

# La historia de la filosofía como examen crítico de la filosofía precedente: las objeciones de Aristóteles a la causalidad de las Ideas\*



Silvana Gabriela Di Camillo\*\*

Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata

## Resumen

Frente a quienes sostienen una incompatibilidad entre historia de la filosofía y filosofía, en cuanto plantean una disyuntiva entre una práctica descriptiva y una argumentativa, en este trabajo nos proponemos mostrar, examinando la labor histórico-filosófica de Aristóteles, que esa disyuntiva no es excluyente. Para ello, en primer lugar, examinaremos algunos pasajes de su obra en los que ofrece indicaciones metodológicas que permiten comprender la doble función que cumplen las exposiciones críticas de los filósofos precedentes en la constitución misma de su filosofía. En segundo lugar, ilustraremos el tipo de argumentación aristotélica a través del análisis de las críticas que dirige a las Ideas platónicas como causas. Contra Platón, Aristóteles establece que, para dar cuenta de la ingenerabilidad e incorruptibilidad de las formas, no es necesario caracterizarlas como entidades separadas de la materia y del movimiento. Basta asegurar la eternidad de la forma a través de su reproducción en otros individuos de la misma especie. Tal análisis nos permite concluir, finalmente, que filosofía o historia de la filosofía constituyen una falsa disyuntiva en Aristóteles, por lo que el examen dialéctico de las doctrinas precedentes es un método adecuado de indagación filosófica.

## Palabras clave

Aristóteles  
historia de la filosofía y filosofía  
críticas a Platón  
causa formal  
eternidad de Idea y forma

## Abstract

Against those who hold an incompatibility between philosophy and history of philosophy, as long as they raise a dilemma between a descriptive practice and an argumentative one, in this paper we attempt to show, by examining the historical-philosophical work of Aristotle, that this dilemma is not exclusive. To prove this, first, we will examine some passages of his work in which he provides methodological guidelines useful to understand the double role played by critical reviews of previous philosophers in the very constitution of his philosophy. Second, we will illustrate Aristotelian argumentation by analyzing his criticisms to Platonic Ideas as causes. Against Plato, Aristotle states that in order to give an account of the ingenerability and incorruptibility of forms, it is

## Key words

Aristotle  
history of philosophy and  
philosophy  
criticism of Plato  
formal cause  
eternity of Idea and form

\* Agradezco al árbitro anónimo de *Cuadernos de Filosofía* encargado de evaluar este trabajo, cuyas agudas observaciones me permitieron reformular algunos puntos de la segunda parte del artículo.

\*\* Doctora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Profesora adjunta de Historia de la Filosofía Antigua (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata).

not necessary to characterize them as separated from matter and motion. It is enough to secure the eternity of forms through their reproduction in other individuals of the same species. Finally, such analysis allows us to conclude that philosophy or history of philosophy constitute a false dilemma for Aristotle, because the dialectical review of previous doctrines is a suitable method of philosophical inquiry.

Siempre ha sido muy importante la función que ha desempeñado la historia de la filosofía en la indagación filosófica debido, sin dudas, a la estrecha conexión que existe entre la filosofía y su historia. Suele decirse que una buena historia de la filosofía demanda una presentación lo más completa y objetiva posible de sistemas y doctrinas, ideal que parece chocar con la propensión crítica que inevitablemente adopta quien se dedica a hacer filosofía. Desde esta perspectiva, filosofía e historia de la filosofía son actividades diferentes, con distinto propósito, objeto y método, por lo que la primera se ocuparía de argumentar, mientras que la segunda, de describir y reproducir fielmente los hechos filosóficos del pasado.<sup>1</sup> Si aceptáramos que filosofía e historia de la filosofía son actividades mutuamente excluyentes, sin dudas deberíamos excluir la historia de la filosofía de la práctica filosófica, del mismo modo en que al hacer matemática se excluye la referencia a su historia.

1. Gracia (1992).

En este trabajo nos proponemos mostrar que el modo en que Aristóteles hace historia de la filosofía es eminentemente filosófico, por lo que constituye un claro ejemplo de que existen alternativas en esa dicotomía entre propósito filosófico y propósito histórico. Para ello, en primer lugar, examinaremos algunos pasajes de su obra en los que ofrece indicaciones metodológicas que permiten comprender el doble papel que cumplen las exposiciones críticas de los filósofos precedentes en la constitución misma de su filosofía. En segundo lugar, ilustraremos el tipo de argumentación aristotélica a través del análisis de las críticas que dirige a las Ideas platónicas como causas para mostrar que filosofía e historia de la filosofía constituyen una falsa disyuntiva en Aristóteles, por lo que el examen dialéctico de las doctrinas precedentes es un método adecuado de indagación filosófica.

