

©1964 Cándido Cimadevilla.

©1975-2011 Herederos de Cándido Cimadevilla.

Este documento puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros sólo si se muestran los créditos del autor.

No se puede obtener ningún beneficio comercial de este documento, quedando explícitamente excluída la venta, explotación comercial de cualquier clase y la creación de ediciones impresas, pero sin excluír otras .

No se pueden realizar obras derivadas ni modificaciones de ninguna clase.

Más información: <http://candido.cimadevilla.com/>

Cándido Cimadevilla

UNIVERSO ANTIGUO Y MUNDO MODERNO

CAPÍTULO I

I. LA ESFERICIDAD DEL UNIVERSO SEGÚN PLATÓN

El Viviente Único que incluye todos los vivientes. - El Todo Único y perfecto del universo y sus partes. La noción de totalidad perfecta, completa y acabada. - El ser total o lo totalmente ser. - El ser y el no-ser platónicos. - La esfericidad del universo. Esfericidad y totalidad. - La astronomía antigua y los movimientos circulares. Veinte siglos de esfericidad del cosmos.

Según Ortega el tema de la filosofía es la idea de universo; “Universo es el nombre del tema, del asunto para cuya investigación ha nacido la filosofía”¹. La “nota radical” de la filosofía es “buscar el todo como tal todo, capturar el Universo, cazar el unicornio”². Y esto porque todo cuanto nos es dado en la experiencia se presenta “como parte y solo como parte” y reclama la totalidad para ser completada y situada.

Como consecuencia, el filósofo es también un especialista, a saber, “un especialista en Universo”³.

“Entiendo por Universo formalmente ‘todo cuanto hay’. Es decir, que al filósofo no le interesa cada una de las cosas que hay de por sí, en su existencia aparte y diríamos privada, sino que, por el contrario, le interesa la totalidad de cuanto hay”⁴ y la situación de cada cosa en función de la totalidad. En la definición de “todo cuanto hay”, Ortega incluye todo, lo real y lo irreal, el ser y la nada, lo posible y lo imposible, lo fantástico y lo absurdo, etc. para no comprometerse con una noción definida de totalidad. De estas nociones Ortega deduce dos leyes filosóficas: “Hemos dicho que (la filosofía) era conocimiento del Universo y que por la amplitud ilimitada y el problematismo radical de su teoría, el pensamiento filosófico tenía que

1Op. Cit., pág. 85.

2Ibídem, pág. 105.

3¿Qué es filosofía?, pág. 88.

4Op. Cit., pág. 86.

cumplir dos leyes u obligaciones: la de ser autónomo, no admitiendo ninguna verdad que él mismo no se fabrique y la ley de pantonomía, no contentándose definitivamente con ninguna posición que no exprese valores universales; en suma, que no aspire al Universo.” Recordemos estas ideas, expuestas en 1929 por un pensador de nuestro siglo, con pretensiones de novedad, para preguntarnos qué piensa del Universo Platón, cuál es su idea de esa totalidad autónoma y “pantónoma”, omnicomprendiva de “todo cuanto hay”, que Ortega convierte en el tema específico de la filosofía.

El mundo no ha sido hecho, según Platón, “a semejanza de ninguno de los seres que nacen, por ser estos por naturaleza partes de un todo. Pues, en este caso, asemejándose a un ser incompleto, el mundo no podía ser bello”⁵. Hecho de acuerdo con un modelo inteligible, el mundo responde a la idea de totalidad y no a la de parte. “En efecto, un tal modelo envuelve en sí todos los vivientes inteligibles, del mismo modo que este mundo nos contiene, y con nosotros, a todo lo que hay de animales visibles. Habiendo el Demiurgo formado el mundo lo más posible a semejanza del más bello de los seres inteligibles y de un ser perfecto en todo, hizo un viviente único, visible, teniendo en el interior de sí mismo todos los vivientes que son por naturaleza de su estilo”⁶. El viviente único, como una totalidad perfecta y bella, contiene, pues, como partes, la totalidad de los vivientes *παγτελει ζωω*. Este viviente único y total es el mundo.

El pensamiento platónico se sintetiza y se funda en esta idea última de la existencia real y pensable de una realidad total que incluye todas las demás realidades. Pero viceversa: todas las demás realidades o realidades parciales constituyen como tales la realidad total o Universo. Si faltase alguna de estas realidades parciales, la totalidad misma no sería perfecta, significando perfecta, exactamente, total, pues lo bello, perfecto y autosuficiente es lo total. Exige, por tanto, que las demás realidades parciales existan como tales realidades parciales. Platón nos dirá que el mundo incluye en su organización la totalidad de todos y cada uno de los elementos. “En efecto; su constructor lo ha compuesto, del todo del fuego, del todo del agua, del todo de la tierra, y no ha dejado fuera ninguna proporción de ningún elemento, ni ninguna cualidad. Así combinado, en primer lugar para que el Todo fuese tanto como posible un viviente perfecto formado de partes perfectas, y, por otro lado, para que fuese único, y, en fin, para que estuviese exento de vejez y enfermedades...”, “he aquí por qué causas el Demiurgo ha forjado este Todo único, con la ayuda de todos los todos, por entero, y lo ha hecho perfectamente inaccesible a la vejez y a la enfermedad”⁷.

⁵*Timeo*, 30, c. Ed. Belles Lettres

⁶*Op. cit.*, 28, c.

Obsérvese que la noción de totalidad se desenvuelve en estos textos en dos planos. Existe el Todo Único, pero existen los todos que constituyen este Todo Único como partes del Todo. En la medida que se presentan como todos, las partes son como tales perfectas, pero la verdadera perfección pertenece al ser verdaderamente perfecto o total, el Todo Único. La clave de la dialéctica platónica está en esta idea de que la parte se presenta también como un todo al *participar* en el Todo. No hay autonomía, ni perfección, ni autosuficiencia de la parte –si no es en la medida en que la adquiere por participación en la autonomía, autosuficiencia y perfección de la verdadera totalidad. Únicamente el Todo único, por ser un Todo perfecto o total, está libre de los accidentes de la parcialidad, de lo insuficiente e inacabado. Es decir, de lo que no basa en sí mismo ni su ser, ni su perfección, ni su autonomía, ni su pantonomía- , como diría Ortega.

De acuerdo con este postulado se introduce la “necesidad en el Mundo”. Todo cuanto existe, existe necesariamente en función de la totalidad, fuera de la cual nada es, ni puede ser. Y si algo faltase, la nada de ese algo haría incompleta la totalidad. “Y siendo incompleta le faltaría todo”, como dice Parménides. No sería totalidad. Del mismo modo Platón exige que el Mundo incluya los cuatro elementos, es decir, todos, en su totalidad. Y a su vez el Demiurgo dice a los dioses, una vez hechos por él: “ Quedan tres especies de mortales que aún no han nacido. Si no naciesen, el cielo permanecería inacabado, pues no comprendería en sí mismo absolutamente todas las especies de vivientes. Es necesario que las comprenda, si ha de ser absolutamente perfecto”⁸. Luego, las comprende necesariamente, puesto que en Platón no está dissociado lo posible y lo real como lo está en Leibniz. Lo posible es lo real mismo considerado desde el punto de vista de su origen. Incluso cuando Platón se pregunta en *El Sofista*, cómo es posible el error, el engaño, lo irreal, el no-ser, etc. forman “parte”, participan en el ser, o son de alguna manera reales; en la medida que la totalidad del ser lo incorpora por participación. Ni siquiera ellos pueden faltarle a la totalidad. Ahora bien: que la totalidad y el ser, que lo real, sea lo que es, eso ni se discute. La duda sobre lo real mismo no ha surgido. No se preguntan aún hasta qué punto lo real es posible en cuanto tal. La única duda gira en torno a la pregunta de si lo real es realmente real o no realmente real, si es realidad o apariencia. Parménides tiende a excluir las apariencias. Platón incluye también las apariencias en la totalidad del ser. Eso es todo. Igual destino que el ser lo sigue el conocer en sus distintas formas.

Al concebir en realista la idea de totalidad, Platón le concede una figura real: “En cuanto a su figura, le ha dado aquella que mejor le conviene y que tiene afinidad con él. Pues el viviente que ha de envolver en sí mismo todos

⁷*Timeo*, 32, c. Ed. Belles Lettres

⁸*Timeo*, 32, d. 33.

los vivientes, la figura que le conviene es aquella que incluye todas las figuras. Esta es la razón por la que el Demiurgo ha redondeado el Mundo en forma esférica y circular, siendo las distancias iguales por todas las partes, desde el centro a las extremidades. De todas las figuras es la más perfecta y la más completamente semejante a sí misma. En efecto, el Demiurgo pensaba que lo semejante es mil veces más bello que lo desemejante...” El carácter metafísico de estas expresiones, a pesar de su aspecto metafórico, es indudable; son razones de totalidad las que deciden constantemente a favor de lo “perfecto” y de lo “completamente semejante”. Los atributos ontológicos primarios se imponen, por medio de la totalidad, a los secundarios, lo semejante a lo desemejante, lo perfecto a lo imperfecto, etc.

La cita continúa: “En cuanto a toda su superficie exterior, la tiene muy exactamente pulida y redondeada, y esto por varias razones. En efecto, en primer lugar, el Mundo no tenía de ningún modo necesidad de ojos, pues nada queda fuera de él visible; ni de oídos, pues nada queda tampoco de audible. Ninguna atmósfera le envolvía que hubiese exigido una respiración. Tampoco tenía necesidad de órgano alguno, sea para absorber la nutrición, sea para expulsar aquella que hubiese primeramente asimilado. Pues, no pudiendo salir, nada podría entrar de ninguna parte, puesto que fuera de él no había nada”⁹. Igualmente engañoso sería interpretar estas frases como metáforas biológicas aplicadas al Universo. Fuera del cosmos, entendido como totalidad viviente, a la vez física y biológica, no hay nada. Su vivir y su ser no son, por tanto, necesitantes, sino autosuficientes; realizan la perfección y el acabamiento. En último término todas estas afirmaciones reposan sobre la verdad primaria que reveló la metafísica a los griegos. Si el ser es, fuera del ser no hay nada de nada; lo pensable es el cosmos mismo como totalidad viviente. Se trata de una idea, no de una imaginación o de un mito en el sentido moderno de estas palabras. La idea, por otra parte, es simple: fuera de lo que es, nada es. Decir cosmos es lo mismo que decir el ser en su totalidad. El ser no oculta aún ningún tipo de sutilezas especulativas, de disociaciones o de revelaciones trascendentales, aunque ya es divino.

La solución de la dialéctica platónica consiste en imponer la universalidad del ser a toda forma de realidad dada. “¿Nos dejaremos nosotros -¡Por Zeus!- convencer tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma, el pensamiento, no tienen lugar en el seno del ser universal, que no vive ni piensa, y que, solemne y sagrado, vacío de intelecto, se está ahí, quieto, sin hacer nada?”¹⁰. En el seno del ser universal, παντελως ὄν, cabe toda forma de ser, igual que, como vimos en el *Timeo*, el Viviente eterno contiene en sí la totalidad de los vivientes παντελει ζωω. Diés cita una frase de Simplicius

⁹*Timeo*, 33, c.

¹⁰*El Sofista*, 248 e - 249 a.

que distingue el ser sin “restricción” del ser considerado como género, y lo llama “lo totalmente ser, aquel que abarca en sí todos los géneros”. La fórmula παντελως ὄν ha sido traducida por “el Universo tomado en su totalidad” Nada ha sido excluido de este modo, por Platón, del “ser total”, como dice Brochard¹¹.

El no ser platónico no pone límites al ser, sino que amplía los del ser en nombre de la totalidad, para incluir en él también los del no-ser. Lo cual quiere decir que también el no-ser es. O dicho con otras palabras: Platón bautiza metafísicamente el no-ser y lo hace catecúmeno. Le concede ciudadanía filosófica. Ha dejado de ser bárbaro y extranjero para hacerse ateniense. Así ocurre que “el no-ser no es menos ser que el ser mismo, pues no expresa lo contrario del ser, sino simplemente otra cosa que el ser”¹². Dejando de ser su contrario, ya no hay por qué perdonarle la existencia: forma parte del “ser total”. El ser se ha hecho “total” precisamente para poder incluirlo. Durante dos edades del pensamiento el no-ser no fue más que un converso a la metafísica que la metafísica utilizó de esclavo a favor de su propia libertad.

El mundo platónico es bien concreto: “En efecto, el Mundo mismo se da su propia nutrición por su propia destrucción. Todas sus pasiones y todas sus operaciones se producen en él por él mismo, siguiendo el propósito de su autor. Pues aquel que lo ha construido ha pensado que sería mejor si se bastase a sí mismo que si tuviese necesidad de otra cosa, de manos para coger o apartar algo..., de pies... o de algún otro aparato apropiado para andar. En efecto, le ha dado el movimiento corporal que le convenía, de los siete movimientos el que es propio particularmente del intelecto y la reflexión. Por eso, imprimiendo sobre sí mismo una revolución uniforme, en el mismo lugar, lo ha hecho moverse con una rotación circular: lo ha privado de los otros seis movimientos y le ha impedido errar por ellos. Y como, por esta revolución, el Mundo no tenía necesidad de pies, lo ha hecho nacer sin piernas ni pies”¹³.

El carácter metafórico y mítico de estas expresiones no deben ocultarnos el hecho de que aquello que expresan es, precisamente, la idea más central del pensamiento griego: aquella sin la cual no hubiese existido, o si se prefiere, aquella a partir de la cual se revela. Esta idea, o quizá mejor dicho, esta intuición racional es la de que el ser es autosuficiente y no necesita de nada para ser lo que es. En ningún momento los griegos supusieron que

11Véase Diés. Introducción a la Ed. Belles Lettres de *El Sofista*.

12*El Sofista*, 258, b.

13*Timeo*, 33, c, d.

“ser” fuera otra cosa que cosmos, ni siquiera cuando diferencian el aspecto sensible del inteligible. Ahora bien: la autosuficiencia, cosmológicamente entendida, no hace más que expresar y expresarse como totalidad fuera de la cual no hay nada. Por eso está hecha de todos los todos. A su vez, la totalidad y la autosuficiencia no pueden tener otro movimiento que el circular ni otra forma que la esférica.

Decir, por tanto, que el Mundo es esférico y que su movimiento es circular es tanto como decir que es total y autosuficiente. Y decir que es autosuficiente y total equivale a decir expresamente que es completo y acabado, o sea, perfecto. Y viceversa: si ha de ser perfecto y acabado, habrá de ser autosuficiente, y para ser autosuficiente ha de ser circular en su movimiento y esférico en su forma; pues solo de este modo no necesita de nada para ser ni para vivir, ya que el Universo es viviente. No necesita nada de lo que los demás vivientes que él comprende, que en él “participan”, necesitan, por el hecho de no ser autosuficientes y totales; ni de manos, ni de pies, ni necesita respirar, ni oír, ni moverse o actuar siguiendo movimientos imperfectos que agotan y consumen.

La noción misma de viviente eterno, o de viviente de todos los vivientes, exige unos atributos que son los opuestos a los de un viviente no total. La autosuficiencia es lo opuesto a la insuficiencia, la totalidad lo opuesto a la parcialidad, la perfección lo opuesto a la imperfección. La experiencia de lo insuficiente, de lo imperfecto y de lo parcial puede llevarnos a postular lo autosuficiente, lo perfecto y lo total. Si concebimos de un modo realista estos términos, es inevitable el concluir que lo perfecto, autosuficiente y total no puede tener otro movimiento que el circular ni otra forma que la esférica. En ellas mismas se realizan esas condiciones de totalidad, autosuficiencia y perfección. Cualesquiera otras suponen la parcialidad, la insuficiencia y la imperfección.

No se trata, pues, de que nosotros creamos lo contrario que Platón, sino más bien de que no aceptamos el supuesto realista que lleva a atribuir al Universo, considerado como totalidad, una forma y un movimiento que sean la forma y el movimiento de la totalidad. De tener alguna forma, no habría inconveniente, al menos de principio, en suponerla esférica. Dicho con otras palabras: seguimos atribuyendo al Universo la noción de totalidad, pero a no atribuimos a la noción de totalidad aquellos otros atributos que los griegos consideraban propios de ella al suponerla real y viviente; es decir, cosmológica.

Tras esta diferencia se oculta una cuestión metafísica. Observemos tan solo que la filosofía griega no modificó, en este orden, sus presupuestos fundamentales, puesto que atribuye la condición de circular y esférica a toda intuición que supone la totalidad. Y esta suposición va implícita a lo que desde Parménides se llama Verdad y Ser. En su “poema” nos dice que la verdad divina que le revela la diosa en las alturas celestes es “bellamente circular”. Y del ser que es “semejante a la masa de una esfera redonda”. Volvemos a insistir que este supuesto es lógico y racional y no solo “mítico”

o “poético”. El ser perfecto equivale a ser completo y total. “Por lo que al ser no le es lícito ser incompleto, porque nada le falte. Y siendo incompleto, le faltaría todo.” Aquella condición que el ser de Parménides exige para poder decir que el ser es y el no ser no es, es la de que sea total. Si es total, como ser, nada puede haber fuera de él, luego el no-ser no es... ni fuera del ser, ni en el ser.

El ser es más exclusivamente ser en Parménides y más totalmente ser en Platón y Aristóteles. Pero en todos ellos expresa la perfección y el acabamiento de lo que “es”, en cuanto a su totalidad o a su participación en la totalidad. En la medida en que se puede pensar que el no-ser participa o forma “parte” del ser, resulta incluíble en la totalidad perfecta y acabada que solo representa verdaderamente el ser. Al ser inclusiva del no-ser, se puede decir de la totalidad que fuera de ella no hay nada, en vez de decir simplemente que el ser es todo, porque fuera del ser nada es. La idea de totalidad, por tanto, se dialectiza, sin abandonar su realismo, hasta obligar al ser a incluir el no-ser mediatizado y relativizado.

Autosuficiente o perfecto, perfecto o completo, completo o total, total o esférico, expresan la misma idea, sobre la base de que siendo únicamente pensable lo real, lo pensado resulta necesariamente real. La totalidad de lo real ha de ser pensada, por tanto, como autosuficiente, puesto que si no, no sería la totalidad de lo real. No es posible que sea siempre lo que no es el todo, decía Melisos. Al ser eterno, el ser ha de ser total. Pero además es real. La esfericidad resulta de este modo una conclusión lógica. Mejor dicho aún: es la conclusión “lógica”, pues el *Logos* mismo constituye el Universo bajo sus aspectos más perfectos y acabados. El *Logos* es envolvente y circular. Es la forma más verdadera y completa que tiene el Cosmos de manifestar su perfección y su autosuficiencia.

En efecto: por él hay orden y perfección. “Habiendo, pues, reflexionado, se apercibió el Demiurgo de que de las cosas visibles por su naturaleza no podría jamás salir un Todo inteligente. Y, por otra parte, que el Intelecto no puede nacer en ninguna otra cosa, si se lo separa del Alma. En virtud de estas reflexiones, después de haber puesto el Intelecto en el Alma y el Alma en el Cuerpo, ha configurado el Mundo, a fin de hacer una obra que fuese por su naturaleza la más bella y la mejor. Así, pues, hay que decir que el Mundo es verdaderamente un ser viviente, provisto de Alma y de Intelecto”¹⁴.

