

# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2017.i03.02

[pp. 33-54]

Recibido: 04/04/2017

Aceptado: 25/05/2017

**La ciencia de los *eíde*. La estructura onto-lógica del «decir el ser» como condición epistemológica de posibilidad y a la vez amenaza de la metafísica.**

**The science of the *eíde*. The onto-logical structure of «to say the being» as both epistemological condition and menace of metaphysics.**

**Miguel Ángel Bueno Espinosa**

**Personal Investigador Predoctoral en formación (FPU)**

**Facultad de Filosofía. Dpto. Filosofía Teorética. UCM**

## **Resumen:**

La existencia de esencias universales ha sido una constante problemática a lo largo de la historia de la metafísica occidental. Reconocemos su necesidad epistemológica, pero dudamos acerca de su verdad metafísica. Ahora bien, es posible que el origen del problema se encuentre en el uso de un método de acceso a ellos absolutamente inapropiado a su naturaleza. En este escrito pretendemos ahondar en la naturaleza de los seres universales para poder comprender adecuadamente sus características, su relación con los entes particulares, y, principalmente, la categoría formal de su existencia.

**Palabras Clave:** *Êdos*, ente particular, ente universal, estructura onto-lógica, distancia metafísica.

**Abstract:**

The existence of universal essences has being a constant problem along occidental metaphisic's history. We do recognize their epistemological need, but we doubt about their metafisical truth. However, it is possible that the origin of the problem lies in the use of an access method absolutely inappropriate to their nature. In this paper we pretend to delve in the nature of universal beings, in order to adequately understand their characteristics, their relation to particular beings, and, mainly, the formal category of their existence.

**Keywords:** *Êdos*, particular being, universal being. metaphysical distance, onto-logical structure.

## 1. Introducción

Una de las ordenaciones metafísicas principales que podemos llevar a cabo dentro de los entes intramundanos con los que nos relacionamos es la que se apoya en la distinción entre los entes *individuales* y los *universales*. Ésta es una clara distinción de orden metafísico, no perteneciente a ninguna de las ciencias particulares lógicamente posteriores, pues no hace referencia a lo que esos entes son respecto a alguno de los campos ontológicos propios de esas ciencias particulares, sino que se centra en lo son en su propia constitución ontológica. Esto es lo que hace posible que, respecto de cualquier ente que podamos tomar en consideración, sea cual sea su naturaleza ontológica específica (física, mecánica, biológica, botánica, estética, etc.), siempre podamos afirmar que es o bien particular o bien universal.

En este sentido, la ciencia metafísica debe dedicar parte de sus esfuerzos a encontrar un *criterio adecuado* que le permita justificar suficientemente la posibilidad *a priori* de esa distinción. Lo cual pasa necesariamente por una correcta comprensión de la naturaleza particular y universal de los entes.

Un *ente particular* es aquél cuyo ser se agota en sí mismo o está encerrado dentro de los límites que prefiguran su individualidad, sin que su ser concreto pueda ser compartido por otro ente separado de él. Lo que ellos mismos son no se extiende más allá de sus propios límites ontológicos para abarcar a otros entes, pues, en caso de hacerlo, no se trataría, por ello mismo, de dos entes particulares diferentes y separados entre sí, sino

de dos partes distintas de un único ente particular. De esto se sigue que el carácter de individuo, de ser separado de lo otro, es determinante para la constitución ontológica de los entes particulares.

Un *ente universal*, en cambio, se define justamente porque su constitución ontológica absorbe o concentra la determinación ontológica de toda una pluralidad de entes particulares que comparten con él su ser, o, formulado en términos platónicos, que participan del ser del universal. De este modo, la densidad metafísica del ente universal permite, sin dejar de ser siempre idéntico a sí mismo, la multiplicación y actualización indefinida del ser que lo define en toda una pluralidad de entes particulares, sin que, no obstante, ello implique que el ser del ente universal pueda agotarse llegado un cierto número de entes particulares que participen de él, como si el universal fuera una totalidad dividida en porciones que a fuerza de repartirse pudiera agotarse. De manera que, en cierto modo, la existencia particular de entes que actualicen el ser de un ente universal influye positivamente en él, pero la afirmación inversa no es verdadera, pues la inexistencia de algún ente particular que participe del ser de un ente universal no implica la destrucción de dicho ente universal.

## **2. El problema de la existencia de los universales: consecuencias metafísicas de las condiciones epistemológicas de aprehensión de los entes universales**

La diferencia de naturaleza metafísica entre los entes particulares y los universales se traduce, respecto a nuestra relación epistemológica con ellos, en que ambos presentan condiciones de aprehensión diferentes. Así, los entes particulares son conocidos principalmente mediante la *percepción sensible externa*; y, aunque también podemos aprehender entidades intramundanas particulares de orden ideal o subjetivo<sup>1</sup>, como

---

1 Como se hará más evidente con los siguientes análisis epistemológicos acerca de los problemas relacionados con el conocimiento de los entes universales, los adjetivos “objetivo” y “subjetivo” son utilizados aquí en un sentido específicamente epistemológico, desde una perspectiva kantiana. “Subjetivo”, a este respecto, es aquello que sólo permite ser aprehendido internamente, desde la inmanencia subjetiva de cada individuo, sin que, por ello, sea posible una exposición externa de lo aprehendido en virtud de la cual diferentes sujetos pudieran elaborar un análisis intersubjetivo compartido. En este sentido, lo subjetivo no lo es, como podría interpretarse desde una perspectiva metafísica, por ser imaginario o simplemente inexistente (éste será, de hecho, uno de los puntos clave de nuestra argumentación), sino por permitir, en términos kantianos, un acceso cognoscitivo a ello, valga la redundancia, meramente subjetivo. Lo “objetivo”, en cambio, es lo expuesto a la intersubjetividad, aquello de lo cual varios sujetos pueden llevar a cabo una aprehensión simultánea en el tiempo. Frente a lo subjetivo, lo objetivo permite, en este sentido, un acceso público, una percepción compartida. Como se apreciará en lo que sigue, la clave para entender la problemática anclada

puede ser un centauro que nos imaginemos o una mesa que recordemos, parece que la naturaleza de los entes particulares está estrechamente vinculada con la realidad que podemos conocer a través de la sensibilidad externa. De modo que tendemos a identificar las características de la particularidad ontológica con una fenomenalización sensible objetiva. Por el contrario, todas las entidades universales son de carácter *ideal* o *subjetivo*, siendo completamente imposible encontrar una entidad sensible que sea factible de ser universal.

Ello implica que la *realidad sensible externa*, vinculada a la objetividad (en el sentido epistemológico aclarado), es siempre y necesariamente *particular*, mientras que la *realidad eidética*, ideal o puramente subjetiva, puede ser tanto *particular* como *universal*. Tan factible es imaginar una mesa particular como aprehender eidéticamente el universal «mesa», siendo imposible, en cambio, hasta donde alcanza nuestra experiencia, percibir mediante sensibilidad externa ese universal «mesa» al lado de una mesa material. Desde otro punto de vista, de lo anterior se sigue también que lo *universal* siempre es *ideal*, mientras que lo *particular* puede ser *ideal* o *sensible*. De esta identificación entre lo universal y el campo fenoménico ideal viene la denominación de “idea” utilizada tradicionalmente para referirnos a los entes universales; o, en su terminología clásica platónica, el *eídos*, en plural *eíde*.

