

**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*" (*ἀρομον 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 Pertenece, 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 <sup>1</sup>

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*.

<sup>1</sup> 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.