Cuanto más algo se define como un todo, tanto más realiza verdaderamente la esfericidad. Así, por ejemplo, de las cuatro clases de vivientes que hay en el mundo, los dioses son los más perfectos y autosuficientes, los más totales. Serán, por tanto, perfectamente esféricos. “A la especie divina el Demiurgo la ha hecho en su mayor parte de fuego, para que fuese más brillante y más bella de ver; y, formándola a la imitación del Todo, le ha

¹⁴*Timeo*, 36, b.

dado una figura bien redondeada. Ha puesto en su parte más poderosa una sabiduría capaz de seguir el orden del Todo; la ha distribuido en círculo en el Cielo todo entero, de forma que el Universo, verdadero Cosmos, orden y belleza, quedase diversificado en su totalidad”¹⁵. Lo entero, circular y perfecto se exigen y articulan siempre bajo la misma intuición. Es perfecto lo que es total y entero. Y esto a su vez tiene que ser circular, que es el modo de seguir el orden del Todo, el cual se llama Cosmos. No solo era “bellamente circular” la verdad en Parménides, sino también el ser, semejante a una “esfera redonda”. Ambos expresaban la misma verdad. No solo son circulares estos dioses platónicos en su forma, sino también en su actividad, en sus movimientos y en su sabiduría. La sabiduría de los dioses es tan real como el orden del Todo a que corresponde. Ser y conocer realizan la misma forma de perfección metafísica: han de ser, por tanto, igualmente esféricos.

En los hombres hay también una parte divina que imita al Todo y otra menos divina que se aparta de su forma. “Imitando la figura del Todo, la cual es esférica, los dioses introdujeron las revoluciones de un cuerpo esférico. Es lo que llamamos cabeza, que es la parte más divina y la que dirige todo lo que está en nosotros”¹⁶. En la cabeza habita el alma intelectual, en el pecho, la sensitiva, y en el vientre, la vegetativa, menos perfectas en grados sucesivos. Pues bien: los movimientos de cada una de ellas corresponden a lo que son. Por tanto, al alma intelectual le corresponde el movimiento circular. “Respecto de la especie de alma que es la principal en nosotros, hay que hacer la observación siguiente: Dios ha regalado a cada uno de nosotros algo así como un espíritu divino. Es aquel principio del que hemos dicho que permanece en la parte más alta de nuestro cuerpo. Así, pues, podemos afirmar verdaderamente que esta alma nos eleva por encima de la Tierra, en razón de su afinidad con el cielo, porque no somos una planta terrestre, sino celeste. En efecto, de lo alto, de la parte donde ha tenido lugar el nacimiento originario del alma, Dios ha suspendido nuestra cabeza, que es como nuestra raíz, y, de este modo, ha dado al cuerpo entero su estar de pie”¹⁷. Concebido y originado el hombre a partir de la autosuficiencia y totalidad celestes, la insuficiencia se sitúa en grados descendientes que no solo definen la vertical, sino que se miden por su alejamiento progresivo, pero participante, en todos los atributos primariamente positivos del Cielo.

15 *Ibíd.*, 40, a.

16 *Timeo*, 44, d.

17 *Timeo*, 90 a.

Ahora bien: ocurre, en función de esto, que aquel hombre que cultiva el “amor a la ciencia” y ejercita su capacidad de “pensar en las cosas divinas e inmortales” se hace partícipe de la inmortalidad del ser y de todas sus perfecciones. Además de estar destinado a ser feliz, vivirá de acuerdo con los movimientos del Todo. “Los movimientos que tienen afinidad con el principio divino que hay en nosotros, son los pensamientos del Todo y sus revoluciones circulares. Estas son las que cada cual debe seguir; las revoluciones relativas al devenir, que tiene lugar en nuestra cabeza y que han sido turbadas, deben ser restablecidas por el conocimiento de la armonía y las revoluciones del Todo. Aquel que la contempla se hace semejante al objeto de su contemplación, en conformidad con la naturaleza original, y, haciéndose así semejante a ella, alcanza por el presente y el porvenir el acabamiento perfecto de la vida que los dioses han propuesto a los hombres”¹⁸. “Teniendo los razonamientos –dice en otro lugar– un parentesco con los objetos mismos explican...”¹⁹, han de ser irreductibles e invencibles” cuando se refieren a cosas fijas y permanentes. Y solo verosímiles “si se refieren a lo que es copia del ser y, por consiguiente, no es más que imagen del ser”. “El Ser es al devenir lo que la verdad es a la opinión”²⁰.

Una cita hecha anteriormente que definía a los dioses por su figura “bien redondeada”, hecha a imitación del Todo, continúa así: “Cada uno de estos dioses recibió dos movimientos: uno se produce por giro sobre sí mismo, sin cambiar de lugar, pues cada uno de ellos medita siempre los mismos pensamientos sobre los mismos objetos, y el otro se efectúa hacia adelante y está dominado por la revolución de lo Mismo y de lo semejante”²¹. La mismidad de los objetos, de los pensamientos, de los movimientos o de las formas, no puede ser más completa; es decir, más perfecta y expresiva del orden de la totalidad. “En cuanto a los otros cinco movimientos (los no circulares) no los tendrán los dioses, ni ahora ni nunca, a fin de que cada uno de ellos tenga toda la perfección posible”²². De nuevo total, perfecto y esférico es lo mismo.

¹⁸*Ibídem*, 90, c. d.

¹⁹*Ibídem*, 29, b.

²⁰*Ibídem*, 29, c.

²¹*Timeo*, 40, a.

²²*Ibídem*, 40, b.

Así, pues, el Demiurgo “hizo un cuerpo pulido, por todas partes, homogéneo, igual por todos los lados a partir del centro, un cuerpo completo, perfecto, compuesto de cuerpos perfectos. En cuanto al alma, habiéndola colocado en el centro del cuerpo, la extendió a través de todo él entero e incluso más allá de él, y lo envolvió con ella. Formó de este modo el Cielo circular, Cielo único, solitario, capaz, por su propia virtud, de permanecer en sí mismo, sin necesidad de nadie, desconociéndose y amándose a sí mismo suficientemente. Y por todos estos medios, Dios lo engendró feliz”. La mayor de las felicidades naturales, por lo visto, consiste en ser completo y total, autosuficiente y perfecto, y, por tanto, pulidamente esférico de cuerpo y alma; y también de pensamiento, pues solo un pensamiento esférico reposa sobre sí mismo, sin contradicciones, expresando adecuadamente la totalidad del ser.

No es necesario recargar con nuevas citas esta idea central del pensamiento platónico y de la filosofía griega en general; pero las hallamos en diversas obras de Platón, a veces expresada de un modo sorprendentemente realista. Así, por ejemplo, en el Libro X de las *Leyes*, obra de la extrema madurez, necesita probar, frente a los “ateos”, la divinidad del cielo y acudirá una vez más a la circularidad, la esfericidad y a la primacía del todo perfecto sobre las partes. Si los movimientos celestes son circulares demuestran el hecho indiscutible de que están gobernados por un alma inteligente, pues el movimiento de la inteligencia, es “semejante al movimiento de una esfera que gira sobre sí misma de la misma manera, en el mismo lugar, guardando siempre las mismas proporciones, tanto respecto del centro como de las partes que la rodean, según la misma proporción y el mismo orden”. Así ocurre que “el alma imprime a todo el cielo el movimiento circular”. En el *Timeo* presenta esta alma del mundo, envolviéndolo en círculo desde fuera, extendida en todas las direcciones, “dando vueltas en círculo sobre ella misma y en sí misma” con una vida “inextinguible y razonable”.

Para comprender este uso que hace Platón de la esfericidad aplicándola a realidades que a nosotros nos parecen totalmente extrañas a esa idea, quizá conviene recordar que el pensamiento platónico parte o se funda en la pregunta por el ser, en el sentido de lo realmente real y no en el sentido de la existencia. Carece absolutamente de sentido decir que la existencia, siendo esférica es más perfecta. Pero es al menos comprensible la suposición de que el ser era más real y más realmente pensable a través de la esfericidad que de cualquier otro modo, pues la esfericidad logra expresar atributos como los de la unidad, totalidad, perfección, autosuficiencia, etc. gracias a que el pensamiento lógico halla en el círculo la no contradicción consigo mismo. En el círculo, el pensamiento no solo no sale de lo Mismo, sino que, en el fondo, no sale de sí mismo. Ser y pensar coinciden absolutamente en la esfericidad. No tiene, pues, nada de extraño que se hayan descubierto a sí mismos de un modo realista a través de ella. Decía Saumells que la circunferencia expresa la posición absoluta de la conciencia en términos reales. O para decirlo en terminología kantiana, en la

circunferencia la imagen, el esquema y el concepto son la misma cosa. Es decir, no permite esta figura ninguna de las disociaciones modernas entre sensibilidad, imaginación y entendimiento sobre cuya base edificó Kant la *Crítica de la Razón Pura*. Por eso la esfericidad en la filosofía griega es algo más que un símbolo, una metáfora poética o un mito: es la revelación de una pura exigencia racional, que tiene alcance sobre las “apariencias” sensibles.

En este sentido, la primera ciencia que hallamos en el tránsito del pensar al conocer, fundada en la circularidad y continuidad de los movimientos celestes, es la astronomía. Es la ciencia matemática más próxima a la filosofía, según Aristóteles. “El objeto de la astronomía, en efecto, es una substancia sensible y eterna.” A saber: los astros y sus movimientos rotacionales que expresan sensiblemente la esfericidad del Universo, o sea, su eternidad, su perfección, su inteligibilidad. Siendo el cielo pensable a partir de la idea racional de totalidad esférica y de movimiento circular, resultan los astros pensables, a la vez que experimentables por su presencia sensible. Pero esta presencia sensible queda subordinada a su comprensión racional, es decir, a la circularidad y esfericidad celestes.

En un manual alejandrino de Astronomía se lee la cita siguiente, recogida por Farrington: “En esto se basa la ciencia de la astronomía: en la suposición de que el Sol, la Luna y los cinco planetas se mueven a velocidad constante en círculos perfectos y en dirección contraria al Cosmos. Los pitagóricos fueron los primeros en formular estas cuestiones que condujeron a la hipótesis del movimiento circular y uniforme del Sol, la Luna y los planetas. La razón de ello fue que, considerando su carácter de cuerpos divinos y eternos, era inadmisibles suponer desórdenes tales como que se movieran más de prisa o más despacio, o que se detuvieran, como suele decirse de las estaciones de los planetas”²³.

Esta cita confirma radicalmente lo que venimos diciendo. No es la experiencia la que impone la circularidad, uniformidad y continuidad de los movimientos celestes al pensamiento griego, sino al revés. La revelación del ser y del pensar, en un solo acto, impone como atributos irreductibles, entre otros, la circularidad, uniformidad y continuidad de las estructuras que más las realizan de cerca, es decir, las celestes. Por ser divino y eterno, perfecto y acabado, total y autosuficiente, el Universo en su totalidad ha de ser esférico, pues estos atributos no son más que la consecuencia realista de los primeros en último término, de la pura revelación del ser y del pensar en sí. Por tanto, la experiencia del Universo es verdadera y real mientras queda confirmada y pensada en ellos, e “inadmisibles” cuando cae fuera de ellos, o es contraria a ellos. He aquí, pues, de qué modo la Astronomía se ha hecho, metafísica y racionalmente posible, sobre la base de la circularidad, continuidad y uniformidad de los movimientos a través del ser y del pensar perfecto o total. Pero al mismo tiempo se ha hecho imposible en la medida

²³*Ciencia Griega*, pág. 102.

que la experiencia no puede entrar totalmente dentro de esta exigencia primaria e ineludible en los orígenes del pensamiento cosmológico.

“La idea que obsesiona a la cosmología griega es –dice Collingwood– que el movimiento total del mundo-organismo, el movimiento del cual se derivan los demás movimientos del mundo natural, consiste en una rotación uniforme”²⁴. En lo que se refiere a la Astronomía, las apariencias se resistían a entrar dentro de la idea inteligible de la esfericidad. Eudoxio, contemporáneo de Platón, hizo una astronomía de esferas homocéntricas, de presupuestos platónicos. Se conocían siete “astros errantes” y se convierte en problema técnico el de saber el número de orbes necesarios para explicar su comportamiento, la disposición de los ejes, etc. La simplicidad de las ideas básicas exige unas complicaciones de los mecanismos que expliquen una cierta variabilidad e irregularidad de las apariencias.

En la Astronomía de Eudoxio, por ejemplo, hay veintiséis esferas distribuidas en siete sistemas diferentes: la de las estrellas fijas, cinco para cada planeta y tres para el Sol y para la Luna. Llegó a explicar de este modo, bastante aproximadamente, la alternancia de las estaciones, las estaciones y retrogradaciones de algunos planetas, ciertas anomalías lunares, etc. No lograba explicar, en cambio, la desigualdad de las estaciones. Para resolver el problema, Calipo complica este mismo sistema de esferas homocéntricas haciéndolas subir de número hasta treinta y tres, repartidas de modo diferente. Aristóteles introduce las esferas de compensación, sin astros, veintidós más, ascendiendo el total a cincuenta y cinco. Se consagra de esta manera el homocentrismo geocéntrico, sobre el principio que pretende explicar las irregularidades y complejidades de lo real a partir de una complicación progresiva de lo simple, siendo lo simple, en este caso, el movimiento circular y uniforme de un conjunto de esferas cuyo centro es la Tierra. Variaba únicamente su eje de giro.

“Si examinamos este asunto más de cerca –dice Farrington–, encontramos abundantes razones para maravillarnos. La falsedad del sistema de esferas homocéntricas era ya conocida de Eudoxio y Calipo cuando la estaban constituyendo. Sin embargo, mantuvo su reinado, si no libre de desafíos, al menos inmovible, por espacio de unos dos mil años. ¿Cuál es la explicación? Esta reside en las concepciones filosóficas más generales, dentro de cuya estructura tuvo que encajar a la fuerza la Astronomía”²⁵. La expresión “encajar a la fuerza” no es exacta, según veremos con detalle más tarde. El suponer esférico el Universo, lo hacía racionalmente pensable a través de la idea de la totalidad, y, a partir de este supuesto, la

²⁴COLLINGWOOD: *Idea de la Naturaleza*, pág. 26.

²⁵FARRINGTON: *Ciencia Griega*. B. Hachette, pág. 230.

Astronomía antigua y medieval se hizo posible como ciencia que justifica las apariencias sensibles dentro de ciertos límites. Durante más de veinte siglos no se pudo prescindir de la esfericidad del Universo, ni de la uniformidad y continuidad de los movimientos circulares de los astros, porque con ellas estaba identificada la posibilidad misma de pensar racionalmente lo real.

Farrington se pregunta, sorprendido: “Los griegos los romanos llegaron hasta el umbral del mundo moderno. ¿Por qué entonces no abrieron la puerta y penetraron en él” No bastaba con empujar una puerta, que por otra parte no existía, para encontrarse con un mundo nuevo: era necesario saltar por encima de los propios presupuestos griegos y romanos, crear nuevas posibilidades de pensamiento para descubrir nuevas formas de pensar y conocer que ya no serían griegas y romanas, sino modernas.

II. LA CONSAGRACIÓN METAFÍSICA Y COSMOLÓGICA DE LA IDEA DE TOTALIDAD ESFÉRICA EN ARISTÓTELES

El papel metafísico de la idea de totalidad en Aristóteles. – La noción del lugar. Las cuatro materias de la naturaleza. – Movimiento circular y movimiento rectilíneo. La imposibilidad del vacío, del infinito actual en el orden sensible y del principio de inercia. – La primacía del movimiento local sobre los otros movimientos. El círculo del tiempo. – Movimiento y cambio sustancial. La materia prima y la privación. Pensar y conocer.

En la filosofía de Aristóteles la esfericidad desempeña un papel más fundamental aún que en la de Platón, por su carácter directo, sistemático y porque está expresada más racionalmente. Sin embargo la idea es la misma y sus presupuestos metafísicos son iguales. La Metafísica, la Física y la Astronomía aristotélicas consagran definitivamente la esfericidad del Universo. Si se eliminase esa idea, el sistema se desintegraría.

La idea de esfericidad del Cosmos es absolutamente necesaria. Más aún: lo absolutamente necesario y universal se funda en ella. Tomada como premisa mayor de la filosofía, las demostraciones aristotélicas de la mayor parte de sus ideas físicas desembocan, a través de la Metafísica, en la suposición de que lo contrario a la esfericidad del ser total es imposible. Aristóteles no se esfuerza tanto en demostrar que el Universo sea esférico necesariamente, como que necesariamente no pueda no ser esférico, porque si no lo fuera se deduciría una serie de consecuencias inaceptables, la más importante de las cuales sería la de resultar impensable. Por el contrario, siendo esférico, las consecuencias que se derivan de este hecho hacen posible y pensable a la vez la realidad y un saber de lo real. Es decir, hacen a la vez posible ser y conocer.

Esto nos lleva a descubrir que la esfericidad expresa una situación límite del pensamiento que es a la vez una situación límite de lo real. El porqué de esta idea lo hemos ya analizado anteriormente. La esfericidad es la forma

de la totalidad total para el pensamiento griego. El ser en su totalidad y el pensar en su totalidad coinciden. Por consiguiente, la totalidad es real y, como consecuencia, esférica. Ser y pensar no están disociados. La totalidad del pensamiento, por tanto, no es una pura exigencia ideal de la razón, un puro hecho de conciencia, como pensaba Kant y en general la filosofía moderna. En el ser, la realidad cosmológica y el conocimiento adquieren la misma forma. Teniendo “forma” un sentido, a la vez, físico, metafísico, matemático y divino, se puede afirmar en el punto de partida el παντελως ὄν, el παγτελει ζωω, –como dice Platón–, el ser total, el Universo en su totalidad.

Igualmente, Aristóteles presenta la totalidad como lo universal real, de donde deriva el modo de existencia del Mundo –el Mundo existe como una totalidad esférica–, lo que equivale a suponer, en último término, que el Mundo es “Logos” y está abarcado y fundado racionalmente. En efecto: la filosofía es un saber que abarca y se posesiona del Mundo a partir de su totalidad, que busca la necesidad y la universalidad a partir de una revelación, en la que se supone lo real pensable bajo el puro acto de pensar. Debido a que el Universo es a la vez pensable y real, sin que haya disociación entre estos dos términos, es esférico. He aquí por qué, lo mismo en Platón que en Aristóteles, la constante afirmación y la solución sistemática de todos los problemas del pensamiento por medio de la esfericidad implica siempre un doble presupuesto que postula que el Universo sea a la vez pensable y real. La palabra “ser”, de la que nace la metafísica, mantiene internamente unificada esta doble exigencia de ser pensado y de ser real. De la disociación de ambas perspectivas nace el pensamiento moderno. Desde él resulta difícilmente comprensible lo que los antiguos entendían por esfericidad del Universo.

