



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

**LA FUNCIÓN COSMOLÓGICA DE LA *OUSÍA* EN EL LIBRO XII
DE LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

SIMÓN SOLÍS GARCÍA

TUTOR-DIRECTOR DE TESIS:

MTRO. GUILLERMO CALLEJAS BUASI

**SANTA CRUZ ACATLÁN, NAUCALPAN, ESTADO DE MÉXICO,
2023**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos, disculpas y dedicatorias

¿A quién se agradece o dedica una tesis? Tengo entendido que a aquellos que formaron parte del proceso de este trabajo en específico, y del largo camino recorrido hasta aquí. Podría, sin duda, agradecer principalmente a mi familia, mis amigos, profesores, etc. Pero no me parece justo, pues al primero a quien le debo agradecimientos, además de una disculpa, es a esa versión de mí de hace un par de años que tuvo que cargar con el peso de mi procrastinación, mi haraganería y mi poca disciplina; esa versión de mí que no pudo acoplarse del todo a un mundo donde jamás se sintió identificado, es decir, el mundo intelectual; a ese “yo” de CCH que no tuvo la oportunidad de escoger mejor su futuro, porque nunca puse la suficiente atención; a ese pobre Simón que tuvo que trabajar vendiendo gas en lugar de continuar con la carrera que, bien o mal, había escogido; a mí, el “yo” que está escribiendo esto con más decepción que orgullo por terminar este breve y escuálido trabajo, que debió terminarse hace años; a mi “yo” del futuro, que seguramente se está riendo de lo patético y autocompasivo que suena todo esto. A mí, gracias por soportarme, por tener el valor de continuar con esta farsa llamada “ser filósofo”. Y, reitero, una disculpa.

Agradezco, por supuesto, a mis padres y hermanos por haberme soportado y apoyado durante este casi trágico proceso. En especial, a mi mamá por siempre tener la fuerza de salir adelante, y ser tan capaz de llevar a cuevas el peso de mantener un hogar. Y a mi hermano Adrián, por siempre apoyarme y tenerme tanta paciencia; disculpa si pocas veces fue recíproco. Gracias a mi otra familia, mis amigos Gustavo, Pao, Daniel, Torres y Fernanda, que siempre estuvieron ahí para sacarme, al menos por una noche, de la difícil rutina. También les pido una disculpa, pues siempre parezco distante y poco interesado, no es así, solo que soy demasiado disperso. Agradezco a mi gran amigo Juan, por todas las aventuras, las farras y los buenos consejos. A mi estimada Vero, por siempre tener una sonrisa y buen

ánimo, esas charlas camino a San Bartolo las llevo presentes. A Katia, amiga y confidente, con quien las charlas nunca terminaban. A Omar, mi primo postizo, y a Ale por enseñarme que no hay que competir, sino aprender de aquellos que son más listos. Y a Pedro, por ser Pedro.

Agradezco y dedico este trabajo también al maestro Callejas por su apoyo, su tiempo y sus enseñanzas. Profesores como él hay pocos, y es sin duda un ejemplo a seguir. Del mismo modo a Sebastián, por ser tan paciente, y por ser tan buen profesor y amigo. Dedico con especial cariño este trabajo a una persona que siempre estuvo ahí desde que la conocí. Que su apoyo, sus palabras y su compañía tuvieron mayor injerencia en la culminación de este proceso que cualquier otra cosa. Su espíritu de competencia contagioso me trajo hasta aquí, su ánimo, y sus ganas de afrontar el futuro me pusieron en buen camino. De no ser por tí, esto no sería posible. No así, y no ahora. Por último, agradezco a Deadpool por existir. Sin sus ilustraciones, cómics y películas no habría pasado tan buenos momentos de procrastinación. Casi los hiciste valer la pena.

“When Einstein in 1917 proposed the first relativistic model of the universe, he unwittingly pictured a universe which had qualitative features in common with Aristotle's: it was finite in space, but infinite in time.”

Halvorson, Hans and Kragh, Helge, *"Cosmology and Theology"*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition)

ÍNDICE

❖ Introducción	5
1. El libro XII de la <i>Metafísica</i> y la lectura teológica jaegeriana	11
1.1 <i>Breve resumen de Met. XII</i>	11
1.2 <i>La lectura teológica de Jaeger</i>	14
1.3 <i>Crítica a la lectura teológica de Jaeger</i>	18
2. La <i>ousía</i> en el libro XII de la <i>Metafísica</i> de Aristóteles	22
2.1 <i>La ousía en la obra de Aristóteles</i>	22
2.2 <i>El mundo sublunar y la ousía sensible corruptible</i>	30
2.3 <i>El mundo supralunar, los planetas y sus movimientos</i>	35
2.4 <i>Ousía eidé; la forma y lo múltiple</i>	39
3. La unidad causal de la <i>ousía</i> y su función cosmológica	45
3.1 <i>La causa del movimiento y el Bien</i>	45
3.2 <i>El ente, la ousía y lo que podemos conocer</i>	49
3.3 <i>La función cosmológica de la ousía en razón de lo que es y de lo que se puede conocer</i>	52
4. Conclusiones	54
❖ Bibliografía	59

INTRODUCCIÓN

El libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles es, sin duda, uno de los escritos más complicados del *Corpus aristotelicum*. Esto, debido a que los temas que aborda ameritan, por un lado, un conocimiento amplio sobre la obra del filósofo. Por otro, estos mismos temas, que van desde la distinción de tipos de *ousía*¹, hasta la noción del *dios*, son complicados *per se*, y se aborda aquí todos juntos. W. Jaeger (1923), posee una de las interpretaciones más influyentes sobre este libro. Dicha interpretación, en términos generales, entiende a *Met.* XII como un escrito teológico, dando total importancia al *dios* aristotélico como fundamento único y absoluto del *cosmos*. Es decir, que para Jaeger, *dios* cumple el papel de *principio*, en tanto que a partir de él se mueve y cambia todo lo que en el mundo hay. Y lo hace *en tanto que amado* por que su manera de mover no es por contacto, sino que es la finalidad de todo lo movido tender a él². Esto último es lo que solemos llamar *causa final*. Se afirma también que el enfoque y objeto de estudio del libro en general es exclusivamente dicho *principio*, por lo que este autor llama *la teología*³ al apartado duodécimo de *Metafísica*.

Sin embargo, algunos autores, más recientemente, han desafiado esta interpretación, por ejemplo, Berti (2014) ve ciertas irregularidades en esta interpretación, pues de ser *causa final* de todo, sería un bien realizable, o alcanzable, lo cual es imposible en términos aristotélicos porque existe una distinción entre *bienes realizables* y *no realizables*, y el Primer Motor se halla entre estos últimos. Por este motivo, al leer pasajes como *Met.* XII, 7, 1072a 26-b 4 Berti considera preciso pensar al principio, más que como causa final, como causa eficiente⁴.

¹ Se ha decidido no traducir este término y utilizarlo tal cual, salvo que por economía se usará una transliteración de la palabra a las grafías de nuestro abecedario. Para su mención en singular se utilizará "ousía" y para el plural "ousíai" tal como se usa en el griego clásico. En todos los casos se emplea la forma nominativa sin hacer uso del resto de declinaciones que podrían afectar la terminación de la palabra y hacer con ello una lectura escabrosa y poco legible para alguien que no se encuentre tan familiarizado con la lengua antigua.

² Cfr. *Met.* XII, 7, 1072b 37

³ Cfr. Jaeger, W. *Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. México, 2002. p. 252.

⁴ Según las definiciones de causa tradicionales tomadas de *Met.* V, 2. 1013a 25-1014a 25.

Empero, estas dos interpretaciones enfocan su lectura en la parte “teológica”. Es decir, sólo parece relevante el estudio de lo inmaterial. Lo cual, como bien señalan Botteri y Casazza es un problema importante: “el escrito XII de *Metafísica* no sólo aborda la cuestión teológica, sino que abarca también problemas de la física (primordialmente de astronomía) que no es preciso pasar por alto ni, como hace Jaeger expulsar del cuerpo del libro XII todo el capítulo 8” (2015; 113). Esto, debido a que además de lo inmaterial, las cuestiones astronómicas y físicas ocupan un lugar en el escrito que no parece ser menor, y que incluso coadyuvan a comprender de mejor manera el escrito en su conjunto. Con base en estos dos autores, se puede deducir que el escrito de *Met.* XII estudia y aborda dos ramas de estudio, dentro de las ciencias teóricas, que el estagirita desarrolla en el libro XI: por un lado, la física y, por otro, la teología. Además, en el libro undécimo se habla de la matemática, de la cual forma parte la *astronomía*. Por lo que las cuestiones de la primera y la última de estas ciencias no pueden ni deben pasarse por alto cuando se lee e interpreta este escrito aristotélico.

Así bien, las interpretaciones en torno a la causalidad del *principio de movimiento* que hacen Berti y Jaeger no parecen tomar en cuenta el verdadero asunto del que trata el escrito *Metafísica* XII, pues, aunque en efecto dicho principio, o también llamado *primer motor*, es aquello de lo cual pende todo el cosmos, la tarea que, considero, tiene en mente Aristóteles es evidenciar la unicidad del mundo a partir de una definición específica de *ousía*. O bien, que ésta es fundamental para la construcción de su sistema del mundo, pues no es posible un ejército sin general, pero tampoco es posible tal sin los soldados que acatan las órdenes⁵. Es decir, nada quita de su papel primario al primer motor, sin embargo, las demás *ousíai* tienen de igual manera su papel en la constitución del cosmos. Por esta razón considero que el escrito Λ debe leerse desde un enfoque que dé importancia a todos estos asuntos por separado y en su conjunto; debe verse con un lente cosmológico.

⁵ Cf. *Metafísica* XII 10, 1075a 13

Por tanto, el objetivo de esta investigación es mostrar la función cosmológica de la *ousía* a partir de una lectura no teológica del libro XII de la *Metafísica*. Dicho en otras palabras, lo que se busca es una posición diferente a la que plantean autores como Jaeger y Berti, que bien podría encontrarse en el estudio físico o el astronómico, dentro del pensamiento aristotélico. De ahí que le llame “no teológica”, aunque ceñirse a cualquiera de estas posturas caería en el mismo problema que se trata de señalar en este trabajo, por lo que la intención es que dicha postura se encuentre dentro de los límites de la discusión cosmológica del estudio de la naturaleza, y más particularmente de la *ousía*. O sea, que se vean todas las partes por separado y en su conjunto para mostrar, como pretende Jaeger, el *cuadro completo del universo*. Aunado a esto, de ser correctas estas intuiciones sobre el papel de la *ousía*, se pone delante la posibilidad de llevar una vez más el modelo de evaluación de Aristóteles al modo en que comprendemos hoy en día la naturaleza. Al cumplir con dicho objetivo, este trabajo permitirá ver la obra de Aristóteles desde una perspectiva diferente a la tradicional, evidenciando la riqueza argumental que aún guarda la discusión acerca de su interpretación, al menos, en el marco de la teoría del movimiento y de la causalidad. No pretendo que solamente se vea, como aquí, críticamente a la tradición filosófica, sino también, si fuera necesario, verter sobre este trabajo dicho pensamiento crítico, con lo que a los problemas que aquí presento se podrían agregar algunos puntos o consideraciones que por alguna razón haya omitido o pasado por alto. Todo con la finalidad de comprender y retomar lo mucho que aún puede decirse de éste u otros escritos del *Corpus aristotelicum*.

Partiendo del supuesto de que desde una perspectiva no-teológica del libro XII se puede mostrar la función cosmológica de la *ousía*, se busca lograr el objetivo anteriormente mencionado con esta tesis que comprende tres capítulos: el primero crítico-expositivo; el segundo expositivo; y un tercero de análisis crítico. En el primer capítulo el objetivo es evidenciar las dificultades que presenta la lectura teológica al dar importancia sólo a un tipo

de *ousía*. La discusión comienza con un breve resumen del libro XII. Luego se expone la interpretación que Jaeger hace de éste. Después se habla al respecto del estatus de *Met.* XII, 8, esto para mostrar la importancia que tiene dicho apartado a pesar de las complicaciones argumentales que trae consigo ante una visión teológica como la de Jaeger. El planteamiento jaegeriano asume que dicho apartado es un cuerpo estilísticamente extraño que, además de no tener la misma forma y cadencia del resto del escrito, parece contradecirse con el contenido del capítulo anterior. Este último argumento establece que la descripción del dios que se hace en el capítulo 7 es incompatible con una multiplicidad de motores de la misma naturaleza.⁶ Sin embargo, como menciona Düring (1996) *es inaceptable que no se tenga presente la afirmación de Aristóteles sobre que sólo uno de los motores es Primero, y que los otros se subordinan ante la acción de aquel*. Además, está presente la interpretación que hacen Botteri y Casazza sobre cierto pasaje del capítulo 6 en donde se hace patente la necesidad de múltiples motores, interpretación que invalida la hipótesis jaegeriana sobre la incompatibilidad del capítulo octavo con el resto del escrito *Met.* XII.

El objetivo del segundo capítulo es identificar por separado los tres tipos de *ousía* de los que habla Aristóteles en *Met.* XII. Se inicia la discusión con un breve repaso por las diferentes acepciones que Aristóteles da de *ousía* en algunas partes de su obra. Luego, se pretende tener claras cuáles son las partes o estructuras en que se compone el cosmos. Además, es importante considerar que “la *ousía* es la primera de las cosas que son y que de ésta una es sensible y corruptible, otra sensible y eterna, y la última es eterna e inmóvil” (*Metafísica* XII, 1 1069a 30). Como lo hace el mismo Aristóteles en sus investigaciones sobre la *physis*, debemos partir de lo que es más común y cercano a nosotros, y a partir de ello ir construyendo una idea de qué es aquello que no conocemos con inmediatez hasta llegar a lo que es más cognoscible *per se*.

⁶ Cf. Jaeger, 1923; 397

Partiendo del supuesto de que el cosmos es una esfera perfecta en la que está contenido todo lo que es, se abre la discusión distinguiendo como parte primera del cosmos el mundo sensible, aquello que sentimos y percibimos con el contacto entre los diferentes sentidos y las cosas. A este estrato se le conoce como mundo *sublunar* pues se comprende de la esfera que contiene a la Luna hacia el centro. La misma exposición del contenido del libro XII de la *Metafísica* sigue este camino, por lo que, haciendo uso de la descripción aristotélica, serán expuestas las características más esenciales de las cosas que se encuentran en este estrato, y se hará evidente su relación con el primer tipo de *ousía*.

Posteriormente se habla del estrato que conforma la parte exterior de la esfera del cosmos, el *mundo supralunar*, que es todo lo que se comprende de la esfera de la Luna hacia afuera, del cual el límite es la esfera de las estrellas fijas o *primer cielo*. Aristóteles también hace una exposición sobre las cosas que se encuentran en este estrato, sin embargo, los detalles al respecto de sus elementos, causas y principios no están integrados en el escrito *Met. XII*, sino sólo los detalles al respecto de sus movimientos. Para esclarecer un poco las particularidades de los objetos ahí existentes, y su vínculo con el segundo tipo de *ousía*, hay que echar mano de la investigación y exposición de Gerardo Botteri y Roberto Casazza quienes detallan con minuciosidad estas cuestiones.

Consecuentemente se toca el tema de aquello que, según Aristóteles, es la causa de todo movimiento y cambio en los estratos antes mencionados. Dicha causa, obedeciendo la premisa de que la *ousía* es la primera de las cosas que son, no puede ser otra cosa que *ousía*, y por necesidad ésta debe ser aquella que es eterna e inmóvil. No obstante, y teniendo en cuenta las características de los movimientos en el estrato supralunar, surge la necesidad, en el discurso del estagirita, de asumir un conjunto finito de estas *ousíai* que causen independientemente todos y cada uno de los movimientos del cielo. Entre ellos, ha de haber una relación jerárquica pues solamente uno es primordial; el Primer Motor Inmóvil.

En el capítulo tercero la finalidad es mostrar que la causalidad es aquello que da unidad a las *ousíai*, y que la función cosmológica de ésta se da en razón de que es cognoscible. La discusión entre si se habla de causa final o eficiente es soluble si pensamos en que la primera se da por el Bien y la segunda por el Primer Motor Inmóvil. El Bien, o el buen orden se efectúa de modo que: *el cosmos es como una familia, cada una de las partes de ella aporta algo al bien común, el señor de la familia es quien causa el orden en primera instancia y las acciones de las demás partes coadyuvan en dicho orden. E incluso los esclavos tienen su papel relevante en tal finalidad de orden, aunque su acción repercute en menor escala.* Del mismo modo el Primer Motor, *ousía* eterna e inmóvil, orquesta primeramente el orden y el Bien. Los demás motores son como los miembros de la familia que aportan su acción con el mismo fin. Y, en menor escala, pero indispensablemente a la vez, las *ousíai* sensibles permiten que exista eternamente un sustrato material que sea receptor del movimiento eterno causado por el Primer Motor Inmóvil. Es pues evidente, en el escrito aristotélico, que la *ousía* en todas sus clases y en conjunto son primordialmente el motivo de la existencia del cosmos y de que podamos conocerlo en su totalidad.

Finalmente, después de hacer notar que la lectura, aquí llamada, “teológica” tiene ciertas complicaciones al momento de comprender el libro XII de la *Metafísica*, de identificar en qué sentidos y cómo se habla de “*ousía*” y de cómo éstas, vinculadas causalmente, son aquello que permite, por un lado, la estructuración de un *Todo*, y por otro, que éste se pueda conocer, podemos, claramente, afirmar que gracias a una lectura no teológica del libro XII es posible mostrar esta función que tienen las *ousíai* con respecto del *Cosmos*. Con todo lo anterior, y en razón de lo que respecta a las posturas, autores e interpretaciones aquí citados, se concluye que los propósitos de este trabajo han sido cumplidos casi en su totalidad. Dicho esto, queda por indagar si lo que aquí se ha expuesto es, como se pretende, de utilidad para posteriores lectores y analistas del pensamiento aristotélico.

1. El libro XII de la *Metafísica* y la lectura teológica de W. Jaeger

1.1 Breve resumen de *Met. XII*

El libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles es considerado por la tradición como un tratado independiente que no tiene relación directa con los demás libros de la llamada *Metafísica*, e incluso es probable que dicho escrito sólo haya servido como guía para un discurso que se expondría de manera oral. Es decir, que el escrito que llamamos *el libro XII* de la *Metafísica* es un texto esotérico cuyo propósito era exponer a grandes rasgos todo lo que conformaba la teoría del "ser en tanto que ser", y un "cuadro completo del universo". Es, pues, un texto escrito, según Düring, *durante su primera estancia en Atenas mientras estudiaba en la Academia, específicamente, en los años posteriores a la partida de Eudoxo a Cícico, hacia el 360* (1996; 307). Jaeger (1923) comparte esta tesis, exceptuando al capítulo 8. Reale (1999), sabemos, ubica al texto entre los más recientes. Este último, al contrario de los dos anteriores, ve en mencionado escrito la culminación de la ya trabajada y bien apoyada teoría de la *ousía* que se deja ver en los libros centrales de la *Metafísica*.

Además de esto, el libro XII de la *Metafísica* es usualmente conocido por ser uno de los escritos (que ha llegado a nuestras manos), además de la *Física*, donde se desarrolla la teoría del Primer Motor, como parte de su búsqueda de la ciencia de los principios, es decir, de aquello de donde todo puede llegar a ser, aquello de donde se genera, o aquello que hacer ser a la naturaleza lo que es. En el margen de la búsqueda de dicha ciencia, y buscando dar solución a algunos de los problemas que ha venido mostrando desde el libro B, el duodécimo libro de la *Metafísica* inicia en 1069a 15 con una introducción a la demostración de por qué la *ousía* es la primera de las cosas que son. De ésta Aristóteles distingue tres tipos: las sensibles,

una eterna y otra corruptible, y la inmóvil. En ese orden, introduce la discusión sobre las causas y elementos de las *ousíai* sensibles corruptibles. Siguiendo esta línea (1069b 7-34), habla sobre los principios y causas del cambio en estas mismas *ousíai*, es decir, las del mundo sensible. De manera crítica expone el pensamiento de algunos de sus antecesores que ponen como causas del cambio a los contrarios, cosa que para él es incorrecta puesto que los contrarios no cambian, sino que debe haber un tercer principio además de un par de contrarios que permita el cambio de uno a otro, dicho principio es la materia. Ésta tiene en potencia a los dos contrarios, uno de ellos llega a ser acto y se convierte en la forma de la cosa, mientras que la otra queda en potencia en la materia, como una forma privada. De lo que concluye que los principios y las causas de tales cosas son la forma, la privación y la materia.

Posteriormente (1069b 35-1070a 29), Aristóteles habla de los modos en que algo puede generarse, ya que sus principios no se limitan a la forma y la materia, sino que también se debe justificar por qué algo llega a ser lo que es, y a partir de qué cosas toma su forma. Es decir, menciona que las cosas se generan de dos maneras: por naturaleza o por arte. Y que otras se generan por la privación de aquellas: espontáneamente o por azar, respectivamente. Luego se habla de la forma, haciendo una diferencia con la Forma de Platón, en que la forma existe simultáneamente con la cosa, y lo único que es separado es lo que mueve, la causa motriz.

Después el estagirita retoma lo ya establecido anteriormente sobre las causas y principios de las cosas sensibles (1070a 30-1070b 35). Hasta este punto, el autor ha establecido algunos de los principios de las cosas sensibles, entre ellos se hallan las causas, sin embargo, hace falta hablar de otros principios, por lo que añade un término fundamental para hacer también mención de un último principio. Dicho término es el de “elemento” que es aquello que constituye a la cosa internamente, es decir las causas y principios pueden ser externas o

internas, pero el elemento no, estos son inherentes a aquello de lo que son elementos, pues su eliminación implicaría la eliminación de la cosa. Es de vital importancia para nuestro filósofo hacer dicha distinción, ya que tanto las causas como los elementos son principios, pero lo son en diferentes sentidos y hay que aclararlo. El último principio que Aristóteles añade a la fórmula de la *ousía* sensible corruptible es la causa del cambio, es decir, el motor. Aquello que mueve. Así, queda entendido que los principios son cuatro: materia, privación, forma y motor; las causas son cuatro: material, formal, eficiente y final; y los elementos son tres: materia, privación y forma.

De acuerdo con lo dicho anteriormente Aristóteles se pregunta (1071a 1-1071b 2) si son los mismos elementos para todas las cosas, o si son distintos, puesto que materia, privación y forma son los elementos de toda *ousía* sensible corruptible, pero si todo tuviera la misma materia y la misma forma, no habría distinción entre una cosa u otra, pero si son distintos, ¿cómo es que son elementos? Resolver esta cuestión podría ser difícil si no tenemos en cuenta que existen los géneros y también las analogías. Decimos, por ejemplo, que una pelota y un perro son entidades materiales, pero no que tienen la misma materia. Sin embargo decimos que la tienen, esto se debe a que existe, entre los géneros de cosas, una llamada materia, y por uso de ese género llamamos materia a todo lo sensible corruptible. Empero, la materia es solo análogamente *ousía*, puesto que por ella algo es sensible, pero no solo por ella son el perro y la pelota. Por otro lado, decimos que los elementos son distintos pues todas las cosas se distinguen por su materia particular: la pelota es de plástico, el perro es de carne y hueso, de lo contrario no hay necesidad de que haya muchas sino que basta con una sola cosa existente. Por ende no son los mismos elementos.

Después de indagar al respecto de los principios de las *ousíai* sensibles, nuestro autor comienza a preguntarse acerca de la *ousía* señalada en el capítulo primero como “inmóvil” (1071b 3-1072a 19). Partiendo del supuesto de que la *ousía* es la primera de las cosas que

son, dice también Aristóteles, que si todas estas fuesen corruptibles, todo lo sería, y si todo estuviera en potencia no habría necesidad de que se actualice algo. Por tanto, debe haber una que sea inalterable y que no tenga potencia, o sea que se encuentre siempre en acto. Existe algo que es eterno y es el movimiento, y con él el tiempo que es su medida. Como el movimiento es incesante, debe haber algo que lo cause desde siempre y que no detenga su actuar. Tal cosa además debe ser *ousía* porque es primera. Esto es, pues, el Primer Motor Inmóvil.

Podemos leer en las siguientes líneas una exposición profunda y detallada, aunque breve, sobre en qué consiste el acto de este Primer Motor, o dios como le llama Aristóteles en 1072b 24-29:

“Así pues, si dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, dios.”

Es indispensable señalar que este dios aristotélico es una entidad viviente, pues de qué otro modo se explicaría que lleva a cabo el acto del entendimiento. No obstante, no se dice que posee entendimiento, sino que se identifica con él. Es decir, que su forma de vida es ser entendimiento, y en eso consiste su actuar, que no cesa como el nuestro, es plenamente así siempre. Solo un principio de tal naturaleza, podría causar eternamente el movimiento, que es incesante.

Consecuentemente (1073a 14-1074b 14) Aristóteles se pregunta si el principio eterno debe ser uno o múltiple. El estagirita describe, de la mano de Eudoxo y Calipo, un cielo compuesto de una capa de estrellas, 7 astros y 55 esferas que contienen a estos. Para que estas esferas tengan movimientos propios se asigna un Motor Inmóvil y eterno a cada una, pues todo lo que se mueve es movido, pero los movimientos de los astros parecen ser independientes, por

lo que cada astro se mueve en razón de un principio similar al descrito líneas arriba. por lo que hay 55 Motores Inmóviles, de los cuales, sólo uno es Primero⁷, el que mueve a las estrellas fijas. Y sólo ese es primero, puesto que si todos los demás lo fueran habría tantos universos como motores, y no uno solo.

Luego de la discusión astronómica, Aristóteles se pregunta (1074b 15-1075a 11): ¿cuál sería la dignidad de un acto eterno intelectual si no piensa lo más perfecto, sino que piensa cualquier cosa? Así pues, tal dios piensa lo más perfecto que es él mismo, por lo que el acto eterno de esta *ousía* es la auto intelección. Es decir, pensarse siempre a sí mismo.

El escrito culmina (1075a 12-1076a 5) con la presentación del modo en que el Bien se halla presente en el universo, y hace además algunas críticas a pensadores que erraron en sus teorías sobre los principios. El Bien se halla, al parecer, como una ordenación de cosas, pero también como algo separado, así como en un ejército donde el general pone el orden, pero él mismo está en buena disposición. Este ordenamiento del universo se asemeja al de una familia porque todo en ella está relacionado, nada se encuentra sin relación con otra cosa y todos añaden, según sea el caso, algo al bien común. Más es uno sólo el que gobierna y que impone tal orden.

1.2 La lectura teológica de Jaeger

Las líneas de este importante libro contienen diversos temas que difícilmente convergen en una lectura como la que propone el filólogo alemán W. Jaeger. Esto debido a que en su concepción teológica deja de lado o resta importancia a las cuestiones acerca del cielo, la multiplicidad de motores inmóviles, y, por tanto, deja incompleto el cuadro del cosmos que presenta este escrito aristotélico. Por ello en este trabajo propongo una lectura que comprenda todos los temas en un solo conjunto, tanto lo físico, lo matemático y lo teológico; a esta

⁷ Cfr. *supra*. Cap 2. 2.3.

lectura es a lo que llamo “perspectiva cosmológica”. Para dejar ver esta perspectiva, expondré a continuación la interpretación que hace Jaeger de este libro, así como una crítica a ésta.

El principal argumento de Jaeger para poner en el escrito *Met.* XII la etiqueta de “teológico” tiene que ver con una tesis evolucionista del pensamiento aristotélico. Dicha tesis, a grandes rasgos, propone que hubo un cambio gradual entre un Aristóteles platónico y otro con un pensamiento propio y alejado de las enseñanzas de su maestro. Jaeger presenta esta tesis como el motivo por el cual la *Metafísica* sufrió un cambio radical en su concepción, al pasar de ser la ciencia de lo trascendente e inmaterial a ser una ciencia del ser en tanto que ser. Bajo esta concepción, asegura Jaeger que:

En un principio marchó Aristóteles estrictamente en la dirección señalada por Platón, esto es, conservó el mundo suprasensible como objeto de la filosofía primera [...], limitándose a sustituir las Ideas trascendentales por el primer motor, que, inmóvil, eterno y trascendente, poseía las propiedades que el ser debe tener según Platón. Esta su primera metafísica era exclusivamente una ciencia del ser inmóvil y trascendente, esto es, teología. (Jaeger, 1923, p. 252)

Para Jaeger, Aristóteles, en su primera etapa, integró el modo de entender el ser de Platón a sus escritos, poniendo en lugar de las Ideas al Primer Motor Inmóvil. Posteriormente Aristóteles cambiaría este enfoque, por lo que se ve en la necesidad de “corregir” lo que ya había dicho en lo que Jaeger llama “la primera versión de la *Metafísica*”.

Esta “primera parte” contiene los libros I, III, XIII y XIV, donde inicialmente se habla de la *ciencia primera* en el sentido de que ésta indaga sobre el *ser* como si lo hiciera una ciencia especial. Es decir, que la ciencia primera era una ciencia entre las demás, que estudia especialmente al *ser* más completo y pleno, o sea, el Primer Motor Inmóvil o “dios”. En la parte posterior, o en la posterior edición de la *Metafísica*, la ciencia primera se convierte en la

ciencia por excelencia. Una ciencia que estudia el *ser* en cuanto tal. Este modo de ver a la metafísica se muestra en el resto de los libros. Los cuales, según Jaeger, forman una unidad diferente. Con ello hace patente un cambio en la concepción de la metafísica dentro del discurso aristotélico que sólo puede ser explicado por una evolución, por una transición de un pensamiento platónico a uno que pone como protagonista del estudio a la *ousía*.

El libro XII, a pesar de ser un cuerpo independiente, parece mostrar conexiones y similitudes con la “primera versión” de la *Metafísica*. De esto pone como ejemplo Jaeger una comparación entre XIV y XII que muestra el paralelismo entre uno y otro:

XIV 3, 1090b13

Además, si no nos damos por satisfechos demasiado fácilmente, podemos, considerando todo número y los objetos de la matemática, hacer más urgente esta dificultad de que no contribuye en nada lo anterior a lo posterior; pues si no existe el número, no por ello dejarían de existir las magnitudes espaciales para aquellos que sostienen la existencia de los objetos de la matemática exclusivamente, y si no existiesen las magnitudes espaciales, existirían el alma y los cuerpos sensibles. Pero los hechos de observación muestran que la naturaleza no es una serie de episodios como una mala tragedia.

XII 10, 1075b 37

Y aquellos que dicen que es primero el número matemático y generan un número de *sustancias* tras otro, señalando diferentes principios a cada uno, hacen de la *sustancia* del universo una simple serie de episodios (pues una *sustancia* no tiene ninguna influencia sobre otra por su existencia o inexistencia) y nos dan por gobierno muchos principios; pero el mundo se resiste a ser mal gobernado. “No es bueno el mando de muchos; mande por tanto uno solo.” (p. 258)

Esto, junto con otras citas igualmente comparadas, es prueba de que *Met.* XII debe contarse como una “parte” de esa primera versión, aunque de manera externa, lo que es decir, que fueron escritos paralelamente. Con lo cual Jaeger muestra que el libro duodécimo forma parte de la producción temprana del estagirita, pero no forma parte del *corpus* de *Metafísica*.

La prueba de que Λ fue escrito durante la etapa “platónica” constituye también una de las premisas más fuertes de Jaeger para concluir que este libro tiene como único objetivo indagar sobre el Primer Motor. Si bien, durante esta etapa el estagirita ha dirigido su investigación metafísica exclusivamente a la teología, es lógico que el libro XII trate también estas cuestiones. Seguido de lo anterior, Jaeger agrega a su argumento el hecho de que *Met.* XII es el único libro del corpus que habla explícitamente del *theos*. Los capítulos 6, 7 y 9 contienen las pruebas de su existencia, aquello en que consiste su ser y cómo es que dicho ser es autointelección, respectivamente. La extensión que tiene el tema de *dios* en este libro es solo comparable con la parte *física* del mismo. Aristóteles dedica los capítulos 2-5 a explicar detalladamente cuestiones del mundo sublunar que, según Jaeger, preparan el terreno para la esperada prueba del Primer Motor Inmóvil.

No obstante, un cuerpo extraño amenaza la tesis jaegeriana de que el libro XII es un escrito teológico. El capítulo octavo transgrede lo que venía construyendo Aristóteles desde XII 6, llevando la discusión “desde los elevados vuelos de una especulación religiosa a la manera de Platón [...] hasta la llanura monótona de unos cálculos intrincados y unos temas de especialista” (Jaeger, 1923. 396). Además de este, hay otros motivos por los que XII 8 será suprimido del *corpus*: por un lado, el escrito habla de una posible multiplicidad de Motores de la misma naturaleza que el Primer Motor Inmóvil, lo cual es generalmente aceptado como incompatible con la interpretación tradicional del pensamiento aristotélico. Por otro lado, Jaeger considera también que el estilo y la cadencia que tiene el escrito son diferentes a los que tiene el resto del libro, por lo que ya denota una irregularidad⁸.

Por último, encontramos una contradicción, pues las implicaciones de la descripción del “*dios*” en XII 7 llevan a afirmar que el primer motor no tiene, ni puede tener materia, puesto que es inalterable e impasible. Además, el principio de individuación es la materia; de las

⁸Cf. Jaeger. *Op. Cit.* pp. 395-396

cosas de las que se dice que pertenecen a un género, pero que de ellas decimos que hay muchas, es necesario que tengan materia, porque gracias a ella cambian y se modifican. Las *ousíai* sensibles pero eternas, son más plenas que las corruptibles porque en ellas sólo reside el cambio de lugar, más lo que hace que éstas sean sensibles y múltiples es la materia. Por tal motivo, si la “tercera *ousía*” es eterna, inmóvil e impasible, no ha de tener materia; por ende, no puede ser múltiple, debe haber necesariamente una⁹. En contraste con estas afirmaciones se encuentra la multiplicidad de motores señalada en el capítulo 8. El ejército de 55 (o 47) motores de naturaleza inmóvil que causan los movimientos planetarios contradice lo anterior, pues se necesitaría de otro principio de individuación para éstos que no sea la materia, el cual no existe en la obra aristotélica. Sería necesario, por tanto, aceptar que la contradicción es patente. Por estos motivos XII 8 es considerado por Jaeger como un cuerpo extraño que no debería ocupar ese lugar.

La explicación de su estado actual es que, o bien, Aristóteles corrigió sus ideas tempranas en ediciones posteriores, poniendo abruptamente este escrito en el lugar que ocupa. O bien, los editores de los escritos aristotélicos pusieron erróneamente este apartado ahí por tratar temas similares a los del resto de los capítulos. Sin embargo, la decisión de suprimir este pasaje deja incompleto aquello que llama Jaeger “el cuadro completo del cosmos aristotélico” y es ahí donde comienzan los problemas con esta interpretación.

1.3 Crítica a la lectura teológica de Jaeger

La teoría evolucionista de Jaeger, junto con su lectura teológica del libro XII suelen ser aceptadas por muchos estudiosos de Aristóteles. No obstante, el escrito del que nos ocupamos en este trabajo parece resistirse a encajar con la interpretación anteriormente expuesta. Reale

⁹ Cf. *Metafísica* XII 8, 1074a 30-39

dice, por un lado, que la fecha en que fue escrito no es importante para fines prácticos. Por otra parte, menciona que es “...más probable que este libro se cuente entre los más recientes. La seguridad con que Aristóteles hace la síntesis de todos los problemas usiológicos y la exactitud de las soluciones son ya un indicio.” (1999; 100-101) Mientras que para Jaeger la misma concisión que muestra Aristóteles en este escrito es prueba de que es un escrito de juventud, para Reale es razón para pensar lo contrario. No obstante, también en palabras de Reale, “sea cual fuere la génesis del libro XII, es claro que, en la colección de la que ha pasado a formar parte, constituye la cumbre del sistema y da remate a las doctrinas expuestas en los demás libros. Todos ellos [...] preparan y suponen el libro XII.” (1999; 98)

Si Aristóteles cambió su modo de pensar, yendo de una idea de lo trascendente al estilo de Platón, a una teoría usiológica que explica los diferentes modos de ser, y XII pertenece al primero de estos momentos ¿por qué el escrito entero trata de la *ousía*? Jaeger dice, al respecto del libro XII que “se trata de un documento único en su género, pues aquí, y sólo aquí, en sus lecciones, bosqueja audazmente Aristóteles su cuadro de la totalidad del universo.” (1923; 252-253) Y pese a la evidente contradicción por la que contundentemente Jaeger decide expulsar del libro XII al capítulo 8, considero que tal apartado es imprescindible por dos cuestiones fundamentales: 1) Si se supone, como el mismo Jaeger dice, que XII muestra un cuadro completo del universo, tal cuadro queda incompleto si eliminamos la parte astronómica, pues el estrato del cielo quedaría sin una justificación, por lo que la acción del Primer Motor no tendría a qué mover primariamente, ya que éste mueve el primer cielo, como veremos más adelante. Y 2) tomando como verdadera la teoría evolucionista, veremos que XII tiene más similitud con la “*Metafísica* posterior” que con el escrito de juventud. Dicho de otra forma, una de las tres ciencias teóricas señaladas en los libros anteriores en orden a XII quedaría descartada, la matemática, razón por la que la

metafísica no podría hablar del *ser* en cuanto tal, pues faltaría una de las cosas que son, es decir, las *ousíai* sensibles eternas, que son entes matemáticos (astronómicos).

Botteri y Casazza, cuya investigación es de vital importancia para salvar este apartado del exilio, mencionan que:

“Dado que las entidades eternas no son otras que los astros y las esferas celestes de éter que los contienen, esta clasificación de los entes sitúa a la astronomía, aún cuando se trata de una disciplina propiamente físico-matemática, en una posición intermedia entre la filosofía primera y la física, y constituye, por así decir, el eslabón entre ambas, en tanto que los cuerpos celestes comparten con el objeto propio de la metafísica la condición de eternidad y con los objetos propios de la física la materia sensible.” (2015; 125-126)

Al ser ésta, la astronomía, el puente entre lo físico y lo metafísico, queda como una imposibilidad deshacerse de dicha sección. Siendo ahora el único problema sin resolver la contradicción que bien ha señalado Jaeger entre la unidad o multiplicidad de la *ousía* inmóvil.

Como han señalado Botteri y Casazza “La *pluralidad* de motores inmóviles, lejos de ser producto de una extemporánea introducción de conceptos ajenos al libro XII, como propone Jaeger, constituye un elemento nuclear de la metafísica aristotélica.” (2015; 120-121) En efecto, a pesar de que la contradicción no puede ser disuelta, pues no existe un principio de individuación además de la materia que justifique la multiplicidad de motores, no es razón suficiente para descartar todo el peso del contenido astronómico. Y es que, de ser eliminado, no quedarían, en el cuadro del universo (cosmos), explicados ni los movimientos celestes, ni lo que corresponde a la “segunda *ousía*”.

Si bien la astronomía es, en todo caso, un puente entre física y metafísica, la lectura jaegeriana no hace justicia a tal naturaleza de esta ciencia matemática. Pues este autor pone a la discusión de los astros y múltiples motores como una cuestión meramente física. Sin embargo, “el sistema astronómico aristotélico es un sistema que descansa no sólo sobre

fundamentos físicos sino también y fundamentalmente sobre supuestos metafísicos, hecho que no puede ser soslayado en el análisis de las particularidades de la comprensión aristotélica de los movimientos celestes.” (Botteri y Casazza, 2015; 113) Y, añadido, tampoco debe ignorarse para explicar el orden del cosmos. Por ello, aunque los datos se “desvían” hacia una discusión especializada de los movimientos celestes, nunca se pierde de vista la condición metafísica que está de fondo; la de señalar si es uno o muchos el principio eterno e inmóvil.

Y tal pregunta no sólo es pertinente porque así comienza XII 8, sino por dos motivos fundamentales: en primer lugar, de la descripción del acto del motor inmóvil del capítulo 7 no se puede concluir que es solamente uno, pues nada se dice al respecto de su cantidad ni de si es un género de cosas, por lo que la pregunta es necesaria; y en segundo , porque ya se anuncia su posibilidad, como señalan los argentinos, en XII 6, 1072a4-17 de lo que concluyen lo siguiente:

“El análisis de este complejo pasaje permite vislumbrar la necesidad de la pluralidad de motores. Aristóteles considera que la existencia de un Primer Motor Inmóvil es la condición primera y necesaria para asegurar la continuidad y eternidad del movimiento [...]. Ahora bien, un solo y único acto siempre idéntico a sí mismo no puede causar la diversidad de lo real [...] pues es necesario lo diverso de aquél que también es movimiento eterno y acto puro, pero cuya condición de alteridad es causada por la preexistencia lógica del primer acto puro o Primer Motor Inmóvil.” (Botteri y Casazza, 2015; 134)

No es, por ende, ninguna insensatez preguntarse si la *ousía* inmóvil y eterna es múltiple o una sola. De acuerdo con Botteri y Casazza, responder a tal pregunta, y antes, su planteamiento, es una consecuencia lógica necesaria de la suposición de la existencia de una *ousía* de tal naturaleza. Aristóteles se vió obligado a suponer una cantidad finita de *ousíai* de naturaleza

trascendente que causara los movimientos planetarios, de lo contrario no podría dar cuenta de los fenómenos que en el cielo observamos.

Así pues, se señalan las dificultades que acarrearán el eliminar XII 8, ya que queda incompleta la tarea que tiene Aristóteles, que es dibujar el cosmos en su totalidad. Considero, de acuerdo con Reale, que el libro XII constituye una conclusión adecuada para con los capítulos que le preceden, sea cual fuere en realidad su origen temporal. En contraste con la expuesta interpretación jaegeriana, lo que se busca aquí es una perspectiva que toque el tema de la *ousía* en sentido cosmológico; esto hará patente que el escrito XII está completo y no necesita modificación, pues es consistente consigo mismo tal y como se presenta.

2. La *ousía* en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles

2.1 *La ousía en la obra de Aristóteles*

La *Metafísica* de Aristóteles, tal como ha llegado hasta nuestras manos, contiene algunos de los problemas más importantes para el pensamiento filosófico en general. De entre ellos se rescata la siempre enigmática pregunta por lo que *es*, o por el *ser*. Esta interrogante, si bien es imposible de responder de manera absoluta y contundente, halla en el libro XII de la *Metafísica* un modo de plantearse sumamente interesante y completo. Digo completo ya que tal cuestión es presentada con vistas a una respuesta que contemple al Universo como un todo (*hólon ti to pan*). La pregunta por *lo que es* se hace aquí, al respecto de todas y cada una de las cosas que “son”. Este abordaje, en el libro duodécimo de la llamada *Metafísica* de Aristóteles, no se limita, como veremos, a un tratamiento de lo que *es* en tanto que es percibido, ni pretende tampoco abordar el problema desde los altos vuelos de la especulación acerca del “Ser”. Como Aristóteles menciona en más de un lugar en todo el *corpus*, “*ser* se dice en muchos sentidos” por lo que el planteamiento gira en torno a aquello que es un “esto” (*tóde ti*), a lo que es *per se*, o a lo que no depende de otra cosa para ser, tomado en su modo sustantivado, del verbo *ser* (*einai*); específicamente se trata de la *ousía*.

Antes de continuar con este trabajo, cuya finalidad es mostrar la función cosmológica de la *ousía*, hay que aclarar que no pretendo afirmar que aquí, y sólo aquí, Aristóteles habla de la *ousía*. En torno a este término el Estagirita trata en diferentes escritos desde distintas perspectivas: desde el papel que ocupa dentro de la gramática al ser “sujeto” por excelencia, hasta su labor como principio primerísimo del cambio en todo el cosmos. La figura de la *ousía* para Aristóteles es de vital importancia para el desarrollo de todas sus investigaciones lógicas, físicas y obviamente metafísicas.

Que el tema del que versa *Met.* XII es la *ousía* es evidente desde la primera frase del capítulo primero: *περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρίας* (XII,1 1069a 15)¹⁰. Aristóteles enumera tres tipos de *ousía* y con ello se entiende que el tratamiento será especial en cada una de ellas. En contraste con la expuesta interpretación jaegeriana, es claro que la descripción de la parte física no tiene como finalidad servir de base para la *ousía* primera y trascendente, sino para hablar en general de la *ousía*, del ser en cuanto tal. Pues, como se lee al final del libro VII, (1, 1028b 1-5): “con que la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es <lo que es>, viene a identificarse con ésta: ¿qué es la *ousía*?” Con esto se podría afirmar la tesis jaegeriana del cambio de pensamiento. Más, considerando las palabras de Politis, Aristóteles está poniendo una diferencia clara entre *ser* y el *primer ser*. La pregunta por este último es a lo que llamamos teología, mientras que por el primero se pregunta la ontología.

En los libros VII, VIII y IX se habla de la ciencia primera como ciencia del ser en cuanto tal (ontología) desarrollada a partir de las tres ciencias teóricas, que son: física, matemáticas y teología. Desarrollo que encontramos también en XII que ya hace pensar que en este escrito presenta Aristóteles una conclusión esperada, como dice Reale, de todos estos libros al tratar la problemática de la *ousía* a partir de las tres ciencias formando con ello una sola imagen del mundo, es decir, una cosmología.

Que el libro XII trata las tres ciencias antes mencionadas es bastante evidente, aunque no sigue el orden señalado; la parte física, en donde se habla de la “primera *ousía*”¹¹, es claramente labor de la ciencia de la física; la parte teológica ocupa un lugar irregular pues a veces se muestra separada y también se combina con la parte intermedia, que es la parte

¹⁰ Cabe aclarar que también toca este mismo tema en *Met.* VII y *Cat.* 5, de lo cual hablaremos más adelante

¹¹ Con fines prácticos, enumerando por lugar de mención a las *ousíai* de las que habla Aristóteles, llamo “primera *ousía*” a la que es sensible y corruptible, “segunda *ousía*” a la sensible eterna y “tercera *ousía*” a la eterna inmóvil. Puesto que Aristóteles llama “primera *ousía*” a la última mencionada es que considero necesario utilizar siempre las comillas y cursivas para referirme a la que Aristóteles llama “primera” y sólo comillas para referirme a la sensible eterna “primera”. Ello para evitar confundir la numeración en su mención con su lugar en el orden dado por el autor.

matemática. La astronomía, para Aristóteles, es una ciencia matemática, y ella habla de la “segunda *ousía*”, es decir, de los entes sensibles eternos. Por su parte, la sección teológica centra su atención en la “tercera *ousía*”, que es lo divino.

Las tres *ousíai* abordadas por cada una de las ciencias guardan una estrecha relación, como lo deja ver Jaeger. Sin embargo, esta relación es causal, todas las cosas se hallan relacionadas ya sea porque una *ousía* determinada es motivo de alteración en otra, ya porque que cambie su color, tamaño, posición o relación; o porque le da su ser, como el padre al hijo, o el albañil a la casa; o porque lo mueve.

Aristóteles define a la *ousía* (“entidad”) de la siguiente manera en *Met.* V, 8, 1017b 10-25:

Se llaman entidad los cuerpos simples -por ejemplo, la tierra, el fuego, el agua y cuantos son tales- y, en general, los cuerpos y sus compuestos, animales y divinidades, así como sus partes. Todas estas cosas se dicen que son entidad porque no se predicán de un sujeto; al contrario, las demás cosas se predicán de ellos. En otro sentido, lo que es causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predicán de un sujeto: así, el alma para el animal. Además, las partes inmanentes de tales cosas, si las delimitan y expresan algo determinado, y si su eliminación acarrea la eliminación del todo: así como dicen algunos, la eliminación de la superficie acarrea la del cuerpo y la de la línea acarrea la de la superficie; y el número, en general, es tal según el parecer de algunos (puesto que define todas las cosas y si se eliminara, nada quedaría). Además, la esencia, cuyo enunciado es definición, también ella se dice que es la entidad de cada cosa. Sucede, por demás, que la entidad se denomina tal en dos sentidos: de una parte, el sujeto último que ya no se predica de otra cosa; de otra parte, lo que siendo algo determinado es también capaz de existencia separada. Y tal es la conformación, es decir la forma específica de cada cosa. (*Met.* V, 8, 1017b 10-25)

Por otra parte, en *Categorías* (5, 1b25-4b19), Aristóteles trata de la *ousía* en sentido propiamente lógico, es decir, de su papel dentro de lo que puede decirse, y primordialmente de lo que puede decirse con verdad, que son las proposiciones asertivas. Es en este sentido

que la *ousía* se toma como sujeto (*hypokeimenon*), aquello de lo que el predicado habla. El género y la especie, en el sentido lógico, son igualmente *ousíai* pero en “menor grado”. Es decir, las entidades particulares son primariamente *ousía*, y la clase a la que pertenecen éstas lo son secundariamente. Para ejemplificar esto diremos que el género <animal> y la especie <hombre> son usadas en algún enunciado. Estos, género o especie, son usados como sujeto de la oración, y todo lo que se diga de ellos será en razón de sí mismos, por lo que también son *ousía*, pero lógicamente, ya que, aunque el sentido ontológico subyace al lógico, en términos extralingüísticos los géneros no tienen la calidad de ser que posee un objeto determinado:

Género | Especie | Particular

animal -> hombre -> Pedro

La especie se halla más cerca del particular que el género, pues dice más de Pedro cualquier enunciado que predique algo de <hombre> que uno que predique algo de <animal>. Razón por la cual se dice que es más *ousía* el primero que el segundo. Pero entre todas ellas lo que es primariamente *ousía* es el particular existente; Pedro. Ahora bien, en el sentido lógico ninguna de las *ousíai* primarias es más *ousía* que otra. Por decirlo así, no *es* en mayor grado un hombre que un caballo, ni un hombre más que otro hombre. En términos simples Rocinante es tan entidad como Don Quijote¹².

Estas definiciones pueden arrojar algo de luz sobre aquello que perseguimos en este escrito. Las distintas acepciones y modos en que puede hablarse de la *ousía*, pueden ubicarse en cada uno de los tipos de ésta descritos en el libro XII: “Tres son, por su parte, las *ousíai*. Una de ellas es sensible. De ésta a su vez, la una es eterna y la otra es corruptible. Ésta[...] la admiten todos [mientras que la otra es eterna], y es necesario llegar a conocer sus elementos, sean uno o muchos. La otra, por su parte, es inmóvil.” (XII, 1 1069a 30-33)

¹² No perdamos de vista que hablamos aquí de la *ousía* en sentido lógico, por lo tanto la inexistencia *real* de los personajes de la obra de Cervantes no perjudica al ejemplo.

Así, las *ousíai* que tienen cuerpo o que son cuerpos simples, son aquellas a las que se refiere como “sensibles”, y que de ellas se distinguen dos tipos (la eterna y la corruptible) lo evidencia al decir que *ousíai* son *los cuerpos y sus compuestos, animales y divinidades*, pues con cuerpos en general se habla de aquellas cosas que tienen materia, forma y son susceptibles de corrupción, y de esos unos son inanimados y otros animados. Las partes constitutivas, inmanentes, de un cuerpo compuesto son *ousía* porque al separarse o eliminarse una de ellas se elimina el compuesto entero: no puede, por ejemplo, haber cuerpo particular determinado sin materia, tampoco sin forma. La materia, por su parte, no puede existir sin forma. La forma, por otro lado, es algo *determinado*, y de ella se predicán las mismas cosas que se dicen de un objeto, por lo que es “capaz de existencia separada”, por lo tanto *ousía*. Las divinidades (*daimonía*), por su parte, que “refiere a los cuerpos celestes”¹³, son eternas pues su materia recibe solamente el cambio de lugar, y no la generación ni la destrucción, pues ante la evidencia sensible, son eternas. Con “así como sus partes” debe entenderse que los elementos constitutivos de estos cuerpos también son denominados *ousía*, aunque en sentido más o menos propio¹⁴.

Al hablar de la *esencia* de una cosa, y al decir que su enunciado es definición debemos tener en mente que dicha definición se identifica con la forma (*eidé*). Por ende, aquello que en el pensamiento y el lenguaje es definición de una cosa, es su forma, por ello también es *ousía*. No obstante, esto puede acarrear cierta dificultad dicho así sin más: que la definición o esencia sean *ousía* implicaría que la forma tiene la misma naturaleza que un objeto particular cualquiera, pero, de ser así, ¿por qué decimos que la forma es *principio* y *elemento* de un objeto sensible? Luego, si no es *ousía*, ¿cómo es principio del compuesto sin ser *ousía*, si nada es anterior a ésta? De este modo se plantea la aporía, sin embargo, lo inteligible también

¹³ Como afirma Tomás Calvo en la nota 237 de la *Metafísica* de Aristóteles.

¹⁴ Reale presenta al uso del término *ousía* en las partes de las sustancias sensibles de manera gradual, poniendo a la “forma” como sustancia en grado sumo, a la “materia” como el menor grado de sustancialidad y al “compuesto” como aquello intermedio al estar constituido de ambos. Cf. Reale p. 168.

decimos que *es*, y no lo decimos de forma accidental, sino que predicamos de aquello lo demás. Debemos asumir que la forma es *ousía*, pero no sensible corruptible, ni compuesta, sino que lo es en mayor grado que aquella por ser anterior, y que es de la misma naturaleza de la que señala en XII, 1 1069a como *inmóvil*. De este modo, quedan englobados en las diferentes acepciones de *ousía* cada uno de los tipos que de ésta se dan en el cosmos. Pues, al ser la forma *ousía* en “grado sumo”, las sensibles corruptibles comprenden esta definición al ser materia informada por su propia forma determinada. De igual manera ocurre con las *ousíai* eternas sensibles, pues aunque no comprenden más que el cambio de lugar, su forma eterna es también de lo que intrínsecamente depende su materia. Por último, la *ousía eidé* como su nombre lo dice, es forma, es decir, *ousía* en el sentido más propio y, por excelencia, la primera de todas.

Ahora, si bien los diferentes modos en que puede hallarse el término “*ousía*” dentro del *corpus* tienen concordancia con su uso en el libro XII, este último tiene lugar en el contexto de las discusiones de los libros VII, VIII y IX. En el libro VII (1028a 10-1041b 35) Aristóteles trata aquí de la *ousía* en general. Habla de sus características, su generación, la forma en que se entiende como sujeto, al igual que en *Categorías*, y el modo en que se identifica con la esencia. A partir del capítulo 5 comienza a hablar de las *ousíai* particulares, de sus principales elementos, que son materia y forma, y de cómo éstas, en su particularidad, carecen de definición. En el libro VIII (1042a 1-1045b 23) parece hallarse un apéndice de VII. Se continúa con la indagación de la *ousía* en general, se aborda el tema de la materia y el cambio, que se apoya primordialmente en la distinción entre *acto* y *potencia*. Hace también un enfoque especial en la *forma*, la generación y la definición; Trae a cuento la equivalencia esencia-*ousía* recién mencionada en tanto que la esencia y la forma mantienen una estrecha relación desde lo lógico, por la definición, hasta el punto en que la *ousía eidé* es propiamente forma, y ella misma se ha de identificar con su esencia, con lo que por ella misma es. Y en el

libro IX (1045b 25-1052a 12) se habla especialmente de los modos en que se da el cambio, la generación y da definiciones extensas de acto y potencia. A nivel sublunar, como ya se ha mencionado, la potencia es anterior al acto en tanto que la materia (potencia) contiene de ese modo a los contrarios que acaecen uno a uno según sea el movimiento impreso por el motor. Tal motor es acto en cuanto es motor, y uno u otro de los contrarios llegará al acto por mor de aquél, así bien la potencia es anterior al acto. Sin embargo, en un nivel cosmológico, si la potencia fuera anterior al acto, no habría necesidad de que todo existiera. Pensando, claro, que lo que es en potencia puede no llegar a ser en acto. Por lo que la existencia del todo sería o algo fortuito o no existiría. No obstante todo es, y es necesario que el acto sea anterior y primero. Esto es demostrable desde el momento en que afirmamos que para que una cosa llegue a ser tal es necesario que un motor la mueva, ese motor debe estar en acto, y lo que lo mueve a él también debe estarlo y así sucesivamente ya que todo lo que se mueve es movido por otra cosa; empero ello no puede tender al infinito y hay un límite, un Primer Motor que es *ousía*, forma primera y se identifica con su esencia, es inmóvil y eterno; por lo que, además es acto, un *acto puro*.

Así pues, en el contexto de esta discusión es que Aristóteles llega al libro XII. Pues, aun con dichas explicaciones no se culmina la tarea trazada ni se hace un conjunto por sí mismo, sino que queda sin conclusión, queda sin terminarse el cuadro del Universo. Restan por encuadrarse el cielo y el Bien, y por demostrarse el cómo y en qué sentido existe la *ousía* eterna. De esto se encarga XII. En este maravilloso escrito se pone de manifiesto la armonía del cosmos entero, se describen sus partes, sus características y el modo en que todas ellas en conjunto forman un sólo orden. Y a esto es a lo que nos referimos con la perspectiva cosmológica, es decir, la relevancia que tiene lo que *es*, el papel fundamental de la *ousía* en el conjunto de cosas que forman el universo aristotélico.

2.2 El mundo sublunar y la *ousía* sensible corruptible

En torno a estas cuestiones es que el libro XII se desarrolla, y es menester que se desarrollen con más precisión los elementos que llevan a la descripción de la composición del Todo. Para lo cuál hablaremos minuciosamente de todo lo que hasta aquí ha quedado a manera de reseña.

El libro duodécimo se puede dividir, al igual que las tres *ousíai*, en tres apartados un tanto desiguales que comprenden cada parte del cosmos: 1) La parte donde se aborda la problemática en torno a las causas, principios y elementos de las *ousíai* sensibles corruptibles (caps. 2-5); 2) La siguiente parte inicia con el planteamiento de la existencia de la *ousía* inmóvil. Hace la demostración y continúa con la pregunta de si es una o múltiple (caps. 6-8); 3) Finalmente concluye con algunas consideraciones y aclaraciones al respecto de la calidad de “pensamiento de pensamiento” que se le adjudica al Primer Motor, así como con la concentración de todas las partes ya expuestas para puntualizar por qué y cómo es que el cosmos es uno y ordenado. Se esperaría que en cada una de las partes aborde una de las *ousíai* ya mencionadas, lo cual no ocurre. En cambio, hay un tratamiento desigual de cada parte que puede justificarse ya que la *ousía* sensible amerita mayor explicación porque sus partes y causas son más diversas y complejas. En el caso de la *ousía* inmóvil, lo que importa es justificar su existencia y hacer un esquema general de su primordialidad en el cosmos. Sin embargo, aunque la parte que habla de las *ousíai* sensibles eternas es breve, no es poco importante, pues gracias a ella se puede plantear la pregunta de si la *ousía* inmóvil es una o múltiple. El tratamiento de la segunda *ousía* se hace en el capítulo 8, también denominado como el capítulo astronómico. En lo que respecta al tema del escrito, resulta claro que se expondrán detalladamente cada uno de los tipos de *ousía* que se han propuesto.

Aristóteles considera al *cosmos* como una esfera perfecta cuyo centro es la Tierra, y de forma concéntrica una serie de esferas que contienen a los astros forman el cielo que vemos durante la noche. Este cosmos está constituido por dos estructuras en las cuales se halla todo lo que es. La Tierra y todo lo que en ella se contiene es llamado por la tradición aristotélica *mundo sublunar*. Recibe este nombre por hallarse dentro o debajo de la esfera que contiene a la Luna. La parte superior o externa de la esfera, en donde se encuentran los planetas, es llamado *mundo supralunar*, del cual su límite, así que el de todo el cosmos en general, es la Esfera de las estrellas fijas. En la primera de estas estructuras se halla el primer tipo de *ousía*, la sensible corruptible. Estas *ousíai* se entiende que son todas las cosas u objetos que se encuentran sobre la tierra, tanto objetos inanimados, como animados -aunque de estos haya que hacer más consideraciones respecto del alma y el intelecto, pero eso no es labor de este escrito.

En palabras de Aristóteles “la *ousía* sensible está, por su parte, sometida a cambios.” (*Met.* XII, 1 1069b3) El cambio se da a partir de los contrarios, lo que es decir que de un par de características determinadas un objeto sensible es a veces una y a veces otra, pero no son los contrarios los que cambian, sino que algo en ese ser material permanece y lo que cambia es su estado, su posición o cualquiera de las categorías¹⁵, esto es el sustrato, algo que permanece mientras una cosa cambia de un contrario a otro; tal sustrato es la materia.

Existen cuatro tipos de cambio, de acuerdo con Aristóteles: “*bien según la esencia, bien según la cualidad, la cantidad o el lugar*”. (1069b 10) El primero es el cambio a nivel entitativo, o bien el cambio de una *ousía* a otra, que atiende a la generación o la destrucción; el segundo es la alteración, o cambio de cualidad; el tercero es el crecimiento y la disminución que atiende al cambio de cantidad; y la locomoción que es el cambio de un lugar a otro. En cada uno de estos cambios se dan un par de contrarios y un sustrato que

¹⁵ Las categorías: *Sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, hábito, acción y pasión*. Según *Cat.* 4; 1b 25-2a 10.

cambia. Por ejemplo, en tanto a la locomoción los contrarios pueden ser un lugar A y un lugar B, el sustrato es aquello que se mueve de A hacia B. De la alteración, por ejemplo, serían lo blanco y cualquier otro color los contrarios, y la superficie el sustrato. En el caso del crecimiento y la disminución, lo pequeño y lo grande son los contrarios y el cuerpo el sustrato. Por último, en la generación y la destrucción, que algo es o no es son los contrarios, el sustrato es propiamente la materia. Pero como es imposible que algo sea, por ejemplo, blanco y negro a la vez, o alto y pequeño, o que sea y no sea tal cosa, se hace necesario para el Estagirita introducir aquí dos términos. A saber, la *potencia* y *el acto*. De la potencia dice el estagirita que es “el principio según el cual algo es cambiado o movido por la acción de otro, o bien de ello mismo pero en tanto que otro” (V 12; 1019a 18). Mientras que del acto: “que la cosa exista” (IX 6; 1048a 30). Algo que se encuentra en potencia es algo equivalente a *no ser*, o que no está siendo. En un objeto sensible determinado, las propiedades accidentales (color, tamaño, magnitud, etc.) y las propiedades elementales (la forma) se hallan todas en potencia, sin embargo decimos que de ellas están en acto las que se manifiestan a los sentidos, es decir las que existen. Dichas propiedades accidentales no cambian o se destruyen sino quien lo hace es la materia que tiene en sí todas sus posibilidades, más no su determinación. Con tales términos podemos establecer ya el modo en que ocurre el cambio, pues, aunque ambos contrarios se hallan *en potencia* en la materia, sólo se halla *en acto* uno de ellos. Para que algo llegue a estar en acto, se requiere que su materia tenga dicha disposición en potencia. Por ejemplo, un bebé recién nacido tiene la vista en potencia, ya que su cuerpo tiene la disposición, más solo ve cuando dicha capacidad se desarrolla y logra captar con sus ojos la luz. Por el contrario, una planta no podría tener el acto de la vista, ya que su materia no dispone de la potencia de la vista. Es por ende necesario que la potencia sea previa al acto. No obstante, esto ocurre, según Aristóteles exclusivamente en el mundo sublunar.

El sustrato, como ya se ha dicho, es la materia. Ésta con la forma y la privación de la forma contraria componen lo que denominamos *ousía* sensible. Y esta materia, forma y privación son las causas y principios de todas las *ousíai* sensibles corruptibles. Pero que sean causas y principios no quiere decir que lo sean en el mismo sentido. Son principios en el momento en que de ellos, por ellos y a partir de ellos llegan a ser todos los objetos. Y obedeciendo a las cuatro causas aristotélicas descritas en *Metafísica* I 3 y V 2, la materia (*hylé*) cumple la función de la causa material. Es aquello que admite el cambio pero que permanece, y en ella son en potencia todas las propiedades, sean accidentales o necesarias; la definición, la especie o el género (*eidé*), son lo que hace que un objeto posea la forma (*morphé*) que manifiesta, es pues su causa formal; la forma privada, o potencial, que se halla en la materia cumple en un sentido el papel de causa final, aquello hacia lo cual va a cambiar un objeto dado, su finalidad más próxima. Aunque la causa última de todas las cosas, según se ha interpretado en la tradición, es el Primer Motor (tal asunto no ha sido aquí desarrollado). Empero, falta un tipo de causa, que es la eficiente, cuyo papel lo desempeña en la mayoría de los casos un agente externo, y de no ser así, lo desempeña la misma *ousía* en tanto que es otra (como el alma a al cuerpo, pues aunque no son separadas, se distingue la una de la otra). Dicho agente es a lo que llama Aristóteles motor, lo que causa el cambio (movimiento).

Asimismo, queda entendido que las causas son cuatro, tres de ellas son intrínsecas y una extrínseca. Pero las tres primeras, además, y por ser intrínsecas, son los *elementos* que forman a todas las cosas. Por ende, los elementos son tres, pero causas son cuatro, porque un elemento es aquello que está dentro o es parte de la cosa que es a partir de ellos, y que la cosa es a partir de tales elementos y causas les da también la connotación de principios. Entonces, hay tres elementos en las *ousíai* sensibles corruptibles: la materia, la forma y la privación. Cuatro principios y cuatro causas: la materia, la forma con su privación, y el agente motor.

Aristóteles tiene el rasgo de pretender no dejar cabos sueltos al momento de hacer afirmaciones, por lo que de lo anterior le viene esta pregunta: ¿son los mismos elementos y las mismas causas para todas las cosas (sensibles)? Para lo cual tiene dos respuestas, una negativa y la otra afirmativa, pero ésta en dos sentidos diferentes:

1) Que son los mismos elementos y causas para todas las cosas es verdad, porque lo son en sentido analógico, es decir, que se dice en sentido universal para cada par de contrarios y su respectivo sustrato que son forma, privación y materia. Así, mientras que en particular cada objeto tiene sus propios elementos y causas, por ejemplo: en esta hoja de papel blanca, la materia es el papel, la forma (en tanto al color) es lo blanco, y su privación es lo no-blanco (cualquier otro color), en general tiene los tres elementos conocidos. En tanto al lugar, su materia es igualmente el papel, pero su forma es el lugar en donde se encuentra justo ahora, que es “sobre la mesa”, y su privación que es cualquier otro lugar que no sea este en específico. Se ve que, aunque se trata del mismo objeto, y de que sí podemos decir que tiene en cada caso materia, forma y privación, tiene en las diferentes categorías diferentes elementos, y diferentes causas. Sobre la cuarta causa, en el primer caso tenemos que su motor es su fabricante o alguien que pueda cambiarle de color. Sin embargo, en el segundo caso el motor podría ser yo mismo o cualquier otra cosa que cambie su posición, y con todo eso aún decimos que ambos son motores, o que causan el cambio. Es por ello que, de un modo sí, son los mismos elementos y causas, pero en sentido lógico y analógico, más en concreto cada cosa tiene los suyos propios.

2) El otro modo en que son los mismos es en sentido igualmente universal, pero en tanto que la especie se dice como forma (*eidos*) de las cosas. Pues, como dice Reale, “la especie no es más que el *eidos* en cuanto pensado por la mente humana” (Reale. 1991. p.170). Además, hay algo que causa el movimiento de todas las cosas de manera primordial, o al menos es necesario que lo haya, por lo que en sí esos principios son los mismos para todas las cosas.

De lo anterior rescatamos que tanto principios como causas como elementos de esta *ousía* deben ser en algún sentido anteriores a ella, por lo que deberían también ser llamados *ousía*. Por tal motivo afirma aquí Aristóteles que la *hylé* (materia) y la *physis* (naturaleza) son también *ousíai*, al igual que lo es el compuesto de esas dos¹⁶. En este sentido, lo que es propiamente *ousía* es el compuesto, porque es lo que “realmente” existe, al menos ante la experiencia sensible. Empero, la propiedad o vaguedad con la que se dice que algo es *ousía* no interfiere con nuestra exposición ya que, dicho en el sentido que fuere, si se encuentra dentro del mundo sublunar, y es manifiesto a los sentidos, es una *ousía* sensible y corruptible, por lo que cumple con ser la primera de las tres que se plantearon al principio de este capítulo, que son muestra del sentido cosmológico que buscamos.

Dentro de este escueto análisis de la primera parte, la más grande, del libro XII de la *Metafísica* se encuentran esbozadas las características y consideraciones más relevantes y fundamentales de la “primera *ousía*”. Se encuentra sujeta a todos los cambios ya enumerados (que para Aristóteles son todos los tipos de cambio existentes), su cambio o movimiento depende de tres factores: la materia, algo que permanece siempre y que se identifica con la potencia (*dynamis*); la forma, identificada con el acto (*energeia*); y el agente motor, que se caracteriza por su *entelecheia*, entendida como “mantenerse continuamente en la completud de ser lo que se es y esforzarse por llegar a ser lo que es” (A. Marino 2001). Esto último, ya que, siempre que sea motor, ha de estar en acto, y nunca ha de concebir la potencia, a menos que deje de ser motor. Pero algo ha de causar que dicho motor actúe siempre, siempre que haya movimiento, y eso que lo hace actuar también está en acto. Del mismo modo como “todo lo que mueve es movido por otro”, así, todo acto de un motor ha de ser causado por otro en acto, y la cadena de motores en acción pudiera ser infinita de no ser porque a) las cosas sensibles no están siempre en movimiento (no en el mismo movimiento por lo que un

¹⁶ “Las entidades (*ousíai*), por su parte, son tres: la materia, que es un *esto* sólo en apariencia; la naturaleza, la cual es un *esto* y cierto estado al cual se dirige la generación; la tercera en fin, es la individual, compuesta de aquéllas, como Sócrates o Calias” (*Met.* XII 3; 1070a 9-13)

motor sí deja de ser tal eventualmente) y b) porque ha de haber un límite y la cadena de motores no puede ser infinita. De ser así no habría posibilidad de movimiento, como ocurre en los razonamientos de Zenon. Por lo tanto, ese límite tiene que ser inmóvil, acto, y eterno. Aquí es donde se hace necesaria la afirmación de un ser de tal naturaleza, y que por necesidad ha de ser *ousía* porque es anterior a la que acabamos de describir. Sin embargo, la cadena que va de la “primera *ousía*” al límite, a la inmóvil, no debe ser pasada por alto, ya que en ella se halla lo que llamo “segunda *ousía*”, así como algunos puntos importantes al respecto de la “tercera”, la *ousía eidé*.

2.3 *El mundo supralunar, los planetas y sus movimientos*

Como acabo de mencionar, de la descripción del movimiento ocurrente en el mundo sublunar se sigue que haya una cadena de motores¹⁷ que termina en un “primer motor” (pensado de otra manera, dicho motor es el inicio de la cadena). Empero, tal cadena no debe pasar inadvertida, incluso debemos pensar a ésta como parte fundamental del cosmos, si es que pretendemos leer el escrito XII desde una perspectiva cosmológica.

Es momento de hablar de la “segunda *ousía*”, que hemos de ubicar en la segunda estructura o *mundo supralunar*. Éste, como mencioné antes, se comprende de la esfera que contiene a la Luna hacia el exterior del cosmos, cuyo límite es la esfera de las estrellas fijas (o primer cielo). El tratamiento de esta parte, aunque breve, es bastante complicada y polémica. Dentro de la tradición, y específicamente en la interpretación de W. Jaeger este

¹⁷ “Dado que las entidades eternas no son otras que los astros y las esferas celestes de éter que los contienen, esta clasificación de los entes sitúa a la astronomía, aún cuando se trata de una disciplina propiamente físico-matemática, en una posición intermedia entre la filosofía primera y la física, y constituye, por así decir, el eslabón entre ambas, en tanto que los cuerpos celestes comparten con el objeto propio de la metafísica la condición de eternidad y con los objetos propios de la física la materia sensible.” (Botteri y Casazza. pp. 125-126)

apartado contiene un tratamiento poco conveniente, si es que se quiere postular que todo el libro es solamente teológico¹⁸.

Según Aristóteles “ésta [la astronomía], en efecto, trata de la *ousía* sensible pero eterna” (*Met.* XII 8, 1073b5). Los elementos y causas de las *ousíai* sensibles (corruptibles) son: materia, privación y forma. Estos elementos también componen a la “segunda *ousía*”, pero con una diferencia, que ésta sólo es susceptible a un tipo de cambio, a saber, la locomoción. Los planetas, piensa Aristóteles, son sensibles en tanto que son visibles. Sin embargo sus traslaciones son incesantes por lo que se infiere que son eternas. No existe algo material generado que pueda ser movido eternamente sin acarrear su propia destrucción, por lo que la materia que constituye a los astros debe estar exenta de la generación, así como de la corrupción. Debe ser eterna y solo admite el cambio de un lugar a otro en su movimiento circular. Por lo tanto, puesto que su materia es eterna, su forma respecto de sus propiedades es invariable. Su acto depende de la potencia exclusivamente en el movimiento.

Los astros se encuentran *incrustados* en esferas que, gracias a su movimiento, hacen que los astros parezcan moverse con independencia, cuando los observamos desde la Tierra. En el cielo nocturno vemos un cúmulo de estrellas que parecen moverse conjuntamente y su posición relativa entre ellas parece siempre la misma. A este cúmulo Aristóteles le llama “Esfera de las estrellas fijas”, cuyo movimiento es el primero de todos y afecta a todos los movimientos de los astros errantes. Los astros errantes (*planetas*) son para Aristóteles siete, posicionados en el cielo en el siguiente orden: Saturno, Júpiter, Marte, Mercurio, Venus, Sol y Luna. Dicho orden, es claro, toma como punto de partida la Esfera de las estrellas fijas, luego le siguen los demás astros hasta llegar a la Luna, cuya esfera divide el mundo supralunar del sublunar.

¹⁸ Cf. *supra*. Capítulo 1.

De acuerdo con Aristóteles, *los movimientos en el cielo son más que los astros movidos* (*Met.* XII 1073b 8-12). Tales movimientos dependen cada uno de esferas independientes que son movidas en direcciones distintas causando así los múltiples movimientos que se observan en los cielos. Como dije, el primero de estos movimientos es el de las estrellas fijas. Éste influye en todos los movimientos de los demás astros, causando en ellos el movimiento diurno. Y los demás astros se mueven, primero con respecto a ésta y luego por cada una de sus esferas, las cuales suman un total de 55¹⁹. Tales que, según Aristóteles, explican todos los fenómenos celestes.

Para explicar el funcionamiento de los movimientos del cielo aristotélico, así como de la naturaleza de las esferas y sus causas motoras, me basaré en *El sistema astronómico de Aristóteles* de Botteri y Casazza (2015); un escrito donde la intención es rescatar y reconstruir a partir de diferentes pasajes, pero sobre todo el capítulo octavo del libro XII, el sistema astronómico del Estagirita. En este lugar se encuentran los pormenores de todo el sistema del cielo, así como sus repercusiones en los ámbitos de la metafísica.

Ha de limitarse la descripción de tales eventos a la parte meramente astronómica por el momento. Podemos separar el conjunto de las esferas, tal como lo hacen Botteri y Casazza, en dos subsistemas:

- 1) **El sistema del primer cielo:** en este sistema se comprende la esfera de las estrellas fijas así como la primera esfera de cada planeta, que son 6. Estas mueven al astro “imitando” el movimiento del primer cielo, más, con un movimiento independiente. La primera esfera de Saturno se identifica con el primer cielo.
- 2) **El sistema de los movimientos particulares:** aquí se hacen dos subconjuntos; las esferas giratorias y las antigiratorias. Todas estas esferas mueven a las internas de los

¹⁹ Aristóteles no asegura el número de motores, pues deja abierta la posibilidad de que sean 47. Esto según se diga si el Sol y la Luna tienen esferas de acción contraria, o no. Sin embargo, puesto que Botteri y Casazza asumen para su interpretación la cantidad de 55, asumimos el mismo número, ya que toda la explicación de este aspecto se basa en su investigación.

demás planetas y son movidas por las exteriores a ellas indirectamente. Las antigiratorias permiten que el astro vuelva a su lugar inicial terminado cada ciclo. Todas (26 giratorias y 22 antigiratorias) se mueven de manera circular y regular.

Las 55 esferas están distribuidas del siguiente modo, y corresponden a cada planeta así:

Saturno: 3 esferas giratorias (más la Esfera de las estrellas fijas) y 3 antigiratorias = 7

Júpiter: 4 giratorias y 3 antigiratorias = 7

Marte: 5 giratorias y 4 antigiratorias = 9

Mercurio: 5 giratorias y 4 antigiratorias = 9

Venus: 5 giratorias y 4 antigiratorias = 9

Sol: 5 giratorias y 4 antigiratorias = 9

Luna: 5 giratorias = 5

Total de esferas = 55

Hasta aquí queda claro cómo y cuáles son los movimientos de los astros y sus respectivas esferas. Lo que corresponde a los tres elementos que componen a las *ousíai* sensibles (eternas), pues su materia eterna cambia con tales movimientos de un lugar a otro. Más, esto explica tales elementos, y tres de las causas intrínsecas, faltando así la cuarta causa, que es el motor.

¿Qué hace que las esferas que corresponden a cada astro se muevan? Como vimos, el movimiento o cambio en las *ousíai* sensibles es provocado por un agente externo, que es acto siempre que esté moviendo, pero que puede dejar de mover (en el mismo sentido). Más, como las *ousíai* de las que hablamos en este apartado son eternas, al igual que su movimiento, pues este es incesante según Aristóteles, su motor debe ser también un acto eterno (*entelecheia*). Pero, como se ha dicho, hay más movimientos que astros movidos, tales que se explican por cada esfera en que se mueven, pero las esferas son movidas, una a una, en

diferentes direcciones, por lo que un solo motor no podría explicar tal diversidad. Lo cual implica que deben existir tantos motores como esferas planetarias, motores de naturaleza eterna y que, además, no posean materia. Esto último porque tanto astros como los entes terrenales son movidos en virtud de su materia, pero tales motores no son movidos, sino que mueven de manera autónoma y no admiten movimiento en ellos mismos por la misma razón. De lo que se sigue que tales motores son también inmóviles y eternos.

Estas implicaciones advierten la existencia de una clase de motores inmóviles que hacen a las esferas planetarias moverse del modo en que lo hacen, según el Estagirita. Y al ser estos motores anteriores a las esferas, pues son sus causas, deben ser *ousía*. La explicación de ello es labor del siguiente apartado, en donde se detalla la existencia e implicaciones de tal conjunto de motores en la filosofía aristotélica. Tales motores deben entenderse ya como la “tercera *ousía*”.

2.4 Ousía eide; la forma y lo múltiple

Muchas interpretaciones y discusiones se han desarrollado a partir de este asunto. Desde antiguo y ahora un tema que causa problemas a sus lectores es el modo en que Aristóteles habla de la *ousía* que se supone debe ser eterna, inmóvil y separada. La necesidad de su existencia parece ser demostrada en diferentes lugares, pero específicamente se reconoce a XII 6 como el lugar donde se hace evidente su necesidad. A manera de adelanto Aristóteles nos advirtió desde el comienzo del escrito que además de la *ousía* material (corruptible y eterna) existe una que es inmóvil. Hasta este punto nosotros hemos hablado de las primeras, y no podemos pretender un tratamiento cosmológico si no hablamos de ésta que es de suma importancia para el pensamiento aristotélico.

Al respecto de la necesidad de su existencia dice Aristóteles que “en efecto, las entidades (*ousíai*) son las primeras de las cosas que son, y si todas ellas fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles”. (*Met.* XII, 6 1071b5) El límite en lo que podemos enunciar está, como vimos algunas páginas arriba, en el sujeto del cual se predicán todas las demás cosas. De la *ousía* se predicán su número y sus características, y no aquella de éstas, por lo que es primera en el orden lógico. De la misma forma lo es ontológicamente, pues por ella son las cualidades. Todo lo que se dice que *es* se dice en razón de la *ousía*. Sin embargo, si todas aquellas cosas que llamamos de ese modo estuvieran en la disposición de ser destruidas, ninguna perduraría y eventualmente todas perecerían. Pero, continúa el estagirita, *ni el movimiento ni el tiempo se destruyen, sino que son continuos*²⁰. Así bien, el movimiento ocurre constantemente en la naturaleza, y si todo se destruyera nada daría dignidad al movimiento continuo. El movimiento siempre es causado por algo, pero debe ser causado por algo eterno pues nada podría mover eternamente, y el movimiento, siguiendo esta idea, es eterno. Aquello que mueve eternamente no puede sólo ser eterno sino que también debe estar en acto siempre, pues si tuviera potencia o bien dejaría de actuar (de mover), o bien no habría necesidad de que tal acto se hubiese llevado a cabo.

Con un argumento de este tipo Aristóteles muestra la necesidad de un motor de dicha índole. No obstante, advierte que puede generarse una aporía al pensar que la potencia es siempre anterior al acto, pero como el Primer Motor debe ser acto, necesariamente debe ser anterior el acto. La aporía²¹ es soluble pues ya acotamos la primordialidad de la potencia al mundo sublunar. En las cosas materiales la potencia es anterior, pues por ella una cosa llega a ser lo que es en acto. Empero, el Primer Motor no llega a ser, sino que siempre es, por lo que no tiene potencia y siempre es acto. Y, para aclarar, cómo es primero y anterior a cualquier

²⁰ La equivalencia que hipotéticamente menciona aquí Aristóteles, si bien no es relevante para nuestra discusión, sí es sumamente interesante. Que el tiempo y el movimiento sean lo mismo o guarden relación tan estrecha es algo que sin duda merece la pena pensar e indagar dentro del pensamiento aristotélico.

²¹ Esta es una aporía aparente si pensamos en que ya mencioné que la potencia es anterior al acto solamente en el mundo sublunar (*supra*, 2.1 p.16).

cambio u objeto que devenga, y como nada es anterior a la *ousía*, este ser necesario, inmóvil, que se encuentra siempre actuando, es también *ousía*.

Cabe preguntar, si de la *ousía* sensible se puede decir que tanto la materia como la forma son en cierto modo *ousía*, y que el compuesto de éstas también lo es, la única de hecho que es realmente sensible, ¿qué hace a ésta -la inmóvil- ser *ousía* si no está compuesta de materia y forma? Reale considera que entre estas *ousíai* (materia, forma y compuesto de ambas) hay una jerarquía. Pues, si bien la materia es lo que permite y admite el cambio, ésta no es algo determinado, por lo que no puede ser *ousía* en sumo grado²². El compuesto al ser *ousía* por una y por otra de las demás, es *ousía*, por extensión, es decir, que no lo es por sí misma sino porque comparte la naturaleza de sus elementos. Por tal motivo tampoco lo es en sumo grado, con lo que queda suponer que la que sí lo es es la forma, pues ésta es por sí misma, y es algo determinado. De tal naturaleza es el Primer Motor; es forma (*eide*).

Luego de haber llegado a la descripción de la naturaleza de este principio motor, llega Aristóteles a la siguiente cuestión: ¿existe solo una *ousía* de este tipo o más de una y cuántas (de ser así)? Al final del apartado anterior salió a la luz una idea que ha causado problemas a los intérpretes de Aristóteles que tiene su lugar justo en este capítulo. Dijimos que los diversos movimientos de las esferas planetarias implican una causa motora por cada movimiento diverso, es decir, un motor por cada esfera. Pero estos motores, como no son movidos por otra cosa anterior, ni pueden tener materia (por la misma razón) deben ser inmóviles e incorpóreos; características del Primer Motor. Dichos motores, respecto de sus esferas, como vimos, dan razón de cada uno de los fenómenos celestes, sirviendo como causa motriz en lo que Botteri y Casazza llaman una mecánica *sui generis* del cielo aristotélico (2015; 157).

²² Cf. Met. Z 3.

Esta “mecánica” y el hecho de que tales motores sólo parecen servir como explicación “física” de los movimientos celestes es lo que ha llevado a los intérpretes, especialmente a Jaeger, a criticar este capítulo. Sin embargo, se pierde de vista un aspecto fundamental que ya mencioné antes, y es que sin esta parte no podría haber en XII tal cosa como “un cuadro completo del cosmos”. Además de que parece que olvidamos que la *física* aristotélica va de la mano con la *metafísica*, y que dicha explicación “mecánica” no es más que el ejercicio de combinar armónicamente estas dos ciencias teóricas.

Pese a estas consideraciones hay quienes creen, como Jaeger, que es imposible pensar que hay más de un motor inmóvil de tal naturaleza. Düring, por su parte enfatiza la importancia de una relación entre estos motores y el Primer Motor definida por el mismo Aristóteles: “Es evidente, desde luego, que son entidades (*ousíai*), y que de ellas una es primera y otra segunda conforme a la disposición misma de las traslaciones de los astros” (*Met.* XII 8 1073b 1-3). Esta relación indica una jerarquía que va desde el movimiento más perfecto hasta el menos perfecto; del movimiento del Primer cielo al de la Luna. Con lo que el hecho de que exista un Primer Motor Inmóvil es innegable, pero ello no contradice la existencia de otros motores jerárquicamente inferiores según el orden de sus traslaciones. Motivo por el cual dice Düring que “es incomprensible que en la larga y penosa discusión del supuesto contraste entre el capítulo 7 y el 8, no se haya reconocido la importancia de esta frase.” (1963; 314)

De acuerdo con Düring, resulta innegable la existencia de una jerarquía entre los motores celestes y el Primer Motor Inmóvil. Empero, para Aristóteles, la naturaleza de estos, al carecer de las limitantes y accidentes de las *ousíai* sensibles, y al hallarse siempre en acto, posee características *divinas*. Dar una explicación al porqué la *ousía eidé* es llamada *dios* es algo complicado. Al respecto, dice Berti:

Dado que piensa, se trata de un ser vivo [...] y, al ser un ser viviente que es supremamente bueno y eterno, dado que lleva a cabo eternamente la más placentera de las actividades,

corresponde a la definición que los griegos tenían de los dioses (i.e., “seres vivos inmortales y supremamente buenos”) y, por tanto, es un dios. (2014; 83)

Encontramos otra razón en el modo en que habla Aristóteles en XII8 (1074b 1-15) aludiendo que anteriormente se denominaban dioses a estos seres perfectos. Empero, en las connotaciones que le da Jaeger se suele entender que hablamos de Dios, como un ser único y que nada puede ser de su misma naturaleza. Tal connotación parece ser errónea si consideramos que existe más de un ser de este tipo, que son los motores de las esferas, que también señala Aristóteles como “divinidades”. Düring comenta que “Wifstrand advierte certeramente que nosotros mal entendemos con facilidad el uso en griego del término *ho theos*, porque no estamos acostumbrados a la mentalidad politeísta.” (1963; 338-339) En razón de esto señala en el mismo lugar que “*el dios*” *suele usarse como género de algo o en sentido plural*. Por lo que es razonable pensar que en las descripciones de XII 6 y 7 no se hable de un Dios único (similar al Dios cristiano) sino que esté hablando del “dios” como un ser eterno, perfecto e impassible, cuyas características son cumplidas por una clase de *ousíai*, que es justo de la que trata este apartado en general.

De igual manera, como ocurre con la connotación divina (*ho theos*) de estas *ousíai*, el concepto de *motor inmóvil* (*ti kinoun auto akineton*), parece tener una interpretación que amerita ser aclarada. A. Laks señala que “conviene tratar el *motor inmóvil*, más bien bajo el ángulo de la unidad genérica que de la unidad numérica”. (2012; 6) El término *motor inmóvil* es también usado para diversas cosas, además del Primer Motor, como es el caso de los motores inmóviles celestes o los objetos del deseo. Con que una contradicción señalada en los capítulos 7 y 8, donde afirma que el Cielo es uno y por ende éste sólo puede tener un principio inmóvil, y posteriormente sugiere la existencia de múltiples motores inmóviles, queda disuelta. Esto, en palabras Laks, se debe a que “el cielo que está en cuestión en el capítulo 7 es el primer cielo, es decir, la esfera de los astros fijos” (Laks, 2012; 6) El Primer

Motor Inmóvil es en efecto el único que mueve el primer cielo, y los demás mueven, respectivamente, a las demás esferas celestes.

Aristóteles sostiene que la *ousía eide* (llámese *dios* o *motor inmóvil*) es, por un lado, una sola que rige a todo a partir de su acto primero. Y por el otro, una serie jerárquica de seres de la misma naturaleza coadyuvan en su misión de lograr el orden del cosmos. Con esta idea queda por indagar, en el siguiente apartado, si la relación causal entre el Primer Motor y el cosmos puede ser compatible con lo que aquí se puede pensar como la finalidad del conjunto de motores, que es el orden, o si se habla de dos finalidades distintas. Sumado a ello queda el problema de si dicha causalidad es en sentido de eficiencia o en sentido de finalidad.

3. La unidad causal de la *ousía* y su función cosmológica

3.1 La causa del movimiento y el Bien

Los intérpretes y lectores de la *Metafísica* han centrado gran parte de sus discusiones en la manera en que la *ousía eidé* causa el movimiento. Que, si bien es pieza clave en nuestra investigación, suele ser para casi todos la piedra del Arca. Y es que, ya que ésta es la *ousía* por excelencia, sus rasgos, características y el modo en que ella se relaciona con el resto del mundo deben ser lo más importante de aclarar y analizar cuando se lee a Aristóteles.

No obstante, la causalidad, en términos generales, será el tema de este apartado, y no el cómo se interpreta que el Primer Motor es causa de qué o cuál, sino que ella es aquello que vincula a las *ousíai* unas entre otras. Es menester recordar aquí cómo se ha entendido la causalidad desde la perspectiva teológica-teleológica. El modo en que algo es causa de otra cosa, para Aristóteles, se dice en cuatro sentidos especificados en varios lugares del *corpus*. En *Física* II, 3 194b23-32 dice el Estagirita:

Ahora bien, en un sentido se llama “causa” a aquello a partir de lo cual se genera algo existente, [...]. En otro sentido se llama “causa” a la forma y el paradigma, esto es, a la definición de la esencia y a sus géneros [...] y a las partes de la definición. Luego, se llama “causa” a aquello de donde viene el primer comienzo del cambio o del reposo [...]. Luego, se llama “causa” a lo que es como el fin, esto es, el propósito.

Las causas, en tanto causas son a la vez principios, como ya se ha dicho. Como principios, unas forman parte de aquello de lo que son causa. Otras se encuentran fuera de aquello de lo que son principios, es decir, son externos. Aquello a partir de lo cual se genera una esfera de bronce es el bronce, y decimos que tal es su causa material. Asimismo, la *esfericidad* es lo que da forma a dicha esfera de bronce. Estos dos tipos de causa son intrínsecos al objeto. La eficiencia, o lo que lleva a algo a realizarse puede ser cierto agente externo o interno, pero siempre ha de ser considerado como diferente de aquello de lo que es causa. Por ejemplo, el

artesano produce eficientemente la esfera de bronce, y el artesano no es elemento ni parte constitutiva de aquella, como lo son el bronce y lo esférico. La voluntad del artesano es, por así decirlo, la causa eficiente de la esfera de bronce. Más, un médico que se cura a sí mismo sería causa material, formal y eficiente de la salud en sí mismo. Sin embargo, todas estas maneras de causar algo siguen un orden en específico, tienden a un *bien*. Dicha tendencia es la finalidad, el propósito de una acción determinada. La del artesano de adornar algún mueble o recinto, y la del médico de estar sano.

Estas últimas dos acepciones de “causa” mencionadas por Aristóteles son a lo que llamamos “causa eficiente” y “causa final”, respectivamente. Con tales definiciones no es difícil observar el motivo del desacuerdo entre los intérpretes. E. Berti, uno de los defensores de que el Primer Motor es causa eficiente, dispone evidentemente de la primera de estas definiciones de “causa” para afirmar su punto. Para lo cual argumenta que de pretender que el Primer Motor sea un fin, a modo de propósito, no podría ser tal por los siguientes motivos:

Aristóteles distingue entre los bienes realizables (*prakta*) y los bienes no realizables (*ou prakta*). Estos últimos se identifican con aquellos seres que no participan del movimiento, i.e., los motores inmóviles de los cielos, que son los mejores (*arista*) por naturaleza. Los bienes realizables a su vez se dividen en aquellos que son realizables por los seres humanos y aquellos que son “realizables, pero por seres superiores a nosotros (*prakta kreittosin hêmôn*)”, es decir, presumiblemente los cielos y las estrellas. [...] Finalmente, los bienes realizables se pueden dividir en bienes practicables en miras a otros bienes, por ejemplo, la salud y la riqueza, y bienes realizables como bienes en sí mismos, i.e., la felicidad. (Berti, 2014; 92)

Teniendo en cuenta estas distinciones, el bien que representa el Primer Motor no sería un bien realizable, y tender a dicho bien sería algo perenne. De ser realizable, se tendría siempre el supremo bien, y no bienes particulares. Así, el Primer Motor es improbablemente una causa final, pues ni sería realizable, o no sería realizable para nosotros, con lo que sería imposible que el cambio en el mundo sublunar fuera causado de tal manera por el Primer Motor.

En contraste con la idea anterior, la interpretación tradicional de la causalidad del Primer Motor defiende que es causa final, basados en la segunda de las definiciones tomadas del

fragmento citado anteriormente. Y esta idea se apoya principalmente en el fragmento de XII, 7 1072a39 - 1072b3.

“Que en las cosas inmóviles existe *aquello para lo cual*, lo muestra la siguiente distinción: *aquello para lo cual* es “para bien de algo”, y “con vistas a algo”, y aquello lo hay, pero esto no. Mueve pues en tanto que amado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas”

En la lectura tradicional se sostiene que el Primer Motor es objeto del deseo, y que mueve en tanto que es amado (*erómenon*), fungiendo como *aquello para lo cual*, es decir como una finalidad u objetivo. Un término que no figura mucho entre la jerga aristotélica de *Metafísica* -respecto de la relación Motor-movido- es el de “imitación”. Por su parte Berti muestra que la finalidad de la que habla la interpretación tradicional termina siendo una suerte de *imitación*, que el cielo imita el acto eterno del Primer Motor, más esta no es una de las definiciones de causa aristotélicas, por lo que no tendría sentido asumir que de ese modo es que se genera el movimiento del cielo, y por ende, del mundo sublunar.

Pese a las objeciones de Berti, Ross Hernández (2007) defiende la lectura tradicional poniendo como argumento central que lecturas como la de Berti no son tan compatibles con el pensamiento aristotélico, por lo que es conveniente pensar que el Primer Motor es causa final del cambio y del movimiento de todas las cosas. Ross Hernández comenta, remitiendo a fragmentos de obras como *Sobre la generación y la corrupción*: “puesto que las cosas corruptibles no permanecen siendo ellas mismas mucho tiempo, sí mantienen su unidad como género en algo semejante a ellas mismas, y el ciclo de generaciones y corrupciones es eterno, semejante al movimiento del primer cielo que, de igual modo, se asemeja al acto del Primer Motor.” (2007; 14-15) Con lo que el término “imitación” viene a reemplazarse por el de “semejanza” tal que se da con vistas a un fin común que es el orden cósmico.

Esta defensa del Primer Motor como finalidad parece bastante pertinente, aunque debería entenderse de una mejor manera: no diciendo que el Primer Motor es la causa final del

movimiento, sino que en él se halla dicha finalidad. Entendiendo que *aquello para lo cual* en la cita de arriba hace alusión a que en *lo inmóvil* (entiéndase dios) existe tal, pero que existe en sentido de “para bien de algo”, lo que ha de significar *en dios se halla aquello que es para bien de algo*. Y ¿qué es ese algo? el cosmos, el mundo, la totalidad, etc. Pero ¿qué es lo que hace bien al cosmos? Pues el orden, por lo que deberíamos pensar en esta causa final diciendo que *en dios se halla aquello que da orden al cosmos, que es el Bien*.

Desde esta perspectiva podríamos estar parcialmente de acuerdo con Berti, pues no es que el Primer Motor sea el objeto amado, sino que lo es el Bien. Y, de igual el Primer Motor sí es la causa eficiente del movimiento, como defiende el mismo autor, ya que el acto de autocontemplación imprime su eternidad en el movimiento de la esfera de las estrellas fijas. Pero ¿cómo es este movimiento? Para Aristóteles el más perfecto de los movimientos es el circular, éste puede ser eterno si lo movido es igualmente eterno, y es primero en cuanto a las demás traslaciones. De este tipo es el movimiento del primer cielo, pues su materia es eterna. También cabe señalar que “*the essence of such an intellect must be the very operation rather than any mere faculty of thought*” (Fuller, 1907; 171). Es decir, que el acto de autocontemplación, o pensamiento de pensamiento no es una facultad de la *ousía eidé* que es primera, sino que éstas se identifican. De esta manera se posiciona el Primer Motor como el orquestador del movimiento; el que dirige.

Ha de considerarse también de qué manera la naturaleza del Todo posee el Bien y la Perfección, si como si como algo separado y existente ello mismo por sí, o como el orden, ¿O, tal vez, de ambas maneras, como un ejército? Pues el bien de éste está en buena disposición, y lo es también el general, y con más razón éste. Éste, en efecto, no existe por causa del orden, sino el orden por causa suya. (XII 10, 1075a 11-16)

Al ser el Primer Motor el causante del movimiento primero, logra conectar a todas las demás *ousíai* a partir de la eficiencia de sus movimientos. Pero dichos movimientos tienden hacia un fin que se halla en el Primer Motor Inmóvil. El Bien es *aquello para lo cual* todas las cosas se

han puesto en movimiento (o en reposo según sea el caso). Todas las cosas aspiran al supremo Bien. Pero no el bien propio, sino el del Universo.

Al poner a todas las cosas en movimiento, con miras a un fin, el Primer Motor, o *ousía eidé* pone todo en entero en orden. Dicho orden está dirigido por él mismo, pero no es él tal orden. Lo que aspiran conseguir todas las demás cosas es lo más perfecto que pueden lograr, que se asemeja al *dios*; que si bien, no es él mismo el Bien, sí es supremamente bueno, ya que *el orden existe por él, y no él en razón del orden*.

Pero, cabe preguntar ¿cómo ordena este Primer Motor? Ya hemos dejado en claro que la relación existente entre un tipo de *ousía* y otra es de tipo causal, es decir que siempre una *ousía* será generada o generará; será movida o moverá; será cambiada o cambiará; será alterada o alterara por otra o a otra *ousía*. Aristóteles explica esto haciendo una analogía con la familia:

“A los libres les está permitido hacer muy pocas cosas a su antojo, más bien todas o la mayoría de sus acciones están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales colaboran poco al bien común y muchas veces actúan a su antojo, pues un principio de tal índole constituye la naturaleza de unos y otros.” (XII 10, 1075a 18-23)

Todas las cosas están ordenadas conjuntamente de cierto modo, es decir, todas se relacionan entre sí. Todas tienen, en su relación, un mismo fin; el Bien [común]. Y aunque cada cosa existente aporta algo a este bien en distintos niveles, todas lo hacen. La *ousía eidé*, por ejemplo, así como las *ousíai* sensibles eternas, obedecen cierto orden a partir de su propia constitución perfecta, o cuasi perfecta: Sus movimientos eternos, o el hecho de que causen estos son lo que hace que el cielo y todo el estrato supralunar se halle siempre ordenado y bien dispuesto. Dichas acciones, como se lee en la analogía, no pueden ser de otro modo nunca. Además, repercuten ellos mismos en los cambios y movimientos del estrato interior (el mundo sublunar). En tal estrato, las *ousíai* corruptibles tienen un papel, al parecer, menos

constante y rígido en su actuar, pues cambian, se destruyen y son creadas sin causar una gran repercusión en el Todo. Empero el hecho de que se destruyan y se generen eternamente es lo que coadyuva al buen funcionamiento del cosmos en general; pues la materia se halla entonces siempre en movimiento, haciendo valioso el acto eterno del Primer Motor, así como del resto de motores. Así ordena el Primer Motor, como *un general a su ejército*

En pocas palabras, el dilema de la causalidad del Primer Motor perpetúa la visión teológica del problema. Hacer notar que tan mueve él como las *ousíai* se disponen a ser movidas es el paradigma que buscamos. Es decir, ponemos en una perspectiva completa la disposición de mover y ser movido que tienen las *ousíai* entre sí, dejando de lado, provisionalmente, toda jerarquía con la finalidad de continuar con el buen funcionamiento del todo conjunto; del Universo. Bajo estos términos podríamos decir que sí, el Primer Motor mueve eficientemente, pero dispone una finalidad; el Bien u orden. Sin embargo, no depende sólo de él lograrlo, sino de todo lo existente.

3.2 *El ente, la ousía y lo que podemos conocer*

Podríamos llegar a pensar que a partir de que la causa primera del movimiento se tome como eficiente, y que el Bien sea, por ende, la causa final de cada *ousía*, se genera un problema para distinguir entre la ciencia teológica y la ontología. Es decir, en el momento en que separamos a las *ousíai* en tres tipos y hablamos de cada uno de estos de forma aislada no estamos haciendo más que un análisis por “partes” de algo que no está propiamente separado. Si bien, la existencia de cada *ousía* es independiente, se encuentra siempre relacionada con otras gracias a la causalidad.

El Universo (*holon kai pan*), para Aristóteles, “es la suma total de nuestro saber acerca del Universo, por ende, la totalidad de todo lo que existe” (Düring, 1996; 556), pues si pensamos

que “el Universo es como un todo, la substancia (*ousía*) es su primera parte; y si su cohesión consiste sólo en ser seguido, también entonces es primero la substancia, y después la cualidad, y después la cantidad” (XII 1, 1069a 20), habría que preguntarnos ¿qué es lo que sabemos acerca del Universo? o bien ¿Qué es lo que podemos conocer? Recordemos que el filósofo hizo una inversión en el modo de preguntar por el *ente*, que vino a resolverse en la pregunta “¿Qué es la *ousía*?” (VII 1, 1028b 5). El motivo de tal cambio es que, al ser “*to ón*” tan polisémico, debía hacerse un enfoque un poco más delimitado, y como todas las cosas que podemos conocer, o son *ousía* o dependen de una para existir, el cambio de enfoque era más que pertinente.

Actualmente las preguntas al respecto del Universo las dan la astronomía o la astrofísica, sin embargo, para Aristóteles no es suficiente el estudio del cielo para comprender la Totalidad de lo existente, por ello también había que preguntar por la *ousía*. No obstante, nombrar a la ciencia que da respuesta a las preguntas sobre el Universo aristotélico no es tarea fácil, pues por un lado la ontología parece hacer las preguntas sobre lo que es, pero la teología habla de lo que es primordialmente. Entonces ¿Cuál es la ciencia definitiva que nos ayuda a conocer la totalidad de lo existente? Bien, podemos comenzar preguntando: ¿a qué podemos llamar “ontología” en Aristóteles, al estudio del ente (*to ón*) o al de la *ousía*? De la mano de Politis²³ podemos decir, en general, y como deja ver al final el capítulo 10 de XII, que estudia a todas las *ousíai* con sus respectivas propiedades, sean accidentales o necesarias, es decir, al ente (*to ón*). Ahora preguntamos ¿qué estudia la teología? Ella es la encargada de estudiar exclusivamente a la *ousía eidé* que es superior al resto y, especialmente al primer principio, o lo que llamamos Primer Motor Inmóvil.

²³ “Of central importance in the *Metaphysics* is Aristotle’s distinction between being in general (*to on*) and primary being (*prōtē ousía*, often simply *ousía*; see below for our choice to translate *prōtē ousía* as ‘primary being’ and not as ‘primary substance’, which is the usual English translation).” Politis V. 2004. *Aristotle and the Metaphysics*. Edited by Tim Crane and Jonathan Wolff. University College London. p. 9

Para Jaeger esto último es claro. Empero, lo que para el intérprete alemán sería un escrito teológico, es decir el libro XII, sería, particularmente, ontológico, puesto que estudia y analiza, de manera general, a todas las cosas que *son*. Y, al tener como objetivo el conocimiento de todo lo que es en su conjunto, se ha de pensar también como un escrito cosmológico. En este sentido, lo que se vuelve un desacierto es no distinguir esta *ousía eidé* de *ousía* en sentido general.

En todo caso, ¿por qué es importante distinguir entre lo que estudia la ontología o la teología? En un momento dado podríamos pensar que no importa quién estudie estas cosas, serán del mismo modo y se comportarán igual, incluso sean estudiadas o no. No obstante, Aristóteles pone en su estudio un enfoque que podríamos llamar *epistemológico*. Las cosas que son podemos conocerlas, de lo contrario ¿qué propósito tiene la ciencia que estudia estas cosas si no es el de conocerlas? Las cosas sensibles y corruptibles, que están en la experiencia, se conocen gracias a las facultades sensibles; vemos, olemos, oímos o tocamos todo lo que está a nuestro alrededor, y gracias a ello sabemos que existe. Sin embargo, si buscamos una razón para justificar la existencia de tales cosas tenemos que hacer uso del entendimiento, y ver más allá de lo físico.

La metafísica de Aristóteles establece la conexión entre concepto y control: el conocimiento de las «causas primeras» es —como conocimiento de lo universal— el conocimiento más efectivo y cierto, porque regular las causas es regular los efectos. Gracias al concepto universal, el pensamiento alcanza el dominio sobre los casos particulares. (Marcuse, 1964; 165)

Al margen de las intenciones de Marcuse al afirmar lo anterior, el objetivo de Aristóteles al poner al conocimiento de las causas primeras como el más certero es, en efecto, dominar, o bien, conocer a través del entendimiento. El entendimiento, dice el estagirita, “se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en

efecto, la capacidad de recibir [...] la entidad (*ousía*)” (XII 7, 1072b 20-22). Al hablar de esto Aristóteles pretende explicar de qué manera se da el acto eterno de *dios*. Más, cuando nosotros nos encontramos absortos en el pensamiento, por un breve momento, podemos experimentar el acto divino que es, en palabras de Fuller, un *contenido lógico del pensamiento puro*²⁴. De ahí que se diga que *dios* es pensamiento de pensamiento. Por tanto, lo que conocemos por medio de los sentidos son los rasgos sensibles de cierta *ousía*, como la textura, el color, el olor, etc. Sin embargo, captamos la *ousía* estrictamente mediante el entendimiento. Lo cual justifica lo dicho por Marcuse, pues en efecto el conocimiento teórico es el más certero para Aristóteles, por lo que aquello que conocemos, y por lo que conocemos es, en suma, la totalidad de lo existente. Y nada hay fuera de ello, por lo que conocemos (o podemos conocer) todo lo que hay.