Como decíamos, los *eíde*, los entes universales, son los que determinan el ser metafísico de los entes particulares en la medida en que estos son lo que son por participar del *eídos* correspondiente. Así, esta mesa es mesa, y no armario o silla, porque participa del ser del *eídos* «mesa», y no de los *eíde* «armario» o «silla». El *eídos* «mesa» puede ser definido entonces, en términos más específicos, como el «en qué consista ser mesa», ya que un ente particular será considerado como «mesa» si sus características encajan adecuadamente con los criterios marcados por ese «en qué consista ser mesa» encarnado en la constitución ontológica del ente universal «mesa». En términos generales, cada ente particular recibe su ser y su denominación ontológica del correspondiente «en qué consista ser X» del que participe.

La distinción así entendida entre entes particulares y entes universales ha supuesto tradicionalmente una problemática difícil de solucionar. En último término, en lo que respecta a nuestro acceso cognoscitivo a ellos, de los entes particulares tenemos fácil y directa evidencia en cualquier experiencia de percepción sensible externa; pero resulta sumamente difícil distinguir, en lo referente a los entes universales, entre lo que es una aprehensión real de un ente universal efectivamente existente y lo que es

---

en la cuestión de la existencia de los universales se levanta sobre esta diferencia epistemológica.

una pura *imaginación* de dicho ente. El hecho de que su manifestación fenoménica se reduzca absolutamente al campo de lo subjetivo, de lo ideal, provoca que su existencia efectiva pueda ser directamente cuestionada desde un criterio de existencia que exija la constatación objetiva de su existencia. El carácter necesariamente subjetivo e interno de esa aprehensión eidética imposibilita su comunicación objetiva, y asemeja peligrosamente tal aprehensión directa a una posible ficción. Lo cual tiene consecuencias desastrosas, más allá de nuestros juicios epistemológicos, para los juicios metafísicos que afirman o niegan su existencia efectiva.

Obviamente, es evidente que, ya sea de un modo o de otro, existen *nociones* universales. Si no fuera así, ni siquiera podríamos establecer ningún tipo de reconocimiento ontológico de los entes que nos rodean para poder comprenderlos como siendo X o Y. Pues todos esos reconocimientos, como acabamos de exponer, se llevan a cabo mediante la constatación de la participación de alguna de las cualidades de ese ente del ser de un *eîdos* concreto. Los juicios descriptivos que formulamos acerca del ser de los entes particulares se basan en una constatación previa de su relación de participación con los entes universales implicados en la predicación formulada en esos juicios; de manera que dichos juicios descriptivos no son, ni más ni menos, que la formulación verbal de ese reconocimiento.

En este sentido, la negación absoluta de la existencia de nociones universales condenaría por completo nuestro trato con los entes intramundanos, obligándonos a mantenernos en un fluir continuo e indiferenciado en el que ni siquiera podríamos dividir el todo existente en entes particulares al no poseer siquiera el *eîdos* correspondiente de la división misma.

Lo que, no obstante, no resulta tan evidente y fácil de dirimir es el tipo de existencia que debemos predicar de esas nociones universales, debido al carácter subjetivo de su aprehensión. Ésta es la gran ventaja que los entes particulares presentan frente a los universales: mientras que de la existencia efectiva y real de una mesa material tenemos una evidencia apodíctica en la simple experiencia perceptiva que la aprehende<sup>2</sup>, la utilización del *eîdos* «mesa» en el reconocimiento que llevamos a cabo del tipo de ente de que aquí se trata no implica que ese *eîdos* «mesa» exista como tal del mismo modo que existe la mesa en la que se actualiza y cuyo ser determina. Pues para tal reconocimiento basta con que el *eîdos* «mesa» se reduzca a un puro constructo lingüístico ficticio. Siempre

---

2 Más allá del posible engaño que los sentidos puedan provocarnos, es innegable, como señala Ortega en su magistral *¿Qué es filosofía?*, la presencia fenomenológica objetiva de esos entes ante nosotros, y, desde ella, nuestra tendencia a considerarlos como existentes.

existe la posibilidad, planteada por la doctrina teórica del nominalismo, de que, en último término, dicho *eídos* sea una herramienta cognoscitiva construida con el fin de facilitar nuestra comprensión de los entes particulares con los que tratamos. Pero no, entonces, un ente realmente existente, como lo son los entes particulares<sup>3</sup>.

## 2.1. Nominalismo e idealismo: el «axioma realista» de las posiciones metafísicas empiristas, y la preeminencia onto-lógica de los universales

Segun esta posibilidad, no solamente se trata de que los entes universales, los *eíde*, permitan únicamente un acceso cognoscitivo a ellos puramente eidético o subjetivo; sino que, más profundamente, que el acceso a ellos sea posible sólo de modo subjetivo se debe, en último término, a que la existencia de esos entes *se reduce a su ser pensados* para ser utilizados lingüísticamente. Si esto es así, de ninguna manera puede afirmarse metafísicamente la existencia efectiva de esas nociones universales. De modo que los únicos entes intramundanos que existen efectivamente son los entes particulares del mundo sensible, siendo cualquier ente que se aprehenda subjetivamente una simple y mera ficción, mas nunca un ente real.

Resulta fácil comprobar en qué medida esta posición nominalista es dependiente de un «axioma realista» de base, que identifica lo efectivamente existente con la realidad sensible a la que tenemos acceso mediante la experiencia externa. Ahora bien, desde cierto punto de vista resulta sumamente paradójica esta reducción de la realidad efectiva a la realidad particular sensible. En efecto, podríamos aceptar que, según un *criterio empírico* tradicional, el nominalismo tenga razón al negarle existencia efectiva a entes cuya presencia nunca se constata objetivamente. Pero, según un *criterio lógico*, la predicación de verdadera realidad recae sobre los entes universales y desaparece por completo de los entes particulares. Pues estos últimos sólo son lo que son *en cuanto participan del ser* de un ente universal que determina su categoría ontológica y los hace ser X o Y, mesas o armarios, mientras que los primeros son los que realmente poseen la suficiente densidad ontológica como para ser por sí mismos lo que son, sin ningún tipo de dependencia respecto de cualquier otro ente. Por ello, podríamos perfectamente sostener que los entes particulares son entes deficientes, menesterosos, mientras que los entes universales son subsistentes, sustancias puras<sup>4</sup>.

---

3 “La universalidad, hasta donde yo puedo comprender, no consiste en la naturaleza o concepción absoluta, positiva, de algo, sino en la relación que guarda con los particulares significados o representados por ella.” BERKELEY, G. (1990), §15, p.39.

4 Cfr. ARISTÓTELES (2008), *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2008, trad. Tomás Calvo Martínez, V, 8.

Según esta perspectiva *idealista*, el verdadero ser posee un carácter ideal en tanto que sólo puede ser aprehendido eidéticamente; en oposición, por tanto, a la realidad particular, de carácter eminentemente sensible. Para el idealismo la realidad sensible es, en el fondo, una *falsa realidad*, un fenómeno ilusorio desplegado sensiblemente ante una razón que, por culpa de su insuficiencia y finitud, no es capaz de aprehender a tiempo completo la verdadera realidad, de orden eidético. Que lo particular sensible externo sea lo que permita ser conocido objetivamente, mientras que lo universal carezca de esa ventaja epistemológica y presente, más bien, deficiencias considerables en su aprehensión, es una condición producida por nuestra incapacidad e insuficiencia gnoseológicas, no por la naturaleza metafísica de los entes que conocemos. El defecto radica en la herramienta cognoscitiva, no en el objeto conocido. Kant evidenció suficientemente este hecho desde su defensa de lo que Heidegger llamó «razón sensible finita».