La exposición y crítica de las doctrinas antiguas tiene un lugar importante en los escritos de Aristóteles. Él tiene conciencia de insertarse en una corriente de pensamiento muy larga. Es tal vez quien más combate las opiniones de sus predecesores, pero esto mismo es una prueba de que cree que hay que tenerlos en cuenta.<sup>2</sup> Sin embargo, se han vuelto corrientes ciertas dudas acerca de la confiabilidad de las descripciones de sus predecesores que presenta Aristóteles, al menos desde los dos monumentales libros de Harold Cherniss de 1935 y 1944. Este autor pretendió demostrar que los testimonios de Aristóteles sobre las doctrinas anteriores no pueden usarse con seguridad como fundamentos para construir una historia de la filosofía precedente. Muy brevemente, Cherniss sostiene que Aristóteles no intenta establecer la verdad histórica, sino demostrar su propia superioridad respecto de los filósofos anteriores. Según este intérprete, Aristóteles distorsiona no solo los puntos de vista específicos de sus predecesores, sino también sus intenciones, en cuanto las doctrinas antiguas son presentadas como soluciones imperfectas a problemas planteados por él y no como partes de un sistema autónomo y coherente. El estilo de Aristóteles –a juicio de Cherniss– consiste en plantear una aporía y llevar adelante una especie de dialéctica en la que los interlocutores son reemplazados por las exposiciones de teorías antiguas conflictivas. Cada aporía contribuye a la conclusión de la discusión, que es la propia doctrina de Aristóteles; y este fin justificante determina la elección y la interpretación de las opiniones de sus predecesores. Más aún, Aristóteles deforma la comprensión histórica a través de la introducción de conceptos y términos propios. Cherniss concluye que el propósito de Aristóteles al inventariar las doctrinas previas es más bien dialéctico que histórico y que, en consecuencia, no deberíamos depositar nuestra confianza en sus testimonios.

2. Mansion (1980: 35).

A esta tesis no le faltaron vivaces oposiciones;<sup>3</sup> William Guthrie la discute en un artículo aparecido originalmente en 1957 y se opone en varios puntos. Por un lado, suponer que Aristóteles no tenía ningún interés histórico sino solo un propósito justificante de sus propios puntos de vista es considerarlo como si fuera un fanático religioso que defiende a ultranza sus creencias y no como un filósofo que busca la verdad. En cuanto al cargo de superposición de conceptos propios, Guthrie subraya que también los historiadores modernos emiten juicios de valor acerca de su objeto de estudio y utilizan conceptos o distinciones de su propia época al abordarlo. Por último, este especialista encuentra en Aristóteles una gran honestidad intelectual porque distingue cuidadosamente entre lo que ha recibido de la tradición y sus propias conjeturas.

3. Jaeger (1937); Gentile (1939).

Resulta claro que Cherniss y Guthrie se encuentran en posiciones opuestas al juzgar a Aristóteles como historiador. Sus posiciones encontradas abren algunos interrogantes: ¿puede llevarse a cabo una interpretación que reproduzca fielmente las teorías antiguas sin introducir conceptos forjados en una época posterior?, ¿es legítimo abordar a los filósofos anteriores desde un enfoque problemático que ellos no se han planteado? Alasdair MacIntyre retoma estos interrogantes en forma de un dilema:<sup>4</sup>

4. MacIntyre (1984: 31).

a) o bien hacemos una lectura de los filósofos del pasado en sus propios términos, conservando su carácter específico, de modo tal que solo puedan aparecer como antigüedades sujetas meramente a descripción y no a evaluación;

b) o bien leemos a los filósofos del pasado con el fin de dialogar con ellos acerca de nuestros problemas contemporáneos imponiéndoles así nuestros conceptos e intereses anacrónicamente, de modo que puedan someterse a evaluación, aunque distorsionada, y, por lo tanto, arbitraria.

A pesar de que cualquiera de las posibilidades es altamente insatisfactoria, el dilema es tan fundamental que en la práctica sucumbimos a una u otra y, así, se califica a la primera de “mera doxografía” y a la segunda de “interpretación distorsionada”.

Este dilema, que afecta también al historiador moderno, está presente en nuestra lectura de la labor histórico-filosófica de Aristóteles. Por nuestra parte, partiremos de la tesis de Cherniss, según la cual la historiografía aristotélica presenta un carácter dialéctico, mas no suscribiremos la conclusión de que Aristóteles solo intentaba demostrar la precariedad de las doctrinas de sus predecesores a través de una distorsión de sus puntos de vista e intenciones. Nuestro propósito es mostrar que una lectura atenta de Aristóteles revela que encara el pasado, tanto filosófica como históricamente, presentando una alternativa al dilema al que hacíamos referencia al comienzo.

## 1. La doble utilización de las doctrinas precedentes en Aristóteles

Nos interesa en este punto precisar el papel que juegan las exposiciones históricas (y las críticas que las acompañan) en la constitución misma de la filosofía aristotélica.<sup>5</sup>

5. En esta sección retomo conceptos vertidos en Di Camillo (2008).

De la consideración de los largos pasajes doxográficos del principio de la *Metafísica*, de la *Física*, del tratado *Sobre el Alma*, entre otros, puede hacerse una observación general: Aristóteles no expone jamás por sí mismos los sistemas de sus predecesores. Él los interroga sobre cuestiones precisas, que son las cuestiones que él mismo se plantea. Si esto resulta evidente para las numerosas críticas ocasionales que dirige a sus predecesores, se verifica igualmente en las revisiones sistemáticas que hace de sus opiniones. En ninguna parte se encuentra una exposición, ni una crítica, de la filosofía de los antiguos en su conjunto, sino que sus revisiones se insertan en una disciplina definida y en el interior de ella se encuentra una respuesta a un problema particular que él está investigando.