3.3 La función cosmológica de la *ousía* en razón de lo que es y de lo que se puede conocer

La ciencia aristotélica busca, como ha quedado claro hasta aquí, conocer las causas primeras, los principios y los elementos de las cosas, de las cuales recibimos noticias principalmente gracias a los sentidos. En las líneas anteriores vimos que más allá de los datos sensoriales, el entendimiento nos permite obtener conocimiento sobre lo más primordial, que es la *ousía*. Cabe preguntar: ¿qué es lo que conocemos? pues, como señala Düring: “El Universo es la suma total de nuestro saber acerca del Universo, por ende, la totalidad de todo lo que existe” (1996; 556), como habíamos citado anteriormente. Conocemos, pues, con los órganos sensoriales las cosas que son objeto de la sensación, y con el entendimiento a las cosas inteligibles, y todas estas cosas se llaman *ousía*. Pero el color, el sabor, la textura, el olor y el

²⁴ “Such a world is the mind of God. Its content, that is, itself, is a logical content of pure thought” B. A. G. Fuller. *The Theory of God in Book XII of Aristotle's Metaphysics*. Duke University Press on behalf of Philosophical Review. The Philosophical Review, Mar., 1907, Vol. 16, No. 2 (Mar., 1907), p. 174

sonido no son *ousíai* sino propiedades que encontramos en aquellas que son sensibles, las cuales sólo existen en razón de las mismas. Esto significa que conocemos también sus elementos, causas, principios y accidentes.

Además, conocemos, no sólo a las *ousíai* sensibles, de las que podemos tener experiencia inmediata, sino también aquellas que se hallan en el mundo supralunar. Se conocen los movimientos de los astros, e incluso actualmente, se conocen sus características a través del entendimiento, por deducción. Es decir, de acuerdo con “n” cantidad de datos se construyen definiciones y teorías que suponen su modo de ser. Aunque para Aristóteles estas definiciones y teorías no apuntan a una descripción de la cosa sino que pretenden identificarse plenamente, al ser inteligibles, con el modo de ser. Y a estas cosas también se les llama *ousía*.

Lo que da principio a todo, lo que ordena y mueve es, para el estagirita, lo inteligible por antonomasia, que también es *ousía*. Y gracias al entendimiento, y la ciencia que lo estudia -la teología- podemos llegar a conocer, no sus causas ni sus principios, sino que esto es causa y principio del resto de cosas que podemos conocer. Conocemos, entonces, *ousíai*, o sus propiedades accidentales, o sus causas, o sus principios -que en algunos casos también son *ousía*. Como de ellas está constituido el Universo en general, y como las podemos conocer, por lo tanto, podemos conocer la totalidad de las cosas. La función cosmológica de la *ousía*, por ende, consiste en que, si bien lo que conocemos es a partir de ellas y sus propiedades accidentales, y cada estrato del mundo se constituye de *ousíai*, una cognoscible por la experiencia, otras por el intelecto y la deducción, conocemos la totalidad del mundo y de las cosas existentes. Conocemos el Todo, o bien el Universo. De no ser por la *ousía* no podríamos conocerlo en absoluto.

4. Conclusiones

Que el libro XII se cuente entre la producción tardía o temprana de Aristóteles, no es en sí un problema que podamos resolver de manera definitiva, por lo que la relevancia de su resolución es poca. Pero, sí podemos afrontar el hecho de que Aristóteles tenía la teoría de la *ousía* bastante clara al momento de escribir este trabajo. De esta manera, también podemos aceptar que la teoría evolucionista de Jaeger es aceptablemente intuitiva, es decir, suponer que Aristóteles pensaba “platónicamente” no es algo descabellado si consideramos que pasó 20 años de su vida en la Academia (Düring, 1996; 30). Lo cual no es sinónimo de que Aristóteles careciera de su propia forma de ver el mundo. Ahora bien, el escrito XII, tal como ha llegado a nuestras manos, comprende un cuadro completo de la forma en que Aristóteles considera que se configura el Universo, pensado a partir de lo que ya había construido desde la lógica y la física. Si, en efecto, leemos este escrito a través de una perspectiva teológica monoteísta -que es como considero que lo está presentando Jaeger- estamos dejando fuera aspectos fundamentales para el Aristóteles de la época en que lo haya escrito.

Aunado a este problema, está el hecho de que Jaeger pretende suprimir el capítulo 8 del libro debido algunos puntos que ya hemos tratado con detenimiento: como su estilo; la afirmación de que existen otros motores de naturaleza inmóvil y trascendentes; y que trata temas no considerados por el filólogo alemán como “especulativos”. Pero justo esto último debe hacernos considerar si prescindir de XII8 es una buena alternativa para la interpretación del escrito, pues añadir argumentos con un rigor *científico*, y dejar de lado la especulación debe ser algo loable y no, por el contrario, reprochable. Es por tales motivos que se ha intentado, a partir de una lectura cosmológica, mostrar que el libro XII es completo en su configuración actual, y que es consistente. Lo cual se deja ver a través de lo que se ha llamado aquí, función cosmológica de la *ousía*.

Como se ha dejado ver, cada una de las cosas existentes tiene una estrecha relación con el término aristotélico “*ousía*”. Dicho propiamente, para Aristóteles todo lo que existe es *ousía*, o depende de una para ser (en el caso de las propiedades accidentales). Se habló con detenimiento de cuales son y de qué se componen, según este autor, cada una de ellas en sus diferentes estratos: En el mundo sublunar las *ousíai* sensibles corruptibles cumplen una función poco relevante si pensamos en que cada una de ellas es tan perdurable como su materia y constitución se lo permiten. Las plantas, los animales (entre ellos los hombres) e incluso los cuerpos simples (el agua, el fuego y demás) no comprenden, en su particularidad, una relevancia o un papel que sea digno de admiración o trascendencia. Al contrario, pareciera que son efímeras, burdas y desdeñables al momento en que las conocemos o interactuamos con ellas. El estudio de las particularidades de cada una de las *ousíai* de este estrato es una tarea, además de imposible, poco admirable para la mayoría de eruditos o filósofos de la antigua Grecia. Temas de especialista, de quienes no se encargan de los asuntos verdaderamente valiosos para el conocimiento. Incluso, hay entre aquellos griegos quienes dudan, como los platónicos, de la existencia real de este tipo de entidades, pues no son más que instancias de una realidad superior en donde todo trasciende y nada se corrompe. Sin embargo, para Aristóteles estas *ousíai* son el primer y más originario objeto de conocimiento. En sus investigaciones suele ser común que diga que partirá de lo más cognoscible para la experiencia (hablando de las cosas sensibles) hasta llegar a lo más cognoscible por naturaleza (lo que no se conoce a simple vista pero que es primario a lo compuesto), es decir que el método deductivo de Aristóteles tiene su verdadera base en la experiencia, y en la experiencia propiamente sensible. Por ello es de vital importancia conocer la *ousía* sensible y corruptible, sus géneros, sus diferencias específicas, el acaecer de su movimiento, la causa de éste, y más importante, cuál es su finalidad.

La búsqueda de este último saber es lo que lleva al Estagirita a la necesidad de postular otras *ousíai* de distinta naturaleza. Tales añaden a la obra del pensador griego una riqueza incomparable que lo ha colocado en el lugar que ocupa en la historia del pensamiento y de la ciencia. Por ello es que no deben pasarse por alto las menciones e investigaciones que hace Aristóteles en su obra de las *ousíai* sensibles corruptibles, pues de no ser por ellas no habría un punto de partida para la filosofía.

También hablamos de las *ousíai* sensibles, pero eternas que se ubican, según Aristóteles en el mundo sublunar. Ellas reciben más comúnmente el nombre de astros o cuerpos celestes, y en líneas anteriores ya se ha hablado de sus rasgos, así como de algunas particularidades de sus movimientos y su conjunción con las entidades no sensibles. Estos seres se vuelven relevantes en el estudio del autor en tanto que gracias a ellos podemos darnos una idea de cómo es el mundo (cosmos) en general. Que el fuego, el agua y todas las cosas que tocamos y vemos forman parte de nuestra vida cotidiana es innegable, pero qué son los astros y los cielos, y cómo influyen en nuestra existencia es algo que no debía dejarse sin respuesta.

Aristóteles, si bien no era propiamente un astrónomo, sí tenía claro que estos fenómenos no podían dejarse sin evaluación. El hecho de que sean visibles, que podamos observar sus movimientos y que en ellos haya cierta regularidad es sin duda un fenómeno que amerita estudio. Así que, de la mano de Eudoxo y Calipo, expertos en el tema, Aristóteles se propuso responder qué son, cómo es que existen, y cómo nos afectan; esta última acepción es la que hace verdaderamente importante al estudio del cielo para los seres humanos. Más, para el Estagirita es importante iniciar con la primera pregunta: ¿Qué son los astros? Aristóteles responde que son figuras constituidas de una materia que sólo es susceptible del cambio de lugar -llamada *éter* o *quintaesencia*- y es más perfecta que cualquier otra cosa material existente en el mundo sublunar. (*De caelo* I, 3; 270a-270b) Decimos que las cosas corruptibles, como los cuerpos que vemos sobre la tierra, son imperfectos porque

constantemente cambian buscando su propio bien. Incluso se destruyen y se generan otros buscando la misma finalidad, el bien. Pero estas *ousíai* no se destruyen aparentemente (en el contexto aristotélico) y solamente cambian de lugar. Por tal razón se dice que son más perfectas, pues su búsqueda de su bien no las lleva a su destrucción; ¿Cómo es que existen? Pues existen, aparentemente desde siempre, de acuerdo con su constitución etérea (*De caelo* I, 2; 268a-269b). Es por ello que son eternas, sin embargo, la razón de su existencia es el bien. Existen, y partiendo de ese hecho debemos asumir que lo hacen en función del eficiente funcionamiento del Todo. Sería inútil, o innecesario preguntarse cómo sería el Universo si tales cosas no existieran; Finalmente ¿Cómo afectan en nuestras vidas? Es algo realmente obvio, si consideramos que nuestras vidas se rigen gracias a sus movimientos, especialmente del Sol y de la Luna. El Sol, para Aristóteles, es movido de modo tal que causa el día y la noche, para nosotros ese movimiento determina nuestra vida cotidiana. Pero el modo en que nos vemos de alguna manera afectados por los cuerpos celestes, es por que son, porque todo hombre desea conocer, y porque los podemos conocer. De no ser así, sería posible, como pretende Jaeger, prescindir de su estudio en el marco de la ciencia que estudia a la *ousía*.

La búsqueda de la causa primera del movimiento, y de la finalidad de los objetos sensibles llevó a Aristóteles hasta este punto a partir de lo anterior. La imperfección de las *ousíai* sensibles llevó a la suposición de una materia perfecta; el éter. Pero de ahí lo llevó a la necesidad de buscar algo más perfecto y que causara incluso el movimiento de aquella, que no fuera material ni recibiera cambio alguno. Esto viene a concluir en que existe un Motor Inmóvil causante de todo movimiento. Pero cuando hablamos de motor inmóvil hay que hacerlo como una unidad genérica y no como unidad numérica²⁵. Pues, aunque el mundo es uno, y solo uno debe gobernar,²⁶ “el mundo de Aristóteles está poblado de motores inmóviles [...] se necesitan al menos 47 o 49 de ellos para explicar la trayectoria de los diferentes

²⁵ *Supra*. p. 44.

²⁶ Cf. *Metafísica* XII, 10; 1076a 4.

planetas. En la región sublunar, hay muchos motores inmóviles” (Laks, 2012; 6). Estos motores son, las almas y los objetos del deseo. Por lo que para hablar del Motor que es causante del primer movimiento -el del primer cielo- hay que hacerlo de manera específica, como Primer Motor Inmóvil, ya que todos los demás son jerárquicamente inferiores²⁷ a él. Los motores cosmológicos causan eficientemente el movimiento de la esfera correspondiente según su disposición en el cielo. Del mismo modo el Primer Motor causa el movimiento eterno del primer cielo, pero éste al causar el primer movimiento de todos, y el más perfecto, dispone el Bien para las *ousíai* que son movidas a partir del primer acto.

Considerando las condiciones que posibilitan ante el entendimiento la existencia del Primer Motor, con él su causalidad, podemos establecer un camino que parte de lo sensible a lo trascendente. Dicho camino puede entenderse de forma epistemológica. Por otra parte, considerando la necesidad de los argumentos planteados por Aristóteles, se concibe a las realidades trascendentes como las primeras. Este camino es el de la ontología. Sin embargo, la vista que este trabajo ha tomado, teniendo en cuenta los caminos anteriores, pone como eje fundamental a la *ousía*. Puesto que a partir de lo que *es*, que siempre es *ousía* o depende de ella para ser, y a partir de que conocemos a todas estas en sus diferentes disposiciones, podemos conocer y tener noticia de la existencia del todo, del Universo. Este es el camino cosmológico.

²⁷ *Supra*. p.43.

Bibliografía básica

Aristóteles. *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924.

Metafísica. Editorial Gredos. Madrid, España.

Botteri, G. y Casazza, R. 2015. *El sistema astronómico de Aristóteles (Una interpretación)*.

Biblioteca Nacional, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Düring, I. 1996. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. UNAM Instituto de Investigaciones Filosóficas. México, D.F.

Jaeger, W. 1923. *Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. México.

Ross H. A. 2007. *La causalidad del Primer Motor en Metafísica XII*. Diánoia, vol. LII, no. 59.

Bibliografía complementaria:

Aristóteles. *Categorías*. En *Tratados de Lógica*. Editorial Gredos. Madrid, Esp.

De anima. Leviatán. Argentina.

Física. Coordinación de Humanidades Programa Editorial, UNAM, México

Sobre el cielo. Editorial Gredos. Madrid, Esp.

Berti, E. 2014. *Aristóteles: su tiempo y el nuestro*. Cátedra Tópicos.

Brentano, F. 2007. *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. ENCUENTRO.

Fuller, B. A. G. *The Theory of God in Book XII of Aristotle's Metaphysics*. Duke University Press on behalf of Philosophical Review. The Philosophical Review, Mar., 1907, Vol. 16, No. 2 (Mar., 1907), pp. 170-183. [en línea, de: <https://www.jstor.org/stable/2177471>]

Laks, A. 2012. *Los motores inmóviles de Aristóteles: una introducción sencilla a un problema complejo*. Cátedra Tópicos.

Marcuse, H. 1964. *El hombre unidimensional. (Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada)*. México: Joaquín Mortiz.

Marino López A. (2001). *Introducción. Aristóteles. Física*. Traducción de Ute Schmid Osmanczik. Programa editorial de la Coordinación de Humanidades de la UNAM.

Oñate, T. 2001. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. DYKINSON. Madrid, Esp.

Owens, J. 1950. *The Reality of the Aristotelian Separate Movers*. The Review of Metaphysics Vol. 3, No. 3.

Reale, G. 1999. *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Herder. Barcelona.

Politis V. 2004. *Aristotle and the Metaphysics*. Edited by Tim Crane and Jonathan Wolff. University College London.