Insistamos sobre este hecho: la esfericidad realiza física y metafísicamente la exigencia de totalidad que la razón impone como premisa mayor del pensamiento. El Universo resulta para los griegos fácilmente pensable en su totalidad y muy difícilmente en su “parcialidad”. Solo en función del “todo” las partes del Universo son pensables, sin olvidar que “parte” tiene en este tipo de filosofía una significación metafísica inmediata. Hay unos conceptos metafísicos que “dicen razón de todo” y otros que “dicen razón de parte”. El reconocimiento de la significación metafísica de la “parcialidad” sin renunciar a la revelación de la totalidad del ser, sino al contrario, apoyándose en ella, es la novedad filosófica de Platón y Aristóteles que ha llevado a siglos enteros de pensamiento a considerarlos insuperables. Como dice Whitehead, la filosofía no es más que una serie de “notas añadidas al margen de las obras de Platón”. También es suya esta otra frase: “si a alguien queremos otorgar la consideración de ser el más grande de todos los metafísicos, nuestra elección habrá de recaer sobre Aristóteles”²⁶. El ser se dice de muchas formas. Con esta fórmula y con la técnica especulativa

26WHITEHEAD: *La Ciencia y el Mundo moderno*, pág. 210.

que hace aplicable este “ser de muchas formas” a la realidad, miles de discípulos en el vasto mundo del pensamiento, fueron y son aún capaces de ver en la metafísica una “fortaleza inexpugnable”, una ciencia divina, pues solo se supera apoyándose en ella para contemplar el Ser inteligible. La esfericidad inteligible debiera ser, por tanto la plenitud de las plenitudes.

He aquí nuestra tesis: de Parménides a Platón o Aristóteles, va una reforma de la metafísica, en función de la cual, no solo el “ser total” y “uno” es pensable, sino también lo es el ser parcial determinado por el anterior. Desde este momento las apariciones “son”, a su modo, reales; también la “doxa” es un saber, si no verdadero, verosímil. Lo verosímil no es lo falso: es lo inestable y relativo. El ser no ha perdido la batalla, no ha tenido que ceder a la nada, sino por el contrario, se ha hecho suficientemente comprensivo como para incluirla, lo que supone un progreso completo del pensamiento en su afirmación de la totalidad. Más allá era imposible ir, por la sencilla razón de que ese más allá era inexistente y supondría una superación del pensamiento por el pensamiento, del ser por el ser, lo que carece de sentido dentro de una metafísica natural del entendimiento humano. Para nosotros es posible un más allá de esta metafísica por muchas razones. El cristianismo reveló un más allá del Cosmos griego y de las estructuras que lo constituyen y lo hacen pensable. El pensamiento moderno, por su parte, ha llegado a suponer que la negación supera la afirmación inicial de la “tesis” que nos instala primaria e ingenuamente en la naturaleza.

Las negaciones modernas son diversas, desde la filosófica a la científica, desde la histórica y la técnica a la política y todas ellas suponen una cierta trascendencia del orden natural. La “revolución”, sea copernicana o de cualquier otro tipo, separa al hombre de la naturaleza, le obliga a abandonar el paraíso de los orígenes. La idea de totalidad ha quedado puesta a prueba por estos movimientos de trascendencia. En el pensamiento griego, en cambio, era inamovible, aproblemática, necesaria, divina, perfecta y autosuficiente. El Universo en su totalidad expresaba el ser total. Era acabado, significando su limitación realidad en acto, perfección, tan concreta y realmente hablando, que la esfericidad resulta la prueba definitiva de su carácter divino. La causa de que Platón acuda al mito para hacérselo saber no procede sino de la divinidad de este hecho, pero de ningún modo de su irracionalidad o su suprarracionalidad. Lo supremamente racional era lo supremamente divino: a Grecia se le ha revelado la razón pero no el espíritu.

Decía Saumells que las figuras geométricas y las ecuaciones algebraicas son los sueños de una conciencia universal. Por mi parte, he propuesto –en un pequeño artículo de revista–, frente a un psicoanálisis de los sueños de la subconsciencia, un racioanálisis de la supraconsciencia, en el que entraría toda forma de conciencia universal, no solo la científica. El primer sueño de esta conciencia luminosa, aquel en que se revela como conciencia total, conciencia de la totalidad y conciencia real a la vez, ha dado lugar a la

metafísica. El pensamiento antiguo ha visto realizada la perfección en la conciencia de la totalidad. La supraconciencia racional es envolvente. Más allá no hay nada, ni tiene sentido preguntarse por un más allá. Es un modo de decir, que la supraconciencia es real y que no hay más realidad posible que la que forma parte e integra esta forma de la conciencia. La noción misma de realidad adquiere una significación y una estructura que habría que llamar “metafísica” en función de este tipo de conciencia. Conciencia racional y conciencia de lo real no son distinguibles, llevadas al absoluto de la supraconciencia. “Entre lo posible y el ser –dice Aristóteles– no hay ninguna diferencia en las cosas eternas.”

La palabra sueño es sinónima para nosotros de una cierta irrealidad subjetiva y psicológica. El pensamiento antiguo tiende a convertir en aparente la naturaleza, el mundo sublunar, pero manteniendo la imagen dentro de un contexto realista. El mundo de las apariencias tiene una movilidad y una inconsistencia características. Si el mundo sensible o sublunar presenta rasgos de imagen y de apariencia que lo hacen por sí mismo oscuro e incomprensible, se debe a que previamente se ha descubierto, “desvelado” o accedido a otra forma de conciencia más alta: la conciencia inteligible, supralunar o propiamente racional, hecha de puras claridades. Precisamente a esta corresponde lo realmente real, el verdadero estar despiertos a una conciencia y a un saber verdaderamente universales; la otra es definible frente a esta en términos de sombras movedizas de cueva platónica.

El ser filósofo consiste en darse cuenta –según Platón– de que siendo solamente sombras las imágenes oscuras que nuestros cuerpos proyectan sobre el fondo de la cueva, la luz y la conciencia universal están fuera de ella. La supraconciencia inteligible envuelve necesariamente la conciencia sensible y material. Es una conciencia total, cuya perfección consiste en su misma totalidad, en el hecho de ser completa y acabada, en no tolerar que el no-ser sea si no es a partir de ella misma. Una tal conciencia es evidente de por sí. Es la evidencia de la luz misma. Define, por otra parte, lo real desde su perspectiva más alta, la de ser lo realmente real o ser. Es eterna, divina, inmortal. A través de la supraconciencia el hombre ha soñado siempre la inmortalidad. Es el deseo de ser eterno lo que la produce. Quizá el deseo mantiene al hombre ligado a la vida. Pero cuando ese deseo se hace deseo de eternidad y se sueñan totalidades, la vida se diviniza y el Universo mismo se convierte en un viviente eterno.

Al hablar de los sueños luminosos de la razón no pretendemos suponerlos irreal. De todos nuestros conceptos, el de realidad es el más equívoco. Nuestra conclusión es que la realidad que corresponde a la subconciencia, la que corresponde a la supraconciencia y la que pertenece a una simple conciencia humana existencial, no es inequívocamente la misma realidad. La realidad del “ser” o lo realmente real, no es sin más la realidad de la experiencia inmediata. Ahora bien: en el sueño el hombre está enajenado. Sueña desde lo otro que él, ya sea este sueño subconsciente o

supraconsciente. El místico, el idealista, el metafísico, incluso el científico y el artista también sueñan cuando están como iluminados. O dicho con otras palabras: de la supraconciencia como de la subconciencia se puede despertar. Esta idea es atrevida y va en contra de todos los iluminados. El "divino" Platón llamaba despertar al tránsito de la cueva de este Mundo a la luz inteligible del pensamiento celeste. A esto, en cambio, nosotros lo llamaremos un sueño supraconsciente. Entenderemos, pues, por despertar, tanto el descender del "ser" a la existencia, como el ascender de la vida a la conciencia existencial del hombre.

Sólo cuando el hombre está despierto se siente hombre. Pero quizá sea necesario para despertar haber soñado antes. O con otras palabras: quizá la conciencia simplemente humana sea el resultado de una conquista de sí mismo, de un haber superado la enajenación. Esto no quita que el soñar sea posible y que los sueños, en contra de lo que parezca, sean una de las exploraciones y experiencias más profundas de lo real. En este sentido diríase que el hombre, para ser hombre, ha tenido durante siglos que soñar lo divino, y que lo divino produce sueños supraconscientes, *sub specie aeternitatis*, igual que durante siglos el hombre soñó la materia y la vida en su fecunda oscuridad. Quizá la forma más radical de negarse el hombre a ser hombre sea la de seguir soñando, la de no querer despertar a la "existencia". Pero quizás también hay otra forma igualmente radical de no querer ser hombre, que consiste en creer que se puede serlo sin haber soñado, sin haber tenido que despertar dolorosamente a la existencia. Dos clases de sueños tiene el hombre: los de la razón y los de la vida; ambos le sitúan en la vertical de la existencia. El uno le convierte, como decía Platón, en una "planta celeste". El otro, en un animal terrestre, como dicen los evolucionistas.

Respecto de la metafísica antigua y de su cielo, el pensamiento moderno representa un despertar, en el que al hombre le ha quedado una ciencia entre las manos. La ha utilizado, pero no la ha interpretado aún. La ciencia sigue produciendo enajenaciones, porque aún posee al hombre en vez de estar poseída por él. Es imposible hoy todavía llevar a cabo un logó-análisis del saber racional, sin remontarse a los orígenes. Y en ellos nos encontramos con esta curiosa evidencia: la totalidad "es" y fuera de ella no hay nada. Todo está en ella. Todo es inferior a ella. Le pertenece todo cuanto hay, pero además ella se posee a sí misma de un modo total y autosuficiente. Precisamente porque se posee a sí misma es perfecta y autosuficiente. El saber que se eleva hasta ella se llama filosofía; el que estudia su estructura y sus principios: metafísica. Y aquel divino e inmortal viviente en cuya esférica cabeza cabe semejante "verdad" se llama filósofo. Si añadimos el simple supuesto de que esta totalidad en sí representa la realidad en sí, debemos concluir además, con Platón, Aristóteles y otros divinos pensadores griegos que el Universo en su totalidad es esférico.

"El Cielo debe tener necesariamente forma esférica", dice Aristóteles en el *De Coelo IV*. Las razones que da a favor de esta afirmación son múltiples,

pero todas conducen al mismo supuesto de diversas formas y de acuerdo con el mismo espíritu. Lo contrario haría impensable la realidad del Universo, considerada como una totalidad perfecta y autosuficiente. Pero aparte de este supuesto, Aristóteles intenta convencernos con razones positivas. Insistamos, sin embargo, en que estas razones ni convencen ni tienen sentido si eliminamos el principio de que la totalidad es real. La esfera es la más “perfecta” de las figuras, es decir, la más total: no se puede tomar nada fuera de ella que la concierna, dice Aristóteles. No se puede añadir nada al círculo. Es en sí acabado y perfecto. Es decir, completo. La “línea que circunscribe al círculo es perfecta y acabada”. Lo perfecto es anterior a lo imperfecto, luego siendo el Universo perfecto por ser divino, ha de ser esférico.

Por otra parte el “círculo representa la unidad” y aún hay otros atributos que le pertenecen. Por ejemplo: solo a partir de él es posible establecer un movimiento continuo y uniforme, sin el cual a su vez sería imposible concebir un Universo sin principio ni fin. El infinito según la recta es imposible para Aristóteles. Tiene que ser esférico, para que de acuerdo con él, el movimiento sea eterno y lo mantenga en su eternidad continuamente. “La esfera es la más conveniente de todas las formas para el movimiento sobre sí mismo” y, por tanto, para que en el movimiento sobre sí mismo el Universo se funde en sí mismo. En esta misma mismidad se funda el saber perfecto y autosuficiente de la metafísica.

“Es necesario que el Todo, del que los cuerpos no son más que simples partes, sea completo, necesariamente; y así como la palabra misma de Todo lo expresa suficientemente, no es posible que el Todo “sea” de tal manera y que de tal otra no sea”²⁷. Es decir, el no-ser no es aplicable al Todo. El Todo es en absoluto todo. El ser se dice de diversos modos respecto de la parte, pero solo hay una totalidad única y real de la que esté excluido todo relativismo y todo no-ser, gracias a los cuales se puede hablara de partes y de relatividades. Dicho con otras palabras: el no-ser no es aplicable al Todo, pero el Todo es aplicable al no-ser. La parte no es aplicable al Todo, pero el Todo es aplicable a la parte. El no-ser no incluye al Todo, pero el Todo incluye al no-ser.

Por consiguiente, todo ha de participar en el Todo, pero el Todo no participa en realidad más que en sí mismo, a lo cual habría que llamar “perfección”, acabamiento, autosuficiencia, y cuya forma no puede ser otra que la forma perfecta, completa y acabada, no contradictoria consigo misma, de la esfericidad. Quien realiza esta forma de la totalidad completa es el Cielo. Todo lo demás participa en el Cielo más o menos próximamente y está atormentado por las insuficiencias e imperfecciones de la parcialidad en la que el no-ser está incluido.

²⁷De Coelo, cap. I.

La palabra Cielo tiene tres acepciones, según Aristóteles. La primera es: “la substancia de la periferia última del Universo o bien el cuerpo natural que está en el límite extremo de esta periferia del Mundo”; es decir, la “parte extrema y elevada” donde reside todo lo divino. La segunda, define el Cielo como el cuerpo continuo, extrema circunferencia del Universo donde están los astros. Y la tercera como “cuerpo que está envuelto por la circunferencia extrema, pues llamamos ordinariamente Cielo a la totalidad de las cosas y al conjunto de Universo”. Por tanto, nuestro mundo sublunar no es más que un mundo subceleste. “Tomada en estas tres acepciones es necesario que esta totalidad que está envuelta por la circunferencia última se componga necesariamente de todos los cuerpos naturales y sensibles, puesto que no hay ni puede haber cuerpo alguno fuera del Cielo”²⁸.

Este es uno de los puntos clave de todos los razonamientos y demostraciones aristotélicas sobre la existencia del vacío, del infinito actual, de un espacio, de un tiempo o de un movimiento no separados, que articulan toda su metafísica. La afirmación de que “no hay ni puede haber cuerpo alguno fuera del Cielo” abarca a lo posible y a lo real y afecta, como consecuencia, a dos cadenas de razonamiento. El que “no haya”, porque lo que hay está dentro del Cielo, del Cielo para abajo, siendo nosotros el abajo, tiene el valor de una constatación experimental, en el sentido natural y primario de la palabra experiencia. Puestos en pie sobre la Tierra, el Cielo nos envuelve como una totalidad completa. La otra línea del razonamiento “no puede haber” pone en juego la dialéctica aristotélica, en cuyo funcionamiento entra el supuesto fundamental de la totalidad del Universo. Si por definición el Cielo es “la totalidad de las cosas y el conjunto del Universo”, difícilmente se puede suponer que fuera del Universo haya algo como un cuerpo que por definición pertenece al Universo, habiendo quedado “fuera” sin sentido.

Sin embargo, Aristóteles hace diversos tipos de demostraciones que pueden parecer inútiles una vez admitido el postulado fundamental de la totalidad, para mostrar no solo que no hay, sino que no puede haber cuerpos fuera del Universo. Veamos esta, por ejemplo: supongamos que los hubiese. Serían los mismos que los que hay en el Universo. Ahora bien: los que aquí hay realizan todas las potencialidades posibles de la materia prima. Solo pueden ser tierra, agua, aire y fuego; de ellos, cada cual tiene un comportamiento propio en función de lo que es por naturaleza. Por ella la tierra tiende al medio del Universo, el fuego al extremo y entre ambos se sitúan el agua y el aire, siguiendo igualmente inclinaciones naturales de su propio ser. De acuerdo con lo que son, unos tienden hacia arriba, los otros hacia abajo, los de los extremos en absoluto y los del medio, agua y aire, relativamente. Bastaría pensarlos fuera del Universo para darse cuenta de que su comportamiento sería absurdo.

²⁸*De Coelo*, cap. IX.

No podrían, en efecto, comportarse de acuerdo con su naturaleza y con su lugar natural, ni siquiera tampoco “contra natura”, pues el comportamiento de un cuerpo “contra natura” supone que se le obliga a hacerlo de acuerdo con la naturaleza de otro. Es decir, se le hace estar en un lugar que corresponde a otro. Podemos tirar una piedra al aire porque existe el aire en su lugar natural. La piedra volverá a la tierra, naturalmente. El argumento, generalizado, hace pensable intercambios entre las cuatro materias existentes e impensable su desituación en absoluto, o su situación en un espacio absoluto, no relativo a cada una de ellas. Una materia así situada sería materia en absoluto, y, en cambio, Aristóteles define cada una de ellas por su naturaleza propia y relativa. La materia es agua o tierra, aire o fuego; o materia prima, si la consideramos metafísicamente. Tan solo esta última plantearía problemas en absoluto.

Aristóteles dice, por ejemplo, “que si se traspasase la Tierra al lugar en que ahora está la Luna, las partículas de tierra no irían hacia la Tierra (colocada en un lugar, para ella contra natura), sino hacia el lugar en el que ahora está”²⁹. En el fondo, la refutación aristotélica de la posibilidad de que haya cuerpos fuera del Universo, es la refutación de un absurdo, de una imaginación, más que de una posibilidad racional. Se puede pensar la Tierra en la Luna, pero no la Tierra más alta que el Cielo. Le bastaría haber dicho que por definición más allá del Todo no hay nada, que todo cuanto hay está más acá. Pero quizá lo que él pretende “disipar” con todos estos extraños razonamiento, es la imaginación de que sea pensable o posible algo que es imposible por impensable. La realidad solo es pensable a partir del Cielo, es decir, desde la noción de totalidad. El más allá es impensable sobre la base de que solo resulta pensable el más acá, siguiendo un orden que va situando todas las cosas de acuerdo con su naturaleza. Solo se puede ir contra natura aquí abajo, pero no allá arriba, en los cielos. Solo la parte tolera alteraciones, pero no el Todo, en su orden de perfección.

En todo caso, lo que exigiría una prueba realmente racional sería el supuesto de que solo hay un Cielo. La pluralidad de cielos es pensable racionalmente. “Si el Cielo que nosotros vemos es un individuo, la esencia de este Cielo particular será otra cosa que la simple esencia de Cielo (en general); luego, este cielo especial será otra cosa que el Cielo tomado absolutamente. Uno se concibe como forma y especie y el otro se concibe mezclado con la materia. Ocurre que en las cosas que tienen una forma y una especie los individuos son o pueden ser varios.” En efecto: “es cierto que la definición de la forma sin la materia y la definición de la forma que está en la materia son dos cosas muy diferentes”³⁰. Sin embargo, aunque esto sea posible, no es real, por una sencillísima razón, siempre por la

²⁹*De Coelo* (IV) 310 b.

³⁰*De Coelo*, cap. IX.

misma y sencilla razón, de que esta forma, la del Cielo, es la forma de la totalidad, e incluye, por tanto, toda la materia. No puede haber otra, ni más materia que la que hay.

