto estaba construida dialécticamente, y en el dominio de la filosofía de la naturaleza se mostró muy pronto su carácter especulativo-constructivo. Se encontró entonces de nuevo la antigua sabiduría que en otro tiempo, antes del verdadero descubrimiento del concepto, había sido patrimonio común de la filosofía que también se puede imaginar y fantasear en conceptos. Se debería haber sacado de ahí la consecuencia de que ninguno de los antiguos, y menos aún el más crítico de ellos, Aristóteles, hizo del concepto el principio del mundo. Pero la distinción de un universal-real respecto del concepto no le era ya familiar a ese tiempo de la reacción y del positivismo incipiente. La comprensión, conseguida más tarde con mil esfuerzos, de la difícilmente captable relación entre *conceptus* y *species* (o también *genus*), había sido de nuevo enteramente sepultada por las burdas estratagemas de los forjadores de los sistemas idealistas. Y así subsistió en pie en el siglo XIX, en la recién introducida historiografía de la filosofía, que trabaja con maduros métodos filosóficos, un cuadro de la filosofía aristotélica que verdaderamente era, por mitad, metafísica conceptual hegeliana. Y esta misma desfiguración de antiguos pensamientos se transfirió a Platón y a Sócrates, a Epicuro y a la Stoa, así como a muchos de los posteriores.

El problema sistemático del concepto, sin embargo, tuvo una vez más que hacer en ese tiempo un rodeo, que cayó en el otro extremo y que condujo hasta el completo desconocimiento de lo lógico en la esencia del concepto: el rodeo por sobre la lógica psicologista. Hoy se puede decir que este ex-

travío, el último y el más grande, ha sido sumamente instructivo. Pues sólo dentro de la crítica del psicologismo, tal como surgió al final del siglo pasado, se produjo una imagen sostenible de la esfera lógica. Aunque sus portavoces concedieron una gran importancia a la última y estaban propensos a levantar sobre ella nuevos "sistemas" que no cedían mucho a los antiguos en unilateralidad, sin embargo, se pudo formar, a despecho de todas las exageraciones, una nueva y más madura comprensión para la esencia del juicio y del concepto como estructuras de uno y el mismo plano lógico. Y así se puede hoy, pues, alentar la esperanza de que la formación, muchas veces intentada y nunca totalmente lograda, de un eficaz concepto del concepto, se logre finalmente.

**SOBRE LA DOCTRINA
DEL *EIDOS* EN PLATÓN
Y ARISTÓTELES**

I

ENTRE LAS cuestiones disputadas que la filosofía platónica originó, la de la "participación" es la más conocida y la de influjo más duradero. Está en dependencia de la heterogeneidad entre cosa e idea, las ideas, en efecto, parecen estar sus traídas al mundo del devenir y de la caducidad, las cosas en cambio parecen estar cautivas en él. No obstante, las cosas debieron tener su determinación formal de parte de las ideas, por lo tanto, tuvieron que "participar en ellas" de algún modo. Mas, ¿cómo podría alguien representarse una participación por sobre un abismo semejante?

Para esta heterogeneidad surgió pronto la expresión "*chorismós*" Aristóteles planteó su polémica de amplias proporciones contra la doctrina de las ideas en lo esencial como aporética del *chorismós*. Resulta obvio, por cierto, suponer que esa polémica está dirigida más contra Espeusipo y Jenócrates que contra Platón, pero esto no cambia nada en su importancia histórica, pues entre las diversas versiones de la doctrina de las ideas Platón tiene también una que ofrece apoyo a la separación de idea y cosa, y precisamente ésta se mostró eficaz en lo sucesivo y quedó firmemente ligada a su nombre. Esto es comprensible, porque es con mucho la versión más sencilla y la más popular. Representa un carril a lo largo del cual el pensamiento se desliza cómodamente y llega casi sin esfuerzo a una imagen del mundo.

Para Aristóteles el *chorismós* era un grave problema. Él fue quien convirtió el *eidos* en substancia. Ésta es forma persistente en medio del cambio de los casos singulares individuales y al mismo tiempo su principio interno de movimiento. Esto último, a su vez, lo entendía él, orientado predominantemente hacia lo orgánico, como el *telos* de un

proceso autodirigido. En una concepción semejante cualquier separación del *eidos* respecto del caso singular tuvo que parecer absurda. De ahí el énfasis que en él se pone sobre la inmanencia del *eidos* en las cosas.

Con la caída del sistema aristotélico, en especial con la desaparición de la metafísica teleológica del mundo, el problema del *chorismós* pierde importancia. En la Edad Media se disputó aún enconadamente acerca de la situación de los universales, en cuyo concepto seguía viviendo la problemática del *eidos*. En la Edad Moderna desapareció esa disputa y por cierto sin que hubiera llegado propiamente a una solución. Se le quitó el piso bajo los pies y las decisiones importantes ya no dependen de ella. Pues aun el concepto de la *essentia* fue sustituido por el de la ley, y en la ley no se trata ya en absoluto de un existir junto o fuera de los casos concretos, sino tan sólo de lo universal y fundamental en ellos.

"Participación" es algo muy sencillo e inofensivo, si se la entiende como relación de lo particular (y singular) con lo universal. En el lenguaje de los antiguos puede expresarse esto así: el *eidos* es la suma de los rasgos esenciales comunes a todas las particularizaciones, por tanto, sólo en cuanto a la "extensión" alcanza más allá de los casos singulares, pero en cuanto a la "comprensión" queda cerrado en ellos. Si se aísla el fenómeno de la extensión, inevitablemente será uno empujado hacia la trascendencia del *eidos*, si se limita uno al "estar contenido" interno, con ello precisamente se está en la relación de la inmanencia. Ahora bien, como ambos son aspectos unilaterales, debe buscarse el equilibrio en una síntesis. Mas el pensamiento puede realizar esa síntesis sólo cuando hace desaparecer absolutamente la torcida imagen espacial del "dentro" o "ahí junto".

Con la doctrina del *eidos* estaba ligado también desde Aristóteles el problema de la individuación. Éste constituye una especie de reverso de la cuestión de la "participación". Se preguntó de antemano genéticamente: ¿cómo nace la cosa singular real en su temporalidad y caducidad, si se supone al *eidos* como preexistente en su intemporalidad? Y Aristóteles respondió mediante la materia. La materia particular y el *eidos* integran juntamente el *concreto* (*σύνολον*). Con derecho habría tenido que surgir aquí la pregunta ulterior, de cómo, pues, pueden unirse entre sí cosas tan

heterogéneas, pues forma y materia se suponen en efecto como especies opuestas de *substancia* (*οὐσία*), y en esta oposición consiste el dualismo metafísico de Aristóteles. De esta manera la cuestión de la participación debió transferirse al *chorismós* de materia y forma, y expresarse en adelante así: ¿cómo puede la materia participar del *eidos*?

La filosofía antigua no conoce un semejante desarrollo ulterior de la problemática de la participación. Aristóteles seguramente la tocó en forma incidental, pero no la desarrolló, y los posteriores estaban ya muy lejos de los puntos de partida de aquél para poder volverlos a encontrar. Así el dualismo aristotélico permaneció sin ser franqueado, como si no hubiera ahí ningún enigma irresoluto.

En cambio, al final de la filosofía antigua la duda se enderezó hacia el concepto aristotélico de la individuación. Como principio individuante la materia pudo bastar sólo ahí donde se trataba de cosas materiales. Ya en el organismo vivó esa indicación se hace problemática y en las personas falla de la manera más completa, porque aquí la particularización se sitúa en una condición anímico-caracterológica. Que Sócrates y Calias deban distinguirse entre sí sólo por otra carne y otros huesos, mientras que todo lo que cuenta como "forma" sería idéntico, es un sinsentido. En Aristóteles esto es por cierto exclusivamente una consecuencia del sistema, sin apoyo en fenómeno alguno.

Aristóteles había proseguido la particularización del principio formal desde los *genera* más universales mediante especificación continuada —en la serie ascendente de las *diferencias* esenciales (*διαφοραί*)— hasta el "*eidos indivisible*" (*ἄρρητον εἶδος*), pero había trazado en este último un límite absoluto. Todas las diferencias ulteriores eran consideradas por él como accidentales (meramente "*concomitantes*", *συμβεβηκότα*), toda especialización más abajo del *eidos* corre por cuenta de la materia, es en consecuencia ontológicamente nula. Así pudo él afirmar que la definición esencial de una cosa singular es idéntica a la de su *eidos*.

Pero, en verdad, justamente con ello también la individuación misma resulta ontológicamente nula. Pues aun ella resulta inesencial. Además de esto, no se tiene ningún fundamento para interrumpir la especialización de la forma al nivel del *eidos*, en realidad las diferencias esenciales siguen adelan-

te justo hasta el caso singular. Una individuación por medio de la materia es puramente externa, meramente numérica, no de contenido ni cualitativa. Esta consecuencia la sacó por primera vez Plotino en su escrito *¿Se dan ideas de lo individual?* Su respuesta se expresa en sentido afirmativo, pero vacilando aún cautelosamente y sin romper con el principio de la materia. Sólo en el siglo XIII expresó Duns Scoto la consecuencia en todo su alcance: la individuación es asunto de la diferenciación formal sin intervenir para nada la materia.

