

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

# ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

## Capítulo 23

Con la colaboración de  
Alexandra Alván



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

*Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua*  
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013  
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú  
Teléfono: (51 1) 626-2650  
Fax: (51 1) 626-2913  
feditor@pucp.edu.pe  
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013  
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555  
ISBN: 978-612-4146-50-3  
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa  
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

**EL CONCEPTO Οὐρανός Y SU RELACIÓN CON LA Οὐσία.  
UNA LECTURA SOBRE EL TRATADO *DE CAELO* Y EL LIBRO XII  
DE LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES**

Guillermo Callejas Buasi  
Universidad Nacional Autónoma de México

**LAS ACEPCIONES DE Οὐρανός EN *DE CAELO***

Tradicionalmente, se ha difundido la tesis de que el sistema cosmológico desarrollado en *De caelo* se originó a partir de un esbozo que Aristóteles realizó como una solución alterna a los problemas planteados en el *Timeo* platónico (Düring, 2005). Düring argumenta que dicho esbozo se anida en el diálogo *De philosophia* y que muchos de los preceptos expuestos en ese diálogo de juventud pasaron a formar parte de los primeros dos libros de *De caelo* (2005, p. 540). Si las conjeturas de este autor son correctas, sería menester considerar el hecho de que la definición del término οὐρανός (concepto medular de la cosmología aristotélica) comenzó a gestarse desde muy temprano en el pensamiento de Aristóteles.

Lo anterior resulta ser solo uno de los muchos argumentos que ponen al descubierto el interés que el de Estagira poseía sobre los problemas inherentes a la cosmología y, más aún, a la complejidad lógica y semántica de su concepto central: el término οὐρανός, cuya significación intrínseca se evidencia a partir de la definición de tres acepciones distintas del término. Como es sabido, en el noveno capítulo del libro I del tratado *De caelo*, Aristóteles enuncia tres definiciones de este concepto. En su primera acepción, este sustantivo se desglosa en dos definiciones que bien podrían ser, sobre la base de su significado, equiparables, a saber: a) «El cielo como una sustancia del orbe extremo del universo» (ἐνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντός περιφορᾶς, I, 278b11-13), o bien b) «El cielo como un cuerpo natural

que se halla en el orbe extremo del universo» (ἡ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, I, 278b13-14). En su segunda acepción, οὐρανός es definido como «el cuerpo contiguo del orbe extremo del universo» (ἄλλον δ' αὖ τρόπον τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἔνια τῶν ἄστρον, I, 278b16-18), donde se encuentran insertos los astros: la Luna, el Sol, la Tierra y los cinco planetas conocidos hasta entonces. En su tercera acepción, el cielo es «el cuerpo englobado por el orbe extremo, es decir, la totalidad y el universo» (τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς· τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμον, I, 278b19-20).

En su primera acepción, Aristóteles argumenta que el cuerpo instaurado en el orbe extremo del universo está dotado, por naturaleza, de movimiento, dividiéndose este último en dos clases: el movimiento simple (el cual se subdivide en rectilíneo o circular) y el movimiento compuesto (que se define por ser la mezcla de ambos). A diferencia del movimiento rectilíneo, el circular gira en torno al centro y no se mueve ni de manera ascendente ni descendente en relación a él. Al mismo tiempo, Aristóteles plantea una clasificación de los cuerpos análoga a la del movimiento, en la que los cuerpos simples son aquellos que tienen, por naturaleza, un principio de movimiento, en tanto que los compuestos, de manera contraria, carecen de tal principio. Luego, Aristóteles argumenta que, por deducción, los movimientos de los cuerpos simples han de ser simples y los movimientos de los cuerpos compuestos deben ser mixtos. Sobre la base de lo anterior, se infiere que existe un movimiento circular y simple, que es simple el movimiento del cuerpo simple, siendo necesaria, pues, la existencia de un cuerpo simple al que le corresponda un movimiento circular y, si esto se da de manera natural, este cuerpo deberá desplazarse con un movimiento propio. Y, puesto que el Estagirita desconocía las propiedades de la elipse desarrollada hasta tiempos de Euclides y Apolonio de Pérgamo, de los tres tipos de movimiento existentes, considerará a la traslación circular como la traslación primaria, pues, siendo esta perfecta, resultará ser anterior a lo imperfecto, de tal manera que el círculo es perfecto en tanto que la recta y la línea indefinida son imperfectas y, además, carecen de levedad y gravedad. Así, la traslación circular debe ser efectuada por un cuerpo simple. A partir de estos argumentos, resulta evidente que por naturaleza existe alguna otra sustancia corpórea a parte de las formaciones que sobre los elementos se instauran en el universo, pues dado que este tipo de cuerpo que se mueve circularmente es anterior a los elementos, debe estar