Para que no quepa la menor duda de que esta afirmación está hecha con toda sencillez, he aquí el ejemplo que la ilustra: “siendo las carnes y los huesos la materia del hombre, si se formase un hombre compuesto de toda la carne y de todos los huesos y no pudiese en adelante disolverse, resultaría a partir de entonces imposible que hubiese otro hombre que este. Otro tanto se puede decir para todo lo demás”³¹. Ya Platón incluía en su Universo todos los todos de las cuatro materias, y su Dios garantizaba a los dioses que, aunque fuese disoluble un Universo así compuesto, no permitiría su descomposición, porque en su totalidad era bello y perfecto. Los argumentos formales y los argumentos materiales en Aristóteles, discípulo de Platón y de los fisiólogos, conducen siempre al mismo resultado.

Tomadas por sí solas estas consideraciones realistas sobre las materias posibles, que no son ni pueden ser más que las materias reales, pero que además exigen por su estructura y por su naturaleza la limitación y un lugar natural, postulan un Universo único, positivamente finito y ordenado. Si por otra parte ha de ser total y perfecto, la esfericidad es su único recurso. De la concepción cosmológica y naturalista de las cuatro materias ordenadas, Aristóteles excluye el orden especulativo de lo posible, e impone la noción realista de “potencia”, a la que contrapone la exigencia de Universo como el “acto” de la totalidad. La totalidad en acto del Universo es esférica. Por eso la esfericidad total expresa su perfección y su eternidad.

El Universo es total: no solo completa y sitúa todas y cada una de las materias, sino que realiza lo contrario de lo que ellas son; es decir, parciales. Exigen, por tanto, su totalidad y excluyen lo que no son ellas, pues ellas se agotan en su función de contenidos parciales del Universo. Por eso Aristóteles se ocupa largamente de la materia con demostraciones de que no puede haber ninguna fuera del Universo. Es decir: no se limita a concluir que siendo el Universo Todo, no puede haber nada de nada fuera de él, y, por tanto, mucho menos, materia, sino que a su vez la consideración de la materia, de su comportamiento y estructura natural, le sirve para demostrar que es impensable fuera del Universo.

Es decir, hay una concepción de la materia en Aristóteles que impone la finitud, en el sentido de que las cosas sean acabadas y no interminables o infinitas, y un orden casi orgánico del Universo. No solo la impone, sino que hace imposible e impensable el infinito actual fuera del orden natural. La solución de los problemas que este orden plantea obliga al Universo a replegarse sobre sí y a tomar la forma esférica. “He aquí la manera de convencerse de que no debe haber necesariamente más que un Cielo. Siendo los elementos corporales en número de tres, solo habrá tres lugares

³¹*Ibidem.*

para estos elementos: uno, el del cuerpo que está por debajo de todos los otros, será el lugar que está en el medio; otro, el del cuerpo que se mueve circularmente, será el último; el tercero, situado entre los dos, será el del cuerpo intermediario, pues, se encuentra ahí necesariamente el lugar en el que estará el cuerpo que flota en la superficie de los otros dos, porque si no estuviese ahí, sería necesario que estuviese fuera del Mundo. Pero es imposible que esté fuera. Uno de los cuerpos es sin peso y el otro pesado, luego el lugar del cuerpo pesado es el más bajo, puesto que el lugar que está en el medio es el lugar de la pesantez”³².

Conviene insistir en el hecho de que la Tierra no está en el “centro” del Universo en el sentido moderno de la palabra, de centro de un sistema físico-matemático de relaciones, sino en “medio” del Universo, lo que supone en el punto de partida que el Universo es una totalidad real. Ni en Aristóteles, ni en Platón, es este medio del Universo un lugar privilegiado, sino al contrario, lugar de la generación y corrupción o cárcel del alma. A él pertenece por naturaleza “el cuerpo que está por debajo de todos los otros”. El otro, “el que se mueve circularmente, sería el último”, el que está por encima física y metafísicamente hablando, el más próximo a la perfección y a la eternidad. Por eso tiene el movimiento continuo, perfecto y acabado de la circularidad.

Para comprender metafísicamente el Universo de Aristóteles, conviene seguir este orden de perfecciones o totalidades que va de la primera esfera al mundo sublunar, y en el que vemos de qué modo las cosas, en la medida que se alejan de la esfericidad y se acercan al “medio”, se hacen imperfectas, incompletas y parciales, se apartan del ser en acto y se acercan al ser en potencia. Hay una bajada metafísica que va del mundo celeste al sublunar; físicamente considerada se convierte en una subida. Ahora bien: si en el primer orden la totalidad celeste sirve de fundamento y de principio de explicación, en el segundo ha de ser derivada.

Veamos las consecuencias que este orden trae, por ejemplo, en la noción de espacio: Desde Newton se supone que las cosas están en el espacio, se mueven en él y que se puede hablar independientemente de las cosas y del infinito actual del espacio, dado de un golpe. Por supuesto, no hay vacío posible, ni infinito actual, ni espacio separado, en Aristóteles. Esta negación podía llevarnos a suponer lo contrario: su inexistencia como algo diferente de los cuerpos, de la realidad, o como diríamos de acuerdo con Parménides, del ser en una sola pieza. Pero tampoco ocurre esto. El “lugar” o espacio aristotélico no es ni materia, ni forma, ni intervalo ni nada que pertenezca de por sí a las cosas naturales confundido con ellas. He aquí el problema que se presenta constantemente en la filosofía de Aristóteles con todas estas realidades, como la del espacio, el tiempo, el infinito, etc., de las que ni se puede decir que son, ni tampoco que no son, en absoluto. Si se acepta su existencia separada e independiente, se aceptaría el no-ser de un modo

³²*De Coelo*, cap. VIII.

inaceptable para Aristóteles. Sería el no-ser que anuncia la nada. Y si se niega su existencia en absoluto, se va a parar de cabeza al inmovilismo metafísico que había establecido Parménides, excluyendo la posibilidad de una ciencia de la naturaleza.

Es importante esta cuestión porque muestra en qué consiste la reforma metafísica de Platón y de Aristóteles respecto de los orígenes: Platón en el dominio de las ideas, Aristóteles en el del movimiento natural, uno en la dialéctica, el otro en la física. Tiene que haber “lugar” para Aristóteles por dos razones fundamentales. Una la explica perfectamente nuestro verbo “estar”. Las cosas están en algún sitio al que Aristóteles llama “lugar”. Por otra parte, sin lugar no habría movimiento, pues el moverse significa cambiar de lugar. Para poder hacerlo hay que estar en un lugar. Pero por otro lado, el lugar no puede ser una especie de entidad preexistente que se llena o se vacía con el movimiento de las cosas. No puede confundirse ni separarse de ellas. Si todo está en un lugar y damos rienda suelta a esta idea aceptando una especie de lugar universal en el que está todo, el Universo mismo estaría en un lugar. Habría un lugar sin límites. La metafísica de Aristóteles se desintegraría –más tarde veremos rigurosamente por qué, puesto que de hecho se desintegró– si aceptase sin límites la existencia del infinito actual.

He aquí dos extremos del problema. Todas las cosas están en un lugar, menos el Universo. O dicho de otro modo, toda cosa tiene un lugar, menos el lugar que es tenido por el Universo o lugar común. No tiene sentido hablar del lugar del lugar, o sea, del lugar en el espacio, ni del movimiento del movimiento –“no hay movimiento fuera de las cosas”³³–, ni del tiempo fuera del movimiento; “está pues, claro que el tiempo no es ni el movimiento, ni “es” sin el movimiento”³⁴. En el análisis de cualquiera de estas ideas se encuentra con toda claridad el tipo de dialéctica que usa Aristóteles para resolver sus problemas y el presupuesto común que impone esa solución. Se trata de aceptar el no-ser, pero encadenado o con libertad provisional al servicio del ser. No se lo puede negar, porque entonces se negaría la experiencia al modo de Parménides, ni se lo puede aceptar libremente, porque entonces la metafísica quedaría puesta a prueba de un modo radical, cosa que no sucede hasta Kant. Es decir, una vez más, se trata de una reforma de la metafísica que amplía sus dominios explicativos, pero no de una crisis.

He aquí la solución del problema del espacio reducido al problema del lugar. “Las cosas están en un lugar por sí; por ejemplo, todo cuerpo móvil por traslación o aumento está de por sí en alguna parte; pero el Cielo en su

³³Física, III.

³⁴Ibidem, IV.

totalidad no está en ninguna parte ni en ningún lugar”³⁵. En efecto, la cosa que está en alguna parte es, en primer lugar, por sí misma, una cosa. Además supone otra al lado, en la cual consiste el envolvente; pero al lado del Todo del Universo no hay nada, fuera de este Todo, y, por consiguiente, todo está en el Cielo, pues, por supuesto el Cielo es Todo”³⁶.

Aristóteles define el lugar como la parte interna del cuerpo envolvente: “El lugar es necesariamente el límite (interno) del cuerpo envolvente. Entiendo por cuerpo envuelto el que es móvil”³⁷. En realidad, el lugar es el límite inmóvil que envuelve las cosas que se mueven. “El límite inmóvil inmediato del continente es el lugar”³⁸. En el lugar se está y puede ser abandonado. Esta doble condición expresa el que ni las cosas se confundan con él, ni que él sea algo separado de las cosas, aunque, por lo visto, estas sean separables de él. Si es su lugar natural volverán a él. Ahora bien: el Todo del Universo, por definición, no puede estar en nada, sino que todo está en él y lo está como parte. El resultado último de este razonamiento es muy ingenioso y bastante lógico, dadas estas premisas. Si las partes están en él, si es el lugar de todo o lugar común, todo se puede mover a partir de él, ya que hemos supuesto que estar en un lugar implica: primero, que el lugar es inmóvil, pero segundo, que lo que está en el lugar se puede mover. Luego, todo lo que se mueve está moviéndose en el Todo, menos el Todo que permanece eternamente inmóvil.

La aparente contradicción de esta idea se resuelve, como siempre, por el postulado de la esfericidad. El Todo es esférico, y, cuando una esfera se mueve sobre sí misma cambian de lugar sus partes, pero no el Todo. El Todo del Universo, el Cielo, nunca se abandona ni se contradice a sí mismo, no cambia, pero se mueve sobre sí en un eterno movimiento circular que lo confirma como inmóvil al mismo tiempo que se convierte en origen de todo movimiento. “Esta es la razón por la que la parte superior se mueve circularmente y solo así”³⁹. “Si le diésemos al Cielo no importa qué otra forma, cambiaría de lugar, mientras que daba vueltas sobre sí”⁴⁰. “La esfera

³⁵*Ibidem*, IV (5), 212, b.

³⁶*Física*, IV (5), 212, b.

³⁷*Ibidem*.

³⁸*Ibidem*.

³⁹*Física*, IV.

se mueve y a la vez está en reposo, puesto que ocupa el mismo lugar”⁴¹. “Las partes de la esfera cambian de lugar, pero la esfera toda entera permanece en un lugar idéntico”⁴². La esfericidad en Aristóteles es el esquema que enlaza la física y la metafísica. Internamente, visto desde las partes, el Universo es físico. Pero el modo como están estas partes en el todo es metafísico. El Todo, a su vez, postula el primero motor inmóvil como una consecuencia metafísica de un proceso físico que ha de tener un límite. Sus atributos son a la vez culminación y medida, por tanto, superación de lo que se mueve, como el Todo lo es de las partes. Nuestra tesis de que la esfericidad del Cosmos griego es una pura consecuencia metafísica de pensar como evidente y real la totalidad, queda demostrada, creemos, una vez más.

Pero bajemos de ella al “medio” del Universo. Aquí abajo ocurre respecto del lugar exactamente lo contrario que allá arriba. El movimiento circular del Cielo hace que el Todo no cambie de lugar, sino más bien que el Todo, actuando de envolvente de todas las cosas, sea su lugar común. Cuando una piedra, sin embargo, se mueve, cambia de lugar, como un todo. Si no se mueve, está en un lugar al que Aristóteles llama primero. Lo curioso es que la piedra está en “acto” en ese lugar, pero sus partes están solo en “potencia”. Si la partimos en dos pedazos de un golpe, cada uno de ellos, a su vez, está en “acto” en su lugar. Un todo se define por la continuidad de sus partes; no basta con que sean contiguas para que lo constituyan. Pues bien: el Todo cambia en acto de lugar, pero las partes solo en potencia. Es decir, solo en la medida en que acompañan al Todo. De este modo las ideas de lugar y de “todo” adquieren una extraña flexibilidad que les permite moverse y, sin embargo, mantener inmóvil el lugar. En efecto, cuando un barco se mueve en un río, cuyas aguas se mueven, y dentro del barco hay personas que se mueven, “el lugar es más bien el río totalmente, porque es inmóvil”. La inmovilidad del lugar es un límite del movimiento que lo hace posible sin aprisionarlo del todo. El poder estar en potencia o en acto en un lugar, crea este curioso juego dialéctico, sin tener que separar el lugar hasta convertirlo en espacio preexistente y vacío, ni comprometerlo tanto con los cuerpos, que les imponga un corsé, dentro del cual no se puedan mover. Del Cielo a la Tierra el proceso se ha invertido. Allá arriba se mueven las partes, pero no el Todo, porque es esférico. Aquí abajo se mueven los todos, pero no las partes, sino en potencia, y, entre estos dos límites, Aristóteles hace que el Universo se mueva y esté quieto a la vez.

40*De Coelo*, II.

41*Física*, VIII.

42*De Generatione et Corruptione*, I.

En el medio, entre el lugar “común” del Cielo, en el que están todas las cosas, y el lugar “primero”, donde está cada una de por sí, se hallan las cuatro materias, cada una referida a su lugar “natural”, al que tiende por naturaleza, pero del que en parte se las puede hacer salir contra natura. Por eso hay movimientos naturales y violentos. Cuando se sacan las cosas de su sitio tienden de nuevo a él. Por ejemplo, la Tierra llevada a la Luna volvería de nuevo, pedazo a pedazo, al medio del Universo, que es su lugar natural, el más alejado del lugar común del Cielo. Esto habrá de entenderse por orden de perfección de arriba a abajo. “El lugar (común) no es el Cielo, es la extremidad del Cielo que está en contacto con el cuerpo móvil, como su límite inmóvil; por consiguiente, la Tierra está en el agua, el agua en el aire, este en el éter, el éter en el Cielo, pero este no está en ninguna otra cosa”⁴³. Está en la idea metafísica de totalidad esférica.

La frase de Platón, “el hombre es una planta celeste, no terrestre”, habría que tomarla al pie de la letra para entender este modo de ver las cosas, *sub specie aeternitatis*. Supongamos, a título de ejemplo, que un árbol no crece gracias a las raíces, sino a las ramas, que las ramas están enraizadas en la luz por medio de la función clorofílica. No aumentaría de tamaño, como una casa, por superposición de pisos, sino al revés: lo primario en él serían las hojas que le hacen vivir. Las raíces le atarían a la Tierra, pero él estaría colgado del Cielo por la luz. Así es el Universo griego. La tierra está en el agua. Es el agua la que le ofrece como límite interior envolvente su lugar natural. El agua tiene a su vez el suyo en el aire, etc. Y no viceversa. El mundo sublunar es un mundo subceleste.

Es “pesado todo lo que va naturalmente hacia el centro o medio, ligero todo lo que se aleja del centro. El cuerpo más pesado será el que se coloque por debajo de todos los que van hacia abajo y el más ligero el que permanezca en la superficie de todos los cuerpos que tiran hacia arriba. Tiene que ocurrir, pues, necesariamente, que todo cuerpo que vaya hacia arriba o hacia abajo tenga ligereza o pesantez”⁴⁴. Por naturaleza cada cosa tiende a su lugar natural; la tierra al medio, el fuego a la periferia. Ambos son materia, lo mismo el uno que el otro, pero el “cuerpo pesado lo es en potencia, mientras que es en realidad efectivamente ligero” el cuerpo ligero. También el cuerpo sano y el cuerpo enfermo, dice comparativamente Aristóteles, son el mismo cuerpo, pero, en un caso, como sujeto de “privación”; en el otro, como sujeto de una forma. O sea, que el orden de los elementos, por su naturaleza, de la periferia al centro, es también el orden del ser del acto a la potencia. La “privación” pertenece al mundo sublunar, que está pendiente del ser, pero que el ser ignora, pendiente únicamente

⁴³*Física*, IV (5), 212, b.

⁴⁴*De Coelo*, cap. III.

del ser mismo y de su perfección esférica, de su acabamiento y autosuficiencia. El Todo domina la parte.

Aristóteles define las cuatro materias por un par de cualidades táctiles dobles combinadas de dos en dos. Tierra: seco-frío; agua: frío-húmedo; aire: caliente-húmedo; fuego: caliente-seco. Se puede hablar de un corporalismo aristotélico. En las tres dimensiones del cuerpo Aristóteles ve realizada la noción de totalidad. Así como la materia platónica es de inspiración visual, lo indeterminado de una visión sin forma, la materia prima aristotélica es más fácil de entender si la pensamos como el subtractum de una acción táctil indeterminada. Se determina por las cualidades mencionadas. “Los cuerpos simples, siendo en número de cuatro, se reparten en dos parejas que tienen cada una su lugar: el aire y el fuego tienden hacia el límite (del Universo), la tierra y el agua hacia el centro”⁴⁵. Los extremos, el fuego y la tierra son más puros, los intermedios, aire, agua, más mezclados. “Los elementos de cada pareja son contrarios a los de la otra pareja: al fuego es contrario el agua, y al aire la tierra, pues estos elementos están constituidos de cualidades contrarias. Y, sin embargo, absolutamente hablando, los elementos, siendo en número de cuatro, tienen cada uno una sola cualidad propia; para la tierra es lo seco más bien que lo frío; para el agua lo frío más bien que lo húmedo; para el aire lo húmedo más bien que lo caliente, y para el fuego lo caliente más bien que lo seco”⁴⁶. Los elementos se engendran y transforman mutuamente, siguiendo un orden preferente de acuerdo con sus cualidades comunes, Así por ejemplo, “el aire se hará agua si lo caliente queda dominado por lo frío”⁴⁷. Ambos son húmedos, pero uno es frío y el otro caliente. Sobre una cualidad común, la humedad, juegan dos contrarios, frío-caliente, y los cambios se realizan siempre según contrarios. De todo esto “resulta evidentemente que la generación por los cuerpos simples será circular y que este modo de cambio es el más fácil, por el hecho de que cualidades comunes se encuentran contenidas en elementos consecutivos”⁴⁸.

He aquí de nuevo las cosas más alejadas del Cielo explicadas por el Cielo, es decir, por la circularidad del Todo. “La causa de la perpetuidad de la generación es, como hemos dicho repetidas veces, la traslación circular, pues únicamente ella es continua. Esta es la razón por la que a su vez todas

45*De Generatione et Corruptione*, II (3), 330, b.

46*Ibidem*, II (3), 330-331, a.

47*Ibidem*, II (4), 330, a.

48*De Generatione et Corruptione*, II (4), 331, b.

las otras cosas, que se transforman recíprocamente las unas en las otras en virtud de sus afecciones y de sus potencias, tales como los cuerpos simples, imitan la traslación circular. En efecto, cuando el agua se cambia en aire, el aire en fuego y el fuego se cambia a su vez en agua, decimos que la generación ha cerrado el círculo, porque llega a su punto de partida; resulta además que la traslación rectilínea no es continua, sino por limitación del movimiento circular”⁴⁹.