Si, como suponemos, Aristóteles valora la exposición y crítica de sus predecesores, es porque cree obtener un provecho de estas confrontaciones. ¿Cuál es ese provecho? Lo explica en diferentes contextos y es preciso tener en cuenta sus declaraciones de principio: recoger lo que sus predecesores han podido decir de valioso sobre el objeto que él estudia y desembarazarse de sus errores es el objetivo que Aristóteles se propone en sus investigaciones históricas.<sup>6</sup> Entre los escasos pasajes en los que Aristóteles se refiere explícitamente a cuestiones de método, sobresale uno perteneciente al libro III de la *Metafísica*.<sup>7</sup> En ese pasaje, Aristóteles señala un principio metodológico según el cual se deben precisar primero los problemas, las dificultades (*ἀπορίαι*) cuya solución (*εὐπορίαι*) constituye la meta de la investigación. Aristóteles utiliza la imagen muy lograda de un nudo que hay que desatar para referirse a la *aporía* y a su solución. Asimismo, insiste en la necesidad del reconocimiento previo del problema: quienes investigan sin plantearse primero las dificultades buscan sin saber qué buscar e ignoran si la solución ya se ha encontrado.

6. *de An.* I 2, 403 b20-24.

7. *Metaph.* III 1, 995 a24-b4

8. Como bien señala Evans (1977: 13, n. 26), Aristóteles considera predecesores a "aquellos para quienes las cuestiones a ser investigadas, aun cuando no las respuestas, fueron las mismas que las suyas propias".

9. *Cael.* I 10, 279 b6-12

10. *Top.* VI 6, 145 b17-20.

11. *EN* VII 1, 1145 b1-7.

Precisamente, para establecer las aporías que constituyen el motor de la investigación, es necesario comenzar con una revisión de las opiniones de sus predecesores,<sup>8</sup> que adopta la forma de una exposición histórica, aunque el examen crítico al que son sometidas revela el carácter dialéctico propio de la historiografía aristotélica. Aristóteles insiste en que los que quieren juzgar adecuadamente la verdad toman el papel de árbitros más que de partes en un proceso, pues las pruebas de una determinada doctrina son dificultades para la teoría contraria.<sup>9</sup> Nos remite a la práctica forense, en la que el juez debe escuchar los argumentos en litigio para poder expedirse con imparcialidad. Contra lo que opina Cherniss, resulta claro que este ideal de imparcialidad ejerce notable influencia sobre el concepto de indagación dialéctica. Así pues, las teorías previas constituyen un *punto de partida* esencial en toda indagación filosófica. Pero Aristóteles no supone que esas opiniones que constituyen su punto de partida sean correctas. Estas creencias deben ser confrontadas unas con otras, de lo que resultará seguramente un conflicto. Precisamente, el estado de *aporía* surge cuando una tesis y su contraria son justificadas con argumentos igualmente convincentes.<sup>10</sup> ¿Qué hacer en ese caso? Su respuesta al problema es clara: frente al conflicto, es preciso recorrer (*διαπορῆσαι*) la cuestión de ambos lados con el propósito de hallar ciertas concepciones que las partes tengan en común o bien un nuevo punto de partida que resuelva la *aporía*. Este nuevo concepto incorpora las posiciones en conflicto, pero libres ya de todos sus errores y, en tanto elimina el conflicto, se lo considera suficientemente justificado.<sup>11</sup>

La solución puede ahora formularse como un criterio por medio del cual puede juzgarse la superioridad de una teoría sobre otra. Es por esta razón que Aristóteles no duda en servirse de él para evaluar en qué sentido cada una de las posiciones antitéticas presentaban aspectos verdaderos que confirman el nuevo punto de vista, así como hasta qué punto la nueva distinción resuelve las dificultades del inicio.

Si nuestra argumentación es aceptada, resulta que hay en Aristóteles una doble utilización de las opiniones de sus predecesores. En efecto, por un lado, parte de ellas para identificar los problemas (*ἀπορίαι*) e incorporar la verdad que pudieran contener; por otro lado, vuelve sobre ellas, contando con nuevos instrumentos conceptuales, para juzgar sus aciertos y errores.<sup>12</sup>

12. *Cfr. Metaph.* I 3, 983 b1-6.

## 2. La crítica de Aristóteles a Platón en torno a la causalidad formal

Nos interesa ahora ilustrar el tipo de argumentación aristotélica analizando las críticas que Aristóteles dirige a las Ideas como causas formales, las cuales permitirán apreciar mejor su propuesta alternativa de causa formal como un principio interno y, a la vez, eterno.

En el contexto del libro I 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>13</sup>

Las objeciones se pueden articular en cuatro grandes grupos. El capítulo presenta una primera crítica general que plantea que Platón, al intentar conocer las causas de la realidad sensible, introdujo otras entidades distintas de ellas, las Ideas, de manera que no ha simplificado, como suele hacerse a la hora de explicar algo, sino que ha operado una duplicación (990 a34-b8).