## 2.2. Limitaciones del nominalismo y del idealismo.

Si analizamos bien estas dos perspectivas, comprobaremos que la perspectiva que parte del criterio empírico se basa en condiciones *metafísicas* de los entes al remitir a su existencia efectiva o no (si bien desde un criterio exclusivo de una posición empirista). La perspectiva desarrollada desde el criterio lógico, en cambio, toma pie en condiciones, valga la redundancia, *onto-lógicas*, ya que no remite tanto a lo que cada ente es como a la determinación lógica de su ser.

Acabamos de afirmar que los entes particulares no serían lo que ellos mismos son si no fuera por la existencia de entes universales que los determinan en su ser propio a «ser algo». Pero puede parecer que esto sólo es exactamente cierto de cara al conocimiento *que nosotros tenemos* de ellos. Así, que al fenómeno del color de esta mesa lo llamemos “verde” puede que no afecte, en último término, absolutamente en nada al fenómeno mismo, el cual, de hecho, seguirá siendo exactamente el mismo aunque sostengamos que la mesa, en vez de verde, es azul. Nada cambia en los entes particulares por el hecho de que nuestro reconocimiento de su ser determinado por un ente universal no sea llevado a cabo. Ello muestra que la preeminencia de los *éide* respecto de los entes a los que determinan en su ser es una preeminencia lógica, mas no, al parecer, verdaderamente *metafísica*. Una hipótesis metafísica que negase la existencia efectiva de los *éide* nos afectaría a nosotros como sujetos de conocimiento, pero parece que dejaría intactos a los entes particulares.

Con todo, a pesar de esta peculiaridad, sigue siendo cierto que, a nivel metafísico, parece que debe existir «algo» semejante a entes universales que determinen categorialmente

el ser de los entes particulares. Pues los fenómenos mundanos, más allá del modo como nosotros los interpretemos y categoricemos, presentan de por sí semejanzas internas y propias que no pueden ser obviadas ni pasadas por alto.

Podemos efectivamente sostener, desde el nominalismo, que el *eídos* «árbol» es una ficción de uso epistemológico que nos resulta útil para subsumir bajo ella a toda una multiplicidad de entes particulares. Teniendo este detalle en cuenta, podríamos llegar a la conclusión de que en la realidad independiente, más allá de nuestro trato con ella, sólo existen los entes particulares. Ahora bien, estrictamente considerado el proceso gnoseológico de subsunción de los entes particulares bajo entidades universales, lo que puede parecer una conclusión de tipo nominalista se convierte sorprendentemente en una afirmación de corte idealista cuando comprendemos que el argumento nominalista, a fuerza de servirse de las *similitudes categoriales* presentes entre los entes particulares, subraya justamente la existencia fáctica de esas similitudes<sup>5</sup>; y ello, no como una peculiaridad curiosa, sino como la condición de posibilidad de tales abstracciones universalizadoras. Con ello evidencia que en la realidad independiente, con anterioridad a nuestro conocimiento de ella, existen *universalidades fenoménicamente reconocibles*, que revelan la existencia de una suerte de esencia, de «en qué consista ser X», aplicada a cada una de las particularidades en las que reconocemos esas similitudes<sup>6</sup>.

Si nosotros somos capaces de subsumir bajo un único y mismo *eídos* «mesa», aparentemente ficticio, a todas las mesas particulares del mundo es porque éstas presentan una similitud de orden categorial entre sus características particulares *con anterioridad* a nuestro reconocimiento epistemológico de ese hecho. De lo contrario, si la esencia constitutiva del *eídos* «en qué consista ser mesa» fuese por completo una construcción ficticia, sin ningún pie en nada real, nunca nos sería posible vincular ese constructo artificial a los entes particulares a los que lo remitimos; ya que estos no tendrían absolutamente ningún tipo de relación con el *eídos* en cuestión, ni, por tanto, estarían obligados a ser semejantes entre sí.

---

5 “No quiero que se piense que he olvidado, y menos aún que niego que la naturaleza, en la producción de las cosas, hace a muchas de ellas semejantes. (...) Sin embargo, yo creo que podemos decir que su clasificación bajo ciertos nombres es obra del entendimiento, motivado por la similitud que observa existe entre las cosas.” LOCKE, J. (1982), III-III, §13, p.405.

6 “Hallo en mí infinidad de ideas de ciertas cosas, cuyas cosas no pueden ser estimadas como una pura nada, aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento, y que no son fingidas por mí, aunque yo sea libre de pensarlas o no; sino que tienen naturaleza verdadera e inmutable. (...) Y aun cuando jamás la haya habido [esa realidad en el mundo], no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espíritu.” DESCARTES, R. (2005), pp.208-209.



Paradójicamente, si aplicamos entonces a la vez el criterio empirista y el criterio lógico en el intento de resolver la cuestión de la existencia o inexistencia de entes universales, el resultado es que nos movemos en círculos.

En efecto, según el criterio lógico expuesto anteriormente, reconocemos la preeminencia y primacía de los entes universales respecto de los particulares en la medida en que estos últimos reciben de los primeros su determinación ontológica, su ser X o Y. En este sentido, podemos decir, con Platón, que el verdadero ser, en el sentido del verdadero ser X o Y, no reside en los entes particulares que son X o Y, sino en los *eíde* «X» e «Y», porque es de ellos es de donde les viene a los primeros su ser<sup>7</sup>. Pero, de modo complementario, el criterio empirista igualmente mentado nos ha mostrado que es imposible sostener que los entes universales existan del mismo modo que los entes particulares dada su manifestación fenomenológica radicalmente diferente, lo cual afecta a nuestra vía de acceso cognoscitivo a ellos. Si los *eíde* son algo, no pueden de ninguna manera ser entes al modo de los entes particulares de la realidad sensible.

La dificultad metafísica reside, entonces, no tanto en entender si los entes universales existen o no, como en entender *de qué modo existen*, y, como consecuencia, qué relación mantienen con los entes particulares. Que es, en el fondo, la pregunta por antonomasia de toda ciencia ontológica.

### 3. La estructura onto-lógica del «decir el ser»

¿Qué significa, en el fondo, la afirmación, de tipo platónico, de que el verdadero ser reside en los *eíde*, y no en los entes particulares? Esta claro que una afirmación de este tipo nunca puede implicar la inexistencia efectiva de los entes particulares, de las cosas; como si el idealismo estuviera defendiendo una suerte de “borrado” fenomenológico del mundo sensible al que accedemos de modo inmediato y espontáneo. Nos resulta completamente imposible rechazar la existencia efectiva de los entes particulares sensibles presentes en el mundo en el que accedemos a diario.

---

7 “Afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una ‘lo que es’.” PLATÓN (2000), 507b.

### 3.1. Anterioridad temporal del particular, anterioridad lógica del universal

El idealismo nunca puede pasar por alto el hecho de que la mesa en la que me apoyo en este momento es *absolutamente irreductible* en su fenómeno. Nunca puedo prescindir de la presencia fenomenológica efectiva de esta mesa, aunque simplemente sea a modo de puente que me permita acceder eidéticamente al *eídos* «mesa» actualizado en ella. En realidad, ningún acceso eidético, por muy desarrollado y puro que sea, puede alcanzar a aprehender cualquier *eídos* tomado en consideración sin requerir el paso previo preparatorio de la comprobación de la actualización de ese *eídos* en entes particulares<sup>8</sup>. Lo cual le otorga a los entes particulares una *anterioridad temporal* frente a su correspondiente *eídos*. Resulta imposible negar que es en el mundo de los entes particulares en el que acontece la fenomenalización de los *eíde* que aprehendemos eidéticamente.