Aun este resultado lo superó después la comprensión, que se abrió paso lentamente, de que en el fondo no se necesita en absoluto de una "individuación", porque el *eidos*, en efecto, no tiene, como tal y por sí, una existencia anterior a los casos reales, los casos reales en cambio son individuales de antemano. El concepto entero de la individuación había partido de que en primer lugar existen las formas substanciales, y las cosas singulares se originan sólo posteriormente. Por lo menos así se interpretó en el campo realista de los universales el pensamiento antiguo sobre la forma. Con esta suposición fue necesario buscar después naturalmente un *principium individuationis* especial, que a su vez hace surgir lo individual sólo de lo universal.

Toda esta manera de concebir cayó de un golpe, cuando al nominalismo de la tardía Edad Media le vino la idea de que más bien la existencia de lo universal fuera del pensamiento era algo sumamente dudoso, mientras que todo lo dado se mueve exclusivamente en el plano de los casos singulares. Según esto, es descaminado buscar un *principium individuationis*. No se ha de preguntar cómo puede lo universal concretarse en lo individual, sino antes bien inversamente: ¿cómo puede existir lo universal en un mundo de pura individualidad, y cuál es el papel que le corresponde ahí?

La problemática de lo individual como tal no resulta con esto en modo alguno debilitada. Sólo toma una forma distinta. Ahora ya no se trata en ella de la "individuación", sino de la relación fundamental entre lo universal y lo singular en uno y el mismo mundo real. Pues esta relación no se ha aclarado todavía con que se anule el primado de lo universal. Más bien tiene que ponerse en claro el modo especial

de la compenetración recíproca. Mas en el lenguaje de los antiguos esto significa lo que importa también aquí es una comprensión más exacta de la relación de participación.

Si se relacionan estas cosas, se pregunta, con derecho, qué es lo que queda propiamente de toda la problemática de la participación de los antiguos. El *chorismós* resultó un mal entendido y se transformó en una avanzada aporética. La substancialidad del *eidos* en Aristóteles cae por sí sola con el avance de la diferenciación formal. Las dificultades de la individuación se evidenciaron como producidas por sí mismas, desde que se comprendió que lo universal no está junto a lo singular como un ser autónomo.

Sin embargo, no es exacto que de aquella disputa en torno al *eidos* y a la participación no hubiera quedado nada que a nosotros los actuales nos pudiera dar que pensar. Si mira uno más exactamente, no es muy poco lo conservado, sólo que hoy estamos habituados a tratarlo en otros contextos y bajo otras denominaciones. Tres grupos de problemas se pueden señalar al respecto.

Uno se halla en el dominio de la ética y concierne a la esencia del bien moral. El núcleo de este grupo de problemas no está contenido en la "idea del bien" de Platón —ésta aparece directamente más bien como un principio cósmico universal del ser—, con más vigor se abre paso ya en general en su tratamiento de la justicia, así como en el de la "*areté*". Sin embargo, encuentra su completo desarrollo sólo en la *Ética Nicomaquea*, y esto precisamente porque Aristóteles rompió con el carácter ideal puro de los postulados morales y los introdujo en las relaciones concretas de la vida humana. Con ello suprimió el resto de un *chorismós* ético y estableció la participación de la "conducta" anímica en las formas ideales del bien moral. Esta evolución ideológica constituye un capítulo particular de la historia de las ideas y requiere una investigación propia, que aquí no puede ser realizada. Pues coincide apenas en puntos aislados con la esfera problemática ontológica del *eidos* y por esto puede quedar aquí fuera de juego.

El segundo grupo de problemas se halla en el dominio de la teoría del conocimiento. Es el del apriorismo en la conciencia humana del mundo. Pertenecer, dentro del pensamiento antiguo, exclusivamente a la dirección platónica.

Aristóteles presupone en verdad ciertos resultados finales en su esfera, pero ni lo desarrolla ulteriormente ni le dedica una investigación separada. Este grupo de problemas ha despertado siempre el interés de los historiadores y para destacarlo se ha hecho también relativamente mucho. Sin embargo, sólo en cuestiones parciales aisladas coincide con la problemática de la participación y del *chorismós*. Por lo mismo, tampoco tiene nada que ver con dicho grupo la siguiente investigación ¹.

Sólo el tercer grupo de problemas es verdaderamente ontológico y se refiere al *eidos* mismo. Su punto central lo constituye la pregunta por el carácter de "principio" en el *eidos*. Esta pregunta es común a los dos pensadores, en la filosofía platónica fue planteada centralmente, en la aristotélica está desarrollada por lo menos juntamente con algunos puntos capitales. De ella depende el contenido real de la disputa sobre la participación y el *chorismós*. Comprende al mismo tiempo los problemas restantes, esenciales para toda la filosofía, del antiguo pensamiento de la individuación, en los cuales se trata del estado de lo universal en el mundo real, es más, muy propiamente, de la realidad de lo universal en general.

La inamisible importancia de este grupo de problemas resulta muy evidente, si se aclara que también el problema moderno de las categorías es comprendido por él. Pues tal problema está muy lejos de ser meramente gnoseológico. Sólo bajo la alta presión, proveniente de Descartes, del problema de la certeza, se ha movido por un lapso de tiempo sobre todo en el campo de la teoría del conocimiento, y con la introducción del método inquisitivo idealista-trascendental su base ontológica ha quedado cada vez más oculta. Desde este ocultamiento, sin embargo, se ha destacado de nuevo en las últimas décadas su sentido originario. Y con ello también se ha desembarazado nuevamente la visión de la problemática ontológica del antiguo pensamiento del *eidos*.

¹ A este grupo de problemas dediqué un trabajo especial, al que aquí puedo remitir para todo detalle: 'El problema del apriorismo en la filosofía platónica', *Memorias de Sesión, clase de Historia de la Filosofía*, 1935, xv. En este tomo [*Kleinere Schriften II*], p. 48.

II

Lo que Aristóteles llama "categorías", tiene poco que ver con el verdadero problema de las categorías. Son "modos de afirmación", formas fundamentales de la afirmación del ser, en gran parte orientadas a las clases de palabras del lenguaje corriente. Sobre todo, la posición destacada de la *substancia* (*οὐσία*) en esta tabla de las categorías se toma de la preeminencia del *nomen substantivum*, que proporciona los sujetos de la afirmación. Las categorías restantes se hallan adheridas a la substancia como meros accidentes: el "cuán grande", "de qué manera", "dónde", "cuándo", etcétera. Considerada en rigor, la substancia no es en esta concepción de ninguna manera afirmación del ser, sino aquello "desde donde" son hechas todas las afirmaciones del ser. Por otra parte, ontológicamente es justo el único elemento fundamental y autónomo en cuanto al modo de ser de toda la enumeración. Y justo tal elemento no encaja bien en la tabla.

En realidad el mismo Aristóteles no sabe tampoco hacer mucho uso de estas "categorías", en forma predominante son mencionadas ahí donde lo que importa es la diferenciación de relaciones del ser o aun sólo de significaciones verbales. Luego, en la mayoría de los casos, son aludidas ligeramente dos o tres de ellas, para completarlas mediante un "y las demás". En la esfera problemática de su *Metafísica* son completamente secundarias. Las verdaderas afirmaciones fundamentales de esta *Metafísica* acerca del "ente en cuanto ente" tampoco se hallan contenidas en absoluto entre las categorías. Tales afirmaciones fundamentales son según Aristóteles "forma y materia", "potencia y acto", sobre ellas está construido el análisis entero del ser.

De ahí resulta que Aristóteles no pretendió en absoluto

que sus categorías se entendieran como principios. Es más, resulta que él mismo no tomó muy en serio su problema. El verdadero problema de las categorías, como él lo vio, se halla más bien en su doctrina del *eidos*. Y en ésta tiene uno que emplearse, si se quiere hacer justicia a sus intenciones ontológicas.

Se demostró ya cuán de dos filos es la solución del problema de la individuación por medio del principio de la materia. La cosa no resulta mejor cuando se aclara que en Aristóteles propiamente no se trata aún en absoluto de la individuación, sino sólo del *σύνολον* (*concretum*). La expresión que se acerca más al concepto posterior de lo individual, es la del *καθ' ἑαυτον*, esto significa "lo que vale del caso singular", o lo que "debe afirmarse de él". Ahora, si se toma con rigor esta significación, se encuentra que precisamente del caso singular no debe afirmarse ninguna otra cosa sino aquello que contiene su *eidos*. Pues no hay otra definición del caso sino la del *eidos*. Esto es del todo consecuente, si se reflexiona que el *ὁρισμός* [definición] es precisamente el *logos*, que expresa el *τί ἦν εἶναι* [lo que compete ser].

Ahora bien, el *eidos* en común y en sí es sin materia, el caso singular, en cambio, es el *eidos* en una materia específica. La diferencia, por tanto, no puede en esa forma establecerse debidamente. Además, queda ahí todavía el enigma de cómo la materia puede especializarse. Pues la *πρώτη ὕλη* [materia prima] universal no hace precisamente eso. Pertenece a la esencia de la sierra no estar formada en un material cualquiera sino en hierro*. Pero entonces su determinación esencial —y esto es el *eidos*— tiene que señalar también la peculiaridad a la materia. Efectivamente encontramos en Aristóteles esta consecuencia sacada en forma incidental. Pero, en rigor, rompe ya con la oposición entre forma y materia. Si la materia se especializa por sí misma, contiene también por su parte los elementos formales, pero si recibe del *eidos* su particularización, entonces la forma se extiende hasta ella, y lo que se encuentra unido en el *σύνολον* [completo] no es ya puro *eidos* y pura materia.

