
EIDOS

Ver: *Idea / Visión / Irrealidad / Ousía / Sustancia / Abstracción*

ιδέα - εἶδος

Eidos (εἶδος) e Idea (ιδέα) de Parménides a Aristóteles:

«Los antiguos no hablaban de realidad, hablaban más bien de ser (poco importa para el caso; no es lo mismo, pero no entremos a discutir ese problema). Y nos legaron una idea del ser que, efectivamente, ha durado pertinazmente en la historia de la Filosofía, con todas las modificaciones que la Historia introduce siempre en lo que pertinazmente dura en ella.

Y, en efecto, nos decía Parménides que eso que llamamos el ser, la realidad es, en primer lugar, algo que reposa sobre sí mismo: κείμενον (*keímenon*), decía Parménides. Es un κείμενον, es un estante: una cosa que está ahí. Este κείμενον nos decía que no tiene ningún momento de no-ser, y que, por consiguiente, no puede cambiar; porque si cambiara tendría un momento de no-ser, a saber, lo que no es todavía aquello que cambiando va a llegar a ser. Y además nos decía que es uno, porque evidentemente, si esto acontece en el ser de toda cosa, esto quiere decir que el ser de todas las cosas es uno mismo, es ταὐτόν (*tautón*), es idéntico.

De ahí esta idea de la identidad, frente a la cual todo lo que no participa de estos caracteres – lo múltiple, lo diverso; lo que tal vez no está ahí, lo movible, lo que deja de ser –, en definitiva, lo que en una u otra forma está perforado por el no-ser, por ser no ser, no tiene ser ninguno.

Pues bien, ahí va a afincar el pensamiento de Platón. Platón pretende descubrirnos que hay cosas con las que la inteligencia se encuentra como algo que está ahí – con un κείμενον (*keímenon*) –, pero que son realmente la plenitud misma del ser. Dice: ὄντος ὄν (*óntos ón*), lo que no es más que ser. Por ejemplo, si se habla de la justicia, del bien en sí, de la fortaleza en sí, de la valentía en sí, ahí no hay más que momentos de ser: quienes son más o menos – tienen no-ser – son justamente los valientes o los justos, o los buenos, pero el bien en sí, la justicia en sí, la valentía en sí, etc., el hombre en sí, no admiten momento ninguno de no ser. Es la plenitud

entitativa del ser en cada caso: del ser hombre, del ser justo, del ser bueno, del ser bello, etc.

Ahora bien, de este ser, de estas cosas que están delante, que son κείμενα (*keímena*) – en el sentido de Parménides –, que están ahí, hay una (es el caso que más le importa a Platón, y, en definitiva, el único en que ha pensado de una manera clara) que es, justamente, lo que un griego llamaba el εἶδος (*eidós*); es una visión “típica” de la realidad. El εἶδος (*eidós*) ha cobrado en Filosofía un sentido muy solemne; pero en la vida griega tenía sentidos mucho menos solemnes, por ejemplo, el tipo del ateniense era un εἶδος (*eidós*), una cosa típica. Ahora bien, este εἶδος (*eidós*) es término de una visión mental distinta de la sensible; es una visión mental, directa, de este εἶδος en tanto que εἶδος (*eidós*). Y entonces nos dirá Platón que este εἶδος es término de un acto de visión, es justamente Idea (ἰδέα).

De ahí que, para Platón, la realidad suprema y máxima es justamente la Idea. Entendiendo por Idea no la idea que yo tengo, sino que Idea significa visión, la visión justamente eidética, del εἶδος (*eidós*) de las cosas. Es un νοούμενον (*noúmenon*), que diría Platón, en el sentido etimológico de la palabra, algo pensado e inteligido por el νοῦς (*nous*), pero inteligido en la cosa, que la inteligencia lo encuentra ahí, efectivamente. Yo encuentro el tipo de ateniense, encuentro el tipo del general justo o valiente, el tipo de gobernante justo, etc.

Ahora bien, al pensar en el gobernante justo, yo no pienso en aquel que es gobernante justo – esto sería cuestión distinta – sino en el gobernante justo en tanto que justo; en la justicia en cuanto tal. La cual no se limita a este gobernante concreto que tengo ante mí.