He aquí el nudo gordiano de toda la cosmología aristotélica. “No hay movimiento fuera de las cosas” como no hay espacio, ni tiempo, ni vacío, ni infinito fuera de ellas. Les pertenece por naturaleza, “pues la naturaleza es un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la que ella reside inmediatamente, por esencia y no por accidente”⁵⁰. Observemos, de acuerdo con una cita anterior, que hasta las cuatro materias de que se compone físicamente el Universo imitan, en sus transformaciones, el movimiento circular del Cielo. Sin embargo, se comportan naturalmente, en su movimiento local, de acuerdo con un movimiento rectilíneo y no circular. Por ejemplo, los cuerpos ligeros y los pesados siguen hacia arriba o hacia abajo la línea recta. Es “pesado todo lo que va naturalmente hacia el centro o medio, ligero todo lo que se aleja del centro”. Estos movimientos son simples y corresponden a los cuerpos simples. Pero además, como el movimiento circular también es simple, Aristóteles deduce en el *De Coelo* que “debe haber entre los cuerpos simples y primitivos un cuerpo especial, cuya naturaleza propia será la de tener el movimiento circular”. Este quinto elemento o cuerpo simple sería el éter, pertenecería al Cielo y tendría sus perfecciones. Ahora bien: ¿cómo se relaciona el movimiento circular con el rectilíneo, ya que sobre ellos hace reposar Aristóteles todo su sistema?

La frase que hemos citado en un párrafo anterior: “resulta además que la traslación rectilínea no es continua, sino por imitación del movimiento circular”⁵¹, es el nudo que ata el mundo sublunar al mundo celeste, la rectitud a la circularidad, las partes al Todo. Las cuatro materias se transforman en círculo, cierran el círculo de la generación, que es un modo de decir que constituyen la totalidad de las materias, y se mueven cada una de por sí, y no total, sino parcialmente en línea recta. Todo el problema del movimiento en Aristóteles podría reducirse a esta pregunta: ¿Cómo es posible que haya movimientos rectilíneos y continuos en el Universo, siendo este una totalidad esférica, cuyo movimiento es circular y continuo?

49**Ibidem**, II (10), 337, a.

50**Física**, II (1), 192, b.

51**De Generatione et Corruptione**, II (10), 337, a.

Planteada así la pregunta, Aristóteles no se la formula explícitamente, la respuesta parece clara: con tal de que los movimientos rectilíneos sean parciales y no totales. Aristóteles no se formula explícitamente la cuestión, porque en él, todo y parte son principios, y circularidad y rectitud, consecuencias. El movimiento de la totalidad, ya vimos según qué razones metafísicas, tiene que ser esférico. El de la parcialidad es recto, pero imitando al esférico. El por qué ha de imitarlo, tampoco ofrece problema: puesto que la parte imita al Todo. El Todo es fundamento: he aquí otro modo de resumir el sistema aristotélico. El problema ya no está en saber por qué, sino cómo y en qué sentido las cosas que se comportan naturalmente según la línea recta imitan la circularidad que asegura que el Todo es total y eterno...

“Lo perfecto es siempre por naturaleza anterior a lo imperfecto; el círculo es algo perfecto. Al contrario, una línea recta no es jamás perfecta. Ni lo es la línea recta infinita, puesto que para ser perfecta debería tener un fin y un límite, ni tampoco ninguna de las líneas rectas finitas pueden ser perfectas, pues siempre hay algo fuera de ella, y siempre se la puede hacer crecer, cualquiera que sea”⁵². Este párrafo pierde todo su misterio si nos damos cuenta de que perfecto quiere decir total y acabado. Lo acabado, perfecto y total tiene un límite y un fin positivo en sí mismo, y en función de esto se convierte en anterior y en principio de lo inacabado, imperfecto o parcial. De ahí la curiosa frase: “la línea recta no es jamás perfecta”. Si se la deja crecer no termina nunca y si se la corta o detiene no es acabada en sí misma. Para eliminar lo que estas afirmaciones tengan de caprichosas, basta pensar que la línea recta pone a Aristóteles sobre un doble disparadero metafísicamente inaceptable: supone, en efecto, el infinito actual, si nos decidimos a suponerla por principio recorrible, o si no, en caso de detenernos, supone que hay algo fuera de ella que está más allá de ella como una privación de sí misma, puesto que “siempre se la puede hacer crecer”. He aquí lo que nunca está dispuesta a aceptar como racional o pensables una mente griega, a partir de una metafísica natural del entendimiento humano: ni el infinito actual, ni la nada. He aquí, por otra parte, lo que ha aceptado la física moderna con el principio de inercia, que afirma explícitamente lo que Aristóteles niega. Más tarde veremos en detalle y con todo rigor cómo y por qué.

Ahora quedamos en esto: para Aristóteles la línea recta es imperfecta, sobre el supuesto de que llevada al infinito no termina; ni termina tampoco si no se la lleva, sin olvidar que por perfecto entiende entero y acabado. Aparte de que la cuestión, aparentemente pueril, es decisiva, puesto que basta suponer lo contrario para que el pensamiento moderno encuentre su principio constitucional, debemos tener en cuenta que Aristóteles no toma la cuestión matemáticamente, sino de cara a una concepción natural de las cosas, directa e inmediata. Es decir: se trata de un pensar realmente el

⁵²*De Coelo*, I.

infinito, ya que el pensar griego es un pensar real, según venimos estudiando. O dicho de otro modo: en ningún momento Aristóteles acepta el infinito, el tiempo, el espacio o el vacío separados, sobre los cuales cabe “imaginar” un principio como el de inercia o una recta infinita.

Lo cierto, además, es esto: el infinito no se piensa, se imagina. El gran éxito de la ciencia moderna ha consistido precisamente en haber racionalizado la imaginación, en haberla tomado como pantalla del saber racional. Interpretando la ciencia moderna, Kant dirá en el fondo que solo es posible sobre la base de una imaginación del espacio, es decir, sintetizando *a priori* conceptos sobre la pantalla del espacio y del tiempo. O con otras palabras; sobre un tiempo y un espacio separados de las cosas, formas puras *a priori* sin otros contenidos que los *a posteriori*. Ahora bien: Aristóteles no toma la imaginación como pantalla, sino los sentidos, y por lo visto, ateniéndose a los sentidos, y pensando a partir de ellos y de la realidad sensible, no cabe una separación radical de forma y contenido, sino abstractamente, es decir, por abstracción. He aquí de nuevo una conclusión curiosísima: la esfericidad del Cosmos, de la totalidad de lo real, no es un mito, sino todo lo contrario: el resultado de una pura alternativa entre el ver y tocar el Mundo y el pensarlo sobre estos datos inmediatos de la sensibilidad. Es decir, de una incapacidad o de una negación absoluta en imaginárselo racionalmente.

Con estas aclaraciones necesarias, que al mismo tiempo nos hacen “comprender” nuestros propios presupuestos en contraste con los de Aristóteles, sobra toda clase de malabarismos interpretativos. Las propias palabras de Aristóteles se nos hacen transparentes sin necesidad de fingirlas pueriles, por anacrónicas, ni geniales e inaccesibles, por motivos insinceros de autoridad. Ligados al movimiento, el espacio, el tiempo, el vacío, el infinito a la naturaleza de las cosas, a lo sensible, tal como nos lo manifiestan y lo experimentamos por los sentidos, son impensables en separado, fuera de ellas. Aristóteles se atiene a una experiencia natural y no a una provocada, que es una experiencia imaginada y realizada como tal. Al no concebir separados forma y materia en el orden sensible, que para Aristóteles es el orden de nuestra experiencia natural, si pensara la forma como infinita en acto, se vería obligado a suponer la materia y el cuerpo infinitos. “De una manera general, es imposible que el lugar sea infinito, si es verdad que todo cuerpo está en el lugar, y es imposible que haya un cuerpo infinito”⁵³. “No hay cuerpo infinito en acto, he aquí lo que queda demostrado”⁵⁴. Si el espacio, el tiempo, el movimiento, etc. no existen fuera de las cosas, he aquí que tampoco pueden ser infinitos en acto. Nuestra imaginación puede sublevarse contra semejantes afirmaciones, pero no nuestros sentidos, ni un cierto tipo de racionalidad abstracta. Por eso

53 *Física*, III (5), 205, b.

54 *Ibidem*, III (5), 206, a.

pueden seguir siendo aristotélicas gentes poco imaginativas y, en cambio, a las que lo son excesivamente les repugna Aristóteles. Prefieren a Platón, aunque este sea más arcaico en muchos aspectos, quizá no en todos.

Si nos atenemos a los sentidos, no es extraño que el vacío produzca vértigo y que durante siglos se haya dicho que los procesos al infinito “repugnan” a la razón, a pesar de ser la “repugnancia” algo más bien fisiológico que lógico. Se trata de los sentidos y de la razón natural. Al definir todo movimiento por su naturaleza, como hace Aristóteles, es esta razón la que entra en juego.

Así, pues, continuamos con Aristóteles, “si no hay para cada uno de los cuerpos físicos movimiento natural, no lo hay de ninguna otra clase. ¿Y cómo puede haber movimiento natural cuando no hay diferencia alguna?... Pues en el infinito no hay ni alto ni bajo ni medio; en el vacío lo alto no difiere nada de lo bajo, pues de nada no hay ninguna diferencia, y lo mismo del no-ser, y el vacío parece ser un no-ser y una privación. Ahora bien: el transporte natural comporta diferencias, y las cosas naturales comportan diferencias por naturaleza. Luego o no hay transporte natural en ningún lugar, ni para nada, o si lo hay, no hay vacío”⁵⁵. Precisamente Melisos demostraba que el Universo era inmóvil porque, de acuerdo con ciertos pensadores, suponía que no hay movimiento. Todo Aristóteles está en salvar la alternativa, en demostrar que puede haber movimiento, o mejor dicho, que lo hay, sin que haya espacio, tiempo, etc. separados, ni tampoco confundidos con las cosas naturales.

No solo no podía haber movimiento natural en el vacío, tampoco reposo, según Aristóteles. Si hubiese vacío “no se sabría decir por qué un cuerpo en movimiento se pararía en alguna parte; ¿por qué más bien aquí que allá?, de forma que o necesariamente estaría en reposo o necesariamente sería transportado al infinito, si nada más fuerte lo detuviese”⁵⁶. He aquí formulado con bastante aproximación, incluso de lenguaje, con veinte siglos de anticipación, el principio de inercia, solo que para declararlo imposible e impensable. En efecto: supuesto el vacío, no solo no habría diferencia de movimientos naturales, sino también real indiferencia entre reposo y movimiento. El que se detuviera o se moviese no podía ya obedecer a un principio intrínseco, es decir, a su naturaleza propia, sino a algo extrínseco. Exactamente a este algo extrínseco, capaz de sacar de la indiferencia entre reposo y movimiento en que está un cuerpo en el vacío, Newton lo llama fuerza. Las fuerzas exigen a su vez un sistema de referencia absoluto externo a la naturaleza de las cosas, al cual Newton dio el nombre de espacio absoluto. Un infinito actual y vacío es el escenario de la nueva

⁵⁵*Física*, IV (8), 215, a.

⁵⁶*Física*, IV (8), 215, a.

física. En este escenario el primer principio que rige el comportamiento de un cuerpo es el de inercia: “Todo cuerpo continúa en estado de reposo o movimiento rectilíneo y uniforme mientras una fuerza impresa no modifique dicho estado”.

He aquí lo que textualmente Aristóteles consideraba impensables e imposible. La indiferencia o la indistinción entre reposo y movimiento hace imposible, según él, una filosofía de la Naturaleza. Por el contrario, la verdadera hipótesis, dentro de otras posibles que él analiza estudiando a sus antecesores griegos, es la de que, por un lado, hay realidades que están en un movimiento eterno, otras en un eterno reposo y las hay que participan alternativamente del reposo y del movimiento. En los tres casos hallamos motivos naturales que permiten la distinción de reposo y movimiento. Siendo impensable la indiferencia entre ambos, hay que declarar imposibles las implicaciones de la indiferencia, entre ellas el vacío y el infinito actual. La inversión del problema es completa. El principio de inercia postula en el punto de partida como continuo e infinito “un movimiento rectilíneo y uniforme”, en el cual no se puede distinguir “intrínsecamente”, o sea, sin acudir a un sistema externo de referencia, si un cuerpo está en reposo o en movimiento. Los atributos de continuo, uniforme e infinito solo pueden pertenecer dentro de los supuestos metafísicos griegos a un movimiento circular.

Una vez puesto de manifiesto este contraste, veamos las consecuencias de la postura aristotélica, dejando las de la moderna para un capítulo próximo. “En efecto, no hay transporte sobre una línea infinita, pues un tal infinito no existe; y si existiese, nada se movería así, pues lo imposible no se produce y recorrer el infinito es imposible”⁵⁷. Insistamos, para comprender a Aristóteles, que hace referencia al mundo de los sentidos y al de la razón, pero de ningún modo al de la imaginación. Su espacio, su tiempo o sus movimientos son vistos o pensados, pero en ningún caso imaginados. La razón es anterior a los sentidos, pues la realidad pensada, o ser, es más consistente que la vista o tocada, realidad aparente o sensible. Por otro lado, la realidad pensada o inteligible es total y, la sensible, parcial. “Ahora bien: lo perfecto es anterior a lo imperfecto, según la naturaleza, según la noción, según el tiempo; lo indestructible a lo destructible. Por otra parte, un movimiento que puede ser eterno es anterior a aquel que no lo puede ser. El movimiento circular puede ser eterno, mientras que ninguno de los otros lo puede; pues debe producirse una detención, y si hay detención, el movimiento se destruye”⁵⁸.

⁵⁷*Física*, VIII (9), 265, a.

⁵⁸*Ibidem*.

Así como lo perfecto es la hipóstasis de lo total, aquello fuera de lo cual no hay nada, al ser lo total en absoluto, lo eterno es lo total del tiempo que mide el tiempo y el movimiento. “Un movimiento que puede ser eterno” es un movimiento que no se detiene nunca, fuera del cual, por tanto, no está la nada del tiempo que aparece con la “detención”. No tiene nada de extraño que Aristóteles haya pensado que este movimiento que no se detiene nunca, realmente eterno y total, es decir, acabado y completo, que tiene un fin en sí mismo, que termina en el mismo acto que lo hace interminable, sea precisa y únicamente el circular. Lo que el círculo tiene de determinado, de acabado y completo, envuelve lo que tiene de parcial, de inacabado o incompleto. Es decir, en el círculo las “partes” pueden moverse eternamente permaneciendo el Todo inmóvil. Sobre una línea recta, por el contrario, es un todo el que está sometido a la prueba de un movimiento infinito, sin fin ni término, lo que “repugna” a la razón natural y a los sentidos. La línea recta, en efecto, es siempre interminable. Es siempre inacabada, imperfecta, hay siempre algo fuera de ella, que hace referencia a ella. Sobre la línea recta, “si hay detención, el movimiento se destruye”, y si no la hay, vamos al infinito, en el sentido imposible e ininteligible del movimiento de un cuerpo natural, concebido según la razón o de acuerdo con la experiencia de los sentidos. “En efecto, no hay transporte sobre una línea infinita, pues un tal infinito no existe, y si existiese nada se movería así, pues lo imposible no se produce, y recorrer el infinito es imposible”⁵⁹. Si aceptásemos la línea recta como principio de explicación, habría que aceptar que el no-ser es, pues siempre está en su continuación el no-ser, lo mismo en el orden del espacio que en el del tiempo. He aquí por qué la verdad y el ser son, desde Parménides, hermosa y perfectamente circulares.

Según la línea recta no puede haber, por tanto, un movimiento realmente continuo y uniforme, sino movimientos que se interrumpen y se detienen o engendran sus contrarios. “Se persuade uno de la necesidad de la parada, no solamente por la sensación, sino también por el razonamiento”⁶⁰. Ni la razón, ni los sentidos son capaces de seguir un proceso al infinito sin desembocar en la irracionalidad, en la nada o en la falta de fundamento. He aquí un principio en el que se apoyan siglos de pensamiento; “puesto que en las series infinitas no hay nada que sea primero”.

Sigamos con la recta. “El punto medio está en potencia, pero la otra extremidad está en acto; abajo es un fin, en lo alto es un comienzo; lo mismo ocurre con el fin y con el comienzo de los movimientos. Luego aquello que retrocede camino en un movimiento rectilíneo debe detenerse. Luego el movimiento sobre una línea recta no puede ser continuo y

⁵⁹*Física*, VIII (3), 265, a.

⁶⁰*Física*, VIII (8), 262, a.

eterno”⁶¹. El movimiento circular, por el contrario, será uno y continuo, no se interrumpe nunca. “En efecto, este movimiento va de un punto al mismo punto, mientras que el movimiento según la recta va de un punto a otro”⁶² sin fin. En conclusión: “La continuidad no es posible en ningún otro movimiento que en el circular... Luego ningún cambio es infinito ni continuo, salvo el transporte circular”⁶³ que es el del Cielo.

Estudiando el comportamiento de las cuatro materias recogíamos una cita que termina así: “resulta, además, que la traslación rectilínea no es continua sino por imitación del movimiento circular”⁶⁴, y nos preguntábamos en qué relación se hallan en Aristóteles el movimiento circular y el rectilíneo, suponiendo esta cuestión la cuestión clave, el nudo gordiano del sistema. Después de estos largos análisis, siempre sobre el mismo tema, la respuesta ya no es difícil. El movimiento circular empieza donde el movimiento rectilíneo necesariamente termina. Donde termina o alcanza su fin la parte, comienza el Todo, y la domina, o la envuelve, como la forma a la materia o el acto a la potencia. Los cuatro elementos, agua, tierra, aire, fuego, se mueven en línea recta hacia el medio o hacia el extremo, hacia arriba o hacia abajo. Este movimiento no solo no puede ser infinito, sino que, además, es un movimiento de “contrarios”, fundado en cualidades contrarias, seco-húmedo, frío-caliente, que cambian sobre su base común. Si tomamos las materias en su conjunto, sus transformaciones terminan por ser circulares o imitan la circularidad. Tomadas parcialmente, su movimiento es un movimiento de contrarios de carácter rectilíneo. Pensemos, para ayudarnos a comprender lo que quiere decir Aristóteles, que alguien afirmase algo así como esto: el movimiento contrario y rectilíneo de las mareas y del agua del mar sobre la playa está provocado por el movimiento circular de la Luna en torno a la Tierra y por la naturaleza del agua sometida a esta acción. Pues bien: aquí en el mundo sublunar todos los cambios y movimientos se hacen según contrarios y bajo la influencia de la circularidad de los cielos.

Hasta en la génesis de un hombre intervienen como causa. El texto siguiente es de la Metafísica: “Así el hombre tiene por causa, en primer lugar, sus elementos, a saber, fuego y tierra, como materia, y su forma propia, después otra causa externa, es decir, el padre, y en fin, otras

⁶¹*Ibidem*, VIII (8), 262, b.

⁶²*Ibidem*, VIII (8), 264, b.