Pero, entonces, ¿por qué podemos decir, según el criterio lógico, que el verdadero ser de esta mesa reside en el *eídos* «mesa», y no en ella misma como ente particular, si es esta mesa la que hace posible que conozcamos su correspondiente *eídos*? En el fondo, una afirmación de este tipo es equivalente a otra afirmación del tipo “esta mesa es mesa, pero no es *la* mesa”; o, en otras palabras, “este ente es mesa, pero no lo es *perfectamente*”. Al sostener que el verdadero ser de cualquier ente particular reside en el *eídos* respectivo del que recibe la determinación de su ser lo que afirmamos es que los entes particulares presentan de manera deficiente o imperfecta las características propias del «en qué consista ser X» respectivo en cada caso para cada *eídos*.

Que esta mesa que percibo sea el lugar de fenomenalización del *eídos* «mesa» significa que en el fenómeno de esta mesa está presente un cierto brillo, una cierta referencia al *eídos* «mesa», que nosotros reconocemos cuando sostenemos que este objeto concreto cumple las condiciones del «en qué consista ser mesa» que definen al *eídos* «mesa». Pero, del mismo modo y por el mismo motivo, no es ella misma ese «en qué consista ser mesa» que define al *eídos* «mesa», esto es, ella misma no marca la pauta de lo que es ser una mesa. En realidad, ninguno de los ejemplares particulares de cualquier *eídos* que tomemos en consideración satisface plenamente la exigencia metafísica y epistemológica

---

<sup>8</sup> Es cierto que existen determinados *eíde* que parecen no permitir de ninguna manera su actualización en un ente particular, o bien no necesitarla en absoluto para su aprehensión. No nos es necesario, por ejemplo, aprehender un ente particular que actualice el *eídos* «número infinitesimal» (si es que algo así es posible) para conocer su *eídos* correspondiente. Lo que sí es necesario en todo caso es tener una experiencia de entes particulares que presenten respecto del *eídos* «número infinitesimal» lo que Wittgenstein denomina «parecidos de familia».

impuesta por dicho *eîdos*, y ello justamente por su carácter particular<sup>9</sup>. Una mesa es una mesa particular, concreta, con sus limitaciones y sus características finitas, que comparte su «ser-mesa» con otros entes particulares; el *eîdos* «mesa», en cambio, no posee ninguna característica particular que la individualice entre otros posibles *eîde* «mesa», ni ninguna finitud. Y gracias a ello es universal.

Es en este sentido en el que decimos que el *eîdos* «mesa» representa la *excelencia* (*areté*) del «ser-mesa»: muestra cómo sería una mesa particular en caso de ser perfecta, entendiendo aquí por perfección una perfección metafísica, de densidad ontológica o excelencia metafísica. Cada una de las mesas particulares, por el contrario, son sólo mesas de forma deficiente en referencia a esa excelencia del «en qué consista ser mesa» encarnada en el *eîdos* «mesa». Ninguna de las mesas particulares con las que nos las habemos en nuestra vida cotidiana podría llegar a ser mesa de tal modo que rigiese el modelo del «en qué consista ser mesa», tal y como lo hace el *eîdos* «mesa».

Pero, si bien no deja de ser cierto que esta mesa no puede nunca presentar esa excelencia metafísica del «en qué consista ser mesa», ello no anula el que cumple en un cierto grado esa condición, y por eso precisamente la llamamos mesa, y no armario o silla. A esto es a lo que nos referíamos anteriormente cuando señalamos que en cada mesa concreta podemos reconocer el brillo de la excelencia del «ser-mesa», gracias a lo cual las mesas concretas nos sirven de puente para aprehender el *eîdos* «mesa». Y, en realidad, ese «en qué consista ser mesa» que reúne la excelencia del «ser-mesa», y que reside en el *eîdos* «mesa», nunca sería nada en absoluto para nosotros si careciésemos de los ejemplares sensibles concretos en los que se fenomenaliza. Pues son todas y cada una

---

9 Hume, heredando las tesis nominalistas berkeleyanas, sostiene que una noción universal no es más que una idea particular despojada en lo posible de sus características individuales y extremada al máximo por la imaginación en sus elementos universalizables, de manera que a partir de ese momento pasa a funcionar como símbolo de una universalidad sin dejar de ser particular. *“Las ideas abstractas, por consiguiente, son de suyo individuales, aunque puedan hacerse generales en la representación. La imagen de la mente es sólo la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuera universal.”* HUME, D. (2005), Parte I, Sección VII, p.66. De este modo satisface Hume la necesidad, impuesta por su sensismo, de que todas las nociones teóricas, incluidas las universales, se apoyen siempre en una imagen. En cambio, estrictamente considerada la cuestión, parece más bien que justamente la diferencia metafísica entre el ente particular y el ente universal reside en un salto cualitativo en su naturaleza ontológica (y no simplemente en un cambio cuantitativo de grado de concreción o detalle); según lo cual un ente particular nunca puede funcionar como un ente universal, por mucho que la imaginación expanda sus detalles universalizables al máximo, precisamente por ser particular. Hume confunde la necesidad de manejar una imagen sensible, propia de la insuficiencia y limitación de nuestra «razón sensible finita», con la inexistencia de los universales.

de las mesas concretas las que nos muestran fenomenológicamente ese «en qué consista ser mesa».

Es completamente cierto que, una vez aprehendido el *eídos* «mesa», esto es, una vez comprendido eidéticamente en qué consiste ser mesa, no requerimos de una mesa particular en la que ese *eídos* se realice para poder alcanzar tal comprensión, sino que nos basta con la intuición eidética con la que los aprehendemos para poder intelegir su contenido. Pero es igualmente cierto que de no ser por las mesas concretas que nos revelan en su particularidad lo que es ser mesa nosotros nunca podríamos llegar a alcanzar el conocimiento del «en qué consista ser mesa». Lo que significa que, en cierto modo, el *eídos* «mesa» *no existe* de ninguna manera *más allá* de los entes particulares en los que se actualiza, y que fenomenalizan en su presencia ese «en qué consista ser mesa».

Con todo, volviendo a plantear la cuestión en términos epistemológicos, y ya no metafísicos, nos vemos forzados a sostener que, antes de conocer el *eídos* «mesa» gracias a todas las mesas particulares que lo fenomenalizan, en cierto modo *ya poseemos de antemano* algún tipo de conocimiento previo de él. Pues, de lo contrario, nunca seríamos capaces de aprehender las mesas particulares como tales mesas, sino que las confundiríamos con sillas o armarios, y estos a su vez con otros tipos de seres.