Pues bien, esto es lo que más le importa a Platón; justamente el εἶδος (*eidós*). Y el εἶδος (*eidós*) es idea. Pues bien, esta idea es un κείμενον (*keímenon*), y, por consiguiente, no cambia. ¿Cómo se va a decir que cambia la justicia o que cambia la bondad, o que cambia la valentía? No. Quienes cambian son los hombres, que de justos pueden pasar a ser injustos, o a ser más justos de lo que eran antes. Pero ella, la justicia, es αὐτὸ καθ'αὐτό (*autó kath'auto*), permanece en sí misma lo que es permanentemente. [...]

Y como quienes cambian y tienen momentos de no ser son justamente las cosas, Platón insiste en que la idea está separada, χωριστόν (*choristón*) de las cosas sensibles, de la realidad cambiante en sí misma. [...]

No se trata de una separación física – así, como si fueran dos planos de la realidad – sino que χωριστόν (*choristón*) significaba lo que en latín

llamaríamos absoluto en sentido etimológico, *ab-solutum*; es decir, el momento absoluto de la realidad. Y que como momento absoluto permanece fiel e idéntico a sí mismo a pesar de todas las vicisitudes que las cosas, sobre este absoluto montadas, puedan padecer en el tiempo y en el espacio. Las cosas, a lo sumo, dice Platón, participan de los caracteres de esta idea separada de ellas, de este absoluto.

Ahora bien, esto le resultó a Aristóteles un poco difícil de admitir. Un poco difícil de admitir por muchas razones. En primer lugar, que Platón solventa con demasiada rapidez el que el εἶδος (*eidos*) es algo que está delante, y que por estar delante es un ser y una idea. Porque Aristóteles – y probablemente todos los que estaban en la Academia platónica – se preguntará (una pregunta que a nosotros nos parece absurda, pero que para un griego es decisiva) si hay idea, si hay εἶδος (*eidos*) de las cosas que para un griego eran imperfectas, por ejemplo – lo dice literalmente – el cabello, las porquerías... ¿De qué cosas hay ideas? Esto preocupaba a un griego. La cuestión no es tan fácil de solventar.

En segundo lugar, según Aristóteles, la célebre participación platónica no explica el cambio de las cosas. Si un hombre es un esclavo, participa de la idea de la esclavitud; pero si un día es libre, no lo es porque participe de la idea de la libertad, sino porque ha habido un sujeto que le ha dado un boletín de liberación. Las puras ideas no explicarían jamás el devenir.

Y, sobre todo, y formalmente, diría Aristóteles, porque la verdad es que ahí separación, χωριστόν (*choristón*), no significa una especie de constancia de un momento absoluto en las cosas, sino que esa separación no existe más que *en y por* la inteligencia en sí misma. Es simplemente la inteligencia la que al considerar las cosas separa de la cosa que considera aquello que en ella considera. Y justamente a esta separación es a lo que Aristóteles llamó, por primera vez en la Historia de la Filosofía, ἀφαίρεσις (*apháiresis*), *abstracción* [*Metafísica*, XI, 3 (1061 a 28-b 1)].

Las ideas están separadas. Pero el sitio de las ideas no es la realidad física, no es más que la mente, el νοῦς (*nous*), la inteligencia, la cual separa las ideas de las cosas por una mera abstracción.

Abstracción significa para un griego un expolio. Vamos despojando a la realidad de sus notas cambiantes, de sus notas imperfectas, de las notas que a lo mejor no tienen nada que ver con el momento típico que nos interesa descubrir en ella, etc., y nos quedamos nada más que con ese reducto; y ese reducto abstracto es justamente lo que puede ser idea y lo que es εἶδος (*eidos*), pero que en manera alguna se halla físicamente separado de la realidad.

Esta concepción fue definitiva en la historia de la Metafísica, pero hay, sin embargo, unas cuantas interrogantes que dirigirle.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 43-48]



«Las cosas desaparecidas me dejan algo de sí mismas en la nueva situación, no su realidad, pero sí su idea. Tomo idea en su sentido etimológico de *eidos* con su raíz *eid-*, en latín *vid-*, visión; no lo que yo produzco en mi mente, sino el conjunto de rasgos que la cosa tiene y que permiten diferenciarla de otras.