⁶³*Ibidem*, VIII (8), 265, a.

⁶⁴*De Generatione et Corruptione*, II (20), 337, a.

causas, el Sol y la Eclíptica, los cuales no son ni materia, ni forma, ni privación de forma, ni de la misma especie que el hombre, sino que son causas eficientes”⁶⁵. Más tarde, Santo Tomás también hará entrar en la génesis del hombre al Cielo y a los ángeles.

Para eliminar lo que esto tenga de extraño para una mentalidad moderna basta pensar que la noción de movimiento y de cambio, al estar comprometida intrínsecamente con la naturaleza de las cosas, no se reduce al movimiento local, o de traslación de un cuerpo. En Aristóteles, además del movimiento según el lugar al que nosotros llamaríamos mecánico, hay los movimientos según otras tres categorías: el de la substancia, el de la cualidad y el de la cantidad. A éstos los llamaríamos en lenguaje moderno más bien cambios o transformaciones, formas del devenir. Son, pues, cuatro los tipos de cambio y movimiento en Aristóteles: el local, que es todo movimiento en el espacio; el de crecimiento y disminución, que es el que se hace según la cantidad; el de la alteración, que es todo movimiento cualitativo, y el de la substancia, al que pertenecen las generaciones y corrupciones, el nacimiento y la muerte. El pensamiento moderno ha disociado totalmente el movimiento local de los otros. La física moderna se ocupa de este, pero la aristotélica lo hace metafísicamente de los cuatro. Hasta cierto punto, esto hace comprensible que el Sol y la Eclíptica sean causa eficiente en la génesis de un ser vivo. En último término, también el movimiento local es un movimiento que tiene lugar según la naturaleza de las cosas.

Pues bien, y éste es un aspecto muy fundamental del problema que estudiamos, pudiera parecer que, dada la primacía de la substancia sobre las otras categorías que son simples accidentes, como la cualidad, la cantidad y el lugar, la generación y la corrupción y luego los otros cambios que afectan más inmediatamente a la naturaleza de las cosas, ocuparían en el sistema de Aristóteles un papel de primer orden. Y así lo creen, por ejemplo, muchos alumnos de formación aristotélica, que no se han leído a su venerado maestro. En el libro VIII de la *Física*, donde culmina metafísicamente esta obra fundamental, dedica Aristóteles largas consideraciones y demostraciones a la supremacía del movimiento circular sobre los otros, no solo sobre el otro tipo de movimiento local, el rectilíneo, sino sobre los otros tres, según la substancia, la cantidad y la cualidad. El porqué de este hecho tan curioso está patente. La generación y la corrupción afectan a la categoría metafísica más importante, la fundamental, pero lo hacen desde el punto de vista del no-ser. Es el único cambio que va del no-ser al ser, generación; del ser al no-ser, corrupción. Los otros tienen lugar del ser al ser, mediando la “privación” como una especie de catalizador que se evapora una vez realizado el proceso. Sólo el movimiento circular afecta al ser en su totalidad y elimina de ella el no-ser. Eliminado de la periferia esférica del universo, no es extraño que lo

⁶⁵*Metafísica*, I.

encontremos acurrucado en forma de potencia, como una pasión de la materia, aquí abajo en el medio del mundo, comprometido en las generaciones y corrupciones, en las alteraciones, crecimiento y disminuciones del mundo sublunar, mundo en el que las cosas no están siempre en posesión de su forma, sino de la “privación” de su forma, movidas por el metafísico deseo de alcanzarla y estar poseídas por ella.

“En la naturaleza existe lo mejor tanto como posible.” Es mejor el movimiento continuo que el discontinuo. Ya sabemos en el fondo por qué: la discontinuidad introduce el no-ser, según vimos en la línea recta. El movimiento continuo es posible y no puede existir otro que el local esférico. Luego éste es el primero. “En efecto: no hay necesidad de que el transporte (movimiento local) crezca, se altere, se engendre o se destruya, mientras que ninguno de estos movimientos es posible sin la existencia del movimiento continuo que produce el primer motor”⁶⁶. Es decir: ni en el Cielo, ni en su movimiento, movimiento circular continuo y uniforme, hay alteración, o movimiento cualitativo, ni crecimiento o disminución, o movimiento substancial. Éstos, por el contrario, pertenecen al mundo sublunar, y son los que no pueden existir sin él, por la sencillísima razón de que, siendo aquél más perfecto, más total y completo, no afectado por el no-ser, es el primero en todos los sentidos. Si no se genera ni se corrompe, es eterno. Si no se altera, es continuo. Si no crece ni disminuye, es uniforme. Siendo total, es perfecto y no está afectado en cuanto tal por el no-ser. Pero, además, siendo el primero, fundamenta y envuelve todos los demás. Todo cambio y cualquier otro movimiento lo supone como la parte supone el todo, el no-ser el ser, la potencia el acto, la materia la forma. Así, extrañamente, y por una lógica implacable, la generación y la corrupción de los seres vivos, toda alteración o crecimiento no pueden ser explicados sin el movimiento circular de los cielos. En definitiva, nada que pertenezca al tiempo puede ser explicado sino por la eternidad; nada que pertenezca a la existencia puede tener otro fundamento que el del ser.

La primacía del movimiento circular es uno de los temas argumentados por Aristóteles larga y variadamente. Todos los caminos conducen a su sistema, a esta especie de verdad primera. Ya hemos visto el argumento lógico de la continuidad de este movimiento. Ninguno puede serlo más que él. También tiene una primacía cronológica: “Puesto que es imposible que la generación sea el primero de los movimientos, porque en ese caso todo lo que se mueve sería susceptible de destrucción, se ve que ninguno de los movimientos que le son consecutivos puede tener tampoco prioridad. Llamo consecutivos al crecimiento, a la alteración, al decrecimiento y la destrucción; todos estos, en efecto, son posteriores a la generación. Por consiguiente, si la generación no es anterior al transporte (movimiento local) ninguno de los otros puede serlo”⁶⁷.

⁶⁶*Física*, VIII (7), 260, b.

El tiempo, que ni se confunde con el movimiento, ni es algo independiente de él, sino su número o medida, está comprometido, igual que vimos que lo estaba el espacio, con la circularidad. “Si ocurre, pues, que aquello que es primero es medida... el transporte circular uniforme es la principal medida, pues su número es el más conocido. Ni la alteración, ni el crecimiento, ni la generación son uniformes, sino únicamente el transporte”⁶⁸. Esta conclusión la confirma así: “Tal es la razón por lo que el tiempo parece ser el movimiento de la esfera, debido a que es éste el movimiento que mide los otros movimientos y también el tiempo. De ahí el que la idea corriente de que los asuntos humanos son un círculo, se aplique también a otras cosas que tienen el movimiento natural, la generación y la destrucción. Y ello, debido a que estas cosas tienen el tiempo como norma, y alcanzan su fin y su comienzo como si se desarrollasen de acuerdo con un cierto círculo. Y esta apariencia se debe, a su vez, a que es la medida de un tal movimiento (local) y está medido por él. De manera de decir que las cosas engendradas son un círculo, es decir, que hay un círculo del tiempo; y esto porque es medido por el movimiento circular, pues lo medido no parece ser nada diferente de la medida, a no ser que el Todo esté hecho de varias medidas”⁶⁹. El todo circular es medida primera de todas las cosas.

Hemos visto, por otra parte, que la primacía ontológica del movimiento circular expresa directamente la revelación del ser y de la verdad, que constituye como tal la metafísica griega. Sobre esta primacía se fundan todas las demás. La encontramos, por tanto, implícita o explícitamente afirmada en todos los textos aristotélicos. He aquí uno muy directo: “el transporte pertenece a los seres acabados. Por consiguiente, si este movimiento pertenece sobre todo a aquellos que entraron más plenamente en posesión de su naturaleza, debe ser el primero según su esencia. Por eso es el movimiento en el que la cosa se aparta menos de su esencia. En efecto, es el único movimiento que no cambia la esencia (de la cosa movida) como ocurre con el de alteración, que cambia la cualidad, o el de crecimiento o disminución, que cambia la cantidad”⁷⁰. Pero sobre todo, añade Aristóteles, el movimiento local es esencial a aquello que se mueve por sí mismo.

67 *Física*, VIII (7), 261, a.

68 *Física*, IV (14), 223, b.

69 *Ibidem*.

70 *Física*, VIII (7), 261, a.

Podríamos resumir este punto de vista, en terminología moderna, diciendo que el movimiento local es el más “esencial” y el menos “existencial” de los movimientos. Lo cual prueba hasta qué punto también en Aristóteles y no sólo en Platón la esencia envuelve la existencia. No olvidemos, sin embargo, que en ninguno de estos filósofos se ha planteado aún la distinción de esencia y existencia. Por tanto, la existencia forma parte de la esencia a través de la noción primaria y espontánea de realidad, ya sea ésta idea o substancia. La “quididad”, que dicen los comentaristas medievales, no es más que la realidad medida en “quilates” de esencia, el patrón oro de la metafísica. Cuanto más esencial es una cosa, más “perfecta” es, y los griegos creían que también más real. Lo perfecto en el pensamiento moderno se ha convertido en el arquetipo de lo ideal. El realismo de las esferas celestes es para nosotros irremediablemente un idealismo, desde Galileo. El sentimiento de lo real se ha desplazado hacia la existencia, o al menos juega equivocadamente entre uno y otro dominio, claramente disociados a partir de Leibniz y distinguidos desde Avicena.

En este sentido se pudiera decir que el movimiento circular es un movimiento esencial. Su centro de gravedad metafísica es el “sí mismo”. “La esfera es la más conveniente de todas las formas para el movimiento sobre sí mismo”⁷¹. Lo sigue de cerca en el orden de la esencia el de la cantidad. Sin embargo, los cambios cualitativos y substanciales están más ligados a la existencia. Aristóteles, no obstante, los sitúa y jerarquiza a todos de acuerdo con un puero punto de vista ontológico, por su mayor proximidad o lejanía del “ser”. Así resulta que el movimiento más perfecto de todos, el local circular de los cielos, es el que produce menos cambios sobre las substancias a él sometidas. Es, en efecto, uniforme, continuo, eterno, como consecuencia de no sufrir ni alteraciones, ni crecimientos o disminuciones, ni generación ni corrupción, que sólo afectan a las substancias materiales y sensibles de nuestro mundo sublunar. Es decir: es el movimiento de la máxima estabilidad ontológica. Tanto, que tomado en su totalidad, en realidad no se mueve, puesto que gira sobre sí, eternizándose en su propia autosuficiencia.

“La esfera es el cuerpo menos móvil que se puede imaginar, porque no tiene órganos par el movimiento. Luego, evidentemente, la masa de cada uno de los astros debe ser esférica”⁷². Este texto del *De Coelo* recuerda otros que hemos citado del *Timeo* de Platón. La exigencia de esfericidad del Cielo y de los seres celestes es una exigencia metafísica más que mítica. Es un descubrimiento de la inteligencia, que Platón, en el mismo *Timeo*, atribuye a los dioses y a algunos hombres, y que más tarde Boecio y la escuela de Chartres distinguirán, frente a los sentidos, la razón y la

⁷¹*De Coelo*, IV.

⁷²*De Coelo*, XI.

imaginación, como la facultad de lo divino. Por la inteligencia somos como dioses, y a través de ella descubrimos el orden ontológico-circular, es decir, eterno y total del Universo. Por la inteligencia somos una “planta celeste” y no terrestre.

La totalidad celeste hace un negocio metafísico redondo. Por lo visto, los órganos son en nosotros, metafísicamente hablando, la contrapartida de nuestra insuficiencia ontológica. En el *Banquete* refiere Platón que al principio los dioses hicieron esféricos también a los hombres; pero luego, como castigo, tuvieron que partirlos en dos, y desde entonces andamos buscando nuestra otra mitad de antes del castigo. Gracias a Dios, el cristianismo nos ha revelado, en el primero de sus libros sagrados, que esa otra mitad perdida es mujer. Así, pues, ni al Universo, ni a los divinos astros, ni a los dioses les falta nada, sino que les sobra todo aquello que a nosotros nos hace falta para existir y para subsistir. Existimos gracias al no-ser, pero sólo por el ser somos.

Al no ser totalmente o en acto, somos insuficientes, y esa insuficiencia se manifiesta por el hecho de estar sometidos a la generación y corrupción, al crecimiento y a la disminución, a toda clase de alteraciones. Y si bien podemos movernos localmente de acá para allá, nuestra naturaleza corporal nos determina y sólo nos quedan los movimientos contradictorios de atrás y adelante, de derecha e izquierda y de arriba y abajo, pero no el séptimo y perfecto, que es el circular. Si damos vueltas nos mareamos. Únicamente nuestra cabeza encuentra el estado permanente y el eterno orden del Todo en la metafísica y en la ciencia. Y por eso es redonda.

Dice Aristóteles en la *Física* VIII-8: “Puede existir un movimiento infinito que sea uno y continuo, que es el movimiento circular... Ahora bien: aquello que se mueve siguiendo una línea recta se mueve con movimientos contrarios. Son, en efecto, contrarios según el lugar, el movimiento hacia lo alto y el movimiento hacia lo bajo, el movimiento hacia adelante y el movimiento hacia atrás, el movimiento hacia la izquierda y el movimiento hacia la derecha, son estas, como se sabe, las contrariedades del lugar”⁷³. Como solamente existen estos movimientos simples de cambio de lugar, los rectos o el circular, es la única forma de comportamiento de un cuerpo simple, puesto que hay un pleno acuerdo entre lo uno y lo otro. Los otros tipos de cambio: cuantitativo, cualitativo y sustancial, se hacen también según contrarios, propios de estas categorías. Aclaremos, sin embargo, que en el libro V de la *Física*, Aristóteles distingue entre movimiento y cambio sustancial, siendo las categorías de los otros movimientos accidentales. “Puesto que no hay movimiento, ni de la substancia, ni de lo relativo, ni de la acción, ni de la pasión, solamente quedan movimientos según la cualidad, la cantidad y el lugar, pues en cada una de estas categorías hay contrariedad”⁷⁴.

⁷³*Física*, VIII (8), 261, b.

Imposible ser más congruente con una intuición metafísica de base que lo es Aristóteles. Este principio, el de congruencia de todas las piezas de un sistema, es el primero y más intransgredible de los principios a que debe atenerse la “comprensión” de una filosofía, pues es un principio genético del pensamiento humano, cuando este pensamiento toma forma sistemática. No vamos a detenernos en las varias contrariedades que explican los diversos movimientos no continuos, según las diversas categorías a que pertenecen. Lo que es susceptible de no-ser, dice Aristóteles, no es eterno. Y la susceptibilidad de no-ser aparece siempre en los movimientos contrarios por el simple hecho de no ser continuos, y, por tanto, son incompletos, inacabados, no autosuficientes, no completos y totales, ni ellos ni las cosas en que se dan. Aristóteles no habla del no-ser de una manera general como de lo simplemente relativo, como hace Platón. Precisa más el problema y lo extiende a otras categorías. Existe el no-ser según la substancia, según la cantidad, etc. Además existe el no-ser como lo falso y no-ser en el sentido de la potencia. Del no-hombre en potencia se hace la generación del hombre, del no-blanco proviene el blanco, etc. Observemos, sin embargo, que los cambios substanciales se hacen también según contrarios que por afectar a la substancia han hecho del sistema de Aristóteles un sistema a la vez físico y metafísico, siendo estas substancias físicas y los principios de sus cambios metafísicos.

En efecto: en el primer libro de la *Física* Aristóteles tiene que mostrar cómo son posibles los cambios y transformaciones de la Naturaleza a partir de la revelación del ser. Si se hubiese atendido a la pura revelación divina y celeste de esta verdad originaria le hubiera sido imposible explicar el cambio. Tuvo que buscar los principios, en definitiva metafísicos, según los cuales eran posibles los cambios físicos de las cosas. Estos principios son tres: materia, forma y privación. En el libro XII de la *Metafísica*, “pivote de todo el sistema”, según Tricot, muestra cómo dos de ellos, forma y privación, son los dos contrarios que necesita irremediablemente la existencia de todo cambio que no sea el circular, único que no tiene contrario. Pero como los contrarios representan precisamente lo no permanente, ni continuo, ni eterno, necesitan a su vez algo que sirva de sujeto permanente y eterno. Y he aquí que para ello Aristóteles hace una de esas geniales invenciones, capaz por sí sola de llenar por entero la cabeza de los hombres e impedirles pensar sin acudir a ella durante siglos y siglos de pensamientos: la materia prima.

Al menos pudo ocurrírsele situar los contrarios sobre la nada, puesto que su situación era precisamente la opuesta a la del ser, a la de la eternidad. Pero la eternidad no podía tener contrario, como tampoco lo tiene el movimiento circular o el ser. Hubiese bastado que fuese aceptada para poner en crisis la metafísica en su misma revelación inicial. La nada se fantasmagorizó en el no-ser bajo la forma de “privación de forma”, siendo a la vez lo contrario de

la forma y nada. Así como el deseo sólo lo es mientras no se satisface, pero en cuanto queda satisfecho se suicida, así la privación es la nada en el constante suicidio de sí misma, pidiendo permiso al ser bajo todas sus formas para ser nada. Por tanto ocurre que el no-ser es algo mientras, por causa del ser, no se reduce todavía a nada. Pero para que no se volatilice sin su permiso, tiene un sujeto, que es a la vez sujeto de forma y de privación: la materia prima, cuya misión es la de ser eternamente sujeto.

El no-ser aristotélico no es más que la ausencia del ser en concreto, según las diversas categorías y referido a un determinado modo de ser. En el niño está ausente el hombre que no-es todavía, pero que por otra parte ya está siendo. A este ya estar siendo lo llama Aristóteles cambio. El niño cambia "haciéndose" hombre. La ausencia misma es no-ser o privación de hombre. La presencia del hombre en el niño, no por completo, no en acto "ordena" el niño al hombre y entonces se puede decir de él que está en "potencia" de ser hombre. Cuando ya lo sea no estará en potencia, sino en acto, y entonces, en cuanto hombre, ya no cambiará, porque poseerá en acto su propia forma y se definirá por su ser. De este modo el no-ser, bajo la idea de "privación", sirve para explicar que un ser esté en potencia, que no posea plenamente su propio ser, que, por tanto, sea capaz de cambio y que pueda a la vez representar la ausencia del ser que a cada cual le pertenece en función de su naturaleza y la total ausencia de sí misma cuando cada cosa entra en posesión de su propio ser en acto.

Dicho con otras palabras: la nada sólo aparece allí donde el ser está ausente, que es el mundo sublunar, pero desaparece en cuanto el ser se desausenta. El desausentarse se llama cambio, lo mismo que su ausentarse. La gran aportación de Aristóteles a la filosofía ha consistido en mostrar que en la naturaleza no hay sólo presencia, sino ausencia de ser, y en dar nombres metafísicos, como Adán en el Paraíso dio nombres zoológicos, a los modos de estas ausencias y presencias, que miden lo que tiene de real cada cosa. Imposible explicar la realidad, racionalmente, sin el ser. Pero nos basta la "privación" como un principio necesario de explicación de la Naturaleza, en cuanto la Naturaleza se define internamente por el cambio y el movimiento.