También aquí tenemos un problema de participación insoluto. No se puede despacharlo con una pura inmanencia del

* ARISTÓTELES, *Metafísica* H, 1044a 28 y 8

eidos en el *σύνολον*. Más bien en el *σύνολον* mismo vuelve la duplicidad — como la de materia y *eidos*. Y entre éstos existe la más grande heterogeneidad. ¿Cómo puede, pues, la materia participar del *eidos*?

Quizá resulte obvio pensar que no se presentan separados en absoluto. Sin embargo, esto se aplica sólo a cosas espacio-materiales, no a objetos tales como los que Aristóteles trata en el libro II y III del *Sobre el alma*. A más de esto, el *factum* del enlazamiento en orden a la unidad no suprime todavía el carácter enigmático del enlace. Pues precisamente la heterogeneidad de las partes constitutivas sigue existiendo en él. Ahora bien, reflexiónese: ¿acaso es esta heterogeneidad un *chorismós* menos importante que aquel que Aristóteles reprochó a los platónicos?

Tal vez se puede evitar esta aporía sólo en una forma si se suprime la autonomía del principio material y se renuncia con ello al dualismo metafísico entero. Éste es el camino que siguió Platón en el *Timeo*: en lugar de la materia entra el principio del *espacio* (*χώρα*), que también es un *eidos*, aunque “difícil y oscuro”, la “naturaleza que todo lo abarca”, sustraído al devenir, inaccesible a la percepción, como todo *eidos*, pero precisamente captable aún por la deducción.³ Aquí la participación se vuelve homogénea entre lo de igual especie, participación entre *eidos* y *eidos*. Y, lo que quizá resulta más importante, la especialización de los materiales empíricos se produce sin dificultad — según las leyes de la geometría: la limitación del espacio mediante superficies constituye los tipos fundamentales de los cuerpos físicos. Lo que Platón desarrolla aquí es una especie de atomística puramente eidética, sin substrato material, indudablemente también sin punto de arranque en una forma de representación dinámica, pero sí dentro de una amplitud fundamental precisamente para la multiplicidad de aquellas diferencias materiales, para la que un principio material unitario no puede proporcionar el campo de acción.⁴

Esta teoría de la materia, atrevida y grandiosa en su forma,

³ PLATÓN, *Timeo*, 52 A.

⁴ En la literatura del siglo XIX sobre Platón no se abrió paso este modo de ver, verosímilmente porque todavía no era posible liberarse de la interpretación medioeval-dualista del *Timeo*. La relación fundamental está vista claramente en CL. BAEUMKER, *El problema de la materia*, Münster, 1890, pp. 177-207.

sin un principio de materia, no halló imitación, es más, ni siquiera comprensión, ni en la Antigüedad ni posteriormente. Y cuando después de muchos siglos, con base en concepciones físicas muy cambiadas, Descartes enseñó algo semejante —la reducción de todo lo físico corporal a una pura *extensio*—, ello ocurrió sin contacto con Platón. La teoría del *Timeo*, considerada en su contenido, presenta una síntesis de atomística y doctrina de las ideas, en una forma que debió tenerse propiamente como imposible dentro de la natural posición contradictoria de ambos sistemas. Una investigación profunda del tema histórico que aquí se ofrece falta todavía hasta hoy. La historiografía clásica de la filosofía en los últimos cien años tiene aquí una de aquellas numerosas lagunas que son consecuencia de su deficiente comprensión filosófica de los problemas.⁵

Si se pone el énfasis sobre el problema de la individuación —lo cual es una transferencia del énfasis obvia, pero no conforme, como se demostró, con las intenciones de Aristóteles y tal vez en absoluto con las de la Antigüedad—, entonces la serie de aporías que con ello se origina no es absorbida ni con mucho por las discrepancias metafísicas del dualismo, de la materia y de su participación en el *eidos*, es más, ni siquiera por las de los materiales empíricos especializados. Por encima de esto hay aún otra dificultad. En efecto, si la serie de diferencias esenciales se interrumpe en un determinado nivel de la especialización, habrá, consiguientemente, para cada *eidos* una “última” *differentia specifica* (τελευταία διαφορά), por abajo de la cual tan sólo puede añadirse de manera inesencial algo “concomitante” (συμβεβηκότα)⁶ y así, entre el plano del *ἄτομον εἶδος* [especie indivisible] y el del *caso singular* (καθ' ἑκαστον) se abre un *hiatus*, que no puede ser franqueado ni desde la forma ni desde la materia. Ahora bien, el mundo real es precisamente la suma de las particularidades que constituyen a los casos singulares, y el *σύνολον* debe tener en sí, aun según Aristóteles, toda la plenitud de los *συμβεβηκότα*. ¿Qué es, pues, lo que llena el *hiatus*?

No puede haber ninguna duda de que Aristóteles lo pensó

⁵ Cf. sobre esto ‘El pensamiento filosófico y su historia. *Memorias de la Academia Prusiana de las Ciencias, clase de Historia de la Filosofía*, 1936, v, pp. 12-18. En este tomo [*Kleinere Schriften* II], pp. 10-18.

⁶ *Metafísica* Z, 1038a 19 y ss.

como llenado Mas parece que no lo consideró como una extensa abertura entre ellos, y al problema entero quizá tampoco como particularmente difícil Sin embargo, señala al *eidos* y a la materia especializada precisamente como idénticos, en forma que sólo la diferencia entre *dynamis* y *energeia* mantiene en pie la oposición Si se entiende esta "identidad" como puramente interna, da testimonio de cuán lejos fue Aristóteles en el pensamiento de la inseparabilidad de materia y *eidos* el *eidos*, especializado hasta la última *διαφορά* [diferencia] y cerrado en su totalidad, debería coincidir perfectamente con la materia particular y formada Mas precisamente que haya podido admitir tal solución —casi se diría, tan simplificada—, prueba una vez más que no vio la todavía considerable diferencia de niveles entre el *eidos* completamente determinado y el caso singular El problema del *hiatus* es encubierto por esta solución

La parte complementaria de este pensamiento la constituye su doctrina de la no autonomía de lo universal (*καθόλου*) Esta doctrina tiene indudablemente una profunda justificación, pues es peligroso autonomizar ontológicamente al universal Aristóteles, sin embargo, no sólo pensó esto, quiso negarle al universal aun el carácter de principio En su lenguaje conceptual quiere decir no tiene el carácter de la *οὐσία* [substancia] * Se entiende de por sí que esto no vale de cualquier universal, sino sólo de uno determinado Universalidad es relativa en la extensión, se gradúa en forma variada, aun el *eidos* completamente redondeado es todavía un universal Pero es el límite inferior de la especialización dentro de lo universal, esto significa su "indivisibilidad" Y, según Aristóteles, sólo este límite inferior posee el carácter de la *οὐσία*, que a todos los *genera* superiores les falta Y por cierto, tanto más desaparece, cuanto más alta es la universalidad Lo más universal (*μάλιστα καθόλου*), por consiguiente, lo tiene en mínimo grado

A esta teoría sirve de base la concepción del *eidos* como

* *Metafísica* H, 1045b 18 y ss: ἔστι δὲ καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταὐτὸ καὶ ἓν, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνέργειᾳ [pues la materia última y la forma son una y la misma cosa, aquella ciertamente en potencia, ésta en acto]

* *Metafísica* Z, 1041a 4: οὔτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία [Y ninguna de las cosas que se dicen universalmente es substancia] Igualmente 1035 b 28 y s; 1038 b 8 y ss, y otros muchos

una unidad y totalidad de contenido, en la que ciertamente se comprende el universal superior de todos los grados, pero sin constituir un elemento autónomo. Es característica al respecto la doctrina de la serie ascendente de las *διαφοραί* [diferencias]⁹. A esto corresponde también la unidad del *λόγος*, que como "definición" expresa el *τί ἦν εἶναι* [lo que compete ser]. Si se tratara aquí del concepto, no se podría entender por qué los conceptos superiores más universales no deberían tener la misma o aun superior autonomía que el *eidos*. Pero no se trata de esto: *eidos* y *γένος* no son en absoluto pensados como conceptos, sino como especie y género del ente, y en el reino del ente no se da por cierto el "animal en general", sino sólo el perro, el buey, el asno en perfecta determinación específica. El animal indeterminado, y en suma el *genus* indeterminado en general, es algo que sólo se da en el pensamiento.

Ahora bien, en Aristóteles la definición no se aplica, como en la lógica posterior, al concepto, sino a la cosa. Se "define" no el concepto superior ni el concepto inferior, sino el objeto del concepto. Por ello pudo Aristóteles, en cuanto al contenido, identificar el *ὁρισμός* [definición] con la substancia formal. Mas por ello sólo el miembro final de la diferenciación, el *ἄτομον εἶδος*, es *forma acabada*, y en cuanto que definición en pleno sentido sólo es la de la forma acabada, que llega a su perfección en la "*differentia* terminante", definición en sentido estricto sólo se da del *eidos*, pero no de los *genera* superiores de lo universal¹⁰.

