



## Causa formal: su inmanencia y eternidad en Aristóteles

Silvana Gabriela Di Camillo

UNLP-UBA

Las razones que conducen a Aristóteles a criticar las posiciones de su maestro importan para entender y apreciar sus propias posiciones alternativas. En este trabajo me propongo analizar su propuesta de la causa formal como un principio interno y, a la vez, eterno, que puede comprenderse mejor si la consideramos como un intento de solución de las dificultades que presentan las Ideas como causas.

En el contexto del libro A de la *Metafísica*, en el que Aristóteles examina las tesis de sus predecesores en torno al problema de la causalidad, dedica el capítulo 9 a evaluar en qué medida las Ideas platónicas pueden ejercer una función causal respecto de las cosas sensibles<sup>1</sup>.

Las objeciones se pueden articular en cuatro grandes grupos. Dejo de lado las dos primeras (la duplicación innecesaria de entidades y la fragilidad de los argumentos para probar la existencia de Formas, 990a 34-b 17), para concentrarme en las dos últimas: la crítica a la Idea como causa de la generación y corrupción de las cosas sensibles, por una parte, y la crítica a la participación e imitación como modalidades de relación causal, por otra.

En *Metaph. A 9*, 991a 8-14, Aristóteles define la dificultad, que considera la mayor de todas, en estos términos:

"Pero la mayor dificultad (πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἂν τις) con la que alguien podría encontrarse es esta: ¿en qué contribuyen las Ideas a las cosas sensibles, sea a aquellas de las sensibles que son eternas, sea a las que se generan y corrompen? Pues ellas no son causas ni de sus movimientos ni de ningún cambio de ellas (οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς). Por lo demás, ellas tampoco ayudan para el conocimiento (οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ) de las otras cosas (puesto que no son la esencia de ellas, dado que si lo fueran estarían en ellas, οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), ni para su ser, ya que no son inmanentes a las cosas que de ellas participan (οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν)" (*Metaph. I 9*, 991a 8-14 = XIII 5, 1079b 12-18, trad. Santa Cruz-Crespo).

<sup>1</sup> Existe un gran número de comentarios, libros y artículos que ofrecen una interpretación de las críticas de Aristóteles a Platón en *Metafísica I 9*. No pueden dejar de citarse los comentarios de Ross, Reale y Berti a sus respectivas traducciones de la *Metafísica* ni las monumentales obras de Robin (1908) y Chemiss (1944). Un valioso artículo reciente es el de Fronterotta (2010: 93-119).

Como es bien sabido, en el *Fedón* (96a 8- b 1 y 100c 3-7), Platón había sostenido que las Ideas eran las causas del ser, del llegar a ser y del dejar de ser de las cosas sensibles. En este pasaje, Aristóteles define la dificultad mayor de todas, aquella según la cual las Ideas no sirven para explicar las cosas sensibles, por las siguientes razones:

I) Las Ideas no son causas de generación y corrupción pues esto implica movimiento -se supone a) que para producir un movimiento es preciso un motor que mueva y esté en contacto con las cosas movidas<sup>2</sup> y b) que las Ideas son inmutables y separadas<sup>3</sup>;

II) no son causas del ser de las cosas pues no son inmanentes a ellas -se supone a) que las Ideas son separadas y b) que las causas formales son inseparables de sus sujetos<sup>4</sup>;

III) no son causas del conocimiento de la cosa pues no constituyen su esencia, -se supone a) que las Ideas están separadas de las cosas y b) que se conoce la cosa cuando se conoce su esencia<sup>5</sup>.

Aristóteles puede concluir entonces que la teoría de las Ideas es inútil para explicar la realidad sensible pues ellas no son causas del movimiento, ni del ser, ni del conocimiento de las cosas sensibles. En esta argumentación aristotélica una o más de las premisas están ausentes, pero pueden ser reconocidas sin dificultad. La premisa implícita común a todos los argumentos está dada por la separación de la idea (Ib; IIa; IIIa): la Idea no puede constituir el ser de una cosa sensible, su *ousía*, si está separada

---

<sup>2</sup> En *Física* III, 202a 6-9 Aristóteles sostiene que el motor tiene que estar en contacto con lo movido, por lo que puede inferirse que una Idea separada no puede causar movimiento. Cabe preguntarse por qué las Formas no pueden ser motores a la manera del motor inmóvil aristotélico. La respuesta puede encontrarse en *Metaph.* XII 6, 1071b 12-17. Las Formas no pueden causar movimiento o cambio, aun entendidas como causas finales, porque ellas no están en acto; de acuerdo con Aristóteles ellas son potencialidades (*Metaph.* IX 8, 1050b 34-1051a 2) y, por lo tanto, no pueden ser motores.