Cada cosa tiene una forma o configuración, que se refleja en la idea, y es lo que queda cuando la cosa desaparece. Esta idea no es sin más la forma aristotélica, pues el *eidos* se tiene como forma en el pensamiento griego con anterioridad a la interpretación hilemórfica [toda cosa se compone de materia y forma] de Aristóteles. En nuestro contexto, tan idea es la idea más abstracta y científica como lo que llamamos imagen; la única diferencia está en que las imágenes, cuanto más precisas, nos dejan mejor el *eidos* concreto, individual, de la realidad que pasa ante los ojos.

Tomo, pues, la idea en toda su amplitud, y en esa amplitud digo que las cosas nos dejan su idea. Es lo que significamos al decir que algo no nos ha dejado ni huella, y que por tanto no tenemos ni idea de ello, que, por lo visto, es lo menos que se puede tener de una cosa. No sólo nos deja la idea de cómo era, sino también de lo que valía: la cosa desapareció y lo que nos queda anclado en su *eidos* es el valer de la cosa. Junto con ello nos queda el *eidos* de lo que yo hacía, y cómo me encontraba, es decir, de cómo era yo.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 645-646]



«Se ha dado una preponderancia tal a la presentación de lo real en visión, que lo que no se ve se declara *eo ipso* ininteligible. Y esto es absurdo no sólo filosóficamente, sino también científicamente. En efecto, las partículas elementales son realidades, tanto que de ellas se da una espléndida descripción matemática en la mecánica cuántica. Pero sin embargo no son visualizables como si fueran ondas o corpúsculos. Pero no son ni lo uno ni lo otro. No es que de hecho no veamos esas partículas, sino que son en sí mismas realidades "no-visualizables". Y la identificación de lo visible y de lo inteligible es filosóficamente falsa: toda intelección es sentiente y, por tanto, todo modo de aprehensión de lo real, aunque no sea ni visual ni visualizable, es verdadera intelección, y lo aprehendido en ella tiene su propia inteligibilidad.

Hay en efecto distintos modos de intelección y de inteligibilidad. Tratándose de la visión, la intelección tiene ese carácter de aprehensión del *eidos*, que pudiéramos llamar *videncia*. En la audición, la intelección tiene un modo propio y peculiar: entender es auscultar (en la acepción etimológica del

vocablo), es la intelección como *auscultación*. En el gusto, la intelección es aprehensión *fruitiva* (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de la realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor. Los latinos tradujeron *sophía* por *sapientia*. En el tacto, la intelección tiene una forma propia: es el palpar o lo que llamaremos quizá mejor el *tanteo*, yendo a tientas. En el olfato tenemos un modo propio de intelección: el *rastreo*. Englobo en este concepto tanto el rastro propiamente dicho como la huella. No es la tensión hacia la realidad, sino la realidad misma como un "hacia" que nos tiene tensos. Es un modo de aprehensión intelectual en "hacia".

Tratándose de otras formas de presentación de la realidad, la intelección tiene también modos propios. El hombre entiende lo real *atemperándose* a la realidad y estando *afectado* por ella. Atemperamiento y afeccionamiento son modos de estricta aprehensión de la realidad, de estricta intelección. Hay finalmente un modo de percepción propia de la presentación de la realidad en la cenestesia: es la intelección como intimación con lo real, como penetración íntima en lo real. No se trata de una intimación consecutiva a la aprehensión de la realidad, sino que la intimación misma es el modo de aprehender realidad.