Sigue luego la crítica a los argumentos que los platónicos utilizaban para probar la existencia de Ideas, que Aristóteles menciona muy elípticamente, pero que habían sido desarrollados en un tratado, perdido para nosotros, llamado *Sobre las Ideas*.

Según Aristóteles, estos argumentos en favor de las Ideas muestran una gran fragilidad: por una parte, no alcanzan su objetivo declarado porque no logran probar que haya Ideas sino solo universales y, por otra, conducen a la admisión de Ideas inaceptables para los propios platónicos (990 b8-17). Dejo de lado estas objeciones<sup>14</sup> para concentrarme en las críticas a la Idea como causa de la generación y corrupción de las cosas sensibles, por una parte, y a la participación e imitación como modalidades de relación causal, por otra.

En *Metaph. A* 9, 991 a8-14, Aristóteles define la que considera la mayor dificultad en estos términos:

Pero la mayor dificultad (πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἄν 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 αἷτια 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 ἐκείνα τούτων ἐν τούτοις γὰρ ἂν ᾦν), 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).

Como es bien sabido, en el *Fedón* (96 a8-b 1 y 100 c3-7), 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>15</sup> y (b) que las Ideas son inmutables y separadas;<sup>16</sup>

II) las Ideas 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>17</sup>

III) las Ideas 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>18</sup>

13. 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 Cherniss (1944). Un valioso artículo reciente es el de Fronterotta (2010: 93-119).

14. Para un análisis detallado de las dos primeras objeciones, me permito remitir a mi 2012: 62-75.

15. En *Phys.* III 2, 202 a6-9, 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 Ideas no pueden ser motores a la manera del motor inmóvil aristotélico. La respuesta puede encontrarse en *Metaph.* XII 6, 1071 b12-17. Las Ideas 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, 1050 b34-1051 a2) y, por lo tanto, no pueden ser motores.

16. Aristóteles explicita esta crítica en *GC* II 9, 335 b20-31, 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.

17. La forma, que es la causa del ser del ente natural, no es separable más que conceptualmente (οὐ χωριστὸν ὄν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον, *Phys.* II 1, 193 b3-5).

18. Cfr. *Metaph.* VII 6, 1031 b3-9. 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, 1029 b13-14), mientras que lo que es accidental y no necesario no es objeto de ciencia (*APo.* I 2, 71 b15-16; 4, 73a 21; 6, 74b 6).

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 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>19</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>20</sup>

La hipótesis de la participación no resuelve la dificultad pues, como señala Aristóteles un poco antes, en 990 b27-991 a8, 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 comunidad recíproca (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 οὐ ἢ οὐσία : ὥστε πῶς ἂν αἰδέαι τῶν πραγμάτων οὐσαι χωρὶς εἶεν;) (991b1-3).<sup>21</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 simple “homonimia”, una mera coincidencia nominal (εἰ δὲ μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος, ὁμώνυμα ἂν εἴη [...] μηδεμίαν κοινωνίαν ἐπιβλέψας αὐτῶν).<sup>22</sup>

La relación copia-modelo tampoco proporciona una explicación de la causalidad formal de las Ideas-modelos con respecto a las copias sensibles porque: (1) Podrían existir muchas cosas sensibles que se asemejasen entre sí, pero eso no querría decir que uno debiera ser modelo y el otro 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.<sup>23</sup> Además, (2) si se admite la relación de imitación, habría muchos modelos para una misma cosa (ἔσται τε πλείω παραδείγματα τοῦ αὐτοῦ) pues todos los predicados universales que una cosa tiene serían sus modelos. Así, un hombre, que es animal y bípedo, no será copia de un solo modelo, el hombre en sí, sino también del animal en sí y de lo bípedo en sí. En general, toda cosa sensible se asemejará a muchos modelos al mismo tiempo.<sup>24</sup> Por último, (3) dado que las mismas Ideas tienen predicados, si estos fuesen sus modelos, las Ideas serían a la vez modelos y copias (ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκὼν): modelos de las cosas sensibles y copias de Ideas más genéricas.<sup>25</sup>

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, creemos, 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

19. 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 los que 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.

20. *Metaph.* 991 a19-20 = 1079 b23-24. Seguimos aquí la segunda de las exégesis propuestas por Alejandro (in *Metaph.* 100.22-30) entendiendo que por modos usuales de procedencia hay que interpretar los propuestos por los platónicos y no por Aristóteles.

21. 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.* 133 c3-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.

22. 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, 1059 a10-14. Cfr. Centrone (2002).

Para la cuestión de la relación entre homonimia y separación, me permito remitir a mi 2012: 193-230.

23. *Metaph.* I 9, 991 a23-27 = 1079 b27-30.

24. *Metaph.* I 9, 991 a27-29 = XIII 5, 1079 b31-33. En su comentario, Alejandro extrae de este argumento una consecuencia ulterior, inaceptable para la Idea: si el animal en sí y el bípedo en sí existen juntos en el hombre en sí, siendo diferentes entre sí, la Idea ya no será algo simple, sino que estará compuesta de Ideas (cfr. in *Metaph.* 105, 6-8).

25. *Metaph.* I 9, 991 a29-b1 = XIII 5, 1079 b33-35.

y la copia más que una coincidencia puramente nominal, una mera homonimia casual, 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.