<sup>3</sup> Aristóteles explicita esta crítica en *GC* 335b 20-31, donde señala que la teoría platónica no permite explicar por qué, aun cuando siempre hay Ideas y sus participantes, la generación es siempre intermitente y no continua.

<sup>4</sup> La forma, que es la causa del ser del ente natural, no es separable más que conceptualmente (ὄ χωριστὸν ὄν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον, *Ph.* II, 1, 193b3-5).

<sup>5</sup> Cfr. *Metaph.* VII 6, 1031b 3-9. Para Aristóteles, la ciencia es un conocimiento demostrativo y necesariamente verdadero, que tiene una estructura deductiva y un alcance causal (*APo.* I, 2). Su carácter deductivo exige el conocimiento de principios indemostrables (los axiomas y definiciones), de los que indirectamente depende el conocimiento de todo lo demás, en un determinado ámbito de objetos. La definición, principio de la ciencia, es para Aristóteles el enunciado de la esencia, de lo que cada cosa es por sí misma (cfr. *Metaph.* VII 4, 1029b 13-14), mientras que lo que es accidental y no necesario no es objeto de ciencia (*APo.* I 2, 71b 15-16; 4, 73 a 21; 6, 74b 6).

del objeto. El análisis revela que hay, pues, una única e idéntica razón de la incapacidad causal de las Ideas: su condición de entidades separadas<sup>6</sup>.

Además de negar eficacia causal a las Ideas, Aristóteles intentará mostrar que todos los modos de relación que Platón estableció entre las Ideas y las cosas son inconsistentes. Las cosas sensibles no pueden ser “a partir de las Ideas” en ninguno de los modos usuales que los propios platónicos propusieron, vale decir, ni por participación ni por imitación<sup>7</sup>.

La hipótesis de la participación no resuelve la dificultad pues, como señala Aristóteles un poco antes, en 990b 27 - 991a 8, si las Ideas son participables (εἰ ἔστι μεθεκτὰ τὰ εἶδη) por parte de las cosas sensibles, entonces tendrán que compartir con las cosas sensibles una idéntica forma y habrá entre ellas un elemento común (εἰ μὲν ταὐτὸ εἶδος τῶν εἰδῶν καὶ τῶν μετεχόντων, ἔσται τι κοινόν). Ahora, si existe una recíproca comunidad (κοινωνία), las Ideas proporcionarán a las cosas sensibles su nombre y su esencia, pero, por otra parte, será “imposible que existan separadamente la esencia y aquello de lo que ella es esencia”. Aristóteles se pregunta: ¿cómo podrían las Ideas, si son las esencias de las cosas, existir separadamente?” (ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἢ οὐσία: ὥστε πῶς ἂν αἱ ιδέαι τῶν πραγμάτων οὔσαι χωρὶς εἶεν; (991b1-3)<sup>8</sup>.

Por otro lado, si no hay, de ninguna manera, una recíproca *koinonía* entre las Ideas y las cosas participantes, las cosas no podrán adquirir de las Ideas su propio nombre y su propia esencia y se dará entre los dos planos separados de la realidad una relación de

---

<sup>6</sup> Existen testimonios en los diálogos platónicos que justifican la interpretación aristotélica. El principal es *Ti.* 51b-52c. Pero hay otros como *Phd.* 103b y *Prm.* 132d, en donde la existencia separada de las Ideas no puede explicarse como una forma metafórica de referirse a la distinción entre universales y particulares. En *Prm.* 133c se señala la separación como la principal dificultad de la teoría y tanto en *Prm.* 135b como en *Phlb.* 15a-b se afirma la necesidad de postular Ideas trascendentes a pesar de las dificultades.

<sup>7</sup> *Metaph.* 991a 19-20 = 1079b 23-24. Sigo aquí la segunda de las exégesis propuestas por Alejandro (in *Metaph.* 100.22-30), entendiendo que por modos usuales de procedencia hay que entender los propuestos por los platónicos y no por Aristóteles.