Pues bien, todos los sentires en cuanto intelectivos y todas las intelecciones en cuanto sentientes son modos estructurales de la impresión de realidad. Impresión de realidad no es un concepto hueco sino algo perfecto y precisamente estructurado. Pero todos estos modos no son sino aspectos de una unidad estructural. De aquí la cuestión que inexorablemente surge: la unidad de los sentires y de la intelección.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 105-106]



«Al plantear el problema de cómo proyecta el hombre ha de tenerse en cuenta que en su decurrir toda situación es insostenida y además insostenible por su propia estructura. Satisfechos o no de cada situación, las nuevas cosas nos sacan de donde estábamos, pero ¿cuál es el ámbito situacional en que nos dejan? [...] El hombre se encuentra en un estado, y en ese estado en una situación determinada. ¿Dónde queda en virtud de la conmoción de la nueva situación un hombre concreto en toda su concreción psicofísica individual? Para responder a esta cuestión, uno de los caminos es ver qué nos ha quedado del estado anterior, pues no hay dos situaciones que se repitan en toda su identidad. Pero tampoco hay dos situaciones heteróclitas, pues estarían condicionadas por la continuidad de la duración. Además, en esa continuidad ni siquiera es normal que lo que queden sean cosas de la situación anterior. Sin embargo, las cosas desaparecidas me dejan algo de sí mismas en la nueva situación, no su realidad, pero sí su idea. Tomo idea en su sentido etimológico de *eidōs* con su raíz *eid-*, en latín

vid-, visión; no lo que yo produzco en mi mente, sino el conjunto de rasgos que la cosa tiene y que permiten diferenciarla de otras. Cada cosa tiene una forma o configuración, que se refleja en la idea, y es lo que queda cuando la cosa desaparece.

Esta idea no es sin más la forma aristotélica, pues el eidos se tiene como forma en el pensamiento griego con anterioridad a la interpretación hilemórfica de Aristóteles. En nuestro contexto, tan idea es la idea más abstracta y científica como la que llamamos imagen; la única diferencia está en que las imágenes, cuanto más precisas, nos dejan mejor el eidos concreto, individual, de la realidad que pasa ante mis ojos.

Tomo, pues, la idea en toda su amplitud, y en esa amplitud digo que las cosas nos dejan su idea. Es lo que significamos al decir que algo no nos ha dejado ni huella, y que por tanto no tenemos ni idea de ello, que, por lo visto, es lo menos que se puede tener de una cosa. No sólo nos deja la idea de cómo era, sino también de lo que valía: la cosa desapareció y lo que nos queda anclado en su eidos es el valer de la cosa. Junto con ello nos queda el eidos de lo que yo hacía, y cómo me encontraba, es decir, de cómo era yo. [...]

Finalmente, son las cosas reales, con las que realmente estoy ahora, las que me lanzan realmente fuera de las cosas en que estaba. Realidad, pues, por razón de mí, por razón de las cosas, y por razón de la conmoción con que las cosas me lanzan de donde estaba a otra situación. En esta triple realidad, en el ámbito de situación, queda ese residuo de las cosas reales que es la idea.

Al lanzarnos las cosas de un primer estado orlan con un no mi atenuamiento a la realidad. Este «no» afecta a la realidad física de la situación anterior. Por tanto, nos encontramos en un no de realidad, es decir, en lo irreal.

Si el hombre no fuese más que pura inteligencia, no dejaría de estar atenido a la realidad. Pero el hombre es inteligencia sentiente y por ello el decurso sentiente de las cosas le lanza del atenuamiento a la realidad hacia algo que no es realidad física. Está atenido a la realidad, por tiene que moverse también en el ámbito de lo irreal. El animal no humano no se mueve entre realidades, pero tampoco entre irrealidades; se mueve entre estímulos a-reales. El hombre es el animal que no sólo puede, sino que inexorablemente ha de moverse en el ámbito de lo irreal. La irrealidad le es necesaria al hombre para poder vivir en realidad.

Pero, ¿en qué consiste esta irrealidad? Lo irreal no puede calificarse como lo que no-es, porque no es lo mismo ser y realidad (el no aceptar esta diferencia es lo que constituye la paradoja de *Parménides* de Platón: que hay algo que no es); y porque cuando me ocupo con lo irreal me ocupo con *algo que no es ya*, pero que está puesto realmente ante mí, frente a mí. Es lo que significa la palabra *ob-iectum*. El ser realidad objetual es aquello en que consiste formalmente el ser positivo de la idea. Realidad objetual es la realidad como objeto.