Ahora bien: en el Cielo está ausente la "privación", mientras que aquí abajo, en el medio del Universo, la "privación" está presente en la medida en que el ser está ausente, y al contrario, ausente en la medida en que el ser está presente. Por lo que hay diversas "formas" de ser en juego con sus diversas privaciones haciendo de contrarios. Como no puede haber "privación" total de forma, ni tampoco presencia total, aquí abajo, el mundo sublunar está sometido a cambios, alteraciones, generaciones y corrupciones, y otros juegos de contrarios, cuyo substratum común es la materia. Si queremos buscar el ser total y la ausencia total de privación, es decir, la eternidad en acto, tenemos que remontarnos a los cielos, cosa que Aristóteles hace con el pensamiento.

Con estas distinciones metafísicas de forma y privación, de potencia y acto, de substancia y accidente, Aristóteles hizo pensable lo real, del Cielo a la Tierra, del extremo al medio del Universo, del Todo a la parte. Hizo que el ser se abriese internamente, se diferenciase, hasta poder acoger todo tipo de realidad. Al Logos en forma de semilla de Parménides le brotan sus cotiledones y el saber comienza a ramificarse. El hacer "pensable" lo real no significa, sin embargo, ni mucho menos, que nuestro conocimiento de lo real se constituya.

Nuestra tesis es ésta: es necesario que lo real sea pensable antes de ser cognoscible. El pensamiento expresa la posibilidad del conocimiento. Decir que hay cambio en la Naturaleza porque es posible distinguir en las cosas naturales materia o sujeto del cambio, forma y privación, contrarias en su misma estructura, no añade absolutamente nada a nuestro conocimiento de lo real. La metafísica no es ciencia. Lo único que dice es que si no hacemos estas distinciones lo real es impensable. Por eso toda la dialéctica de Aristóteles y su crítica de los predecesores está montada sobre este método: tal y tal pensador dice que el movimiento sólo es pensable si se admite el vacío y los átomos; tal y tal otro dice que nada es pensable fuera del ser, y como no hay no-ser ni vacío, no hay movimiento. La verdad es que ni en uno ni en el otro supuesto es pensable. La realidad, en efecto, sólo es pensable sin abandonar la verdad primera de que el pensamiento es pensamiento de lo real, pero de lo real hechas las distinciones adecuadas que permiten su interno juego y comprensión. Es decir, en último término Aristóteles nos muestra de qué modo y bajo qué condiciones lo real es pensable, y de qué modo impensable. No basta la revelación del ser que hace del pensamiento una función de lo real, son necesarias además una serie de distinciones que alcancen del mismo modo al ser que al pensar. A partir de entonces los filósofos, y sobre todo sus discípulos, se entregan con entusiasmo a este curioso juego, que consiste en mostrar cómo lo real es pensable y cómo no, a refutar a los demás y a decirnos qué es lo que repugna a la razón, a qué tiene horror la Naturaleza o cuáles son las imperfecciones que la excelencia de los seres superiores no toleran.

Nuestro conocimiento de lo que es un elefante no aumenta si distinguimos en él la materia y la forma. Lo que se establece es la posibilidad de que, hasta una realidad concreta, resulte pensable racionalmente. Después de todo esto podíamos preguntarnos si este hecho nos cura de algún mal o si todo lo que aporta la filosofía es un simple juego especulativo. La filosofía, como los niños, comenzó jugando con las cosas. En primer lugar hay que decir que la filosofía, y con ella el pensamiento, se hizo posible al tomarse como real. Su realidad comenzó con el ejercicio de su misma posibilidad. Sólo es posible pensar lo real si es real, pero no de cualquier forma, sino real para la razón, a lo cual se le llama ser. Pero además no sólo real de una sola forma, sino de diversas. Siguiendo este proceso de diversificación, realidad y razón se diversifican y ambas muestran sus posibilidades y sus imposibilidades de juego. Sólo siendo posible pensar lo real es posible conocerlo a continuación. La filosofía griega nos ha dado las ramificaciones

arquetípicas de una metafísica natural del entendimiento humano. Nos ha revelado específicamente al hombre a partir de su racionalidad. De hecho, a partir de este punto fueron posibles e imposibles muchas cosas en su destino histórico.

Una vez aclarado esto, nos damos cuenta de que la verdadera cuestión respecto de Aristóteles no es preguntarle de qué mal nos cura ni tampoco saber si su *Física* constituye un verdadero conocimiento de lo real. Sino esta otra: hasta qué punto hizo pensable, hasta cuál impensable la realidad; hasta qué término hizo posible, hasta cuál imposible una "ciencia", un conocimiento, en sentido estricto, de la Naturaleza. No hay duda de que el hacer pensable es una condición previa del hacer cognoscible, pero, sin embargo, no basta lo primero para llegar a la cognoscibilidad, porque entre lo posible y lo real hay un salto que modifica lo posible en su misma estructura.

La acusación máxima que se ha hecho contra Aristóteles es ésta: hizo posible la metafísica, pero imposible la ciencia. El mismo acto por el que hizo posible metafísicamente la física, según los tres principios que acabamos de mencionar, la hizo físicamente imposible. El movimiento es posible en la Naturaleza según la forma, la materia y la privación, y el movimiento local es el más perfecto de todos, pero luego, cuando se trata de tener "conocimiento" de cómo se mueve una flecha, hay que ponerle un remolino detrás para que la empuje, porque no hay móvil sin motor. Y durante veinte siglos todos los divinos pensadores y comentaristas se preguntan inútilmente *a quo moveantur projecta*. Galileo nos hizo conocer cómo cae una piedra, cuál es la ley y los presupuestos de un movimiento, y con la caída de esta simple piedra se derrumbó, sin remedio, lo más perfecto de los sistemas antiguos: los cielos de la metafísica.

El conocimiento se ha hecho contra el pensamiento; lo real, rompiendo las estructuras de lo posible; la ciencia, contra la metafísica. Ahora bien, y esta cuestión es clave, nada de ello se hubiera hecho si no se hace contra. Luego era necesario que lo posible, lo pensable y la metafísica se hubiesen constituido para que lo real, el conocimiento y la ciencia se hiciesen contra. Hay cosas que no llegan a hacerse reales si previamente no se hacen posibles; la mayor parte de las humanas. El problema decisivo, sin embargo, es este: no basta que algo se haga posible para que se produzca lo real. No basta que haya filosofía para que nazca la ciencia. No nos detendremos en este "además", que es inoportuno en el presente capítulo. Sólo diremos algo tan simple como indiscutible. A la posibilidad acompaña intrínsecamente la imposibilidad. No se crea lo uno sin lo otro. Lo real nace contra lo que el orden de lo posible tiene de imposible. El que permanece en la posibilidad lo hace también en la imposibilidad. Por eso, seguir siendo aristotélico es una manera de no llegar a ser científico. ¿Se es al menos metafísico?

Con sus distinciones metafísicas hechas desde el ser, Aristóteles hace pensable lo real. Ya vimos cómo. Nos hace falta ahora ver, siguiendo nuestro razonamiento, cómo a su vez hace impensable lo real. O lo que es lo mismo,

hasta qué punto lo hace pensable y hasta cuál impensable. No nos preguntamos, pues, por qué la física de Aristóteles no es una ciencia, ya que sería igual que preguntarse por qué Aristóteles no es Galileo o Newton. Ni lo es ni hace falta que lo sea. Los progresistas se ríen de Aristóteles por no ser Newton. Y los aristotélicos se ríen de Newton por no ser Aristóteles. Como dice el padre Greder, la acción a distancia, sobre la que Newton monta su teoría de la gravitación universal, repugna a la razón. Nosotros no nos vamos a reír ni de Aristóteles ni de Newton, ni buscamos tampoco tener razón contra los errores del contrario. Por eso nos preguntamos: ¿de qué modo y hasta qué punto, a partir de qué ideas o de qué frontera se hace pensable e impensable lo real para Aristóteles, metafísicamente hablando?

III. IMPLICACIONES FILOSÓFICAS DE LA IDEA DE ESFERICIDAD DEL UNIVERSO

La materia prima y el primer motor. - El deseo y lo supremamente deseado. - El tacto y el pensamiento del Supremo Bien. - La metafísica aristotélica exige necesariamente la esfericidad del Universo. - Fundamentos metafísicos de la totalidad circular. - Explicación metafísica del universo físico. La noción negativa de infinito como clave del sistema aristotélico. - Infinito y tiempo circular.

Hay dos ideas límites en el sistema de Aristóteles que representan a la vez dos situaciones metafísicas límites de su universo: la materia prima y el primer motor. Son dos situaciones límites y dos conclusiones necesarias de su sistema. Si la Naturaleza sólo es pensable sobre la base de las distinciones físicas y metafísicas que conducen a la dialéctica de los contrarios, “tiene que haber” un sujeto permanente de la contrariedad que se llama materia prima. Si seguimos el otro camino que nos conduce a la esfericidad y a la perfección celestes, al movimiento continuo y uniforme del primer cielo, “tiene que haber” un primer motor inmóvil, causa última de la perfección, de la continuidad y uniformidad, de la eternidad y autosuficiencia del orden total.

Hay mil razones en el sistema de Aristóteles que hacen necesario el primer motor y que no vamos a exponer una a una. Simplemente observemos que lo contrario es imposible. Sin el primer motor sería impensable el Universo en su totalidad, tal como vimos que Aristóteles lo piensa. Ahora bien: las condiciones que lo hacen pensable y las que lo hacen real son las mismas, pues en las cosas eternas lo mismo es el pensar que el ser. A esas alturas no están dissociados. Por el primer motor se hace, por tanto, al mismo tiempo, pensable y real el Universo como totalidad en sí acabada y completa, es decir, total y perfecta. Por consiguiente, el primer motor es a la vez el ser en sí y lo pensable en sí. O dicho de otra forma: el primer motor es el pensar y el ser, un mismo acto de autocomprensión que los hace indistintos. “La inteligencia suprema se piensa a sí misma, pues es lo que

hay de más excelente y su Pensamiento es Pensamiento del Pensamiento⁷⁵
η νοησις νοησεως νοησις.”

Parece, pues, que el esfuerzo que conduce a pensar el Universo en su totalidad, representado por la filosofía, obliga en último caso a trascender el Universo y el ser pensados, por el pensamiento que se piensa a sí mismo. El pensar el ser lleva al ser del pensar. Así el pensar del ser termina siendo o termina implicando el pensamiento del pensamiento. La física descubre sus principios metafísicos buscando sus condiciones de posibilidad, y a su vez la metafísica descubre sus fundamentos teológicos al descubrir sus condiciones de realidad. La metafísica y el Universo se hacen reales por el Pensamiento del Pensamiento, el cual es la Divinidad, un Viviente Eterno y perfecto: ζων αίδιον άριστον.

No se puede decir propiamente que el Primer Motor sea Dios, sino quizá con mayor exactitud, el Dios. Los griegos han descubierto este Auto-Dios natural del Universo un poco al estilo del niño que se descubre a sí mismo como “el nene”. El Auto-Dios se auto-piensa y se auto-es en el mismo acto de auto-afirmación, de auto-suficiencia y perfección. Al hacerse Dios, el Dios aristotélico, bajo la influencia cristiana, sigue afirmándose en el ser *ipsum subsistens*, pero se define, en cambio, por toda una serie de atributos *omni* que le hace radiante y preocupado, amorosa y bondadosamente preocupado, con la creación. Dios se preocupa y ocupa de su obra: el Universo de los seres creados. Limitémonos ahora al Dios aristotélico. Aparentemente no está comprometido con el Universo en su totalidad, porque sólo parece estarlo consigo mismo, por el hecho de tratarse de un Auto-Dios. Pero precisamente por esto el Universo entero, a partir de su totalidad, autosuficiencia y perfección, está comprometido con él y no hay forma de que se lo quite de encima. Él no necesita el Universo, pero el Universo le necesita a él. En este sentido es necesario: el Ser Necesario en sí. “El Primer Motor es, pues, un ser necesario, y, en tanto que necesario, es el Bien, y así es el principio del movimiento”⁷⁶. El eterno movimiento de los cielos y, a través de él, todo movimiento, está pendiente de este Bien que hace de causa final: “mueve, pues, como objeto de amor y todas las otras cosas mueven porque ellas son movidas”⁷⁷.

En realidad amor quiere decir aquí deseo. El bien “que mueve lo deseable y lo inteligible, mueve sin ser movido. Lo supremo Deseable es idéntico a lo supremo Inteligible. En efecto, el objeto primero de la voluntad razonable es

⁷⁵Metafísica, I.

⁷⁶Metafísica, I.

⁷⁷Ibidem.

el Bien. Deseamos las cosas porque nos parecen buenas más bien que al revés, que nos parecen buenas porque las deseamos”⁷⁸. El Bien es así anterior a la voluntad, definida pasivamente como deseo del bien, el Ser anterior a la inteligencia, definido como lo inteligible a que ella aspira. La “teoría” será como resultado, contemplación, siendo lo supremo Deseable y lo supremo Inteligible idénticos. Por supuesto, lo supremo deseado no desea, el Supremo Bien no necesita de nada. Esto es lo que quiere decir que es necesario. Cada cosa es la deseada por su inferior, hasta llegar al Supremo Ser, que es lo deseado que no desea. Como en esto consiste el movimiento en el Universo, en la aspiración al ser eterno, perfecto y bueno, en el deseo de totalidad y autosuficiencia, todo el que no la tiene se mueve por otro, hasta llegar al primero que no lo mueve nadie, y concluye, por tanto, el Universo en su totalidad, siendo el Primer Motor inmóvil. Esta doctrina ya está en Platón perfectamente expuesta en el Banquete y prefigurada en la idea de Bien como la suprema de las ideas, especie de Sol inteligible al que aspira el conocimiento.

Veamos las consecuencias en Aristóteles. Si descendemos de lo supremamente deseado que no desea, porque posee en acto la perfección, al medio del Universo, nos encontraremos necesariamente con lo que supremamente desea y no es deseado. No otra cosa es la materia prima: el puro deseo y la pura pasión de lo otro que sí mismo, que sería ciego si no fuese porque hasta en esto está ordenado desde fuera. La noción aristotélica de potencia no es sino la de una materia “ordenada” a una forma, a un acto, que como diría un escolástico le “adviene” desde fuera. Y a este advenirle se le suele llamar causa. Por causa del Primer Motor todo el Mundo está “pendiente” de él, pues “tal es el ser del que está suspendido el Cielo y la Naturaleza”. La materia prima es también causa, pero como pura pasividad. Es lo inevitable del deseo cuando existe lo supremamente deseado.

En el Universo aristotélico todo actúa por contacto. No hay móvil sin motor, no se tolera el vacío o la discontinuidad esencial. Ya hemos visto que las materias aristotélicas se definen por cualidades táctiles. La materia prima es lo tocado que no toca, lo movido que no mueve, la pasión sin acción. Acción y pasión son dos categorías del ser no reconocidas como tales por el pensamiento moderno. Una diferencia decisiva entre Platón y Aristóteles la encontramos en este predominio del tacto sobre la vista en lo que se refiere a la materia. En la *Metafísica* y en el *De Generatione y Corruptione* se opone textualmente a una consideración de la materia a partir de contrariedades visuales. “Y, por tanto, dice en el *De Generatione*, se dirá que la visión es anterior al tacto, de forma tal que su substrato sería también anterior. Pero respondemos que el *substratum* de la visión no es una cualidad de cuerpo

⁷⁸*Metafísica*, I.

tangible en tanto que tangible, sino en tanto que otra cosa, incluso si esta cosa fuese, por su naturaleza, anterior al substrato del tacto”⁷⁹.

Se comprende en función de esto que Aristóteles no aceptase la separación del móvil del motor, y explicase el movimiento en la Naturaleza por contactos, sin que pueda existir fuera de las cosas. Este texto es definitivo: “La mayor parte de las veces, sin duda, lo que es tocado toca a aquello que le toca. En efecto, todos los motores [...] de nuestro mundo sublunar, mueven a la vez que son movidos, y, en ese caso, es necesario que todo lo que es tocado toque lo que le toca. Sin embargo, hay casos en los que decimos que el motor toca simplemente el móvil sin que lo que es tocado toque lo que le toca. Debido a que los motores del mismo género que los móviles mueven siendo movidos, es necesario suponer el contacto como recíproco. De esto resulta que si una cosa mueve no siendo movida, puede tocar el móvil sin estar tocada por nada”⁸⁰. Tal es el caso del deseo. Lo deseado toca la que desea, pero no es tocado por él. Por eso el Primer Motor es el bien como lo supremo Deseado, que mueve siendo inmóvil.

“En lo que concierne al contacto en los seres de la Naturaleza, tal es el modo como hay que definirlo”⁸¹. Es decir, en la Naturaleza, los contrarios son a la vez activos y pasivos y hay reciprocidad de contacto, de acción y de pasión. Pero entre seres de diferente género se jerarquiza este curioso juego del tocar y ser tocado. El Primer Motor sería así lo supremamente intocable que da lugar a todos los contactos. Empieza por mover la primera esfera con un movimiento continuo, circular y eterno, y en el otro límite la materia prima es lo supremamente tocado que no toca. Si definimos la no tocabilidad como separación, se puede hablar de las sustancias separadas, inteligibles y primeros motores en su serie, de las cuales se ocupa la metafísica. En cuanto que en las sustancias interviene la materia, los contactos, incluso mutuos, son inevitables, y de éstas se ocupa la física. Se comprende que al llegar a la materia prima nos encontramos con lo inseparable por naturaleza. Se puede distinguir la materia de la forma, pero no separarla. Si la separásemos nos encontraríamos con la nada. Newton la separa y la coloca en un espacio vacío y absoluto, sometida a la ley de la gravitación universal. Será una materia definida por su masa, con una pasividad de inercia, es decir, por una resistencia una fuerza y no a un contacto.

⁷⁹*De Generatione et Corruptione*, II (2), 329, b.

⁸⁰*De Generatione et Corruptione*, I (6), 323, a.

⁸¹*Ibidem*.

Inspirada en el tacto, la materia aristotélica es el contenido pasivo de un deseo sobre el que actúa lo deseado en acto. Ahora bien: si el Primer Motor es lo inteligible, la materia será lo ininteligible, del mismo modo que siendo el uno la acción la otra es la pasión. Si el Primer Motor es el Ser y el Bien, ella será el no-ser y el mal. Siendo el Primer Motor lo pensable en sí que se piensa, la materia será lo impensable en sí que no se piensa. Lo contrario del pensamiento, dicho de otro modo, es el tacto.