<sup>8</sup> Fronterotta (2005: 172, n. 4) subraya la simetría entre la pregunta que se hace aquí Aristóteles (“¿Cómo podrían las Ideas, si son las esencias de las cosas, existir separadamente?”) y la que se plantea Platón en el pasaje del *Prm.* 133c3-d5: “¿Cómo podría [la idea] ser en sí y por sí si se encontrase en nosotros?” Se trata, a juicio de Fronterotta, del mismo argumento: si las Ideas existen separadamente o, lo que es lo mismo, si ellas son en sí y por sí, no podrán estar al mismo tiempo sujetas a la participación, proporcionando así la esencia a las cosas de la realidad sensible. La atribución a las Ideas de estas dos funciones fundamentales parece, a ojos de Platón y de Aristóteles, al menos problemática.

simple “homonimia”, una mera coincidencia nominal (εἰ δὲ μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος, ὁμώνυμα ἂν εἴη [...] μηδεμίαν κοινωσίαν ἐπιβλέψας αὐτῶν)<sup>9</sup>.

La relación copia/modelo tampoco proporciona una explicación de la causalidad formal de las Ideas-modelos con respecto a las copias sensibles, pues podrían existir muchas cosas sensibles que se asemejasen entre sí, pero eso no querría decir que una debiera ser modelo y la otra copia. Aun cuando uno fuese eterno, no se seguiría que el eterno debiera ser el modelo para la generación de todas las cosas semejantes a él (991a 23-27).

Es claro que en su crítica a la Idea como modelo, Aristóteles denuncia que la relación de semejanza no supone necesariamente la de imitación. Pero a la vez, creo que la relación de semejanza implica la comunidad específica entre los semejantes. Si existe tal comunidad de naturaleza entre el ámbito inteligible y el sensible, es necesario, por la lógica misma de los argumentos a favor de las Ideas, postular una nueva Idea que explique esa comunidad, lo cual conduce a una regresión infinita. Inversamente, si esta comunidad no existe, entonces no puede haber entre el modelo y la copia más que una coincidencia puramente nominal, es decir, modelos y copias comparten el nombre pero no su naturaleza, por lo que el tener un nombre común no asegura ninguna conexión real y las Ideas perderían su carácter causal.

Es posible extraer de la lectura de este pasaje de la *Metafísica* un cierto número de consecuencias significativas. En cuanto al contenido de su crítica, Aristóteles subraya una y otra vez que la aporía fundamental de la concepción platónica de la causalidad de las Ideas consiste en el hecho de que Platón ha considerado a las Ideas como separadas de las cosas sensibles. Aristóteles insiste en que las causas deberían estar presentes en, encontrarse en (ἔν...εἶναι) las cosas sensibles o pertenecer (ἐνυπάρχειν) a ellas. Un pasaje clave para advertir la relevancia del inmanentismo aristotélico puede hallarse en el comienzo del libro II de la *Física*, en el que Aristóteles corrige la posición platónica al definir la noción de naturaleza (φύσις) como un principio interno de movimiento y de reposo (192b13-14), que constituye a la vez su *ousía*, es decir, la causa que hace que ellos sean lo que son y que estén sometidos a ciertos procesos de cambio, como el crecimiento por el que se desarrollan hasta su forma adulta. Si bien señala dos sentidos

---

<sup>9</sup> Esta doble, paradójica, consecuencia del dilema de la participación y de la separación de las Ideas ha sido repropuesta por Aristóteles también en *Metaph.* X 10, 1059a10-14. Cfr. Centrone (2002). Para la cuestión de la relación entre homonimia y separación me permito remitir a mi 2012.

fundamentales de *phýsis* -como materia y como forma-, ciertamente establece la prioridad de la forma como causa del ser del ente natural y, lo que es más importante, subraya que ella no es separable más que conceptualmente (193b3-5), con clara alusión a Platón.

Por su parte, Platón no podría admitir que la Idea sea la *ousía* de las cosas sensibles siendo inmanente a ellas, pues en tal caso las Ideas adquirirían las propiedades de las cosas sensibles, con su característica mutabilidad y relatividad al tiempo, al espacio, al respecto y al punto de vista del observador. Platón, en cambio, asegura la eternidad de las Ideas a través de su separación respecto de los individuos generables y corruptibles de los que son causas.

Ahora bien, si la forma es un principio interno de movimiento y si, además, es inseparable de la materia y del movimiento propios de las entidades naturales ¿Cómo logra Aristóteles garantizar la ingenerabilidad e incorruptibilidad de la forma a pesar de la inmanencia?