Precisamente es la medida en que la idea implica esa versión constitutiva a un tipo de realidad, la idea y su referencia al objeto tienen un carácter de intencionalidad representativa, porque me refiero en intención – la realidad a que me refiero ya no está presente – a algo. Con lo cual esa realidad referida merece llamarse intencional.»

[Zubiri, X.: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 644-647]

•

«Tenemos, pues, un nuevo paso: la idea del ser compuesto de elementos, de *stoichéia*. [Demócrito]

Otro paso está representado por Platón. Para él por encima de los elementos y por encima de la esfera del propio Parménides hay algo distinto; hay precisamente lo que él llama el *eidós*, la «idea» en el sentido no de las ideas de la mente humana, sino de las configuraciones últimas, radicales y esenciales de la realidad. Los átomos son infinitos, pero *la* ideal del átomo, el *eidós* del átomo no es más que uno. El ser de Parménides es una esfera, pero este ente de Parménides responde a una idea: la idea misma del ser. El movimiento responde a una idea, la idea del movimiento, la cual se no mueve, pero es una idea del movimiento que está en íntima relación con la idea del ser.

Nos encontramos aquí, pues, con una especie de fuga del mundo de la realidad en el que se había pensado hasta ahora desde Anaximandro a Demócrito, para transportarnos a una especie de duplicado de la realidad, que es el mundo de las ideas. Naturalmente Platón se resistió a este simple dualismo y dijo que las ideas están presentes en las cosas, que son *parónta*. Están presentes en ella, aunque nunca explicó en qué consistía esta presencia (*parousía*) si no es por la metáfora de la luz.

Como puede verse, tenemos aquí unos conceptos fundamentales sobre los que está montada la filosofía de Aristóteles: la idea del principio, la idea de la limitación, la idea del ensamblaje armónico que Aristóteles llamó *táxis*, la idea de la mismidad del ser, de que el ser es algo que yace (*kéisthai*), la idea de que lo esencial de las cosas es una forma o figura (*eidós*).»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 49-50]

•

El *εἶδος* de Platón y a la *οὐσία* de Aristóteles:

«Aristóteles recoge en un tercer sentido la herencia de Platón. Hemos hablado de las ideas, del *εἶδος* (*eidos*). Cuando Platón hablaba del *εἶδος* (*eidos*) en general, por ejemplo, *εἶδος* de la justicia o de la valentía, lo que entiende por *εἶδος* es algo que le compete por sí mismo a aquello de que se predica. Pues bien; una de las grandes dificultades que Aristóteles lanzaba

contra su maestro es: ¿y qué sucede con las propiedades que son accidentales en una realidad?

Si a un hombre esclavo se le concede la libertad, Platón diría que, mientras era esclavo, participaba de la idea de la esclavitud, mientras que ahora participa de la idea de la libertad. Pero, ¿qué es esa liberación? Platón no resolvió nunca satisfactoriamente esta dificultad porque entendía que, cuando se dice de algo que es, se entiende que es algo que le compete "por sí mismo" en tanto que es, que por ejemplo el blanco no es más que blanco, y no es gris y la blancura en cuanto tal es lo que pertenece al εἶδος (*eidos*).

Aristóteles nos dirá que el tercer sentido de algo cuando decimos "que es" es precisamente qué sea cuando enunciamos lo que le es esencial. Por ejemplo, decimos que Sócrates es músico, pero podía no haberlo sido y, en este sentido, eso no pertenece propiamente al ser; en cambio, cuando decimos que es racional, esto es algo que le compete por sí mismo precisamente por su propia esencia.

He aquí el tercer sentido del "que es": ser por sí mismo, καθ'αυτό (*kath'auto*). Aristóteles recoge aquí toda la enorme masa de la herencia platónica; pero – como él mismo decía – amigo de las ideas y aún más amigo de la verdad.