Con esto hemos llegado al punto que se señaló arriba como el núcleo ontológico de todo el grupo de problemas de la participación y del *chorismós*. Se refiere al carácter de principio en el *eidos*. Según la concepción aristotélica del mundo, todo el peso de la formación de lo real recae sobre

⁹ Fundamental para este contexto es el pasaje de la *Metafísica* Z, 12, 1037 b 23-1038 a 30; cf. también 1038 a 16-21. La serie de las *διαφοραί* [diferencias] está ciertamente presupuesta en el *eidos*, pero no llega a un acuerdo con la *τελευταία διαφορά* [última diferencia], en forma que los miembros individuales de la serie no retienen ya ninguna existencia fuera del conjunto de la serie.

¹⁰ Cf. a este propósito, así como para lo que sigue: Aristóteles y el problema del concepto, *Memorias de la Academia Prusiana de las Ciencias, clase de Historia de la Filosofía*, 1939, v, las secciones 1 y 2. En este tomo [*Kleinere Schriften* II] p. 100.

el límite inferior de la determinación, sobre lo particular y especial. Por ello los *genera* superiores no son autónomos, únicamente el *ἄτομον εἶδος* [especie indivisible] es forma substancial. "Parecería evidente que las *species* tienen más el carácter de principio que los *genera*"¹¹

Con esto se ha pronunciado la palabra decisiva: únicamente el *eidos* es principio de ser, los *genera* no lo son. Esto ya no tiene nada que ver con la estructura lógica de la definición, mucho menos con la del concepto. Por razones lógicas el universal superior se puede definir tan perfectamente como el *eidos*. Sólo que entonces la definición no conduce hasta la acabada totalidad formal de las cosas. La preeminencia entitativa del *eidos*, por tanto, se infiere aquí únicamente de la metafísica del ser de Aristóteles. Y esto resulta comprensible, si se considera que en el *eidos* debe hallarse al mismo tiempo, como forma substancial, la causa motora del proceso que tiene lugar en el ser individual real.¹² El proceso, en efecto, según esta metafísica, es determinado desde el fin, desde la *meta final* (τέλος) entendida en cuanto al contenido. Por esto la forma es equiparada al "origen del movimiento" y éste a su vez a la meta.¹³ Únicamente la plenitud formal perfecta es el principio regulador de procesos determinados teleológicamente.

El sentido de la transferencia del énfasis hacia los tipos especiales y altamente diferenciados del universal, es por ende puramente metafísico, y quizá muy en primera línea de filosofía natural. Está orientado hacia la compleja forma

¹¹ *Metafísica* K, 1059b 37: μᾶλλον ἂν ἀρχὴ δόξειεν εἶναι τὰ εἶδη τῶν γενῶν. Como fundamento para ello se indicó inmediatamente antes que son ἀπλούστερα [más simples]. Esto hiede en el rostro a la relación lógica. La "simplicidad" es aquí la totalidad cerrada de la forma misma.

¹² *Física* B, 194b 23 y ss.

¹³ La enumeración de los cuatro significados del αἰτιον [causa] se encuentra en la *Metafísica* A 983a 26 y ss.; asimismo en H, 1044a 32 y ss., repetidamente. No es exacto, como algunos intérpretes (aun Zeller) lo declaran que μορφή, ἀρχὴ κινήσεως y τέλος [forma, principio de movimiento, fin] fueran originariamente uno y lo mismo para ser diferenciados sólo más tarde. A la inversa, en su origen son de diversas clases, pero se equiparan en obsequio del principio teleológico. Para la equiparación misma, cf., por ejemplo, *Física* B 198a 24 y ss., y 199a 30 y s.; especialmente instructivo es *De anima* B 415b 7 y ss., en donde expresamente se atribuye al alma el ser causa en tres significados. Por lo demás, Aristóteles reduce alternativamente uno a otro, *eidos*, causa motora y fin, sin que pueda decirse que uno de ellos sea inequívocamente el que da base a los otros.

específica de lo viviente y culmina en la doctrina del alma vital como principio motor del organismo. Aristóteles suprime así el primado de lo universal en cuanto tal y traslada el lugar lógico de los principios entitativos hacia el plano medio entre lo más universal y lo individual. Y como en ello la individualidad en cuanto tal se desvanece, es más, descien- de a simple "concomitante", así se desvanece también todo universal por encima del *eidos* se hunde hasta lo indeterminado y lo no autónomo.

Ahora, si este desvanecerse de los *genera* hasta lo indeterminado se entiende como el verdadero momento principal en el pensamiento de la forma de Aristóteles, entonces es obvio interpretar la serie entera de los géneros superiores como una especie de "materia" de posible formación. Materia precisamente, según su esencia, es lo "indeterminado". E indeterminado es siempre el *genus*, visto desde la *species*, en la serie ascendente de los *genera*, por tanto, tendríamos por consiguiente que habérmolas de grado en grado con órdenes de *materia inteligible* (*νοητὴ ὕλη*), en donde, hacia arriba, el momento formal decrecería cada vez más hasta la completa indeterminación de lo más universal entre todos. Esta indeterminación equivale entonces, en la realidad, a aquella de la "materia prima", de la cual en efecto se dice expresamente que es lo informe en sí.¹⁴

¹⁴ Esta concepción del universal de orden superior fue, desde hace mucho, bien conocida de los intérpretes de Aristóteles. Sin embargo, Julius Stenzel le ha concedido una significación especial en su obra *Número y figura en Platón y Aristóteles* (Leipzig, 1924 2ª edición 1933): de la analogía entre el *genus* y la materia avanza a la tesis de que la llamada 'materia' de Aristóteles no es un principio material, sino únicamente lo universal no autónomo de los géneros superiores. Dice en la p. 131: Tenemos que desacostumbrar nos de aplicarle (a la ὕλη) la significación de *materia*, que la filosofía popular del siglo XIX legó al pensamiento universal: la materia palpable, que tan serenamente describe Platón en el *Sofista*, 246 a, como precientífica. Stenzel se apoya, a este respecto en la equiparación citada antes entre *δοχάτη ὕλη* y *μορφή* [materia última, forma] (*Metafísica* H, 1945b 18) y en la parte precedente sobre el implícito estar contenido del *ἐν* y *ὅν* [uno, ente] en la definición del *eidos*. El fundamento está en la consideración de que la serie aristotélica de las *διαφοραί* [diferencias] es el perfeccionamiento de la *διαίρεσις* [división] platónica. El resultado es una imagen total que echa por tierra completamente la interpretación tradicional de Aristóteles: del dualismo forma materia no queda nada; ὕλη [materia] no es sino el elemento no autónomo del *eidos*, que en la estructuración del último desaparece enteramente. Esta atrevida idea tiene algo sobremediano especioso y sería digna de un particular examen basado en los textos. He aquí sólo en forma breve lo más importante pues le estor

El desvanecerse del universal "hacia arriba", que describimos, y la transferencia del énfasis hacia el *eidos* especializado —es decir, la traslación de los componentes formales del ente tan cerca como sea posible del *σύνολον* [completo]— tiene sin duda, a pesar de toda la paradoja lógica, muy comprensibles fundamentos. Pero éstos se hallan exclusivamente en la concepción metafísica del mundo propia de Aristóteles. Lo que no se pudo atribuir a los *genera* superiores es la fuerza motora, el momento de la *ἐνέργεια* [acto] en el *eidos*. Formas que son meta final de los modos típicos de evolución y que, por consiguiente, pueden determinar, como fuerza impulsora y conductora, los procesos formativos de lo orgánico, sólo pueden entenderse como formas específicas particulares. El último fundamento para el primado del *eidos* sobre el *genos* debe buscarse en la dinámica de la *κίνησις* [movimiento], en las tendencias propias del ente.¹⁵ Para éstas, en primera línea, vale la explicación aristotélica del mundo

ban el camino serios reparos. ¿Cómo armoniza con esto, por ejemplo, la doctrina del *σύνολον* [completo] como tipo de la *οὐσία* [substancia] compuesto de materia y forma? ¿Cómo debe entenderse la individuación por medio de la *ὑλη*, y cómo han de descansar en ella los *συμβεβηκότα* [concomitantes] del caso singular si la *ὑλη* no tiene autonomía como principio propio junto a los elementos de la forma? Y ¿por qué pone Aristóteles en general la materia como especie particular de substancia junto a la substancia formal? Finalmente, tampoco la perspectiva histórica de Stenzel es inobjetable: la filosofía popular del siglo XIX no es la que introdujo la materia palpable; ésta por lo menos desde la Stoa, domina el pensamiento especulativo de los antiguos y aún más el de la escolástica, y al último, por cierto del modo más vigoroso ahí donde avanza dentro de los carriles aristotélicos —Lo que queda del revolucionario pensamiento de Stenzel, en cualquiera forma, es esto: que la serie de los *genera* por encima del *eidos* se presenta como una 'materia de segundo orden y que se puede aplicar a ésta eventualmente el término 'materia inteligible' lo cual sin embargo, debe entenderse únicamente en contraposición a la 'materia sensible y, en todo caso, no anula a ésta, ni la hace superflua. Compárese al respecto el pasaje de la *Metafísica* H, 1045 a 33 invocado también por Stenzel (p. 141): *ἐστὶ δὲ τῆς ὑλῆς ἡ μὲν νοητὴ ἡ δὲ αἰσθητή, καὶ αὖ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὑλη τὸ δὲ ἐνέργεια ἐστὶν* [y de la materia, una es inteligible, otra sensible, y de la definición siempre lo uno es materia lo otro, acto]. Lo cual seguramente ofrece un sentido que encaje en el contexto, sólo si es la *νοητὴ ὑλη* [materia inteligible], que está contenida implícitamente en el *eidos*, aun sin ser expresada en la definición (*λόγος*). Mas precisamente entonces sigue existiendo junto a aquélla la *αἰσθητὴ ὑλη* [materia sensible] — como otra especie de *οὐσία* [substancia], no ciertamente en el *λόγος* pero sí en el *σύνολον* [completo].

¹⁵ La verdadera significación de *κίνησις* no es movimiento, sino proceso en general; como quiera que la *ἀλλοίωσις* [cambio] está juntamente comprendida en ella.

Mas precisamente por ello tiene que haber claridad sobre una cosa. Aristóteles no penetró en el verdadero pensamiento de las categorías. A tal efecto concibe el sentido del "principio" (*ἀρχή*) muy unilateralmente. Los ensayos vacilantes de los presocráticos, que dieron forma a este concepto,¹⁶ muestran en ello una tendencia mucho más radical: ahí el *ἀρχή* es algo oculto detrás de la esfera de las cosas, no semejante ni comparable a éstas, justo por lo cual les sirve de base. El *eidos* de Aristóteles es en tal forma semejante a las cosas, que tiene en sí todos sus rasgos esenciales, y la definición de la cosa es precisamente la del *eidos*. La diferencia sólo puede ser indicada por la materia — o en todo caso aun por las dos significaciones de la *ἐνέργεια*, las cuales sin embargo también se trasfunden fácilmente la una en la otra.¹⁷

El *eidos* es por cierto "principio motor" (*ἀρχὴ κινήσεως*) y en ésta su significación dinámica se acerca de todas maneras al verdadero sentido de un principio. Pero aun esto es en el fondo algo distinto, tiene más bien el carácter de la *causa immanens*, y ésta es distinta en cada especie de objetos. Falta al *eidos* lo que enlaza y trasciende, el momento creador de unidad en la multiplicidad. En los análisis de Aristóteles se da por cierto una multitud de determinaciones generales y fundamentales, que comprenden muchas especies del ente (por ejemplo, todo viviente, todo cuerpo, o todo *habitus* anímico), y sin duda en todos los dominios las más importantes comprobaciones dependen precisamente de estas determinaciones fundamentales. Pero en el *eidos*, sin embargo, desaparecen detrás de las determinaciones particulares, y esto no por otra razón sino por ser de universalidad superior a la del *eidos*.

Así resulta lo extraordinario de que la esencia formal, declarada principio del ser, oculta de modo directo lo verdaderamente fundamental y categorial en el sistema doctrinal de Aristóteles, o por lo menos lo excluye de la significación que le corresponde de principio determinante.

¹⁶ La introducción del término *ἀρχή* fue atribuida por los posteriores a Anaximandro. Simplicio, *Física*, 24. 13 (Diels, *Fragmentos de los Presocráticos*, Anaximandro, fragmento 9).

¹⁷ Las dos significaciones se originan en cuanto que *ἐνέργεια* [acto], por una parte corresponde al *eidos* puro en cuanto tal (como principio motor), mas, por otra parte, su realización sólo debe darse en una materia.

III

Si se mira en conjunto esta situación, no se puede uno substraer 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 ἀρχὴς 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 ἐν 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 esta doctrina de las ideas —la de Platón es una determinada fase de su desarrollo, así como la de sus inmediatos sucesores— prevé para cada especie de objetos un *eidos* propio, que como “paradigma” les sirve de base, mientras que los casos singulares “participan” de él.¹⁸ 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

¹⁸ *Metafísica A*, 983a 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”¹⁹

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,²⁰ 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”,²¹ y en este sentido las ideas son absolutamente el

¹⁹ *Metafísica* Z 1040b 32: ποιοῦσιν οὖν [τὰς ἰδέας] τὰς αὐτὰς τῇ εἰδει τοῖς φθαρτοῖς, αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτοῖππον, προσθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό. Igual en muchos pasajes.

²⁰ *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.

²¹ *Fedón*, 100 D (cf la nota subsiguiente).

"fundamento" (*αἰτία*) 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.²² 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 *δύναμις*.

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

²² *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.²⁸ 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 supraceléstico" 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-

²⁸ El pasaje dice así en el contexto del *Fedón*, 100 D: τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαντῆς ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἰθ' ὅπη καὶ ὅπως προσγίγνεται οὐ γὰρ ἐστὶ τοῦτο δισχυρίζομαι· ἀλλ' ὅτι τῇ καλῇ 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 manifestamente 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.²⁴ 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.²⁵ 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,

²⁴ 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.

²⁵ *De anima*, III, 429b y 30 y ss.: *δυνάμει πρὸς ἑστί 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 *anámnesis* 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”²⁶

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

²⁶ *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" ²⁷ 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" (*εἰδέναι 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" (*ἔχεισθαι*) 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 ὁυσίας* [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

²⁷ *República* VI, 510 B—511 C

su importancia por ninguno ²⁸ 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 ²⁹ 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. ³⁰ 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" ³¹

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

²⁸ 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.

²⁹ *Metafísica* A 991a 29 y ss: *ἐτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα (ἔσται) τὰ εἶδη, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν, οὐκ ὅτι 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 *copia*, pero en relación a la cosa arquetipo.

³⁰ *Metafísica* Z 1028b 34 —1029a 20.

³¹ *Ibid.*, 1029a 3 y ss: *ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνπαρχοῦσι τῶν ὡς ἐντελεχείᾳ τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐδέποτε ἐν ἐντελεχείᾳ ἢ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει*.

ideas pues no pueden tener el carácter de sustancias 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 ²². Pero esto a su vez parece no ser posible, si las ideas son sustancias. 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 sustancias 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* [sustancia]

²² *Metafísica* Z 1040a 22 y s: *ἔπειτα δὲ ἐξ ἰδεῶν αἱ ἰδέαι* (ἀσυνθετώτερα γὰρ τὰ ἐξ ὧν) *ἔτι ἐπὶ πολλῶν δεῖσει κάκεῖνα κατηγορεῖσθαι ἐξ ὧν ἡ ἰδέα οἷον τὸ ζῶον καὶ τὸ δίπουν 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 *μῆκος ἀπλατές* [magnitud sin anchura] y *πλάτος ἔχον* [con anchura]. No puede ser al mismo tiempo las dos cosas.

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 óntica 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 καὶ 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 tuviera 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 *ἀτομον 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 τελευτήν* [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 *ἐὶν ὅν* [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 *ὑπονομία*), 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

V

La idea platónica no estaba de antemano tan expuesta al esquema de la tautología como el *eidos* aristotélico. Es verdad que a los “leños y piedras iguales” corresponde “la igualdad misma”, a las cosas bellas, “la belleza misma” y así en adelante, pero, con todo, no es lo mismo, como cuando a los muchos hombres se supraordena “el hombre mismo”, a los caballos “el caballo mismo”, como mera *species*. Sencillamente no es lo mismo, porque el ser bello o el ser igual no limita una determinada especie de cosas, sino que se extiende a algo incalculablemente heterogéneo.

Bajo la idea de lo bello, según la exposición del *Symposion*, cae una serie ricamente graduada de lo bello que se presenta en la vida, empezando con el cuerpo humano y sus miembros y continuando por encima de lo bello anímico, hasta la belleza de los valores espirituales supremos (*ἐπιτηδεύματα, ἐπιστήμαι, λόγοι* [estudios, ciencias, razonamientos])⁸⁷ Sin duda, precisamente conforme a esta descripción, también la idea misma de lo bello, hacia donde conduce la escala de los grados, es algo bello, y en este aspecto se adhiere todavía a ella un resto de homonimia, pero no es una clase de cosas, cuyos atributos estuvieran comprendidos ahí, es un universal de orden muy superior, y las especies de los objetos bellos tienen sus particulares esencias específicas, que son algo totalmente diverso de “lo bello”.

No otra cosa ocurre con la idea de lo igual en el *Fedón*. Aquí ciertamente ninguna enumeración ni gradación subraya la distancia respecto de las clases de cosas, pero con seguri-

⁸⁷ *Símposio*, 210 A—211 B. En esencia se halla aquí justo la extraordinariamente amplia concepción del *καλόν* [bello] y su indiferencia frente a las especies objetivas particulares de los *καλά*.

dad están representadas por los "leños y piedras iguales", y la indiferencia de lo "igual en cuanto tal" respecto de su constitución específica, se puede comprender de manera muy clara ³⁸ Este ejemplo es incluso especialmente instructivo, porque en la igualdad no se trata siquiera de una cualidad de cosas, sino de una relación entre cosas. Todo adherirse a una *species* de cosas queda aquí completamente excluido.