Particularmente interesante, para este propósito, es recurrir a los tratados biológicos. En el libro II de *Reproducción de los animales* Aristóteles dice lo siguiente:

“Dado que de las cosas que existen, unas son eternas y divinas y otras pueden ser y no ser; que lo bello y lo divino, por su propia naturaleza, son siempre causa de lo mejor en las cosas que lo admiten; que lo no eterno es posible que exista (y que no exista), y que participe de lo peor y de lo mejor; que el alma es mejor que el cuerpo, lo animado mejor que lo inanimado por causa del alma, y el ser mejor que el no ser y vivir mejor que no vivir, por todas estas causas hay reproducción de los animales. Como es imposible que la naturaleza de este género de seres sea eterna, lo que nace es eterno en la medida que puede. Ahora bien, en número (ἀριθμῶ) es imposible (pues la entidad de los seres está en lo particular; si fuera así, sería eterno); en forma (εἶδει), en cambio, sí es posible. Por lo tanto, siempre hay un género (γένος) de hombres, de animales y de plantas” (*GA* II 1, 731b24-732a1, trad. E. Sánchez).

En este pasaje, Aristóteles distingue entre cosas existentes que son eternas y aquellas que son capaces tanto de ser como de no ser. Esta contingencia es propia de las cosas constituidas por los elementos materiales de nuestro mundo. Luego (b26-31) argumenta que el alma, que es la forma de un organismo, es responsable por la vida del organismo. El argumento supone que la vida del organismo es su bien y que es preferible el ser o vivir eterno al ser temporal. Sin embargo, es claro que los seres vivos no son eternos, pero Aristóteles nos advierte que pueden alcanzar una eternidad “en la medida de lo posible”. ¿Cómo? A través de la reproducción. Si los animales se reproducen, lo que se

genera puede ser eterno, no numéricamente, sino eterno en forma (*eidei*). Y Aristóteles subraya que la reproducción tiene lugar *por esto*, es decir, la reproducción adquiere un sentido teleológico porque la inmortalidad individual es imposible. De esta manera, el mejor estado posible para los entes naturales, dado que individualmente no pueden existir eternamente, es que cada uno de ellos sea un miembro de una serie continua, eterna, de entes naturales que son los mismos en forma aunque no en número. La conclusión de que hay siempre un *génos* de hombres, animales y plantas se deriva de la afirmación de que las cosas que se generan pueden ser eternas en forma por medio de la reproducción. Decir que siempre hay un *génos* de hombres, animales y plantas equivale a decir que hay una continua reproducción de ellos que son unos en forma<sup>10</sup>.

En *DA II 4*, Aristóteles es aún más explícito acerca de la manera en que un ente natural se vuelve eterno en forma. Allí se dice que producir un ejemplar similar a sí mismo es la función orgánica más natural. Permite al padre participar de lo eterno y divino tanto como es posible, pues mientras que el reproductor no persiste, lo que es semejante a él sí. Y aquí también subraya Aristóteles que lo que persiste no es uno en número pero es uno en forma (ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν, 415b 7)<sup>11</sup>. Todo acto de reproducción implica la preservación de la forma que el padre transmite a su descendencia. Si suponemos que el ente generado también se reproduce, y así sucesivamente, la forma característica de la clase debería persistir indefinidamente. La elíptica pero repetida frase de Aristóteles “Un hombre engendra a un hombre (ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ)” adquiere así un claro contenido, pues muestra que en la reproducción de los entes naturales, lo que se genera tiene la misma forma que el generante. Aristóteles insiste en que cada caso de generación de un ente natural requiere la preexistencia de un ente de esa clase como su fuente de generación<sup>12</sup>. Esto implica una serie eterna de tales entes en el pasado, pues cada padre preexistente requerirá su propio padre preexistente. Pero ¿cómo asegura la futura recurrencia de organismos con la misma forma? Aquí Aristóteles establece que un rasgo básico de la forma de todo ente natural es un impulso también natural a reproducirse. En la *Política* subraya que la base natural de la organización social es que hombre y mujer puedan unirse con el fin de la reproducción, pero no en virtud de la elección, sino que el impulso a dejar otro ser detrás de sí es natural (1252a28-30).

---

<sup>10</sup> En la interpretación del argumento, sigo a Lennox (1985: 69-72), quien se opone a Balme (1972: 156).

<sup>11</sup> Para la interpretación de este argumento, cfr. Boeri (2012: 201-202).