Aquí aparece el cuarto sentido. Aristóteles entiende que decimos de algo "que es" cuando se basta plenamente a sí mismo, de tal suerte que no puede ser atribuido de ninguna otra cosa ni puede predicarse de ninguna y, sin embargo, todas las demás se predicán de ella. Entonces dirá Aristóteles que la cosa, en esa plenitud, tiene la totalidad de los recursos que constituyen su independencia y esto es más o menos lo que un griego entendía por la palabra οὐσία (*ousía*). Dejo la palabra sin traducción; tómese la explicación que acabo de dar porque todo intento de traducción desvirtúa la riqueza unitaria del concepto de οὐσία. Todavía en griego moderno el capital o la fortuna que se hereda de los padres se llama περιουσία (*periusía*); la fortuna o el haber es aquello que constituye los recursos de independencia de una realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 55-56]



«Supongamos que se nos muestra una copa de vino. La tomamos por tal. Pero resulta que no lo es; es vino falsificado. ¿Qué quiere decir esto? Para comprenderlo reflexionemos sobre cómo rectificamos nuestro error. Apelamos a otro líquido que sea indudablemente auténtico, esto es, que presente todos los rasgos y caracteres peculiares del vino. Es decir, nuestro error se funda en que el vino, él, es falso, y es falso porque presenta un aspecto engañoso, ocultando su aspecto verdadero. Parece vino, pero no lo

es. Para rectificar el error obligamos al líquido en cuestión descubrir su aspecto verdadero, y lo comparamos con el aspecto verdadero del vino. Todo ello supone, pues, que, en una u otra forma, lo que llamamos *las cosas*, está constituido por el conjunto de rasgos fundamentales que las caracterizan. Por eso es posible que *parezcan* una cosa y *sean* otra. Esta especie de "fisonomía" o "aspecto" es a lo que el griego llamó *eidos*, literalmente figura. Naturalmente en un sentido no limitado a lo que hoy llamamos percepción visual, sino más amplio, que abarca todos los caracteres de la cosa. A su patencia es a lo que más especialmente el griego denominó *verdad*.

Fijémonos ahora en una particularidad. Cuando queremos enseñar lo que es el vino a alguien que lo ignora no hacemos sino mostrárselo, es decir, enseñarle el verdadero aspecto del vino. Al aprehenderlo en su experiencia, *lo primero* que ha aprehendido, aun sin darse cuenta de ello, es algo *peculiar* al vino, y por tanto no exclusivo de *este* vaso. El "aspecto", en el sentido que aquí damos a esta palabra, es algo que no tiene significación particular, sino, por así decirlo, típica. Por esto lo llamó Platón *Idea*. Idea no significa, primeramente, como hoy, un acto mental, sino el conjunto de estos rasgos fisonómicos o *características* de lo que una cosa es. Algo, pues, que está en la cosa, sus propios rasgos.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 188-189]

COMENTARIOS

El *eidos* y la idea:

«El término griego εἶδος (*eídos*) ha sido usado como vocablo técnico por Platón, Aristóteles y Husserl. En la raíz de múltiples significados de εἶδος (*eídos*) se halla la noción de "aspecto" (*species*) que ofrece una realidad cuando se la ve en lo que la constituye como tal realidad. Desde este punto de vista el εἶδος (*eídos*) es el tipo de realidad a que pertenece, o que es, una cosa dada. Como el tipo de realidad que algo es, es "visible", o se supone que es aprensible, por medio de alguna operación intelectual, el εἶδος (*eídos*) es entendido asimismo como la idea de la realidad. Así, pues, el εἶδος (*eídos*) es un "aspecto esencial" que parece ofrecer a su vez dos aspectos esenciales: el de la realidad y el de la aprehensión inteligible, conceptual, etc. de la realidad. Cuando se funden estos dos aspectos en uno solo tenemos la idea de εἶδος (*eídos*) como una esencia que es a la vez un concepto: el de εἶδος (*eídos*) es entonces a la vez algo "real" y algo "conceptual" (objetivo o formal).