constituido por otro elemento distinto a la tierra, al fuego, al aire y al agua. Así, dicho elemento es definido por Aristóteles como el éter.

La segunda acepción del término οὐρανός se refiere a los astros que se hallan insertos dentro del cuerpo del universo. En primera instancia, las traslaciones de los astros están determinadas, respectivamente, por cada uno de los círculos concéntricos que constituyen al «todo» (τὸ πᾶν). Seguidamente, los astros no se mueven por sí mismos, pues permanecen fijos y su desplazamiento se da a partir del movimiento de los círculos concéntricos. Aristóteles considera que si los astros rotaran, estos permanecerían en el mismo sitio y no cambiarían de lugar. De tal manera que el movimiento de los astros a partir de los círculos concéntricos es distinto en cada astro, pues estos están determinados por la proporción de la distancia que cada uno tiene, lo que propicia que algunos tengan mayor rapidez que otros. En el caso de la Tierra, Aristóteles argumenta que esta posee una naturaleza distinta a la de los demás astros, caracterizándose, entre otros factores, por permanecer inmóvil en el centro del universo. Sobre esta cuestión, es importante señalar que, desde un punto de vista, la Tierra, los astros y los movimientos de los astros que constituyen el todo conforman una unidad compleja cuyas partes son indiferenciadas; pero, desde otro punto de vista, si partimos de la consideración en torno a la constitución natural de cada uno de estos cuerpos, necesariamente tendremos que plantear una división entre aquellos que son ingenerables e incorruptibles y aquellos que no lo son. Al respecto, Aristóteles argumenta que, con excepción de la Tierra, todos los astros y los cuerpos celestes que se instauran en el universo son ingenerables e incorruptibles, es decir, que no admiten ningún tipo de cambio y solo se rigen por el movimiento circular y eterno, pues, como ya se ha mencionado, este resulta ser el movimiento perfecto. Asimismo, se establece que cada uno de estos astros se compone de éter, el ya mencionado quinto elemento que rige en todos los astros del mundo supralunar. En contra parte, en la región que se encuentra por debajo de la Luna (el mundo sublunar), se produce la generación y la corrupción y el cambio en general. Todo ello se da a partir de la conjunción de los cuatro elementos que rigen esta parte del universo: el fuego y la tierra, el agua y el aire. Acerca de estos elementos, Aristóteles argumenta que son limitados en cuanto a cantidad y que no son eternos, lo que significa que resulta imposible que estos elementos se generen solos. De la misma manera, es imposible que estos se generen de algo incorpóreo (puesto que es probable que los principios de las cosas

sensibles han de ser sensibles, los de las cosas eternas, eternas y los de las corruptibles, corruptibles, *De caelo* III, 7) y también es imposible que se generen de algo corpóreo, puesto que los elementos son, por definición, cuerpos primeros. Así, Aristóteles terminará afirmando que estos cuatro elementos se generan mutuamente.