<sup>12</sup> Cfr. *Metaph. Z* 1032 b 30-32, 1034b13-19; *GA I* 1, 715b8-16

Así como, por ejemplo, un hombre actualmente existente implica una serie eterna de previos hombres, así también implica una continua generación hacia el futuro. Cada hombre tiene, como parte de su natural formación, una disposición natural a hacer una copia de sí, y un aspecto de esa copia es la posesión de la misma disposición. El proceso de reproducción debe verse como un ciclo en una preservación continua y eterna de la forma de una especie.

Aristóteles tiene así una poderosa teoría que oponer a Platón. En efecto, para evitar el problema de la separación, las formas son concebidas como principios internos, cuya ingenerabilidad e incorruptibilidad pueden explicarse como el resultado de los mismos procesos de generación en que los entes naturales están inmersos. El modo en que una sustancia corruptible puede participar de lo eterno es replicando su propia forma, reproduciéndose a sí misma en otro individuo de la misma especie. La eternidad se da en la repetición de la forma en un individuo nuevo<sup>13</sup>. De ahí que un hombre genera un hombre, el cual puede generar a su vez otro hombre y así sucesivamente, con lo que Aristóteles asegura el contacto entre el generante y el generado y da cuenta del carácter inengendrado e incorruptible de la forma, sin incurrir en los problemas que comporta la doctrina platónica.

Podríamos preguntarnos por qué es importante para Aristóteles asegurar la eternidad de la forma, a pesar de su inmanencia. Tal vez la razón sea epistemológica: asegurar la posibilidad de una verdadera ciencia de la naturaleza, que quedaba cerrada en la posición platónica. Los entes naturales, con su individualidad y corruptibilidad, no parecen ofrecer un objeto adecuado para la ciencia. Aristóteles pretende en cambio enfrentar y resolver tal problema mediante la identificación de la forma con el principio interno del movimiento. En virtud de la posesión de un principio semejante, en efecto, los entes naturales están inmersos en un proceso circular y eterno de reproducción, que los vuelve no solo formalmente idénticos entre sí, sino también formalmente eternos y por tanto susceptibles de conocimiento científico<sup>14</sup>. Nótese que la forma aristotélica conserva ciertos rasgos de la Idea, en tanto ambas constituyen el objeto básico de conocimiento y la causa del ser de lo particular. Pero el examen crítico de las Ideas como causas conduce a Aristóteles a proponer una alternativa que solucione las

---

<sup>13</sup> Cfr., además de los pasajes de *De Anima* y *De Generatione animalium* analizados, *GC* II 11, 338a2-17.

<sup>14</sup> Así se expresa Diana Quarantotto (2005: 155). Para Aristóteles, el objeto de conocimiento científico debe ser eterno y necesario (*EN* 1139b 20-24).

dificultades que encuentra en una escuela de la que fue primero miembro y luego, más que enemigo, un reformador.

#### Bibliografía citada

- BALME, D. (1972). *Aristotle. De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from GA II. 1-3)*, Oxford, Oxford University Press
- BOERI, M. (2012), “Forma, función y realidad. Observaciones sobre la noción platónica y aristotélica de forma”, *Estudios Públicos* 128, pp. 187-210.
- CENTRONE, B. (2002), “La critica aristotelica alla dottrina delle idee: l'argomento di *Metafisica* Iota 10”, en MIGLIORI, M. (Ed.), *Gigantomachia*, Brescia, Morcelliana, 191-203.
- CHERNISS, H. (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore.
- DI CAMILLO, S. (2012), *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, Buenos Aires, Editorial FFyL.
- FRONTEROTTA, F. (2005), “Natura e statuto dell' EIDOS: Platone, Aristotles e la tradizione platonica” en FRONTEROTTA F.- LESZL W. (eds.), *Eidos*, Sankt Augustin, Academia Verlag., pp. 171-189.
- FRONTEROTTA, F. (2010), “La critica aristotelica alla funzione causale delle Idee platoniche: *Metafisica* A 9. 991A8-B9”, en *Id.*, *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Bibliopolis, pp. 93-119.
- LENNOX, J. (1985), “Are Aristotelian Species Eternal?”, en GOTTHELF, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh, Mathesis Publications, pp. 67-94.
- QUARANTOTTO, D. (2005), *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Napoli, Bibliopolis.
- ROBIN, L. (1963, 1908<sup>1</sup>), *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Georg Olms Hildesheim.
- SÁNCHEZ, E. (1994), *Aristóteles, Reproducción de los animales*, introducción, traducción y notas por ---, Madrid, Gredos.
- SANTA CRUZ, M. I., CRESPO, M. I., DI CAMILLO, S. G. (2000), *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*, Buenos Aires, pp. 25-42.