Podemos plantear un simple juego, a modo de experimento mental, para evidenciar este hecho, en el que un viajero del tiempo retrocedería hasta la Atenas de Sócrates para mostrarle un enchufe. Evidentemente, Sócrates carecería por completo del conocimiento del *eídos* «enchufe» que le hubiera permitido reconocer que en ese ente particular era ese *eídos* concreto, y no otro, el que se actualizaba. Sin embargo, no por ello tendría sentido creer que hubiera confundido el enchufe con un tipo de tazón extraño, o con un plato pequeño agujereado. Como mucho, hubiera podido decir que el enchufe parecía un plato, aunque sumamente extraño, hasta el punto de *resultarle problemático* llamarlo “plato”. Pues el enchufe no encaja con las condiciones ontológicas exigidas por el «en qué consista ser plato», lo que problematizaría llamarlo así. Por estos motivos, dentro de nuestro experimento hipotético, podemos concluir que, aunque Sócrates no poseería el conocimiento del *eídos* «enchufe» necesario para identificar ese ente particular como un enchufe, podría llegar a comprender suficientemente a través de él que ese ente no pertenecía a ninguno de los *eídos* que él conocía, y que, por lo tanto, *debía* poseer un *eídos* propio, distinto a todos los que él conocía, que lo categorizase específicamente: en nuestra situación hipotética, Sócrates conocería oscuramente el *eídos* «enchufe» a

modo de límite, por oposición a todos los demás *eíde*, con un conocimiento metafísico negativo<sup>10</sup>.

En este sentido, mientras que los entes particulares poseen, en nuestra aproximación a ellos, una *anterioridad temporal* respecto de los correspondientes *eíde*, como señalábamos anteriormente, ahora comprobamos, desde un punto de vista diferente, que los *eíde* presentan una *anterioridad lógica* respecto de los entes cuyo ser determinan. Sólo alcanzamos el *eídos* «mesa» a fuerza de conocer múltiples mesas que lo fenomenalizan; pero esas mesas sólo son reconocidas por nosotros como mesas, y no como armarios o sillas, si de algún modo conocemos ya de antemano el *eídos* «mesa» que las hace ser mesas, aunque sea sólo a modo de *límite negativo* por oposición al resto de *eíde* (bajo la forma de un conocimiento negativo del tipo “esto *no es* una silla, *no es* un armario...”).

Así que, cuando nos enfrentamos a los entes particulares que actualizan universales, nos vemos forzados a decir que *conocemos* y *no conocemos* a la vez esos universales. Nos movemos de nuevo en la circularidad en la que el ser del ente universal es primero respecto del particular en un cierto sentido, y en otro sentido es el ser del ente particular el que antecede al del ente universal. Y ello siempre en nuestro intento de entender la relación presente entre lo particular y lo universal.

---

10 Wilfrid Sellars considera que el mundo al que accedemos de modo inmediato y espontáneo está ya configurado conceptualmente por nosotros en la medida en que nuestro simple aprehender lo dado está mediado por el lenguaje. Lo cual le permite sostener que no hay ningún dato empírico originario con el que después nuestros conocimientos judicativos vendrían a concordar, ya que esos datos pretendidamente originarios ya están de algún modo mediados por los conocimientos con los que después serían contrastados (Cfr. SELLARS, W. [1997]). Podría pensarse que esta famosa crítica al «mito de lo dado» anularía nuestra afirmación acerca de un proto-conocimiento negativo de los *eíde*, pues parecería implicar que Sócrates se vería incapacitado a reconocer la no pertenencia del objeto «enchufe» a ninguno de los *eíde* que maneja al estar dicho objeto ya de antemano constituido conceptualmente por su propia estructura lingüística. Sin embargo, aunque efectivamente aprehendemos la realidad hermenéuticamente determinados por nuestras estructuras conceptuales (y por eso Sócrates se vería forzado a concebir el enchufe como un plato sumamente extraño), ello no niega que, genéticamente hablando, los fenómenos también son aprehendidos por nosotros *mientras adquirimos dichas estructuras conceptuales con las que los interpretaríamos después*, sólo que carentes, obviamente, del sentido que, una vez adquiridas aquéllas, proyectaremos o instituiremos en ellos. De manera que tan ingenuo es confundir lo dado con una suerte de materia fenomenológica pura libre de proyecciones subjetivas (a este respecto la crítica de Sellars resulta acertada), como negar que haya una materia fenomenológica originaria que, antes de la adquisición de las estructuras conceptuales fundamentales configuradoras del sentido del mundo, hicieron de hecho posible tal adquisición. Es a esta idea a la que remitíamos anteriormente al señalar que, por mucho que concibamos el *eídos* «mesa» como un constructo humano, ello no anula el hecho de que somos capaces de proyectarlo sobre los fenómenos de las mesas intramundanas porque ellas, previamente, posibilitan esa proyección común al ser semejantes categorialmente entre sí.

### 3.2. La estructura onto-lógica del «decir algo de algo» como condición de posibilidad del conocimiento de los universales

La existencia de los entes universales se nos hace patente a través de la predicación que hacemos respecto de las características de los entes particulares basándonos en ellos según una estructura del juicio predicativo que podemos denominar *estructura onto-lógica*. Así, cuando predicamos una propiedad, decimos de un ente particular X que es algo, según la estructura onto-lógica «*decir algo-1 de algo-2*». El «algo-2» es el ente particular que en cada caso funciona como sujeto de la predicación (esta mesa, esa silla, aquel armario, Sócrates, todos los cuervos...), y el «algo-1» es lo que en cada caso predicamos del ente particular (ser verde, ser cómoda, ser grande, ser mortal, ser negros...).

Esta estructura onto-lógica del «decir el ser» revela, desde esta perspectiva, el hecho que venimos señalando: la determinación del ser de los entes particulares procede de la presencia en ellos de una cualidad propia del ente universal del que participan en cada caso. De tal manera que un ente particular será X o Y, mesa o armario, dependiendo de las propiedades que posea, entendidas como la marca de su participación del ser de un universal.

El «algo-2» que funciona como sujeto de este tipo de juicios descriptivos se concretiza en su radical particularidad, es lo que es en su individualidad irreductible, en tanto que ente concreto, singular y separado del resto, y por eso es particular, y no universal; de hecho, este «decir algo de algo» respecto de él es una forma de separarlo del resto e individualizarlo. En cambio, el «algo-1» que predicamos de él, que lo determina a ser el que es y lo que es, es una característica *compartida* por él y por otros muchos entes; o, al menos, factible de serlo de derecho, aunque de hecho pueda no serlo. De manera que lo único singular que ese «algo-1» presenta en este ente particular es el hecho de su fenomenalización concreta en él, mas no una exclusividad ontológica que lo convierta en propiedad única suya.

En este sentido, la diferencia entre el «algo-1» y el «algo-2» implicados en el simple juicio atributivo que sigue la estructura onto-lógica del «decir algo de algo» es precisamente la diferencia entre lo particular y lo universal a la que estamos atendiendo; de modo que es el mismo juicio simple de predicación el que nos introduce en esa distinción metafísica, pues es en su seno donde se actualiza y se revela la diferencia entre la existencia concreta de un ente particular y el ser universal potencialmente compartido<sup>11</sup>.

---

11 Aunque pudiéramos pensar que el ser particular del ente que funciona como sujeto de la predicación es compartido por otros entes desde el momento en que existen más entes que reciben la misma denominación que él (más mesas, sillas, armarios...), eso sólo es posible en la medida

Una vez reconocida esa *distancia metafísica* implicada en la estructura onto-lógica del «decir algo de algo», el análisis se ve dirigido por su propio carácter inquisitivo a preguntar por la existencia de los entes que funcionan como soporte de predicación de las características de los entes particulares. En efecto, es sencillo responder a la pregunta que busca aprehender el sujeto de la predicación, el ente en concreto del que estamos hablando; pero el proceso no resulta tan sencillo cuando nos preguntamos por el «algo-1» que decimos de él. Si el modo de conocer la constitución ontológica de un ente particular es mediante ese «decir algo de algo», ¿cómo alcanzamos una caracterización ontológica semejante respecto del ente universal, si el modo de saberlo implica servirnos de la estructura onto-lógica del decir que, justamente, los toma como punto de apoyo de la predicación?