Esta es la razón por la que Aristóteles agrega que postular las Ideas separadas y definir las a la vez como “modelos” de las cosas sensibles que se asemejan a ellas, o que de ellas en algún modo participan, significa “proferir palabras vacías y usar imágenes poéticas” (κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς).<sup>26</sup> Aquí Aristóteles utiliza expresiones con una gran carga de estereotipos: “frases vacías”, “metáforas poéticas”. Una frase vacía no refiere a nada y, por lo tanto, tampoco puede decirse nada sobre su verdad o falsedad; una metáfora poética carece del rigor propio del lenguaje científico y poco o nada puede aportar a la solución de un problema filosófico como el de la causalidad. Al caracterizar la teoría de la participación como “una metáfora vacía”, hace posar sobre ella todas las limitaciones que habitualmente se asocian con las metáforas. La advertencia de Aristóteles es que está lejos de ser obvio cómo el ámbito de lo sensible y el de lo inteligible pueden encontrarse en relación el uno con el otro y cómo, por consiguiente, debemos concebir la relación de participación.

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 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 (ἐνυπαρχεῖν) 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 (192 b13-14), 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 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 (193 b3-5), con clara alusión a Platón.<sup>27</sup>

La concepción de la οὐσία como un principio interno, inmanente, entra en conflicto con el modo en que Platón concibe la eternidad de las Ideas, es decir, en términos de separación de las Ideas respecto de los individuos generables y corruptibles de los que son causas. Ahora bien, si la forma es para Aristóteles un principio interno de movimiento y si, además, es inseparable de la materia y del movimiento propios de las entidades naturales, surge inmediatamente una pregunta: ¿cómo logra garantizar la ingenerabilidad e incorruptibilidad de la forma a pesar de la inmanencia?

Particularmente interesante, para este propósito, es recurrir a *Metaph.* VII 8, donde Aristóteles intenta definir el estatuto ontológico de la forma como principio de generación y analizar la naturaleza de las sustancias sensibles como compuestos de materia y forma. En el curso de ese capítulo, subraya muchas veces que no se genera la forma, sino el compuesto de materia y forma.<sup>28</sup>

Es evidente, pues, que no se genera la forma (εἶδος) o comoquiera que haya de denominarse la configuración (μορφή) de lo sensible ni hay generación de ella y tampoco se genera la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) (1033 b5-7)

26. *Metaph.* I 9, 991 a20-22= XIII 5, 1079 b23-26. En 992 a28-29 asegura: τὸ γὰρ μετέχειν, ὡσπερ καὶ πρότερον εἶπομεν, οὐθὲν ἐστίν.

27. A lo largo del trabajo, entiendo el término *eidos* en este sentido, como la causa formal de una sustancia sensible, el principio que explica el aspecto esencial haciendo abstracción de su materia. Para otros sentidos del término, cfr. Balme (1962) y Driscoll (1981).

28. Cfr. también VII 15, 1039 b26-27; VIII 5, 1044 b21-22 y, sobre todo, XII 3, 1069 b35; 1070 a27-29.

Más abajo, repite la misma conclusión:

Así, pues, es evidente por lo dicho que no se genera lo que se denomina forma o entidad (εἶδος ἢ οὐσία) mientras que el compuesto que se denomina según este sí que se genera, y que en todo lo generado hay materia, y lo uno es esto, y lo otro es esto otro (1033 b16-19).

Esta tesis de la ingenerabilidad de la forma se deduce a partir de las consideraciones de VII 7 sobre la generación, allí donde Aristóteles asume que la generación de una sustancia presupone elementos previamente dados: una materia preexistente y una forma idéntica en especie a la del generado (1032 a13-14). Si también la forma fuera generable, ella derivaría a su vez de dos componentes: su materia y la forma que la identifica, la cual derivaría, a su vez, de otra materia y forma anteriores. Esto claramente conduciría a un regreso infinito (1033 b3-5) en cuanto se pretende deducir, en cierto sentido, un principio del principio. Para evitar el regreso, es necesario suponer que la forma no se genera.

Aristóteles utiliza el ejemplo de la esfera de bronce para indicar que lo que se genera es *una* esfera, no *la* esfera. Ahora bien, la distinción entre esferas que se generan y la forma de esfera ¿no lo compromete con la existencia de formas separadas? Si su posición es diferente de la de Platón, lo será en virtud de cómo responde a esta cuestión. Su principal interés ahora será mostrar que de la ingenerabilidad de la forma no se sigue que ella sea una entidad eterna separada, como los platónicos supusieron.

Precisamente, la segunda parte del capítulo 8 está dedicada a responder negativamente a la cuestión apuntada más arriba. Una primera respuesta (1033 b19-29) es que, dadas las propiedades que tienen las entidades separadas, una forma separada sería inútil para explicar la generación de entidades naturales. La segunda (1033 b29-1034 a8) es que, dado el análisis de la generación ya ofrecida, la reproducción biológica tiene las propiedades necesarias para dar cuenta de la generación natural y, por lo tanto, es innecesario postular formas como paradigmas.