El εἶδος (*eídos*) puede ser interpretado de muy diversas maneras. Como ejemplos de interpretaciones clásicas mencionamos las de Platón y de Aristóteles. La diferencia capital entre estas dos interpretaciones es la de la separabilidad: para Platón el εἶδος (*eídos*) es separable de los individuos que participan del εἶδος (*eídos*), en tanto que para Aristóteles el εἶδος (*eídos*) está, por así decirlo, encarnado, o realizado, en los individuos. Pero junto a estas dos interpretaciones pueden mencionarse otras. Visto desde el *logos*, el εἶδος (*eídos*) puede ser a su vez una aprehensión mental, o un concepto, o algo entre los dos (según la posición adoptada en la doctrina de los universales); puede ser también o una intención o el término de un acto intencional. Visto desde la *Phycis* en cuanto realidad, el εἶδος (*eídos*) puede ser sujeto individual o realidad supuestamente fundamental y a la cual se “reduzcan” las demás realidades, etc.»

[Ferrater Mora, José: *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969, vol. 1, p. 504]



«El término *idea* procede del griego ἰδέα (*idea*), nombre que corresponde al verbo ἰδεῖν (*ideín*) (= ‘ver’). ἰδέα (*idea*) equivale, pues, etimológicamente, a “visión” (Cfr. el latín *videre* [= ‘ver’]; *-vid* es la raíz tanto de ἰδεῖν (*ideín*) como de *videre*). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que esta “visión” no es sólo, ni siquiera primariamente, la que alguien tiene de algo; la “visión” a la que se refiere la ἰδέα (*idea*) griega es más bien el aspecto o figura que ofrece una cosa al verla. ἰδέα (*idea*) significó luego tanto el aspecto de la cosa como el hecho de “verla”. Cuando se acentuó lo último la “idea” designó lo que se “ve” de una cosa cuando se contempla cierto aspecto de ésta.

Las múltiples significaciones de ‘idea’ han dado lugar a varios modos de considerar las ideas. Tres de estos modos son particularmente importantes. Por un lado, se entiende la idea lógicamente cuando se equipara con un concepto. Por otro lado, se entiende la idea psicológicamente cuando se equipara la idea con cierta entidad mental. Finalmente, se entiende la idea metafísicamente (o, según los casos, ontológicamente) cuando se equipara la idea con una cierta realidad. Estos tres significados se han entrecruzado con frecuencia hasta el punto de que se ha hecho a veces difícil saber exactamente qué sentido tiene una determinada concepción de ‘idear’.

El término ἰδέα (*idea*) fue usado por varios presocráticos (por ejemplo: Jenófanes, Anáxagoras y Demócrito), pero sin tener el significado a la vez más preciso y complejo que el vocablo adquirió en la filosofía de Platón, la cual ha sido llamada a menudo “la filosofía de las ideas” (o, mejor, “de las Ideas”). [...]

Platón concibe con mucha frecuencia las ideas como modelos de las cosas y, en cierto modo, como las cosas mismas en su estado de perfección. Las ideas son las cosas *como tales*. Pero las cosas como tales no son nunca las realidades sensibles, sino las inteligibles. Una idea es siempre una unidad de algo que aparece como múltiple. Por eso la idea no es aprensible sensiblemente, sino que es "visible" sólo inteligiblemente. Las ideas se "ven" con la "mirada interior".

Una vez admitidas las ideas, hay que saber de qué cosas puede haberlas. En principio, parece que puede haber ideas de cualquier cosa. Pero resulta dudoso que haya ideas de "cosas viles" o de "cosas insignificantes". Por ello Platón tiende cada vez más a reducir las ideas a ideas de objetos matemáticos y de ciertas cualidades que hoy día consideramos como valores (la bondad, la belleza, etc.). Además, tiende a ordenar las ideas jerárquicamente. Una idea es tanto más idea cuando más expresa la unidad de algo que aparece como múltiple. [...]

La doctrina platónica de las ideas constituye la base de una doctrina muy difundida al final del mundo antiguo: la doctrina según la cual las ideas son modelos existentes en el seno de Dios. Según Filón de Alejandría, uno de los principales promotores de tal doctrina, las ideas – o "ideas-potencias", como las llama – son modelos inmanentes en el Logos divino que sirven de "intermediarios" entre Dios como Creador y su creación. El mundo ha sido creado de acuerdo con las ideas ejemplares. Éstas forman un "mundo inteligible" de "razones seminales" (concepto que Filón tomó de los estoicos).»

[Ferrater Mora, José: *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969, vol. 1, p. 890-891]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten