

ORIGEN Y SENTIDO DE LA FORMA

Juan Cruz Cruz

Sentido del concepto de “forma”

Etimológicamente “forma” significa el aspecto exterior de una cosa, su aire, su apariencia. Pero, a veces, se distingue entre *figura* y *forma*, expresando aquélla el perfil o contorno de un objeto, el aspecto externo, pasando entonces la forma a significar el aspecto interno, la esencia. Es más, el primer concepto conduce al segundo, pues si el aspecto externo distingue a una cosa de las demás, constituyendo su fisonomía patente, es porque responde a una estructura interna, a una figura latente e invisible, captable sólo por la mente. De aquí que la forma signifique, en su sentido metafísico, *aquello que hace a la cosa ser lo que es*. En su connotación a la patencia y visibilidad traduce el griego *morphé* y el latín *forma*; en su connotación a lo latente e invisible, traduce el griego *éidos* y el latín *species*.

En cuanto a su repercusión estrictamente filosófica, se pueden distinguir tres enfoques de la forma: 1º *absolutización objetiva*, como principio ontológico; 2º *absolutización subjetiva*, como principio lógico-gnoseológico; 3º *proyección objetivo-subjetiva*, como co-principio gnoseológico-ontológico.

Es de advertir que, en cualquiera de estas tres posturas, la forma conserva una triple función: *determinante, unificante y esquematizante*. *Determinante*, porque la forma determina y define lo ilimitado e indeterminado, lo amorfo e indefinido, que haría función de *materia*. *Unificante*, pues la forma ordena la multiplicidad y dispersión material, configurando una síntesis con significación y sentido, confiriendo a los objetos una jerarquía y unas relaciones de subordinación y dependencia, las cuales garantizan una legalidad constante. *Esquematizante*, porque la forma da consistencia universal e intemporal a los objetos, proviniendo de ella la dimensión necesaria y universal que requiere la ciencia.

1. Absoluta principialidad ontológica de la forma

Para Platón la *materia* es algo invisible, amorfo, ininteligible de suyo, capaz de recibir cualquier contenido; en cambio, la *forma* («idea») es realidad en sí, absoluta e independiente, cuya participación es causa de la semejanza derivada de las cosas sensibles. El ser se identifica con la forma, ya que las formas son las auténticas y propias realidades. La forma es, pues, el objeto del conocimiento intelectual; de este modo, el conocimiento es fundamentalmente contemplación o intuición de la forma. El entendimiento es de suyo receptivo y pasivo. El esfuerzo intelectual es una ascesis extrínseca al mismo acto de conocer, poniendo al sujeto en condiciones de ver mejor el *eidos*, la forma. El grado más ínfimo de conocimiento tiene por objeto sombras de forma; el grado siguiente se refiere a las mismas imitaciones de las formas. El verdadero conocimiento intelectual tiene por objeto las formas en sí mismas, en las que se da una jerarquía.

El problema más espinoso es, entonces, ver cómo es posible que una forma común, ontológicamente existente, pueda multiplicarse en individuos numéricamente distintos. Platón utilizó dos soluciones: la *participación* y la *imitación*, sin inclinarse definitivamente por ninguna. La participación aseguraba la realidad ontológica de los individuos del mundo físico, pero destruía la unidad de las formas, en sí indivisibles. La imitación aseguraba la unidad de las formas, pero pulverizaba la realidad ontológica de los individuos, meras copias de las formas; todos los individuos pertenecientes a una especie tienen la misma forma, ontológicamente idéntica. Aunque los individuos están constituidas de materia y forma, sin embargo, la materia no tiene realidad. La forma es lo que da la especie y lo que constituye la esencia del individuo; con lo cual, *forma* equivale a la *esencia*. Para Aristóteles y la tradición tomista, en cambio, esencia no es igual a forma, sino que la *esencia* equivale a *forma con la materia*

correspondiente. Para Platón, la materia entra en el individuo sólo como principio extrínseco de limitación y multiplicación. La unión de materia y forma es puramente extrínseca, ya que la forma subsistente es idéntica en todos los individuos y no se une intrínsecamente a la materia para constituir con ella un todo sustancial; de este modo, la forma no brota de la potencialidad de la materia; así obtiene Platón un hilemorfismo extrínsecista.

El plotinismo dejaría fundamentalmente intacto el esquema platónico; únicamente dio a estas forma un dinamismo emanatista que no tenían en el orbe estático de Platón. También encontramos un hilemorfismo en Plotino, pues el mundo sensible resulta de la parte inferior del alma universal con la materia. Pero también es extrínseca esta unión, ya que ese alma figura como la forma única de todos los seres sensibles. La esencia de una cosa es su forma. Este modo de ver la cuestión conduciría luego al realismo exagerado en el problema de los *universales*, haciendo de éstos «res» o cosas, como formas comunes participadas por muchos individuos: S. Anselmo, Odón de Tournai y Escuela de Chartres. Para Platón, Plotino y el realismo exagerado, la filosofía sólo es posible como ciencia de las formas, de lo real.

2. Absoluta principialidad lógico-gnoseológica de la forma

Descartes.- El primer paso en este sentido lo da, en la Edad Moderna, Descartes, que niega cualquier rastro de forma y de fin en el mundo meramente corporal. Al dividir el ámbito de la sustancia en dos orbes separados (sustancia pensante y sustancia extensa) y al reducir el mundo corpóreo a mera extensión, a ley físico-matemática de corte mecanicista, la forma pasa a ser el núcleo más importante de la sustancia pensante. Las ideas son forma del pensamiento, y su realidad objetiva es el ser de la cosa representada en la idea. Esas forma no son el objeto, sino la entidad de una cosa en la idea. Paradójicamente, su realidad objetiva es subjetiva.

Kant.- Kant agudiza el problema en esa dirección subjetiva. Dice: «En el fenómeno, llamo materia a lo que corresponde a la *sensación*; pero lo que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, llámolo la *forma* del fenómeno. Como aquello en donde las sensaciones pueden ordenarse y ponerse en una cierta forma no puede, a su vez, ser ello mismo sensación, resulta que si bien la materia de todos los fenómenos no nos puede ser dada más que *a posteriori*, la forma de los mismos, en cambio, tiene que estar toda ella ya *a priori* en el espíritu y, por tanto, tiene que poder ser considerada aparte de toda sensación» (*Crítica de la Razón Pura*, «Estética Trascendental», 1).

Así, pues, para Kant el ser como tal no es objeto de entendimiento; en principio es sólo una multiplicidad amorfa, un caos informe, algo irracional; para ser conocido necesita orden, unificación, información. De este modo, la forma no proviene del ser, sino que radica en el sujeto cognoscente como una estructura funcional, como una ley que hace posible el conocimiento. La forma *no es un objeto*, sino la condición subjetiva *a priori*.

El conocimiento era para Platón una información que el sujeto recibía del objeto, al que aquél se conformaba; en cambio, para Kant es la información que el objeto recibe del sujeto, al que aquél se conforma. Para Platón, el entendimiento es pasivo en la recepción de la forma; en Kant, es eminentemente activo: el conocimiento es construcción o posición.

Según Kant, las impresiones de los sentidos son ciegas y figuran como materia para las formas de la sensibilidad: espacio y tiempo. A su vez, la materia informada (que es el fenómeno) recibe otras forma del entendimiento: conceptos *a priori* o categorías. Finalmente el concepto figura como materia para las ulteriores forma de la razón: *ideas* de Mundo, Alma y Dios. El hilemorfismo gnoseológico kantiano es más intrínseco que el hilemorfismo ontológico de Platón; porque materia y forma aparecen no como elementos meramente yuxtapuestos o externamente conectados, sino íntima e intrínsecamente unidos entre sí. No se da materia sin una forma; y la forma es vacía e inexistente sin una materia; aunque es claro que la síntesis que surge no es ontológica, sino verdaderamente lógica. Como conclusión, la forma que da estructura necesaria y universal a la materia amorfa es un efecto universal y necesario producido por el entendimiento humano; la filosofía, como ciencia de las formas de lo real, es imposible para Kant.

Hegel.- Con Hegel, el pensamiento es ya la forma pura que produce el propio contenido y se produce dialécticamente en ese contenido suyo. Si para Kant el dato de la experiencia tiene que ser elaborado a través de una forma, para Hegel el dato de la experiencia es ya forma, producto del pensamiento. La forma absorbe al fenómeno, llegando así a un formalismo absoluto. Las tres ideas kantianas quedan unificadas en la *Idea absoluta* que es formalmente pensamiento puro.

3. Coprincipialidad lógico-ontológica de la forma

Si para Platón forma es igual a esencia, en cambio, para Aristóteles y Santo Tomás esencia no es igual a forma. El ser compete respectivamente *a la materia* y *a la forma*. Cada cosa es lo que es por su forma, de modo que la forma da el ser a la cosa.

La forma es, así: 1º principio determinante del ser (función ontológica de la forma); y 2º aquello por lo que la cosa es conocida (función gnoseológica de la forma).

De este modo Aristóteles y la tradición de la filosofía perenne corrigen y perfeccionan las ideas anteriormente expuestas. Dentro del sistema hilemórfico, la materia es el ser como potencia de todo compuesto natural; la forma es su ser como acto, es su acto.

En las cosas físicas, la *forma* es el primer acto del cuerpo. La *materia* está dispuesta para sucesivas actualizaciones; exige otro principio para constituirse en acto y en tal acto, y éste es el cometido de la forma. Lo que no era planta se convierte en planta, no por sí mismo, pues ninguna cosa puede llegar a ser por sí misma lo que no era antes. Lo que se llama planta en potencia no puede convertirse en planta como acto, sino en virtud de un principio distinto. Ambos principios desembocan en lo que se llama la *sustancia*, el acto real completo y concreto.

De aquí resultan cuatro funciones propias de toda forma sustancial: 1ª Función sustancializante. 2ª Función dialéctica respecto del ser. 3ª Función especificante. 4ª Función gnoseológica.

1ª *Función sustancializante.*- La materia no existe nada más que en el estado de sustancia, pues toda porción de materia primera unida a una forma es sustancia. La forma es el estado que deja el sujeto cambiado y el estado que adquiere en el término de su cambio, p. ej., la forma de la estatua es algo existente como acto, el término de la generación; la forma no da solamente el acto, sino que ella misma es acto. En las cosas naturales, la materia primera no hace más que cambiar de sustancia, cambiando de forma; pero nunca deja de estar en estado de sustancia, porque nunca deja de tener una forma; hay transformación en una nueva sustancia por la nueva forma que obra sobre ella. Es decir, la *forma sustancializa a la materia*. El acto existencial, o acto de ser, se da en los cuerpos por la forma, pues la forma material, al comunicarse, da el ser a la materia. «En la naturaleza de las cosas corpóreas, la materia participa el ser únicamente por la forma; la forma que compete a una materia la hace ser en acto, como el alma al cuerpo. Por tanto, en las cosas compuestas hay que considerar el acto y la potencia en una doble dimensión. En primer lugar, la materia es potencia respecto a la forma, siendo la forma su propio acto. Por otra parte, la naturaleza constituida de materia y forma es potencia respecto de su ser, en cuanto que lo recibe» (Santo Tomás, *De Spiritualibus Creaturis*, a. 1). Ante todo, el *ser* es la actualidad de todo el compuesto: «uno mismo es el ser de la forma y de la materia; y éste es el ser del compuesto» (*Summa Theologiae*, 1-2 q4 a5 ad2).

Mas el ser del compuesto no dice la misma referencia a la forma que a la materia, pues la *forma* recibe su ser por una *causa eficiente*, sin intervenir ningún género de causa formal. La materia, que es potencia, se hace acto por su unión *con la forma*; mas *la forma no tiene su ser por otra forma*. La materia participa de la forma la actualidad de su ser; la forma material, no por su razón de forma, sino por su razón de material, es un orden esencial a la materia, como acto de ésta. Así, pues, la forma participa directamente el ser; y el mismo ser de la forma, por la relación de la forma a la materia, garantiza la actualidad de la materia dentro de una especie determinada; la forma da a la materia el ser y todas las formalidades, figurando el ser como la última actualidad de todas ellas. Pero la forma recibe el ser sólo por un eficiente determinado; la

forma da a la materia el ser también por la causa eficiente, pero mediando la causa formal, cuya causalidad no es una acción propiamente dicha.

2ª Función dialéctica respecto del ser.- La relación de la forma, como principio de especificación, con el ser, es una relación de potencia a acto, pues aunque las formalidades específicas de la forma son ciertamente actualidades y positivities, en cambio, respecto de la suprema formalidad del ser mismo, están en el orden potencial, son actos imperfectos. Por ser un acto imperfecto, la forma tiene una función dialéctica: por una parte, y en su momento positivo, hace que el ser se coloque en un determinado nivel específico; de este modo, la nobleza jerárquica del ser depende de la nobleza jerárquica de la forma. Por otra parte, y en su momento negativo, el ser es recibido en una forma, enmarcándose en un determinado grado de perfección, según el principio de la *limitación del acto por la potencia*. Por tanto, la determinación de la forma no es positividad pura o negatividad pura, sino una tangencia dialéctica de lo positivo y de lo negativo.

Por este carácter dialéctico, la forma se distingue del ser, «pues en cuanto que la forma es determinativa del ser mismo, ninguna de entre ellas es el mismo ser» (Santo Tomás, *De Hebdomadibus* I, II). Pero, a su vez, la forma queda doblemente limitada: «En primer lugar, en cuanto que la forma específica queda limitada a un individuo, y tal limitación de la forma ocurre por la materia. En segundo lugar, en cuanto que la forma genérica queda limitada a la naturaleza específica; tal limitación de la forma no proviene de la materia, sino de una forma más determinada, o sea de la diferencia: la diferencia que se añade al género contrae a éste en la especie» (Santo Tomás, *De Spiritualibus Creaturis*, a. 1, ad2). La forma, en cuanto que es principio de determinación del ser mismo, no depende necesariamente de la materia: «si se encuentran formas que sólo pueden existir en la materia, esto sucede en virtud de su distancia del primer principio, que es acto primero y puro» (Santo Tomás, *De ente et essentia*, IV).

3ª Función especificante.- Lo que hace que el sujeto sea, hace también que sea lo que es. Lo que da el ser, da también una especie de ser; nada puede ser constituido en el ser finito sin estar constituido en una especie de ser. La forma hace que el sujeto como potencia sea sujeto como acto: le da el ser. Todo compuesto es por la forma y, además, es esta especie de ser. La forma es, así, especificante: es la razón de la quiddidad o esencia. La quiddidad es aquello por lo que un ser está en este género y en esta especie de seres; responde a la pregunta «¿qué es este ser?». Por la forma sustancial este árbol, p. ej., está en el género de los vegetales y en la especie del olivo. Es decir, la forma no sólo da el ser, sino también la *diferencia específica*. Dado que la forma tiene como misión propia especificar al ser, es también el principio por el que una cosa se conoce y se define.

Decir que la forma da toda la determinación formal al compuesto no equivale a afirmar que la esencia de éste únicamente esté constituida por la forma. La forma es la parte determinante de la esencia, por la cual el compuesto es de esta o aquella especie, mientras que la materia es completamente indeterminada en el orden sustancial y, por tanto, sólo multiplica numéricamente.

Es más, si la forma es razón de la determinación y de la distinción, es también la que otorga la *operación*: «Todo lo que obra, sólo obra mientras es acto; pues lo que sólo es potencia y no acto es incapaz de una acción cualquiera. Por la forma, el ser como potencia se convierte en ser como acto; luego la forma lo pone en estado de obrar. Así, el principio por el cual empieza todo ser a obrar es la forma» (*Summa Theologiae*, I, q.76, a.1). De este modo, la forma no sólo sustancializa, sino que especifica estática y dinámicamente al compuesto natural.

4ª Función gnoseológica.- Como la materia no tiene el ser por sí misma, tampoco la inteligibilidad, sino sólo a través de la forma que le da el ser. La forma no es objeto (Platón), ni pura condición subjetiva *a priori* (Kant), sino principio y causa de conocimiento. De este modo, el conocimiento no puede ser una pasividad pura (Platón), ni una construcción pura (Kant), sino una síntesis de pasividad y actividad: es *abstractivo*.

En su dimensión *pasiva*, la abstracción es recepción de la forma intelectual con el contenido que le presenta la imagen sensible; por esto, ese contenido es real. Pero también es una

actividad la abstracción. La forma es principio y medio del conocimiento: su función *principal* es estimular, mover o actuar una potencia cognoscitiva; su función *medial* es llevarnos al conocimiento del objeto. En cuanto principio, es acto; como medio, es semejanza. El objeto entra en el sujeto por su forma aprehendida intencionalmente; la forma que hace al objeto ser lo que es, hace al sujeto conocer lo que la cosa es: objeto y sujeto coinciden en la misma forma. La *con-formidad* del sujeto con el objeto se debe a la *in-formación* que el objeto hace al sujeto, Además de tener el hombre su propia forma constitutiva, es capaz de recibir las forma de las demás cosas.

4. Unicidad o pluralidad de formas

Hacia el año 1270, comenzó un interesante debate entre Santo Tomás y J. Pecham, suscitado fundamentalmente por dos problemas: la unidad sustancial «cuerpo-alma» y la naturaleza del cuerpo de Cristo entre el momento de la muerte y la resurrección. J. Pecham, R. de Mediavilla, R. de Kilwardby aceptaron la pluralidad de formas; en cambio, Santo Tomás y Egidio Romano se manifestaron en favor de la unicidad, aunque difieren en el modo de interpretarla. La creencia en la pluralidad de formas tiene sus remotos orígenes en Plotino, pasando por el pensamiento plotinizante de San Agustín y el *Fons Vitae* de Ibn Gabirol (Avicebrón) a toda la Escolástica.

Las soluciones fueron muy variadas: triplicidad de almas organizadas jerárquicamente; vida latente de las forma (*latitatio formarum*); dos forma (forma racional y forma del cuerpo o de corporeidad). Ya Avicena sostenía la duplicidad de formas en el compuesto humano: una constituye el cuerpo en su razón de cuerpo, otra lo constituye en su razón de tal cuerpo. San Alberto Magno admite que hay tantas formas en el compuesto cuantos son los elementos de que consta; con ellas hay una superior que subordina a sí misma los fines de todas las demás. También Duns Scoto admite que la materia está en acto de corporeidad incluso antes de ser informada; en ese estado no es todavía una sustancia determinada y concreta. La sustancialidad y la concreción (*haecceitas* o individualidad.) le vienen por determinaciones sucesivas o formas que se conectarían entre sí hasta dar lugar a una sustancia concreta; es decir, una forma da el ser genérico y otra el ser específico. En cambio, considerando que la forma da el ser al cuerpo, determinando su naturaleza específica, Santo Tomás concluye que cada cuerpo tiene sólo una especie, con lo cual únicamente puede haber una forma sustancial para cada cuerpo.

Esta problemática tuvo también su eco en la cuestión de los cuerpos llamados *mixtos*. El mixto no es un agregado, ni una simple mezcla o solución química, donde los componentes mantienen sólo relaciones externas. El mixto resulta de la unión de diversas sustancias completas formando un todo natural; es lo que la química llama *combinación*, donde existen relaciones internas y totalizantes; tal es el caso del átomo, de la molécula, y del cristal.

Una primera teoría sobre la naturaleza de los mixtos afirma que los elementos permanecen en el mixto de un modo formal, es decir, cada uno con su forma propia, pero produciendo una nueva y englobante forma sustancial, la cual dirige la pluralidad de los demás; tal es la postura de San Alberto Magno, San Buenaventura, R. de Mediavilla y, en el Siglo de Oro, Lugo.

Una segunda teoría sostiene que los elementos permanecen formalmente en el mixto, pero no producen una forma sustancial nueva, no surgiendo con ello una unicidad entitativa y esencial; los elementos se combinan sólo en razón de leyes químicas, sin recurso de una forma sustancial nueva; esta teoría es antigua, pero fue mantenida más recientemente por Palmieri, Descoqs y Hellín.

Finalmente, una tercera teoría, quizá la más tradicional, sostiene que los elementos no están en el compuesto de un modo formal, sino *virtual*; al producirse la nueva forma del todo, desaparecen las formas de los elementos, conservando éstos únicamente cierta actividad propia y sus propiedades o virtualidades. Hay, pues, una sola forma en el mixto, porque es unidad específica y esencial. Los elementos no se encuentran *en pura potencia*, puesto que conservan sus cualidades particulares y surgen en su primitiva forma cuando adviene la corrupción del mixto; tampoco se encuentran en acto, porque entonces existiría una mezcla o amalgama y no una verdadera combinación. La forma única del mixto reduce a su propia ley los elementos que conservan en el compuesto cierta autonomía; tal es la idea de virtualidad, a medio camino de la

total actualidad y de la pura potencialidad. Fue defendida por Santo Tomás, Scoto, Suárez; más recientemente tuvo sus defensores en Nys, Urráburu, Hönen, Maquart y Selvaggi.

É. Gilson, *Pintura y Realidad*, Madrid 1961 (cap. IV y V); J. Zaragüeta, A. González Álvarez y otros, *La Forma*, Madrid 1959; A. Lobato, “La forma sustancial y la unidad del compuesto”, *Estudios Filosóficos*, 6 (1957) 333-338; L. F. Iyons, *Material and formal causality in the philosophy of Aristotle and St. Thomas*, Washington 1958; R. Zavalloni, *Ricardo de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Lovaina 1951; L. Stefanini, *Metafisica della Forma*, Padua 1946; N. Hartmann, *Zum Lehre von Eidos bei Platon und Aristoteles*, Berlín 1941; F. C. Copleston, “De unicitate formae substantialis”, *Divus Thomas*, 37 (1934) 582593; P. Hoenen, *De origine formae materialis textus veteres et recentiores*, Roma 1932; H. Focilon, *La vie des formes*, París 1934 (importante para apreciar la idea de forma en el arte).