Veamos la primera respuesta:

Pero ¿acaso existe una esfera fuera de estas [esferas] o una casa fuera de las de ladrillos? De ser así, ¿no ocurriría que no se generaría ningún objeto determinado? Más bien significan “que algo es de tal clase” (τοιόνδε) pero no son algo determinado (τόδε τι). ¿Y no ocurre, más bien, que a partir de esto se produce y llega a ser algo de tal clase y, una vez generado, es “esto de tal clase” (τόδε τοιόνδε)? [...] Así pues, es evidente que, si existen realidades fuera de los individuos, tal como algunos acostumbran a hablar de las Formas, la causalidad de las Formas no tendrá utilidad ninguna para explicar las generaciones y las entidades (πρός γε τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐθὲν χρήσιμη). Y no es sobre la base de estas razones que se pueden postular sustancias de por sí subsistentes (Metaph. VII 8, 1033b 19-29).

29. Sobre la base de las líneas 1033 b21-22 se ha generado una gran discusión, que no puedo examinar aquí, en torno a si la forma aristotélica debe ser considerada como un τοιόνδε o como un τόδε τι. La principal dificultad consiste en determinar cuál es el sujeto de los dos predicados σημαίνει y οὐκ ἔστιν de la línea 22, es decir, si el sujeto es la Idea platónica o la forma aristotélica. Para esa discusión, remito a Loux (1991: 127-146), Zingano (2005: 115-130) y Cerami (2005: 223-227).

La complejidad y la extrema concisión del texto obstaculizan su clara comprensión, al punto de que es difícil discernir las críticas que Aristóteles hace a las Ideas platónicas de sus propios desarrollos teóricos en torno a la forma.<sup>29</sup> Parece que Aristóteles, mientras refuta la teoría platónica, formula a la vez los requisitos necesarios para una correcta explicación de la generación. De hecho, él asume la existencia de un principio formal, el εἶδος, que es la condición de la generación y que puede concebirse de manera equivocada si se hace de él una entidad separada o de manera correcta si se hace de él un principio constitutivo. Pero el texto es extremadamente



elíptico y no se da una razón explícita por la que las formas separadas son inútiles para la generación. La respuesta está unas líneas antes. Como bien señala Lucas Angioni:

... si las formas fuesen entidades separadas, como los platónicos querían, las formas no podrían ejercer el papel causal que Aristóteles resalta en VII 7-9, es decir, ni el papel de causas eficientes que inician el proceso de generación (cfr. 1032 a24-25), ni el papel de causas finales que presiden la organización de procesos y materiales en vista de la generación de una nueva sustancia (1032 b1-10).<sup>30</sup>

30. Angioni (2008: 226).

La segunda respuesta se expresa en estos términos:

En algunos casos es también evidente que el que genera es tal cual el generado, si bien no son una y la misma cosa numéricamente (οὐδὲ ἐν τῷ ἀριθμῷ), sino solo específicamente (τῷ εἶδει): así ocurre en las generaciones naturales –en efecto, un hombre engendra a un hombre (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ)– [...]. Conque es evidente que no es necesario en absoluto establecer una Forma como paradigma [...], sino que basta con que el generante produzca y que sea causa de la forma en la materia (τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἶδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ) (*Metaph.* VII 8, 1033 b29-1034 a5).

Para explicar de manera inteligible la generación de nuevos individuos de la misma especie, basta suponer que la forma funcione como causa eficiente que gobierne la determinación de la materia en dirección a la constitución de un nuevo individuo de la misma especie. Así, algo deviene hombre no por participar del hombre en sí, sino por llegar a tener la forma característica de los hombres. Sin embargo, la forma misma no se genera, sino que preexiste al proceso de generación. La pregunta que surge inmediatamente es dónde preexiste la forma antes de la generación. La respuesta es que preexiste en el generante y se comunica a través de la reproducción biológica.<sup>31</sup> Padre e hijo serán así individuos numéricamente diferentes, pero unos en forma. Particularmente ilustrativo resulta un pasaje de *De anima* (II 4, 415 a22-b8) en el que Aristóteles sostiene 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>32</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 especie debería persistir indefinidamente.

31. Cfr. GA II 2, 735 b32-35; 3, 736 b33-737 a10; 4, 738 b3-4; 20-27; 740 b21-25.

32. Para la interpretación de este argumento, cfr. Boeri (2012: 201-202).

En suma, forma y materia son, para Aristóteles, principios previamente dados al proceso de generación y el nacimiento de un nuevo individuo no implica que los principios mismos estén sometidos al proceso de devenir.<sup>33</sup> La forma es responsable por lo que se genera sin que sea necesario separarla ni concebirla como modelo. En efecto, un hombre particular es generado por otro hombre particular y un caballo por otro, pero ninguno de estos agentes produce contemplando modelo alguno, sino que tanto la generación cuanto la función de cada agente es algo natural.<sup>34</sup> La elíptica pero repetida frase de Aristóteles “un hombre engendra a un hombre” 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>35</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.