Junto a estos ejemplos se puede poner otra serie de ellos que señalan la misma relación. Tal vez el más conocido es el de la idea de la justicia en el *Estado*, bajo la cual cae una multitud de lo particular diverso específicamente, desde el obrar humano hasta las leyes e instituciones públicas. A las ideas de las otras virtudes se juntan la de lo uno, de lo múltiple, del número, de la dominación y de la esclavitud, y varias más. Ciertamente, en Platón se dan también ahí junto las verdaderas ideas de cosas, que luego corresponden a una *species* y comprenden todos sus rasgos esenciales. Mas parece que en el pensamiento de Platón no juegan el papel regulador que Aristóteles les atribuye, cuando habla de la doctrina de las ideas. En todo caso, Platón argumenta en los pasajes decisivos no en función de aquéllas, sino a base de ejemplos mucho más generales.

Ahora bien, una cosa es evidente sin más: ideas de tal universalidad en ningún caso están sujetas tan fácilmente al peligro de la homonimia, ni siquiera cuando el modo de expresarse y la formación de conceptos la favorecen. Pues en ellas no se trata ya en absoluto de la igualdad de nombre con las cosas —éstas llevan precisamente otros nombres— ni tampoco, por lo mismo, de una mera repetición de aquello que constituye el carácter específico de las cosas. Así pues, en tanto Platón puso de antemano el énfasis sobre los *genera* superiores, evitó la duplicación tautológica del mundo y por cierto, como parece, sin haber comprendido enteramente la magnitud del peligro al que escapó.

Parece que Platón fue el único en su siglo que supo conjurar este peligro y preservar la doctrina de las ideas del desleimiento. Los megáricos no lo pudieron antes de él —así es por lo menos, si puede uno confiar en los escasos testimonios sobre ellos—, Espeusipo y Jenócrates quizá todavía menos. Y

³⁸ *Fedón*, 74 A—75 B

Aristóteles sobrepasa a todos ellos en acentuar la identidad de contenido entre *eidos* y cosa. Únicamente Platón concibió sus ideas de tal manera que frente a las cosas puedan decir realmente algo nuevo y ser verdaderos principios de las cosas.

Porque esto es lo determinante principio entitativo real sólo puede serlo algo que no sea idéntico con aquello de lo que es principio. Auténticos principios eran la guerra y el *logos* de Heráclito, el odio y el amor de Empédocles, los *spérmata* y las homeomerías de Anaxágoras, el átomo y el vacío de Demócrito. Tal vez sean éstos principios unilateralmente escogidos, pero, con todo, llenan de manera fundamental el sentido de principios del ser, pues aclaran fenómenos mediante algo radicalmente diverso de los fenómenos. Entre los presocráticos no encontramos en ninguna parte la vacía repetición, ni la tautología, ni la duplicación del mundo. Sólo con la doctrina del *eidos* —es decir, con el intento de substituir los principios unilaterales por omnilaterales—, se deslizó el infortunio del *idem per idem*.

Quizá Platón escapó a él justo porque en su pensamiento todavía estaba viva la antigua idea presocrática del *ἀρχή* —es decir, del “principio”. Es un hecho que sus ideas, en contraste con las de sus contemporáneos y sucesores, no estaban orientadas hacia las clases de cosas, sino hacia los *genera* superiores del ente. Y si se pregunta por qué importaba esto tanto, debe contestarse porque de esta manera las ideas no incurrían en el *odium* de la homonimia.

Si las ideas son “de igual nombre” que las cosas, cada clase de cosas tiene su propia idea. Entonces cada cosa participa sólo en una idea, pero no en varias, entonces tampoco participan las ideas unas en otras, sino que se mantienen pasivamente y sin relación unas junto a otras, y cosas de diversas clases no pueden participar conjuntamente en una idea. Ésta es la razón por qué en esa forma el mundo solamente es duplicado, pero no aclarado. Ni la unidad de la esencia en medio de la multiplicidad de las cosas, ni tampoco la multiplicidad de los rasgos esenciales dentro de la unidad de la cosa, puede hacerse comprensible de ese modo. Pero ello significa que el mundo mismo no puede hacerse comprensible.

Esto se modifica radicalmente cuando los géneros superiores son convertidos en ideas, cuando, por consiguiente, en lugar de la idea como *εἶδος* entra la idea como *γένος*, en la for

ma en que lo desarrolla programáticamente el *Sofista* respecto de los μέγιστα γένη [géneros máximos] No es sólo que la idea lleve ahora un nombre distinto y que también, en cuanto al contenido, diga realmente algo del todo diverso de lo que dice la cosa, antes bien, ahora se da la participación de cosas de diferentes clases específicas —quizá fundamentalmente de todas las cosas— en la misma idea, es más, a fin de cuentas, en todas las ideas de orden superior Por este medio la multiplicidad y movilidad del mundo de las cosas resulta comprensible desde las ideas

Lo que Platón tenía delante no era, sin duda, la sujeción de una cosa a una idea única, gracias a la cual estuvieran excluidas, al mismo tiempo, otras ideas, sino la movable participación en muchas ideas, no ciertamente en todas a la vez, pero sí en varias al mismo tiempo y por cierto sin perjuicio recíproco Este pensamiento, sin duda, aparece en él con claridad sólo más tarde (no antes del *Parménides* y del *Sofista*) Pero los ejemplos sobre la idea de lo bello, sobre la de lo igual ó de lo justo muestran, con todo, que ya desde un principio hay algo de esta concepción vivo en la doctrina de las ideas Pues es notorio que dichas ideas son suficientemente universales para no excluir las unas a las otras de la participación de uno y el mismo objeto en ellas

Naturalmente esto es posible sólo si las ideas forman una multiplicidad, en la que dominen ciertas relaciones las ideas tienen que poder “mezclarse” las unas con las otras (συμμίγνυσθαι), tienen, por tanto, que formar una “comunidad” (κοινωνία), y ésta tiene que poder mostrarse también en su propia consistencia interna como una “trabazón” originaria de unas con otras (συμπλοκή) La imagen total del reino de las ideas así entendido no se agota de ningún modo, por tanto, en la διαίρησις [división], tampoco en la mera jerarquía de εἶδος y γένος, sino que va mucho más lejos Se apoya en último término sobre el pensamiento de una legitimidad de enlace de las ideas unas con otras, la cual tiene sus fuerzas enlazadoras en los *genera* supremos mismos

Para lograr claridad en este punto, así concluye Platón en el *Sofista*, se requiere necesariamente una ciencia propia que indique “cuáles de las ideas genéricas concuerdan con cuáles, y cuáles no se asimilan unas a otras, y además, si pasando a través de todas se encuentran ciertos elementos *unificadores*

(συνέχοντα), de modo que las ideas puedan mezclarse, y a su vez en las separaciones, si pasando a través de todas se encuentran otras que sean fundamento de la separación”³⁹

En estos tres puntos se halla un programa de trabajo filosófico que Platón por cierto no realizó *in extenso*, pero que sí desarrolló con el ejemplo de algunas ideas *Entresacando un número limitado de “géneros máximos”* (προελεγμένοι τῶν μεγίστων λεγομένων ἄττα) investiga respecto de ellos “cómo están formados y qué disposición guarda su capacidad de entablar comunidad unos con otros”⁴⁰ En el *Sofista* son únicamente cinco *genera* sobre los que se hace la investigación ser y no ser (diversidad), identidad, movimiento y reposo. Los tres puntos del programa no son tratados tampoco en forma igual; el énfasis está puesto sobre el segundo, que trata acerca de los συνέχοντα. Y son elementos “unificadores” los μέγιστα γένη [géneros máximos] todos, pero especialmente el no ser, porque, como ἕτερον [diverso] es una categoría de relación y tiene una eminente función enlazadora⁴¹

En el *Parménides* la base de la investigación es luego considerablemente ampliada, al introducirse un número mayor de ideas. Pero en el fondo se dirige aquí al mismo resultado: se muestra que todas las ideas participan unas en otras, es más, que las unas sin las otras no tienen en absoluto existencia alguna. Esto aparece aquí muy plásticamente gracias a la disposición paralela de dos procesos dialécticos, de los que el uno aísla la idea “fijada”, el otro, en cambio, trata de concebirla en su trabazón con las restantes⁴². El resultado en todas las ocho investigaciones desemboca en que aquélla es insostenible en la primera versión y se anula a sí misma, que en la última, en cambio, participa de todas las otras ideas.

³⁹ *Sofista*, 253 B C: Ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταῦτα μίξεως ἔχειν ὁμολογήκαμεν, ἄρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὁρθῶς μέλλοντα δείξαι, ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντα ἄττα αὐτὰ ἐστὶν ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατόν εἶναι καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαίρεσιν εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαίρεσεως αἷτια.

⁴⁰ *Sofista*, 254 C: ἔπειτα κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμει.

⁴¹ Esto se muestra detalladamente en el *Sofista*, 255 A—259 B. Esa parte contiene la singular doctrina acerca del existente no ser (εἶναι τὸ μὴ ὄν) que en cuanto ἕτερον tiene precisamente la función de enlazar lo que separa.

⁴² A este tema pertenece toda la segunda parte principal del diálogo desde *Parménides*, 137 C, hasta el final. En toda su amplitud son desarrolla das sólo las dos primeras investigaciones.

que están en igual categoría que ella La *κοινωνία τῶν γενῶν* [comunidad de los géneros] resulta general

En los procesos dialécticos del *Parménides* el aspecto ontológico del problema de las ideas se halla completamente en primer plano La legitimidad de enlace del reino de las ideas, sin embargo, que se hace visible en ellas, tiene también un aspecto lógico-gnoseológico Pues también en el pensamiento, por ser pensamiento del ente, juegan las ideas el mismo papel Y en este respecto Platón ha sintetizado sus ideas fundamentales en una fórmula precisa “es el máximo escamoteo de todas las afirmaciones del ser (λόγοι), separar un solo *eidos* de todos los otros, pues sólo mediante su trabazón recíproca nos nace la afirmación” ⁴³

Lo que aquí se esconde detrás de la “afirmación” es, en suma, nada menos que el pensamiento pleno de sentido El pensamiento, en efecto, se adhiere a la conexión entre las ideas, exactamente en la medida en que el objeto del pensamiento, el ente, se adhiere a éste Dicha conexión no es perceptible en las *species* bajas, pues pende de los *genera* supremos del ente Las *species* tienen que excluirse unas a otras, justamente porque son especiales —a la manera aristotélica podría decirse que por estar separadas de hecho unas de otras por la larga serie de las *διαφοραί* [diferencias]—, mientras los *genera* superiores se relacionan de varios modos y los supremos se implican omnilateralmente unos a otros Las *species* participan sólo en los *genera*, los *genera*, en cambio, participan también unos en otros, y por cierto tanto más, cuanto más alto se hallan en la jerarquía

Desde aquí se manifiesta por qué el *eidos* de Aristóteles tuvo que condensarse en substancia formal y conservó en sí las insostenibles consecuencias de la homonimia lo cual ha ocurrido porque permaneció aislado como único principio específico, mientras los *genera* sobre que descansa fueron degradados a algo meramente indeterminado al modo de la materia Y se manifiesta igualmente que las ideas de Platón pudieron escapar a tal solidificación y permanecer movibles, sólo porque trasladó el énfasis a los géneros superiores y, por último, exclusivamente al grupo de los más altos Por ello

⁴³ *Sofista*, 259 E: Τελευταίη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν

no sólo escapó a la explicación tautológica del mundo, si bien no supo evitar la igualdad de nombre en los términos, y llegó finalmente, como el primero en la historia de la filosofía, a *principios del ser* (γένη τοῦ ὄντος) de carácter verdaderamente categorial ⁴⁴

Este resultado, sin embargo, no se halla expreso en Platón inequívocamente. Más bien tiene uno que buscar de todas partes su proceso en la serie de los diálogos. Tampoco se puede, por lo mismo, demostrar que Platón pensó así y no de otra manera. Más bien pensó muy diversamente en diversos tiempos y luchó sin cesar con las dificultades internas de la propia doctrina de las ideas. La jerarquía de las ὑποθέσεις [hipótesis] en el *Fedón* y el ascenso hasta el ἀρχὴ ἀνυπόθετος [principio ahipotético] en el *Estado*, por cierto se respaldan bien recíprocamente, pero encajan sólo de modo parcial en el cuadro del reino de las ideas, que ambos diálogos dialécticos trazan. Allá la jerarquía termina en una sola cumbre, la idea del bien, a la que se otorga una posición especial más allá de las restantes ideas. Aquí, por el contrario, culmina en una multitud de μέγιστα γένη, y la unidad del todo no es otra que la de su κοινωνία [comunidad]. Por ello se ha disputado sobre si la última puede tal vez ser equiparada a la idea del bien, habiéndose encontrado ciertas reflexiones que parecen hablar en favor. Pero no es posible decidir esto ⁴⁵

⁴⁴ A este propósito debe notarse que Platón emplea con frecuencia el término εἶδος en un sentido amplio, que abarca también los *genera*. Así precisamente en el *Sofista* y en el *Parménides*; cf. la cita en la nota anterior. La terminología evidentemente no está aún firme aquí. Es posible que sólo se haya afirmado gracias a la doctrina de Aristóteles acerca del αἶονος εἶδος [especie indivisible]

⁴⁵ Que Platón nunca renunció a la doctrina acerca de la idea del bien en favor del sistema de la κοινωνία [comunidad], es inverosímil en alto grado. Por el contrario, ya la tradición aristotélica habla de una doctrina posterior de Platón, en la que la postura de la idea del bien era determinada por la contraposición de μονάς y ἀόριστος δυάς [unidad, dualidad indefinida]. Esta enseñanza trae el sello de la forma de pensar pitagórica y, en todo caso, se puede conciliar con la doctrina del *Filebo*, en donde la pareja de πέρας y ἄπειρον [límite, ilimitación] domina a todo ente (pues en el ἄπειρον se halla el principio dimensional del comparativo μᾶλλον καὶ ἧττον — *Filebo*, 24 C y ss.), pero no con la συμπλοκή del *Sofista*, ni con la gran dialéctica de las ideas en el *Parménides*. De grado o por fuerza se tiene que dejar coexistir uno cerca de otro estos diversos puntos de arranque de Platón —siempre como testimonios de nuevos ensayos—, sin pretender ensamblarlos artificialmente. La doctrina del *Filebo* pudo quedar fuera de las anteriores exposiciones, porque apenas toca ya la esencia del *eidos*.

En general podría ser desacertado querer hacer la filosofía platónica más unitaria de lo que se presenta en los diálogos. Evidentemente fue transformada sin cesar y nunca se le dedicó una exposición de conjunto. Lo único bien claro es que entre las distintas versiones de la doctrina de las ideas hay una en que, con fundamento en un nexo continuo de implicación de las ideas supremas, son superadas todas las ambigüedades de la homonimia. Además se puede descubrir aún que esa versión es posterior y desarrolla algunos elementos muy esenciales de versiones anteriores, de modo que a pesar de la gran diversidad del cuadro total, no faltan, con todo, nexos perceptibles donde pueden seguirse las huellas de una evolución.

La verdadera dialéctica de las ideas en el *Parménides*, que va tras las implicaciones en particular, no pertenece ya al conjunto estricto de nuestro problema. Pero como precisamente en ella se aclara la mayor dificultad interna de la doctrina de las ideas, la de la homonimia, se justifica, con todo, la pregunta: ¿qué sucede propiamente en dicha transformación posterior de la doctrina?

Esta pregunta puede responderse muy exactamente, aun sin seguir la dialéctica platónica, partiendo del problema de la *méthexis* y del *chorismós*, con cuyas aporías empieza también el diálogo. Si existe un abismo entre ideas y cosas, no se puede en manera alguna hacer comprensible cómo éstas deban "participar" en las ideas, entonces las cosas existen por sí y las ideas por sí, y una mediación no parte ni de éstas ni de aquéllas. Las ideas, de las que aquí se trata, son ideas especie absolutamente particulares, cada clase de cosas tiene su *eidos*. Y ello se extiende hacia abajo hasta cosas despreciables y "risibles", como *θρίξ*, *πηλός*, *ρύπος* [cabello, lodo, suciedad], más aún, se califica como inexperiencia y temor humano, si uno se asusta de admitir también ideas para tales cosas.⁴⁶

Sin embargo, esto es sólo una falta de la inconsecuencia. La ruta seguida una vez conduce precisamente hasta tal risibilidad. Mas la participación no resulta comprensible si a la desviación del punto de partida se añade también el defecto en la consecuencia. Pero, ¿en qué consiste la desviación de la posición inicial? El diálogo no da una respuesta directa. Más

⁴⁶ *Parménides*, 130 C, D.

bien continúa descubriendo las incongruencias del *chorismós*, sin indicar un medio para franquearlo

En lugar de esto, sobre el ejemplo del *ἓν* [uno] es acometido el ensayo de señalar cómo debe avanzarse en filosofía se toma por base una idea y se investigan las *consecuencias* (*συμβάλλοντα*) que resultan de ahí, tanto para sí misma como para las otras ideas — pero, bien entendido, no para las cosas. Con tal fin se desarrolla un *método* entero, un *τρόπος* de muchos miembros.⁴⁷ Pero el método se mueve puramente en medio de las ideas — como si cumpliera la exigencia del libro VI del *Estado* (final) *εἰδέναι αὐτοῖς, δι' αὐτῶν, εἰς αὐτά* [entre las ideas mismas, a través de ellas, dentro de ellas]—, y no toca en absoluto la relación de las ideas con las cosas, que estaba en cuestión. Parece, por consiguiente, que abandona el problema planteado de la *méthexis* y se vuelve sencillamente a otro problema.

Con todo, si se observa con más precisión, se encuentra que también trata de una *méthexis*, es más, que se mueve totalmente en los carriles de una semejante. Sólo que ahora, de repente, no es ya la participación de las cosas en las ideas, sino de las ideas unas en otras. Esta otra *méthexis* es la que, a través de un número mayor de ideas-género supremas, es perseguida ampliamente y por cierto, en el sentido del *Sofista*, pues también aquí todo acaba en que la conexión de estas ideas es continua.

Pero la investigación no da una referencia directa sobre el punto en cuestión, de que parte el diálogo, y para el que con justicia se espera alguna — es decir, para la verdadera participación de las cosas en las ideas. La pregunta, por consiguiente, es ¿cómo se relacionan las dos especies de *méthexis*?

Si se parte de que Platón concibe repetidamente la relación entre idea y cosa dentro de la imagen espacial de una diferencia de niveles, en donde las cosas son pensadas como polo inferior y, en cambio, la escala de las ideas como miembros ascendentes de una gradación (en medio de estos últimos en efecto funciona el “ascenso” a la idea del bien, e igualmente el “descenso” desde ella), entonces puede designarse la *méthexis* de las cosas en las ideas como una participación “vertical”. Y a la vez resulta evidente que la “vertical”, en la que

⁴⁷ *Parménides*, 136 D—136 C. Es un *τρόπος τῆς γυμνασίας*, una especie, por tanto, de *proceso escolar del pensamiento*.

ocurre, es la misma que se continúa después hacia arriba en la jerarquía de las ideas. Si, pues, la dialéctica del *Parménides* se mueve dentro del reino de las ideas en forma que persigue la participación recíproca de ideas de igual orden de niveles, entonces hay que designarla, siempre que se conserve la misma imagen espacial, como "horizontal".

Así pues, si se pregunta qué ocurre propiamente en esta nueva consideración, ha de responderse el viraje de la participación misma es practicado de una dimensión a otra. La *méthexis* "vertical" es desviada a la "horizontal". Por esto se mueve ahora puramente en medio de las ideas y deja a las cosas completamente fuera de juego.

Pero entonces se pregunta uno además ¿en qué nos ayuda seguir la *méthexis* horizontal para la solución de la pregunta sobre la vertical? A esto el diálogo no da una respuesta directa. Uno mismo tiene que buscarse la información. Para lo cual hay que buscar apoyo en la *diálipsis* [división] de los *genera*, en la escala de las ideas y en su jerarquía gradual.

Que en esta jerarquía se da un "descenso", y que el descenso es la meta última de todo esfuerzo filosófico, lo sabemos por la consideración final del libro vi en el *Estado*. Ahí se hace hincapié en que ocurre puramente *en medio de las ideas* (*εἰδῶν αἰρούς*). En cambio, que sucede gracias a un continuado enlace con nuevos rasgos esenciales, lo sabemos por el método, desarrollado en el *Sofista*, de la *diálipsis*, en el que el *eidos* especial alcanza su determinación (el perfeccionamiento de este método es lo que conduce hasta la serie aristotélica de las *διαφοραί* [diferencias] descendentes).

Si se mantienen unidos estos puntos, queda sólo un pequeño paso hasta el enlace entre las dos clases de *méthexis*: en tanto las ideas genéricas superiores participan unas en otras, se enlazan recíprocamente e inician la "mezcla", nacen las más especiales, y en tanto éstas se siguen enlazando, resultan siempre ideas más especiales. En ese resultar consiste el descenso y, mirado así, funciona en realidad "puramente en medio de las ideas", aunque, hacia abajo, conduce hasta la completa determinación esencial de las cosas.

Las investigaciones dialécticas en que, partiendo del ejemplo del *ἓ* [uno], se recorre la *méthexis* "horizontal" de las ideas —en cierto modo como ensayo—, son difíciles de explicar en más de un aspecto. Con relación al pensamiento fun-

damental indicado, sin embargo, no hace falta una aclaración de las muchas dificultades que contiene el texto. Sobre que, en definitiva, la dialéctica que se mueve "horizontalmente", en el propio avanzar lo hace al mismo tiempo "hacia arriba", es decir, pasa a la "vertical", sobre ello existen algunas referencias en los últimos capítulos del diálogo.⁴⁸ De esta manera las dos partes principales del diálogo se fusionan sin violencia en una unidad. Evidentemente no es posible, desde las cosas, entender su participación en las ideas, por ello fracasaron aquí todas las comparaciones y las formas de representación. Pero sí es posible entender en el descenso, desde las ideas, la participación de las cosas en ellas. Para ello tuvo que ser desviada primero la dirección de la *méthexis* hacia la "horizontal" — no para permanecer detenidos en ella, sino para encontrar desde ahí el descenso hacia las cosas.

Así concuerda esto con la doctrina sobre el ascenso y descenso, como la conocemos por el *Estado*. Sólo que aquí entre los dos movimientos "verticales" del *logos* se insertó el "horizontal", en el que es recorrida la comunidad de los *genera* supremos. Pues los enlaces que aquí se producen, no son otra cosa que el principio del descenso. Mas éste, si realmente lleva hacia abajo hasta las cosas, podría demostrar al mismo tiempo el *modus* de la participación, que enlaza idea y cosa.

Quedaría por preguntar, ciertamente, si en realidad lleva hacia abajo hasta las cosas. Esto no puede demostrarse desde el *Parménides*, sólo es posible deducirlo con fundamento en el nexo indicado entre las dos clases de participación. El pasaje correspondiente en el *Estado* parece contradecir esto, pues según él el descenso nuevamente "desemboca en las ideas" (*τελευτᾷ εἰς εἶδη*), ello suena en tal forma como si no llevara hacia abajo hasta las cosas.⁴⁹ No obstante este desembocar puede ser explicado de otra manera. Lo que las cosas son en verdad — la *ἀλήθεια τῶν ὄντων* [verdad de los entes] —, no debe buscarse jamás en la percepción, que más bien lo encubre, sino sólo en las ideas. Si la filosofía lo quiere ver no encubierto, tiene que atenerse al *eidos*. Por tanto, si en el descenso llega hacia abajo hasta las más particulares ideas-

⁴⁸ El pasaje más conocido en este aspecto es el del *Parménides*, 158 C, D, en donde surge "el compañero de la idea" (la *ἐτέρα φύσις τοῦ εἶδους* [otra naturaleza del *eidos*])

⁴⁹ *República*, 511 C

especie, justamente con ello alcanza la esencia de las cosas ⁵⁰ Las cosas se ven como son “en verdad”, es decir, según la concepción platónica, se ven como son en la idea

Es claro que de este modo no sólo se puede evitar el *chorismós*, sino también resolver positivamente la cuestión entera de la *méthexis*. Sin embargo, más importante que ambas cosas es el hecho de que con esto también es quitado del camino el peligro mucho mayor de la explicación tautológica del mundo. Pues se hizo evidente que el presupuesto de toda participación de las ideas unas en otras, es la supresión de la homonimia si las ideas son “de igual nombre” que las cosas, cada cosa participa sólo en una idea, y entonces precisamente no se “mezclan” las ideas en absoluto. Sólo donde las ideas son desemejantes a las cosas y algo diverso de ellas en cuanto al contenido —para lo cual basta que el elemento principal del reino de las ideas se halle en los *genera* superiores—, sólo ahí tienen el carácter de verdaderos principios del ser.

Tales ideas, como los *μέγιστα γένη* [géneros máximos] de Platón, son genuinas afirmaciones fundamentales sobre el ente, genuinos *γένη τοῦ ὄντος* [géneros del ente], categorías del ser ⁵¹ Tienen resistencia para el peso del ser y a la vez campo de acción para su variedad, movilidad y múltiple división. En ellas participa todo lo que “es” y, por cierto, siempre a la vez en muchas de ellas. Pues determinan al ente no en forma aislada cada una por sí, sino sólo en comunidad unas con otras. Y el ser determinado el ente gracias a esta su comunidad, es el sentido óntico de su *méthexis* en las ideas.

Las categorías del ser no tienen el carácter de la “entelequia” —que nunca, como quiera que se la conciba, deja de ser un principio “homónimo”—, no son tampoco consumación y perfeccionamiento de un tipo de esencia trazado de

⁵⁰ Acerca de la *ἀλήθεια τῶν ὄντων* [verdad de los entes], cf. *Fedón*, 99 E; y sobre ello, ‘El problema del apriorismo’, p. 28. En este tomo [*Kleinere Schriften* II], p. 48.

⁵¹ Como tales las designó por vez primera Plotino en su libro II *Sobre las “categorías del ser”* (*περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος*) y por cierto bajo expresa referencia a Platón (*Enéadas*, VI, 2). Las designa directamente como *ἀρχαὶ τοῦ ὄντος* [principios del ente] (596 B), lo que no deja absolutamente ninguna duda sobre el carácter ontológico categorial que les atribuye. Por el contrario, emplea el gastado término *κατηγορίαι*, que entonces ya había tomado una significación casi exclusivamente lógico formal, en el sentido de las formas de afirmación aristotélicas.

antemano Identidad, diversidad, movimiento, reposo, unidad y mutiplicidad, etcétera, son genuinas categorías del ser, precisamente porque no son tipos formales cerrados, substancias, fines o causas, sino algo totalmente diverso, que no puede expresarse de ningún modo en tales imágenes tomadas de las relaciones empíricas. Eso totalmente diverso es justo el hecho de que son rasgos esenciales universales, determinantes de todo ente, pero determinantes sólo en coherencia los unos con los otros.