La afirmación “esta mesa es verde” es una determinación del ser de esta mesa particular en la medida en que responde a la pregunta “¿qué es esta mesa?”. De modo que el siguiente paso del análisis metafísico consiste en aplicar la misma estructura onto-lógica, en esa forma de interrogación, que nos permite determinar el ser del ente particular, pero esta vez dirigida a determinar el ser del universal inquirido en cada caso, mediante la fórmula “¿qué es ser X?”; planteándonos preguntas del tipo “¿qué es ser verde?”, “¿qué es ser mesa?”, “¿qué es ser justo?”.

Una pregunta del tipo “¿qué es ser mesa?” no puede nunca ser satisfecha utilizando como respuesta cualquiera de los entes que son mesas, pues estos son mesas concretas, pero, en esa medida, no son el «ser-mesa» por el que se inquiriere en la pregunta por el universal. Ninguna mesa particular posee la densidad metafísica suficiente como para convertirse en el paradigma del «ser-mesa». Si una lo fuera, ese «ser-mesa» desaparecería en el mismo momento en que desapareciese esa mesa concreta, ya que ésta está *sujeta a cambio, generación y corrupción*. Pero esto es absurdo desde el mismo momento en que reconocimos que el «ser-mesa» es en cierto modo independiente de las mesas particulares en las que se actualiza. No es necesario que exista particularmente ningún quiliógono, polígono de mil lados, para que exista el ente universal «en qué consista ser quiliógono»<sup>12</sup>.

---

en que convertimos la singularidad del ente en aquello que predicamos de él, en el «algo-1» que decimos de él. Al reconocer que hay más mesas que esta mesa concreta de la que ahora hablamos, en realidad estamos sustituyendo el juicio original “esta mesa es verde” por el nuevo juicio “esto es una mesa”, donde «mesa» ya no es el «algo-2» particular del que se predica algo universal, sino justamente el «algo-1» universal predicado del «algo-2» particular “esto”. Por lo que incluso en los casos en los que los sujetos funcionan como predicados se sigue cumpliendo la estructura de la distancia entre lo particular y lo universal.

12 Cfr: DESCARTES, R. (2005), «Primeras objeciones de Gassendi».

De donde se sigue que es imposible que un ente particular satisfaga suficientemente una pregunta del tipo “¿qué es ser X?” allí donde «ser-X» es una propiedad universal. Cada intento de satisfacer esa pregunta mediante ejemplos singulares revela, *en su fracaso*, que la pregunta, al formularse respecto de un universal, no está dirigida a ningún ente que sea X, sino al «en qué consista ser X» mismo del que participan todos los entes que son X<sup>13</sup>. Lo que se persigue no es un ente particular que sea X de modo perfecto, como si una suerte de súper-ente particular pudiera justificar todas las posibles respuestas a la pregunta “¿qué es ser X?” que definieran su constitución. Por el contrario, el fracaso de todo tipo de definición de un ente universal a través de los entes particulares en los que se concretiza revela que sólo un ser perfecto, redondo, excelente en su «ser-X», podría hacer frente a todas y cada una de las manifestaciones concretas del «ser-X» en los entes particulares que son X. Es decir, un ser que muestre en su misma fenomenalización, no lo que es ser X de modo particular, sino la excelencia y perfección del «en qué consista ser X» de cada caso. Un ser que sea X de tal manera que no se vea afectado en su «ser-X» por ninguna de las peculiaridades y de los accidentes por los que se ven afectados los entes particulares que son X. Esto es, un ser que siga siendo X de modo excelente *independientemente de lo que le ocurra* a todos los entes particulares que son X.

En el fondo, allí donde esta mesa particular está sujeta a generación, cambio y destrucción, el *éidos* «mesa» *no se genera ni se destruye*, no cambia de color, ni se ensucia, ni se rompe. Son los entes particulares que son mesa los que están sujetos a esa generación y corrupción, los que están sometidos al cambio y al devenir, mientras que el universal e ideal «en qué consista ser mesa» no se ve afectado ni por el paso del tiempo, ni por los cambios que sufran las mesas concretas, ni por el hecho de ser o no aprehendido y conocido por los sujetos humanos que tratan a diario con mesas<sup>14</sup>. Todo lo contrario:

---

13 “Sócrates es quien impulsa la pregunta «¿qué es ser...?» en la doble condición de quien no permite decaer la pregunta y de quien sostiene esa continuidad de la pregunta precisamente ayudando a la experiencia del hundimiento interno de cada intento de respuesta.” MARZOA, F. (1996), p.130.

14 Una crítica fácil a esta afirmación buscaría subrayar que a lo largo de los siglos nuestro concepto de mesa puede haberse modificado considerablemente. Pero esta crítica es fácil en el doble sentido de que es sencillo formularla y de que revela una insuficiente comprensión de la cuestión. Pues lo que se señala cuando se afirma que los *éides* son insensibles al paso del tiempo no es que estos permanezcan idénticos en el transcurso de los años (entenderlo así implicaría, a su vez, una noción de eternidad basada en un concepto lineal del tiempo, igualmente tan fácil como errónea), sino que su naturaleza metafísica es ajena al tiempo como tal. Son, valga la expresión, «eternos en el instante». Pertenecen a un tipo de ser que no está sometido al paso del tiempo del antes al después. Por eso pueden ser concebidos como imperturbables en el tiempo y diferentes a la vez a lo largo de los años, sin que ello suponga una contradicción. “Es evidente, entonces, que las cosas que son siempre [eternas], en tanto que son siempre [eternas], no son en el tiempo, ya que no están contenidas por



el *eîdos* «mesa» permanece exactamente igual y el mismo en su constitución metafísica independientemente de ser actualizado o no en una mesa particular, así como de ser conocido por nosotros o no. Incluso es posible que existan multitud de *eîde* pendientes de ser descubiertos por nosotros, como en su día lo fueron los *eîde* «sartén», «ordenador», «internet», etc.

Esta diferencia de comportamiento ontológico revela un hecho crucial: que las mesas particulares estén sujetas a cambio y corrupción, mientras que el *eîdos* «mesa» no lo está, no es una condición dependiente del «ser-mesa», sino de la diferencia metafísica entre ser particular o universal; es decir, entre ser un «algo-2» de lo que se dice un «algo-1» o ser un «algo-1» que se dice de un «algo-2». Lo que indica que la simple estructura onto-lógica del «decir el ser», al encarnar la distancia metafísica entre lo universal y lo particular, sirve de evidencia igualmente a la hora de analizar y estudiar los distintos modos de ser implicados en los entes particulares y universales.

#### 4. La ciencia siempre anhelada

Nuestras últimas afirmaciones nos devuelven peligrosamente a la situación extrema del idealismo, que sostiene que la realidad sensible, en tanto que particular y finita, sometida a cambio y destrucción, no es una *verdadera realidad*, que *no es* verdaderamente. Y, sin embargo, ante una derivación de este tipo, se nos sigue imponiendo como dificultad a resolver (si es que tal solución es posible) el hecho de que esa peculiar realidad que *no es* en absoluto sea, sin embargo, la realidad de la que más constancia efectiva tenemos, mientras que el ser ideal que debería condensar en su existencia al verdadero ser sea, paradójicamente, el más sujeto a problematicidad respecto a su existencia efectiva.