33. Angioni (2008: 227); cfr. Heinaman (1979: 252-253, 256-257).

34. Cfr. Alex. *Metaph.* 101. 26-30.

35. Cfr. *Metaph.* VII 7, 1032 b30-32; VII 9, 1034 b13-19; GA I 1, 715 b8-16.

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 por la tendencia natural a dejar otro ser detrás de sí (1252 a28-30).<sup>36</sup>

36. Cfr. Lennox (1985: 76) y Botter (2009: 91).

Así como, por ejemplo, un hombre actualmente existente implica una serie eterna de hombres previos, 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>37</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.

37. Cfr., además del pasaje de *De Anima* analizado, GC II 11, 338 a2-17 y GA II 1, 731 b24-732 a1.

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: garantizar 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 tener 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>38</sup>

38. Así se expresan Diana Quarantotto (2005: 155) y Lennox (1985: 91). Para Aristóteles, el objeto de conocimiento científico debe ser eterno y necesario (EN 1139 b20-24).

Consideradas en su conjunto, las críticas de Aristóteles a la causalidad formal de las Ideas son altamente concisas, pero presuponen doctrinas aristotélicas que Platón podría muy bien no haber aceptado. En tal sentido, podría decirse que la crítica de Aristóteles es *externa* a la doctrina platónica, basada en su propia suposición de que la forma es inmanente y constituye ese núcleo estable que permite el conocimiento de la cosa. Es importante subrayar, sin embargo, que la forma aristotélica conserva ciertos rasgos de la Idea, en cuanto ambas constituyen el objeto básico de conocimiento y la causa del ser de lo particular. Pero si bien es preciso integrar lo que otros dijeron acerca del problema, Aristóteles aclara que “no debemos repetir los mismos errores” de los otros filósofos.<sup>39</sup> El examen crítico de las Ideas como causas conduce a Aristóteles a proponer una alternativa que solucione las dificultades. Precisamente, la justificación de aplicar el concepto de forma en su crítica a la causalidad de la Idea reside en que la forma aristotélica no presenta la dificultad de la separación. De ahí que la tan criticada superposición de conceptos propios al examinar la posición platónica no debe ser leída como distorsión. Más bien se trata de una segunda utilidad de la historia de la filosofía, ya no como punto de partida de la indagación, sino como la manera de exhibir más claramente la solución particular a los problemas que, a juicio de Aristóteles, los filósofos precedentes han dejado irresueltos.

39. Cfr. *Metaph.* XIII 1, 1076 a12-14.

Tras el análisis de las críticas de Aristóteles a Platón en *Metafísica I* 9, podemos ahora sacar algunas conclusiones acerca del recurso a la historia de la filosofía como método

válido para hacer filosofía. Para Aristóteles, el examen dialéctico de las opiniones recibidas constituye el punto de partida de toda investigación. No se trata, por tanto, de mostrar su superioridad al refutarlas, sino, por el contrario, de un método de investigación que se apoya en los conocimientos preexistentes, señala las dificultades y somete a crítica las distintas opiniones para despejar los errores. Es preciso subrayar que la historiografía aristotélica es eminentemente argumentativa. Aristóteles no afirma estar describiendo las intenciones de sus predecesores ni establecer su posición con las mismas palabras que ellos habrían usado. Tampoco se plantea qué significan esas opiniones para los antiguos, sino si son verdaderas sus doctrinas en relación con el problema que está investigando. El objetivo de sus críticas es más bien eliminar los obstáculos en la búsqueda de una solución adecuada e integrar los elementos verdaderos que esas doctrinas pudieran contener. De esta manera, Aristóteles logra llevar adelante una indagación histórico-filosófica sin caer ni en la mera repetición ni en la arbitrariedad, de manera que la supuesta incompatibilidad entre historia de la filosofía y filosofía está en directa oposición a su punto de vista. Él conecta el tratamiento de un problema con el curso histórico de su planteo y elaboración, pues a su juicio una comprensión cabal del problema es absolutamente necesaria para hallar su solución. Por tanto, el examen de las respuestas dadas al problema por parte de los predecesores, y en particular de su maestro, tiene una importancia fundamental en la constitución misma de la filosofía de Aristóteles.

Quizás puede decirse que Aristóteles fue el primero en considerarse a sí mismo como un eslabón en una larga cadena de pensamiento. Sus palabras al comienzo del libro II de la *Metafísica* evidencian una clara conciencia histórico-dialéctica:

Cada pensador ha proporcionado algún conocimiento tocante a la esfera de la naturaleza y, si bien ninguno en especial contribuyó gran cosa a su esclarecimiento, de la reunión de todos los conocimientos se ha gestado algo digno de consideración. [...] No solo debemos estar agradecidos a quienes detentaron opiniones que compartimos, sino también a quienes expresaron opiniones más superficiales. Pues también estos aportaron algo: ejercitaron nuestra disposición de pensar. [...] De algunos heredamos ciertas opiniones, pero otros fueron la causa de que aquellos surgieran.<sup>40</sup>

40. Cfr. *Metaph. II* 1, 993 b1-19.

Desde nuestra perspectiva, el examen dialéctico de la filosofía precedente sigue siendo, aún hoy, un método filosófico valioso, tal vez el método más apto para la índole del objeto de investigación filosófica. Así, una historia de la filosofía de corte dialéctico-problemático es una excelente manera de hacer filosofía.