En su tercera y última acepción, el cielo es concebido por Aristóteles como el todo (τὸ πᾶν). Esta concepción del cielo entendida como universo se vislumbra también en *Metafísica* XII, 1, 1069a19, en que se define como *el conjunto de todas las cosas* (εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν). Esta definición, a su vez, no dista mucho de aquella expuesta en el pasaje 1024a1-5 del capítulo 26 del libro V de la *Metafísica* en que el de Estagira define al todo como el conjunto de cosas cuyas partes no se encuentran diferenciadas, distinguiéndose así del término (τὸ ὅλον), el cual sí admite esta diferenciación. En tanto conjunto, el término οὐρανός constituye, pues, una unidad de partes indiferenciadas (representadas estas por los círculos concéntricos que las constituyen), la cual se instaure a partir de tres preceptos inherentes a su naturaleza: a) lo finito, b) lo eterno y c) lo continuo.

Aristóteles comienza la discusión en torno a la finitud o infinitud del universo en el capítulo 5 del libro I del tratado *De caelo*. Allí argumenta que si el cuerpo que se desplaza de manera circular fuese infinito, también lo serían los radios a partir del centro y, por consiguiente, igualmente lo serían sus intervalos; asimismo, afirma que resulta imposible desplazarse hacia un lugar al que ninguna cosa que se desplace pueda llegar. A partir de estos argumentos se concluye que es imposible que lo infinito pueda moverse, pues si se moviera, necesitaría un tiempo, de igual manera, infinito, pues no es posible recorrer una línea infinita en un tiempo finito. De este modo, dado que el cielo posee un movimiento circular se sigue, pues, que es finito. Además, si de un tiempo finito se sustrae un intervalo finito, lo que reste será también finito y tendrá un comienzo, por lo que Aristóteles concluye que el tiempo que el cielo invierte en una revolución debe ser, igualmente, finito. El cielo gira y se desplaza todo él en círculo en un tiempo limitado, de modo que recorre toda la circunferencia interior. Luego, de este recorrido interno se despliegan una serie de círculos concéntricos, que son movimientos limitados que se rigen por el movimiento primero.

Seguidamente, el primer movimiento y el movimiento de los círculos concéntricos conforman una unidad, que es «el todo» (τὸ πᾶν). Tanto este, como el cuerpo natural que lo engloba, así como todos los movimientos que los caracterizan, son eternos, no tienen ni un principio ni un fin.

En el capítulo 8 del libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles explica la relación que posee el primer movimiento con respecto a los movimientos de los círculos concéntricos: esta relación resulta ser inconcebible sin la característica de lo eterno, que es, en última instancia, aquello que instaura la unidad entre cada una de las partes del todo. Aunado a lo anterior, los movimientos de los círculos concéntricos, en tanto eternos, son también continuos; de la misma manera, el todo, que es eterno, igualmente es continuo. Sobre la continuidad del todo, en el capítulo 1 del libro I del tratado, Aristóteles argumenta que de las cosas naturalmente construidas unas son «cuerpo» (σῶμα) y «magnitud» (μέγεθος), otras tienen cuerpo y magnitud y otras son principio de aquellas cosas que tienen cuerpo y magnitud. Antes de dilucidar las características de cada uno de estos objetos que constituyen la naturaleza, es menester plantear una distinción entre lo que es un cuerpo y una magnitud (al margen de que el cuerpo se compone de una serie de magnitudes) y esta distinción se efectúa sobre la base de la definición del continuo (συνεχής). Como se establece también en el capítulo 1 del libro I de la *Física* y en el capítulo 2 del libro I de *De generatione et corruptione*, el continuo se define por ser *aquello que es divisible en partes* siempre divisibles, en tanto que el cuerpo se caracteriza justamente por ser una cosa cuyas partes son divisibles. Esto significa que el cuerpo, al poseer las tres dimensiones existentes (longitud, superficie y extensión), puede ser divisible en cualquier dirección, a diferencia de, por ejemplo, una línea, la cual solo se extiende por una sola dimensión. De lo anterior se infiere que aquellas cosas que son divisibles solo en partes no se constituyen a partir de las tres dimensiones existentes y estas se definirían por ser una especie de magnitudes no corpóreas, tales como el tiempo, el espacio, el movimiento o el plano o la superficie. Así, bajo la lógica de que el cuerpo se compone a partir de las tres dimensiones, Aristóteles establece que este, al igual que el todo (es decir, el universo) y todas las cosas, es perfecto. Sin embargo, los cuerpos y las magnitudes que se rigen mediante una o dos dimensiones poseen en común el hecho de que son continuos, pues los tres pueden ser divisibles (ya sea en una, en dos o en tres dimensiones) y, como afirma el Estagirita, todas las magnitudes que son divisibles son continuas.

Junto con lo anterior, dado que el cuerpo es ya un objeto perfecto, no es posible que este se degrade y pase de ser un cuerpo a ser una superficie o una recta, pues ¿qué necesidad tendría de ser algo inferior a sí mismo? Por el contrario, partiendo de la carencia, sí es posible que una recta

llegue a ser una superficie y, por consiguiente, un cuerpo. Así, el universo (el todo) y el cuerpo son perfectos en tanto que ambos se componen de todas las dimensiones existentes. Sin embargo, el cuerpo está limitado por el contacto que tiene con el contiguo, de tal manera que cada cuerpo, al estar compuesto por partes igualmente corporales, puede considerarse formado por un sinnúmero de otros cuerpos, lo que lo haría indeterminado. De esta manera, es a partir de estas tres definiciones del término como Aristóteles enarbola toda una cosmología en que se trata de dilucidar algunos puntos específicos acerca de la naturaleza del cielo.

### LAS DEFINICIONES DE ΟΥΣΙΑ EN EL LIBRO XII DE LA *METAFÍSICA*

Por otra parte, en lo concerniente al término «sustancia» (οὐσία), dada la complejidad de su significado, debemos considerar que este posee dentro de los textos aristotélicos una amplia gama de acepciones. Por un lado, en el libro VII de la *Metafísica*, por *sustancia*, Aristóteles se refiere concretamente a cuatro términos: a) la sustancia en tanto «sustrato» (τὸ ὑποκείμενον), b) la sustancia en tanto «esencia de una definición» (τὸ τί ἦν εἶναι), c) la sustancia en tanto «universal» (τὸ καθόλου) y d) la sustancia en tanto «género» (τὸ γένος). El «sustrato» (τὸ ὑποκείμενον) es un sujeto de materia y forma a partir del cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo se diga, a su vez, de ninguna otra cosa. La acepción «esencia de una definición» (τὸ τί ἦν εἶναι) designa lo que la cosa es en sí misma, su enunciado o definición expresa la cosa misma sin que esta se encuentre incluida dentro de la definición. El universal (τὸ καθόλου) es la sustancia en tanto que a partir de ella se constituyen varios particulares (como las Formas platónicas) y, finalmente, el género (τὸ γένος) se refiere a aquello que se predica dentro de qué es (τὸ τί ἐστίν), en el que las características generales de un grupo de cosas de distinta especie son reunidas en virtud de sus características *generales* (ver *Tópicos* I, 5, en el cual se establece la relación entre τὸ τί ἐστίν y τὸ τί ἦν εἶναι). Por otra parte, sumado a estas definiciones ofrecidas por el Estagirita a lo largo del libro VII de *Metafísica*, es también conocido el capítulo 5 del escrito *Categorías*, en que Aristóteles habla igualmente acerca de la naturaleza de la sustancia.

Pero, asociado a estos pasajes en los que el Estagirita intenta definir el término sustancia, en el capítulo I del libro XII de la *Metafísica* (1069a15 y ss.), Aristóteles dice que existen tres tipos de sustancia: a) la sustancia no



sensible-incorruptible, b) la sustancia sensible-incorruptible y c) la sustancia sensible y corruptible (*Metafísica* XII, 1069a30-33: οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή — ἥς ἢ μὲν ἀίδιος ἢ δὲ φθαρτή, ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα ἢ δ' ἀίδιος— ἥς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἐν εἴτε πολλά· ἄλλη δὲ ἀκίνητος). En este pasaje es evidente que Aristóteles se refiere a la sustancia no como el enunciado de la definición ni tampoco, exclusivamente, como un compuesto de materia y forma, sino, más bien, como la categoría fundamental de todo aquello bajo lo cual se constituye el mundo en sus estructuras superiores, es decir, en este pasaje se habla de la sustancia como el fundamento del cosmos. En estas tres definiciones, al igual que en las antes mencionadas, Aristóteles hace referencia a la característica *ser primario*, elemento que define a la sustancia como un término fundamental.

Como él mismo lo señala (*Metafísica* VII, 1028a31-1028b2), la sustancia es primera en cuanto a su «definición» (λόγος), como es el caso de la acepción τὸ τί ἦν εἶναι y τὸ ὑποκείμενον, en tanto que en cualquier definición y en cualquier sustrato está implícita la categoría de sustancia. Asimismo es primera en tanto su «conocimiento» (γνώσις) por el hecho de que un objeto se conoce cuando se percibe su sustancia y no en tanto que se percibe cualquiera de las otras categorías, tales como la cualidad o la cantidad. Finalmente, la sustancia también es primera en tanto el «tiempo» (χρόνος), pues solo ella es capaz de tener existencia separada. Estas tres características del ser primario dilucidan las principales características de la sustancia primera, la cual, desde el punto de vista metafísico, se refiere a tres tipos de sustancias distinguidas por Aristóteles, una de las cuales es inmóvil. De las otras, dos son «sensibles» (αἰσθητή). La una es «eterna» (ἀίδιος) y la otra es «corruptible» (φθαρτή). Cada una de estas sustancias está referida, respectivamente, a a) el primer motor inmóvil, b) los cuerpos celestes del mundo supralunar y c) la Tierra y el mundo sublunar. Todas estas sustancias (incluida la sensible y corruptible) son primarias por el hecho de que son capaces de tener una existencia separada.

## EL CONCEPTO Οὐρανός Y SU RELACIÓN CON LA Οὐσία

Partiendo del análisis de las tres definiciones de sustancia enunciadas al inicio del libro XII de la *Metafísica* y tomando en cuenta los significados del término οὐρανός en los dos primeros libros de *De caelo*, es factible plantear ahora la relación semántica entre este concepto y el término οὐσία.

Esta relación nos conduce a la concepción aristotélica de lo que Aubenque denominaba como *teología astral*, cuya constitución presupone la unidad intrínseca entre las ciencias teoréticas que caracterizan a la filosofía primera. Sobre la base de esta clasificación nos será posible esclarecer el sentido y la relación entre ambos términos, partiendo de la inferencia de que a) el mundo sublunar es una sustancia sensible y corruptible, y, por tanto, su estudio es algo que concierne a la Física; b) el mundo supralunar (que abarca desde el movimiento circular y primario del orbe extremo del universo hasta la Luna), en tanto sustancia sensible e incorruptible, es algo cuyo estudio le concierne a las Matemáticas, y c) el primer motor inmóvil, en tanto sustancia no sensible e incorruptible, es algo propio del estudio de la Teología. Como el propio Aristóteles lo establece en el capítulo 10 del libro II del tratado *De generatione et corruptione*, es menester evidenciar la relación que existe entre el mundo sublunar, los cuerpos celestes y, desde luego, el motor inmóvil. Y esta unidad, a su vez, se hará patente en la medida que concibamos estas partes constitutivas del cielo como una unidad compleja de tres tipos de sustancias.

A diferencia de las otras dos, la sustancia sensible-corruptible posee un tipo específico de «materia» (ύλη, *Metafísica* VIII, 1042a25) y, si posee materia, cambia, pues la materia es el principio del cambio. Sobre la base de esto es factible pensar que la sustancia sensible —corruptible— lo es en virtud de la materia. Así, en este ámbito se produce lo accidental por el hecho de que se encuentra sometido al cambio y a la corrupción. El cambio se origina a partir de dos términos constitutivos. El primero de ellos es el movimiento que, en *Metafísica* V, 4 es concebido como una acepción del término: «ἔτι ὅθεν ἡ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει» (1014b18-20, φύσις, en este contexto, se refiere a aquello a partir de lo cual se genera el movimiento). Y el segundo de ellos, como ya hemos dicho, es la materia. La materia y este tipo de movimiento fungen como dos principios del cambio, el uno es el principio pasivo y el otro es el principio activo del cambio. La materia es susceptible de movimiento porque posee límites y afecciones (*De generatione et corruptione* 320b15). Sin embargo, de acuerdo con la segunda definición de sustancia mencionada por Aristóteles en el escrito (a saber, la sustancia sensible-incorruptible), en el ámbito de las esferas celestes también existen la materia y el movimiento, y, a pesar de ello, no existe ningún tipo de contingencia o ser accidental. Esto se debe, fundamentalmente, al hecho de que el ámbito de las esferas celestes, como ya se ha dicho, es eterno y,

por tanto, el movimiento que las rige es un movimiento perfecto y circular. Sumado a esto, por la misma razón, la materia que las constituye no es corruptible, pues esta está en relación con las cosas sensibles, en tanto que son eternas. A este tipo de materia Aristóteles la denomina éter. Sin embargo, desde el contexto de la *Metafísica*, a esta se le llama νοητή ὕλη. El Estagirita es muy cuidadoso al momento de enunciar la definición de νοητή ὕλη, con el fin de que la distinción entre ambas clases de materias quede discernida. Evidentemente, son sensibles tanto los objetos inherentes a la sustancia eterna y móvil, como aquellos que son inherentes a las cosas corruptibles. Dentro de este contexto, Aristóteles emplea dos acepciones distintas de aquello que es sensible. La madera o el bronce, por ejemplo, son objetos sensibles materiales, al igual que las realidades matemáticas, pero la sensibilidad del bronce o la madera existe en virtud del contenido material que estas poseen; en cambio, lo que hace objeto sensible a las realidades matemáticas o incluso a los cuerpos celestes es la extensión, es decir, el espacio geométrico bajo cuya delimitación se constituyen las figuras (sobre la distinción entre las cosas sensibles corruptibles y eternas, así como sobre la definición fundamental de νοητή ὕλη, ver *Metafísica* VII, 1036a9-11).

Ahora bien, la definición primaria del término ὕλη designa a esta como *aquello a partir de la cual se genera algo que es determinado por «la forma»* (τό εἶδος) (1032a12 y ss.). La forma, necesariamente, determina a la materia; por ello la materia existe potencialmente y algo se genera en tanto que esta es actualizada por la forma. Luego, la forma se encuentra íntimamente vinculada con la materia. De acuerdo con Düring, esta unidad conformada por εἶδος y ὕλη surgió como una manera de solucionar el problema que conllevaba a las χωριστά εἶδη de Platón (2005, p. 62). La materia se actualiza al momento en que es abarcada por la forma de la cosa, determinando así sus dimensiones. Esta característica particular hace de la ὕλη un concepto difícil de comprender, pues, por un lado, en tanto que la materia está determinada por la forma, esta siempre se muestra como un concepto de contenido (como el bronce de la estatua). Pero, por otro lado, si la materia prescinde de la forma y las propiedades, esta se presenta como una extensión, la cual solo puede existir potencialmente. En este caso, la materia no funge como un concepto de contenido, sino, más bien, como un concepto funcional, el cual, al no poseer delimitaciones por parte de la forma, no puede ser cognoscible: «ἢ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὐτήν» (*Metafísica* VII, 1036a9).

La ύλη no puede ser cognoscible en sí misma si esta prescinde de la forma. Sin embargo, al estar la primera delimitada por esta última, puede captarse fácilmente. Por ello, la materia debe ser concebida como un concepto relacional (Düring, 2005, p. 63) y, por la misma razón, podemos comprender por qué la materia no puede ser una sustancia, dado que, por sí misma, carece de existencia separada, y, además, no es algo determinado: «ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην· ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τὸδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης» (*Metafísica* VII, 1029a26-30). Pero si bien es cierto que la materia no puede ser considerada como una sustancia, debemos decir que esta y la forma son las que posibilitan la generación y la corrupción dentro de la sustancia sensible-corruptible, pues el compuesto de ambas, es decir, el ὑποκείμενων, se da en aquellas cosas que se generan y se corrompen (*Metafísica* VIII, 1). Sobre este punto, debemos tomar en cuenta que dentro de las cosas que se generan y se corrompen, unas lo hacen en virtud de su naturaleza y otras por otras causas (*Física* II, 1). Así, Aristóteles define como sustancias naturales a todos los cuerpos simples (como el fuego, el agua, la tierra y el aire), a las plantas y sus partes, a los animales y sus partes, al firmamento y sus partes, y, quizá, a las formas y a las realidades matemáticas. Seguidamente, una característica principal de estas sustancias naturales es el hecho de que poseen, intrínsecamente, un principio de movimiento y de reposo. Sumado a esto, la generación y la corrupción también se dan por naturaleza (*De generatione et corruptione* II, 10, que es el lugar en donde Aristóteles suele ubicar a la sustancia sensible). Por tanto, lo que es generado y lo que se corrompe también tienen sus principios en la materia y en la forma, sin embargo, es necesario que exista un tercer principio, a saber, la causa eficiente. En el caso de los cuerpos celestes, por ejemplo, esta causa eficiente se presenta no con el fin de generar ni corromper, pues los cuerpos celestes, al ser eternos, no se generan ni se corrompen, sino que estos se mueven para justificar su movimiento eterno. De manera análoga, dado que la materia y la forma no son suficientes para explicar la generación y la corrupción de los cuerpos, (pues la materia, en sí misma, no se mueve por ser el principio pasivo del cambio), se necesita una causa eficiente que funja como principio activo del cambio y provoque que el cuerpo se genere y se corrompa. Esta causa eficiente le ha sido dada a lo que se genera y se corrompe a partir del movimiento de traslación de los cuerpos celestes,

como se indica en el pasaje 336a10 del capítulo 10 del libro II del tratado *De generatione et corruptione*.

La especie primaria del cambio es la traslación circular y no la generación (*Física* VIII, 260a26 y ss.). El movimiento de traslación es anterior a la generación por el hecho de que lo que se traslada, a diferencia de lo que se genera, existe y, si existe, entonces, es anterior. Ahora bien, existen algunas cosas que son, las cuales son necesarias (como el caso de los cuerpos celestes), otras, en cambio, al no existir por necesidad, es imposible que existan por el hecho de que no pueden ser contrarias a lo que es necesario. Y, finalmente, existen las cosas que se generan y se corrompen, las cuales pueden o no existir y estas son las que se originan por naturaleza, pues se mueven imitando la traslación circular de los astros. Bajo este principio de movimiento dado por la traslación de los cuerpos celestes, Aristóteles no solo explica la naturaleza de los cuerpos en la Tierra, sino que fundamenta su generación y su corrupción. El movimiento de traslación, al ser «oblicuo» (τόν λοξόν κύκλον, *De generatione et corruptione* II, 336a30), posee tanto la continuidad como el movimiento, lo que presupone la existencia de un movimiento doble en virtud del cual se produce la generación y la corrupción, pues estos contrarios necesitan de dos tipos de movimiento, ya que dos cosas contrarias no pueden producirse al mismo tiempo. El movimiento de traslación oblicua mantiene en constante y eterno movimiento al «principio generador» (τὸ γενητικόν), el cual es un astro, acercándolo y alejándolo periódicamente hacia el centro, con lo que se instaura la «continuidad» (ἡ συνεχής) y la «inclinación» (ἡ ἔγκλισις). Así, sobre la continuidad del movimiento de traslación, se produce la ἔγκλισις, de la cual se origina el doble movimiento a través del acercamiento y el alejamiento. A su vez, estos movimientos producen la generación y la corrupción de los cuerpos y, fundamentalmente, el orden (*De generatione et corruptione* II, 336b9-15). Luego, puesto que el movimiento de traslación es continuo y dentro del movimiento de traslación se produce la ἔγκλισις, la generación y la corrupción se dan de manera cíclica, lo que posibilita la tesis aristotélica de la eternidad y finitud del universo.

En cuanto a la sustancia no sensible e incorruptible, a saber, el primer motor inmóvil, es evidente que dentro de las tres definiciones del término οὐρανός, este concepto queda excluido, pues este no es, propiamente, una parte del todo, sino, más bien, aquello que resulta ser su principio.

Sobre este punto, en los primeros capítulos del libro II de *De caelo*, Aristóteles argumenta que debe existir algo inmortal y divino entre las cosas dotadas de movimiento, pues este no solo carece de límite, sino que él es el límite de las demás cosas. Luego, el límite es dado a las cosas que engloba este movimiento perfecto, las cuales tienen un cese, sin que él tenga principio ni fin alguno, sino que es incesante a lo largo del tiempo infinito, a la vez que es la causa del comienzo de otros y el punto en que estos se detienen. Asociado a este pasaje, en el capítulo 12 del libro II, Aristóteles habla acerca de un bien supremo, al cual algunas cosas se acercan con poco esfuerzo, otras, mediante múltiples esfuerzos y otras que ni siquiera lo intentan y que se conforman con acercarse al bien último. Estas referencias aluden a la sustancia sensible-incorruptible, la cual, siendo un único movimiento, mueve (moviéndose) a los movimientos de los cuerpos celestes, mientras que estos, siendo muchos, mueven a cada uno de los astros, de manera que la naturaleza establece un orden. Así, este pasaje conecta con el capítulo 8 del libro XII, en el cual Aristóteles, retomando las indagaciones de Eudoxo y Calipo, argumenta la existencia de una pluralidad de motores inmóviles que determinan el movimiento de cada uno de los astros y, a la vez, que la pluralidad de estos movimientos está regida por el movimiento primero. Sin embargo, tal como lo establece en el capítulo 7 del libro XII, al hablar acerca de la eternidad del cielo, argumenta que si este mueve algo estando él mismo en movimiento, necesariamente deberá existir algo que mueva sin moverse y que, además de ser eterno, sea sustancia y acto. Así, el movimiento circular es principio en tanto que a partir de él se da el movimiento de los círculos concéntricos y, por ende, el de los astros, pero el primer motor inmóvil es principio en tanto que a partir de él se da el primer movimiento circular.

En suma, concluimos que el primer motor inmóvil es la sustancia no sensible e incorruptible que se encarga de ordenar al mundo en sus estructuras superiores. Desde un punto de vista, todo lo que se genera y se corrompe se da, por naturaleza, en virtud del primer motor inmóvil, a través de los movimientos de traslación de los cuerpos celestes. Luego, esta unidad cósmica nos lleva a concebir que los tres tipos de sustancias definidos en el libro XII conforman, de igual manera, una unidad, sin la cual el orden del mundo resultaría incomprensible.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Aristóteles (1924). *Metaphysics*. Introducción, comentario y traducción de William David Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (1960). *Opera*. Edición de Immanuel Bekker. Berlín: Deutsche Akademie der Wissenschaften.
- Aristóteles (2002). *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2008a). *Acerca de la generación y la corrupción*. En *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Traducción de Ernesto la Croce. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2008b). *Acerca del cielo*. En *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Traducción de Miguel Candel. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2008c). *Física*. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos.
- Ast, Friedrich (1969). *Lexicom Platonicum*. Nueva York: Burt Franklin.
- Aubenque, Pierre (2008). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Düring, Ingemar (2005). *Aristóteles, exposición e interpretación de su pensamiento*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.