##### 4.1. Los límites de aplicación de la estructura onto-lógica del «decir el ser»

En realidad, este conflicto depende, en último término, de una problematicidad introducida por nosotros mismos ilegítimamente por culpa de mantener, a la hora de tratar con los *eîde*, la misma estructura onto-lógica del «decir el ser» que nos permite acceder a ellos cuando hablamos de los entes particulares. Así, como la estructura del «decir algo de algo» es la respuesta a la pregunta metafísica “¿qué es ser X?”, donde X es un ente particular, hemos deducido que debe ser exactamente igual de posible formular

---

*el tiempo, ni su ser es medido por el tiempo.”* ARISTÓTELES (1995), IV, 2, 221b3-5.

una pregunta con la misma estructura onto-lógica, en la que, sin embargo, el X por el que se pregunte no sea un ente particular, sino un ente universal.

Como hemos afirmado anteriormente, preguntar “¿qué es ser X?”, allí donde X es un ente universal, es equivalente a preguntar por la excelencia (*areté*) del «ser-X», esto es, por un ente que sea X de un modo perfecto. A este respecto, acabamos de comprobar que no nos es suficiente ninguna de las mesas particulares a la hora de aprehender el «en qué consista ser mesa» porque las mesas particulares son entes sujetos al devenir, a cambio y corrupción. Esto mismo nos revela que si el *eídos* «mesa» no se genera, ni se destruye, ni cambia, ni envejece, no es porque sea un súper-ente de rango superior con una constitución ontológica que escape al cambio, sino más bien porque *no es en absoluto un ente*<sup>15</sup>. Ya que, si lo fuera, se generaría y se destruiría; es decir, estaría sometido a las mismas consecuencias metafísicas implicadas en el rango de lo ontológicamente constituido.

El *eídos* «mesa» no es un ente que se adhiera o se añada a los entes que son mesas, sino que es la excelencia de su «ser-mesa», *que ellas ya poseen*. Lo que revela que el *eídos* «mesa» no es algo separado de las mesas particulares. Las mesas particulares, antes de ser mesas, no constituían ningún tipo de materia bruta informe a la que se adhiera, como un complemento, el ente universal «mesa». Si nos resulta problemático afirmar una realidad ideal que viniera a anular a la realidad particular es porque, en el fondo, comprobamos implícitamente que no es en absoluto necesario separar en una realidad independiente a los *eíde* para poder tratarlos haciendo justicia a su distancia metafísica respecto de los particulares; pues ellos mismos no existen separadamente como entes al modo como lo hacen los entes en los que se actualizan. La diferencia entre los *eíde* y los particulares es cualitativa, de naturaleza metafísica, y no cuantitativa, de rango ontológico. Es por ello que su existencia efectiva sólo resulta problemática para aquellos que, movidos por el «axioma realista» empírico que explicitamos anteriormente, consideran necesario que para que algo sea real exista efectivamente al modo de los entes particulares sensibles. Esta ontologización de los *eíde* es el peligro constante que sufre la metafísica en tanto que anulación de la diferencia metafísica sobre la que tal ciencia toma pie.

---

15 “El preguntar «¿qué es ello?», siendo «ello» el «ser...», comporta ya el avance de una ontización del *eídos*, avance que, ciertamente, en el saber del que aquí se trata, está para ser desbaratado en cada momento, pero que precisamente por eso tiene que en cada momento de nuevo estar. Hay, pues, una inherente polémica frente a una constantemente posible trivialización. (...) El *eídos*, si se lo considerase como ente, sería aquello cuyo «ser» consiste en no nacer ni perecer ni ser tal en un respecto y tal otra cosa en otro. (...) Lo que habría sería un «verdaderamente ente» frente a un «sólo aparentemente ente»; sería como si en el *símil* de la caverna hubiese lo que ya hemos visto que no hay, a saber, un *quedarse fuera*.” MARZOA, F. (1996), pp.128-129.

#### 4.2. La pregunta por el *eîdos* del «ser-*eîdos*»

Esta amenaza se comprueba todavía de modo más patente cuando la pregunta que aplica la estructura onto-lógica es formulada, no ya respecto a los *eîde*, sino respecto a la *distancia misma* entre lo particular y lo universal. En efecto, si hasta aquí hemos analizado la pregunta “¿qué es ser X?”, allí donde X es la excelencia de una característica de los entes particulares, podemos considerar igualmente como posible plantearnos la pregunta “¿qué es ser X?” en la que X sea el «ser-excelente» mismo. En último término, para entender de qué modo el *eîdos* de algo es ese algo de modo excelente, debemos, por propiedad distributiva de la definición, entender antes el *eîdos* mismo de la excelencia, el propio «en qué consista ser excelente». Esta pregunta no intentaría así aprehender un *eîdos* relativo a una propiedad perteneciente a entes particulares, sino captar la propiedad de la excelencia que presentan todos los *eîde* en relación a los entes particulares cuyo ser determinan, y cuya posesión por parte de los primeros produce justamente la distancia metafísica como tal.

Siendo esto así, y manteniéndonos en el punto de vista del «axioma realista» del criterio empírico, debería ser posible encontrar una suerte de súper-súper-ente, por encima de los súper-entes que serían los *eîde*, que fuera el *eîdos* de los *eîde*, el *eîdos* del «ser-*eîdos*» mismo; esto es, el ente universal que condensaría la propiedad de «ser-universal» que poseen todos los entes universales (incluyéndose, en ese sentido, a él mismo) Ahora bien, si el ser de los *eîde* se caracteriza por «ser-algo» de manera excelente, y sólo otra forma de decir esto es decir que lo sea de manera buena (*agathós*), entendiendo aquí por «bueno» lo que perfecciona la naturaleza de algo, la pregunta por el *eîdos* del «ser-*eîdos*» es la pregunta por el «ser-bueno», es decir, la pregunta por el ser del Bien en sí mismo. Así que por encima de la pregunta por los *eîde* se encuentra la pregunta por el *eîdos del Bien* como la pregunta por aquello que está presente en todos los *eîde* y que los hace justamente ser *eîde*, y no ser entes particulares<sup>16</sup>.

Ahora bien, si ya de por sí nos resulta prácticamente imposible encontrar un ente que pudiera satisfacer la pregunta por el *eîdos*, *revelándose* como ilegítima una ontologización

---

16 “Esos *eîde* cuyas designaciones son los nombres de la *areté* constituyen lo propio del *eîdos* como tal, es decir, algo así como el *eîdos* del *eîdos* mismo o de los *eîde* mismos. Es comprensible, pues, que encontremos un nombre para cuya formación se aprovecha la identidad entre cierto muy especial *eîdos* y *tò agathón* [lo Bueno, el Bien]; ese nombre puede ser una construcción que haga depender *tò agathón* en genitivo del *eîdos* como núcleo, algo así como «el *eîdos* de *tò agathón*» [la Idea del Bien] (...), bien entendido que, por ser el *eîdos* en cuestión eso mismo que hemos llamado «el *eîdos* del *eîdos* mismo», resulta también interesante oír la fórmula así: «el *eîdos*, el cual, en cuanto no este o aquel *eîdos*, sino sencillamente el *eîdos*, es *tò agathón*.” MARZOA, F. (1996), pp.84-85.

de los *eíde* de ese tipo, podemos imaginarnos la dificultad extrema que implicaría encontrar un ejemplar de ente que satisfaga el requisito de la fenomenalización del *eídos* del «ser-*eídos*». Ahora entendemos que Sócrates se muestre tan reticente a la hora de explicar en qué consiste la Idea del Bien<sup>17</sup>.