## Bibliografía

- » Angioni, L. (2008). *As noções aristotélicas de substância e essência*. Campinas, Unicamp.
- » Balme, D. (1962). “GENOS and EIDOS in Aristotle’s biology”, en *Classical Quarterly* 12, 81-98.
- » Berti, E. (1986). “Sul carattere ‘dialettico’ della storiografia filosofica di Aristotele”, en CAMBIANO, G., *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*. Torino, Tirrenia Stampatori, 101-125.
- » Berti, E. y Rossitto, C. (20024, 19931). *Aristotele, Il libro primo della Metafisica*. Milano, Laterza.
- » Boeri, M. (2012). “Forma, función y realidad. Observaciones sobre la noción platónica y aristotélica de forma”, en *Estudios Públicos* 128, 187-210.
- » Botter, B. (2009). *La necessita naturale in Aristotele*. Napoli, Loffredo.
- » 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.
- » Cerami, C. (2005). “La nozione di *tode toionde*”, en Fronterotta, F. y Leszl, W. (eds.), *Eidos*. Sankt Augustin, Academia Verlag., 211-232.
- » Cherniss, H. (1935). *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, The Johns Hopkins Press (hay traducción castellana publicada por la Universidad Autónoma de México en 1991).
- » ——— (1944). *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, The Johns Hopkins Press.
- » Di Camillo, S. (2008). “*Amicus Plato, magis amica veritas*. La función del examen crítico de las doctrinas precedentes en la constitución de la filosofía aristotélica”, en *Classica. Revista de la Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos* 21, 1, 102-111.
- » ——— (2012). *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*. Buenos Aires, Editorial FFyL.
- » Dooley, W., SJ (1989). *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle’s Metaphysics 1*. New York, Cornell University Press.
- » Driscoll, J. (1981). “EIDE in Aristotle’s Earlier and Later Theories of Substance”, en O’MEARA, D. (ed.), *Studies in Aristotle*. Washington, Catholic Univ. of America Press, 129-159.
- » Evans, J. D. G. (1977). *Aristotle’s Concept of Dialectic*. Cambridge, Cambridge University Press.
- » Fronterotta, F. (2005). “Natura e statuto dell’EIDOS: Platone, Aristotele e la tradizione platonica”, en Fronterotta, F. y Leszl, W. (eds.), *Eidos*. Sankt Augustin, Academia Verlag., 171-189.
- » ——— (2010). “La critica aristotelica alla funzione causale delle Idee platoniche: *Metafisica* A 9. 991 A8-B9”, en *Id.*, *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Bibliopolis, 93-119.

- » Gentile, M. (1939). *La metafísica presofística*. Padova, Cedam, 7-13.
- » Gracia, J. (1992). *Philosophy and its History. Issues in Philosophical Historiography*, Albany, Suny.
- » Guthrie, W. (1970). "Aristotle as Historian", en *Journal of Hellenic Studies* 77, 35-41 (reimpreso en Furley, D. J. y Allen, R. E. (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, *The Beginning of Philosophy*. London, Routledge-Kegan Paul, 239-254).
- » Heinaman, R. (1979). "Aristotle's tenth aporia", en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64, 256-270.
- » Jaeger, W. (1937). "Review of: H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*", en *American Journal of Philology* 63, 350-356.
- » Lennox, J. (1985). "Are Aristotelian Species Eternal?", en Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*. Pittsburgh, Mathesis Publications, 67-94.
- » Loux, M. J. (1991). *Primary ousia. An essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca, Cornell University Press.
- » Macintyre, A. (1984). "The Relationship of Philosophy to its Past", en Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q., *Philosophy in History*. Cambridge, Cambridge University Press, 31-48.
- » Mansion, S. (1980). "Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote", en AAVV, *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 35-56.
- » Nehamas, A. (1975). "Plato on the Imperfection of the Sensible World", en *American Philosophical Quarterly* 12, 461-491.
- » Quarantotto, D. (2005). *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*. Napoli, Bibliopolis.
- » Reale, G. (1993). *Aristotele, Metafisica*. Intr., texto griego, trad. y notas de G. R., ed. rinnovata. Milano, Vita e Pensiero, 3 vols.
- » Robin, L. (1963, 19081). *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. Paris, Georg Olms Hildesheim.
- » Ross, W. D. (1948). *Aristotle, Metaphysics*, rev. text., intr. and comm. by W. D. R., 2 vols., London, Oxford University Press.
- » Santa Cruz, M. I., Crespo, M. I. y Di Camillo, S. G. (2000). *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*. Buenos Aires, Eudeba, 25-42.
- » Vlastos, G. (1965). "Degrees of Reality in Plato", en Bambrough, R. (ed.), *New Essays in Plato and Aristotle*, London-New York, Routledge-Kegan, 1-19 (reeditado en Smith, N. (1998), *Plato's Critical Assessments*, vol. II., 219-234).
- » White, N. (1992). "Plato's metaphysical epistemology", en KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press, 277-310.
- » Zingano, M. (2005). "L'ousia dans le livre Z de la *Métaphysique*", en Narcy, M. y Tordesillas, A. (orgs.), *La "Métaphysique" d'Aristote. Perspectives contemporaines*. Paris-Bruxelas, Librairie Philosophique J. Vrin-Éditions Ousia, 99-130.