De nuevo, la dificultad procede de una mala comprensión de la pregunta formulada. Pues, bien entendida, la pregunta por el *eídos* de la excelencia del «en que consista el ser-*eídos*», en sí misma legítima y necesaria, no inquiera acerca de un «ser-algo» concreto más que por culpa de la estructura onto-lógica que nosotros le imponemos a la fenomenalización de esa excelencia. De nuevo nos preguntamos por el *eídos* de algo, forzándolo a revelárenos según una estructura onto-lógica propia de los entes particulares.

Pero, si en vez de imponer un método de análisis externo al propio objeto de estudio, nos forzamos a investigarlo tal y como él mismo exige ser estudiado, entonces comprenderemos que la pregunta acerca del *eídos* del «ser-*eídos*» mismo no va dirigida ya a una suerte de súper-súper-ente que sea la excelencia pura, sino a aquella excelencia metafísica que cumple todo *eídos*, y que precisamente le permite ser el «en qué consista ser X» que en cada caso se ve implicado. Pues esa excelencia es justamente *lo que separa* a los *eíde* de los entes particulares, la marca del abismo metafísico que supone la diferencia entre lo particular y lo universal<sup>18</sup>. No es de extrañar entonces que, en la *República* de Platón, a la formulación de la Idea del Bien le siga la categorización global de

---

17 “- ¡Por Zeus! -exclamó Glaucón-. No te retires, Sócrates, como si ya estuvieras al final. Pues nosotros estaremos satisfechos si, del modo en que discurriste acerca de la justicia, la moderación y lo demás, así discurrees acerca del bien.

- Por mi parte, yo también estaré más que satisfecho. Pero me temo que no sea capaz y que, por entusiasmarme, me desacredite y haga el ridículo. Pero dejemos por ahora, dichosos amigos, lo que es en sí mismo el Bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso permita en este momento alcanzar lo que juzgo de él.” PLATÓN (2000), VI, 506d-e.

18 “La cuestión de *tò agathón* es el nombre con el que en *La República* aparece lo que habíamos entendido por la cuestión ontológica tomada no en el sentido de una u otra de las que en su momento hemos llamado ontologías en plural, sino como la cuestión de la diferencia misma, esto es, no de este o de aquel *eídos*, sino del *eídos* mismo en su diferencia con respecto a la cosa o lo ente. (...) El carácter que acabamos de atribuir a la cuestión de *tò agathón* es también lo que da sentido a la frase de 509b según la cual el *eídos* que es *tò agathón* no es ser, sino que está «más allá» o «por encima» del ser; ese «por encima» o «más allá» incluye no sólo que no tiene el estatuto de lo que hemos llamado algo-2, es decir, no «es...», sino también que tampoco tiene el de un algo-1, es decir, no es ser, porque no es en algún determinado «ser...»; en otras palabras, no es este o aquel *eídos*, sino la diferencia misma del *eídos* con respecto a la cosa o lo ente.” MARZOA, F. (1996), p.85.

los tipos de seres existentes, presidida por la distinción entre las cosas particulares y los *eíde* universales<sup>19</sup>.

### 4.3. Una ciencia siempre buscada pero nunca alcanzada

De manera que la ciencia del *eídōs* del «ser-*eídōs*» comprende el conocimiento de todas las demás ciencias acerca del ser y de los entes. Pues, en el fondo, como afirmábamos al inicio de esta reflexión, todo lo que es, sea del modo que sea, se encuentra afectado por esa distancia metafísica entre lo particular y lo universal al colocarse necesariamente en un lado u otro del abismo. De modo que bien puede afirmarse que el que posea la ciencia del «en qué consista ser excelente», la ciencia del *eídōs* de los *eíde*, poseerá la ciencia suficiente para poseer todas las demás ciencias acerca de lo que hay, ya que conoce la condición trascendental de la determinación del ser de todo lo que es<sup>20</sup>.

Por eso mismo es lógicamente imposible que el objeto de esa ciencia presente las mismas características ontológicas que el objeto del resto de ciencias. Y, como el objeto de la ciencia del *eídōs* del «ser-*eídōs*» es en realidad el objeto supremo de la ciencia de los *eíde*, porque en ella nos seguimos preguntando finalmente por un *eídōs* concreto, lo que acabamos de afirmar es extensible a ésta. De modo que podemos afirmar concluyentemente que los *eíde* no son en absoluto entes, y que la problemática existencia de los entes universales sólo es problemática a fuerza de imponerle al universal una naturaleza ontológica que éste mismo rechaza por su propio ser.

Ahora bien, en este punto, cuando por fin parece que se nos mostrará la naturaleza de los universales desde la posibilidad de una ciencia metafísica que maneje un método adecuado para su estudio, nos vemos sin embargo forzados a emular a Sócrates y detener el avance de nuestra investigación. Pues precisamente el hecho de que los *eíde* no sean en absoluto entes es lo que produce que la ciencia de los *eíde* sea siempre una ciencia perseguida pero nunca alcanzada ni poseída. O, dicho en otras palabras, *que no sea en absoluto una ciencia*. Si el conocimiento metafísico de la consistencia ontológica de un ente se alcanza mediante juicios predicativos que poseen la estructura onto-lógica del «decir el ser», esto implica que el universal que no puede ser estudiado según ella sin ver traicionada su naturaleza es imposible de ser conocido científicamente. De serlo, lo sería

---

19 Cfr. PLATÓN (2000), VI, 509d y ss.

20 “Lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien.” Ibid., VI, 508e.

según juicios científicos que dijeran, en un sólo juicio, «todo de todo»<sup>21</sup>. Ello nos lleva a la conclusión de que los *eíde* exigen un tipo de aprehensión y estudio completamente distinto al de los entes particulares, definido precisamente por su imposibilidad de ser objetivado y públicamente compartido; que fue la dificultad que nos introdujo en esta reflexión. En último término, la ciencia de los *eíde* es, y siempre lo será, una ciencia sólo anhelada, buscada, deseada, pero nunca alcanzada.

### Bibliografía:

- ARISTÓTELES (2008): *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, trad. Tomás Calvo Martínez.
- ARISTÓTELES (1995): *Física*, Madrid, Editorial Gredos, trad. Guillermo R. de Echandía.
- BERKELEY, G. (1982): *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Madrid, Editorial Gredos, trad. Concha Cogolludo Mansilla.
- DESCARTES, R. (2005): *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Oviedo, KRK Ediciones, trad. Vidal Peña.
- HUME, D. (2005): *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editorial Tecnos, trad. Félix Duque.
- LOCKE, J. (1982): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Edmundo O'Gorman.
- MARZOA, F. M. (1996): *Ser y diálogo*, Madrid, Ediciones Istmo.
- MERLEAU-PONTY, M. (2000): *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Editorial Península, trad. Jem Cabanes.
- PLATÓN (2000): *Diálogos IV. República*, Madrid, Editorial Gredos, trad. Conrado Eggers Lan.
- SELLARS, W. (1997): *Empiricism and the philosophy of mind*, Cambridge, Harvard University Press.

---

21 Esta definición de un juicio que lo diga todo de todo es precisamente la definición de la intuición eidética, aquella que se lleva a cabo de forma extralingüística, y cuya comunicación es, de modo evidenciador, absolutamente inefable.