Todo esto es cierto, pero con una reserva. El tacto no es como un ojo ciego. A la altura de la visión se puede hablar de la nada. La nada a que se refieren Parménides, Platón y Hegel, la expresan en términos de luz y oscuridad con una intención que va más allá de la pura metáfora. Parménides en su *Poema*, Platón en el *Sofista*, Hegel en la *Lógica*, por mencionar unos ejemplos representativos. Por eso Aristóteles interpretó la materia de Platón diciendo que la confunde con la privación, siendo ésta un receptáculo universal e indeterminado de las precisas determinaciones de las formas platónicas, de inspiración visual y geométrica. La materia de Aristóteles no es ni sujeto de sordera ni de ceguera. No es el suspenso de un vacío. Es una cierta impotencia de tener forma por sí misma que se define como potencia desde el punto de vista del ser, del que depende y acepta su acción. En este sentido, cuando no es sujeto de su acción lo es de su inacción, cuando no es sujeto de forma es sujeto de privación de forma. He aquí el modo como el hombre, de Platón, “planta celeste” y no terrestre, siempre dispuesto a transmigrar a su querida patria celeste, como decía Plotino, se enraíza en la materia de este mundo sublunar. En esto consiste el realismo aristotélico. En pie sobre la tierra, el peripatetismo convertirá el idealismo platónico en una sabiduría táctil, enraizada en las cosas, de las que ya sólo se pueden obtener las ideas por “abstracción” de la materia. Desde ahora no serán las almas las que transmigran a su morada celeste, sino los conceptos al entendimiento agente, previamente convertidos en “fantasmas”, es decir, en formas sin materia. Y por este itinerario, sin fiarse de las apariencias visuales, se terminará también ascendiendo a las alturas. Resulta así que “la posesión, más bien que la facultad, es el elemento divino que la inteligencia parece que encierra; el acto de contemplación (θεωρία) es el goce supremo”. El “goce” de la inteligencia parece consistir en la “posesión” del ser, en la plena identificación del órgano y la función. “La vida y la duración continua y eterna pertenecen a Dios, pues ella misma es Dios”⁸².

Cuando se define la inteligencia por un deseo de saber, eróticamente, como lo hace Platón, se desemboca en un sistema de la voluntad natural, a su vez definida por un deseo de posesión. La contemplación o “teoría” es posesión de lo supremamente deseado o ser, cuyo goce es pleno. La voluntad natural es una voluntad pasiva, en “potencia” del ser que no posee, pues la potencia es el deseo mismo de la posesión, siendo la posesión en “acto” lo acabado y definitivo, la superación misma del deseo. Diríase que el ser de la

⁸²*Metafísica*, I.

filosofía griega visto como idea del Bien en Platón, flor del ansia de saber, se contempla como fruto en Aristóteles, el filósofo que además de saber quería conocer. La razón griega es una razón paradisiaca y natural que cree que el fruto de la ciencia es agradable a la vista y bueno de por sí para alcanzar el "goce" y la "posesión" de la sabiduría. De este modo los griegos han descubierto el bien natural, pasivamente, a partir de una voluntad "ordenada" a su objeto y de una inteligencia montada sobre el ser.

Puesto que este Bien es un bien divino, el Bien del Viviente Eterno y perfecto, el bien de la vida misma en su fuente, nos hacemos divinos en su contemplación. No olvidemos que contemplación es teoría y que teoría es posesión del ser en su forma. El "abstraer" aristotélico es el modo de poseer de la inteligencia. Decía Aristóteles que de alguna manera el conocimiento se hace todas las cosas. En esto consiste su realismo. A través de esta teoría contemplativa del ser y del bien nos hacemos, por tanto, como dioses. Seréis como dioses conociendo el Bien: la idea del Bien en Platón, Sol inteligible del pensamiento humano; el Bien que por la inteligencia se hace contenido de la voluntad, siempre definidas como deseo, por un amor erótico y pasivo, en Aristóteles. El hombre, "planta celeste" de Platón, enraizado en la Tierra por Aristóteles, tiene un espíritu paradisiaco en el triple sentido de la inocencia natural, de una concepción vegetativa de la existencia y de una pasividad feliz del orden del Universo, acabado y perfecto en su misma totalidad. La "reminiscencia" platónica, el mito de la Atlántida que origina el *Timeo*, el recuerdo de una perfección celeste perdida y concebida, a pesar de todo, en términos de vida terrestre, tienen todo el aire de un paraíso natural reestablecido.

Pero no es esto lo que a nosotros nos interesa ahora, sino el problema que plantea este modo de ver y sentir las cosas, así como la estructura del universo que impone. Seréis como dioses teorizando, es decir, contemplando, poseyendo gozosamente el ser que es el bien y no el ser que no lo es. Pero, ¿qué pasa con el mal? En realidad, lo mismo que con el no-ser. No puede ser contradictorio con el bien, sino tan solo su "privación". Lo "malo" no es no poseer el bien en acto, sino tan solo en "potencia", el ser "deseo" del bien en vez del ser poseedor, el estar privado de él como lo estaba Tántalo, siendo, sin embargo, el objeto directo de nuestro deseo, capaz de satisfacerlo.

El bien existe por naturaleza. Pero no sólo el bien, sino su privación. Mas la privación supone el bien, como el deseo supone lo deseado, la potencia el acto. Por eso el "acto del ser en potencia en cuanto está en potencia", que es como define Aristóteles el movimiento y el cambio en la Naturaleza, ha de estar ordenado al Bien supremo. Nada puede ir muy lejos contra la Naturaleza ni contra su orden. Sólo "parcialmente" hay contrarios en el Universo y precisamente en el mundo sublunar. El mal, en todo caso, sería desorden. Lo que frustra su naturaleza se hace monstruoso. En su conjunto *natura nihil frustra facit*. Si el estar en potencia no es bueno en cuanto "privación", tampoco es malo, porque lo que está en potencia es el ser y el

bien. Así, la única verdadera posibilidad de mal natural serían en Aristóteles los monstruos, a los que dedica una ciencia llamada teratología, y en la que según Mansión incluye a las mujeres, porque son una especie de frustración de la “entelequia” hombre. Sin embargo, la mujer en cuanto madre se ordena a la generación y es “potencia” de bien.

Igual ocurre con la materia prima. “La causa coeficiente que subsiste bajo la forma de las cosas engendradas es como una madre[...] Dado, en efecto, un término divino, bueno y deseable, hay, diremos, por un lado, una cosa que le es contraria; por otro, aquello que está constituido de este modo, por su propia naturaleza tiende hacia ese ser y lo desea[...]; la “forma” no se puede destacar a sí misma, puesto que no está privada de sí misma, ni lo contrario, porque los contrarios son destructores los unos de los otros. Así el sujeto del deseo, es la materia, como una hembra desea a un macho, lo feo a lo hermoso, salvo que no sea feo en sí, sino por accidente”⁸³.

Precisamente por eso ella no puede ser generada ni corrompida, sino “que necesariamente ha de ser ingenerable e incorruptible”. Pero, por otra parte, como sujeto de la “privación” de alguna manera es generable y corruptible, del mismo modo que “no es fea en sí sino por accidente”.

La materia prima y el primer motor aristotélicos obedecen a una exigencia ineludible de su sistema. Son lógicamente contradictorios, metafísicamente necesarios. Un motor inmóvil, una materia sujeto de “forma” y “privación” de forma, y a partir de esto de contrarios, son como los dos polos metafísicos, las dos situaciones límite que hacen de su Universo una única y cerrada totalidad. Lo que Aristóteles ha evitado con esto es que la nada sea contradictoria con el ser, como ya lo hizo Platón en el *Sofista*. Se la ha reducido a un simple no-ser, contrario siempre en cada caso y en cada cosa, a un determinado modo de ser. Como consecuencia, por debajo tiene que haber un sujeto, la materia prima, y, por encima, un ser que no tienen ni contradictorio ni contrario, el primer motor. Pues bien: este ser que no tiene contrario ni contradictorio es el ser total, el Universo en su totalidad, que ha de ser esférico precisamente porque no tiene contrario, siendo el círculo y el movimiento circular el que no lo tiene. Sólo el recto lo tiene, y es el fundamento de movimientos contrarios.

Este es el punto en el que queríamos desembocar de nuevo, después de este largo análisis sobre las dos ideas límites del sistema aristotélico. Su esfericidad expresa radicalmente una necesidad metafísica. Decir que el Universo es esférico es decir que el ser total envuelve al ser y al no-ser parciales, que el acto envuelve a la potencia, la forma a la materia, lo inteligible a lo ininteligible, la razón a los sentidos, etc. No se puede decir, por tanto, que en su sistema la materia prima sea lo contrario del primer motor, sino cómo lo que desea está en contrariedad con lo deseado. Dicho de otro modo, el no-ser no es nada, a no ser la pasividad de la materia privada de forma, pero esperándola eternamente. Por eso la materia es lo

⁸³Física, I (9), 192, a.

envuelto y el ser lo envolvente, y por eso el Universo es esférico. Que la materia esté en el medio del Universo, donde está la Tierra, no indica sino la dependencia de la parte respecto del Todo. La totalidad total tiene que ser esférica para que esto ocurra. El movimiento circular no tiene contrario. El movimiento recto no lo es, sino que está envuelto por aquel. Por tanto, “no es menos conforme a la razón suponer que el cuerpo dotado de movimiento circular es increado, imperecedero, no susceptible ni de crecimiento ni de cambio, porque todo lo que nace viene de un contrario y de un sujeto previo, y todo lo que se destruye igualmente de un sujeto que existe previamente y por un contrario que es el contrario opuesto”⁸⁴.

El cuerpo que se mueve circularmente, el celeste, tiene su propia materia, una quinta materia, diferente a las otras cuatro, una materia perfecta: el éter. De ella quiso Aristóteles eliminar las contradicciones, porque es perfecta y circular, y la totalidad circular es necesaria, autosuficiente, idéntica consigo misma, sin contradicción ni contrariedad posible. Y, sin embargo, como el “éter” de la física del siglo XIX, es sujeto de las más contradictorias exigencias. La razón de esta coincidencia es a nuestro parecer clara: también la física moderna clásica quiso convertirse en un sistema total de explicación del Universo. Si por un lado el saber racional exige que la realidad sea en sí pensable, la hipóstasis de lo cual es el primer motor, en un caso, la matemática en otro, aparece entonces necesariamente una materia en sí que, al declararla pensable, se hace sujeto de contradicciones. El éter del siglo XIX era elástico y rígido a la vez. Por otro lado, no pudo ser objeto de experiencia, porque en último término era sujeto de pensamiento. Se ha dicho que este éter era el sujeto del verbo ondular. El éter aristotélico es el sujeto metafísico del verbo circular, del movimiento continuo y uniforme, eterno, de los cielos, el sujeto material de un pensamiento puro. La materia prima y la quinta materia son contradictorias en sus determinaciones e indeterminaciones.

Galileo ironiza sobre esta materia de los cielos aristotélicos en su *Diálogo sobre los dos grandes Sistemas del Mundo*:

“Sagredo: ¡Qué bella materia sería la del Cielo para fabricar palacios! ¡Y quién la pudiera tener tan dura y transparente!

Salviati: Al contrario, pésima; porque siendo, por sí misma transparencia del todo invisible, no se podría, sin gran peligro de tropezar [...] y romperse la cabeza, andar por las habitaciones.

Sagredo: Pero ese peligro no sucedería si, como dicen los peripatéticos, es intangible, pues si no se puede tocar mucho menos se podría tropezar con ella.

⁸⁴De Coelo, cap. III.

Salviati: Esto no resuelve nada; pues si bien la materia celeste es intangible, porque le faltan las cualidades tangibles, ella sí puede tocar los cuerpos elementales, y para fastidiarnos lo mismo da que ella tropiece con nosotros ; y aún sería peor que si tropezáramos nosotros con ella. Pero dejemos estos palacios o castillos en el aire, y no entretengamos al señor Simplicio" (el aristotélico)⁸⁵.

El pensamiento moderno derrumbará textualmente el palacio celeste de Aristóteles, las esferas de veinte siglos de metafísica y cosmología, poniéndolo en el vacío. Es decir, eliminando solamente este presupuesto de que la totalidad es real, fundamental y necesaria y estableciendo relaciones entre Cielo y Tierra, entre el mundo sublunar y el celeste que no son jerárquicas ni substanciales. Disociará, dicho de otro modo, las nociones de totalidad y realidad. Heredará del pensamiento medieval la posibilidad de esta disociación. Rematemos ahora este capítulo mostrando una vez más que el universo aristotélico y en general el griego tenía que ser esférico necesariamente, porque había asociado por principio pensamiento y realidad, es decir, ser y pensar.

A la jerarquía de movimientos que establece Aristóteles, desde el circular celeste al de generación y corrupción terrestre, pasando por el de crecimiento y alteración, corresponde un orden que va del ser al no-ser, siendo el ser envolvente y periférico, y, por tanto, el no-ser envuelto y situado en el medio del Universo. "Es necesario que el (primer) motor sea en el centro o en la periferia, pues son los dos principios (de la esfera). Ahora bien: las cosas que se mueven más rápidamente son las más próximas al motor, y tal es el movimiento del Universo; luego el motor está en la periferia"⁸⁶. La eternidad, la continuidad y la uniformidad del movimiento circular de la primera esfera se deducen de esta presencia inmediata del primer motor.

Queremos insistir sobre este hecho: si hubiese en el sistema de Aristóteles una verdadera contraposición entre ser y no ser, entre mundo celeste y sublunar, entre materia prima y acto puro, etc., no habría circularidad de Universo, total y dominante. La circularidad expresa, por tanto, que el no-ser está replegado sobre sí y, en definitiva, tragado por el ser, desplazado hacia el medio del Universo; y con él, la potencia, los movimientos imperfectos, que suponen la contrariedad y la parcialidad, etc.

Así, por ejemplo: si el movimiento circular de los cielos es continuo y uniforme, que es el único modo de que pueda ser conceptualizado como total y eterno, el de aquí abajo será discontinuo y disforme. Ahora bien: si la discontinuidad y deformidad de estos cambios sublunares, de alteración,

⁸⁵GALILEO: *Diálogo sobre los dos grandes Sistemas del Mundo*.

⁸⁶*Física*, VIII (10), 267, b.

generación, corrupción, etc., tuviesen un principio de explicación propio, se independizarían y pondrían a prueba las nociones contrarias. Pero no hay tal contrariedad entre Cielo y Tierra, sino que ésta se subordina a aquel y se somete a sus principios, razón por la cual ella está en el medio y él representa la totalidad envolvente y circular.

En efecto: en una cita a que ya nos hemos referido más de una vez, Aristóteles decía que el movimiento según la recta “imita” en su continuidad al circular. Por tanto, en definitiva, sin hay continuidad de alteraciones y corrupciones, de crecimientos y de decrecimientos, se debe al Cielo en lo que tienen de continuos. La discontinuidad, la imperfección, la parcialidad de estos movimientos, sólo se puede explicar por una simple “privación”, por una simple interrupción de lo único positivamente real que es aquello que se define por el ser. La conclusión paradójica de este dominio absoluto de lo celeste es la que hace, a su vez por imitación, por dependencia o por participación eterno-negativamente eterno, el mundo sublunar. El Mundo es un deseo eterno de eternidad, es la eterna insatisfacción de la eterna satisfacción. Está pendiente, por principio, de un ser necesario, que no necesita de nadie ni de nada.

En fin, mencionemos algunas citas del *Generatione et Corruptione*, apoyadas por otros libros de Aristóteles, sobre este carácter definitivo, necesario y absoluto de circularidad. Demuestran, a nuestro parecer, que se trata de la intuición metafísica más fundamental y decisiva de su sistema, como lo fue en otros grandes filósofos griegos y luego medievales hasta la aparición del pensamiento moderno. “Por otra parte, puesto que se ha demostrado que el movimiento de traslación es eterno, resulta necesariamente de lo que hemos establecido que la generación es continua. En efecto, la traslación eterna producirá la generación de una manera ininterrumpida [...]” Obsérvese que la generación es “ininterrumpida”, que es un modo negativo de traducir la “continuidad” positiva del mundo celeste. “Al mismo tiempo está claro que también teníamos razón cuando, en un trabajo anterior, llamábamos a la primera especie de cambio traslación y no generación. Es, en efecto, mucho más racional para el Ser, ser la causa de la generación del no-ser, que para el no-ser ser la causa de la generación del Ser. Ahora bien: lo transportado “es” y lo engendrado no es, razón por la cual la traslación es anterior a la generación”⁸⁷. Como de todos modos los atributos celestes de continuidad, circularidad, etc., y los del mundo sublunar difieren bastante, es necesario crear intermediarios que hagan posible derivar los segundos de los primeros, sin que lleguen a oponerse a ellos. Ya vimos que Platón creó la diversidad a partir de la unidad, lo desemejante a partir de lo semejante, lo irregular a partir de lo regular, etc., por un doble círculo, el de lo Mismo que envuelve el de lo Otro. En Aristóteles, creador de las esferas de “compensación” y de otras ideas compensatorias, este papel lo desempeña la inclinación de la Eclíptica: “Mas

⁸⁷De *Generatione et Corruptione*, II (10), 336, a.

esta inclinación, siendo irregular, arrastra como consecuencia que tanto los cuerpos se alejen como se acerquen, y, siendo su distancia desigual, su movimiento será irregular”⁸⁸. Por aproximaciones sucesivas hay generación, por alejamiento corrupción, “puesto que efectos contrarios han de tener causas contrarias”⁸⁹. Por eso las vidas de las diferentes especies tienen distinta duración, obedecen a distintos períodos, etcétera. La naturaleza y el tiempo están explicados negativamente a partir de la eternidad, como lo convexo lo estaría por lo cóncavo.

En cambio, el Ser siempre es positividad real y racional. “La continuidad (de la generación y corrupción) se encuentra racionalmente justificada. En efecto, en todas las cosas la naturaleza tiende a lo mejor, y es mejor ser que no ser. Pero el Ser no puede pertenecer a todas las cosas, porque están demasiado alejadas de su Principio”⁹⁰. O sea, que una cosa sólo puede definirse y actuar o por el ser o por su privación, pero bajo ambos aspectos depende “enteramente” del ser. “Por tanto El Dios tuvo que realizar la perfección del universo de otra forma: haciendo la generación ininterrumpida, pues de este modo lo existente está asegurado por un encadenamiento lo más riguroso posible, debido a que lo que se aproxima al ser eterno hace que la generación se rehaga siempre.” Vemos de nuevo que el alejamiento se define negativamente por el acercamiento.

Necesidad, eternidad, circularidad, se reclaman mutuamente. “Si una cosa existe necesariamente, es eterna, y si es eterna, es necesaria.” Y continúa: “Si, pues, la generación de alguna cosa es absolutamente necesaria, necesariamente es circular y vuelve a su punto de partida. Necesariamente, en efecto, o hay un límite en la generación o no lo hay: la generación es o rectilínea o circular. En esta última alternativa, si se quiere que la generación sea eterna, no es posible que sea rectilínea, a causa de que no puede haber ningún punto de partida [...] Sin embargo, la generación debe tener un principio [...] En consecuencia, la generación es necesariamente circular.” Aristóteles hace recíproca la necesidad de antecedente y consecuente y concluye que “este encadenamiento recíproco será eternamente continuo”⁹¹.

⁸⁸*Ibidem*, II (10), 336, b.

⁸⁹*Ibidem*.

⁹⁰*De Generatione et Corruptione*, II (10), 336, b.

⁹¹*Ibidem*.

“Así, pues, la necesidad absoluta se encuentra en el movimiento y en la generación circulares. O dicho de otro modo, si la generación de ciertas cosas es circular, cada una de ellas es y ha sido engendrada necesariamente, y si hay necesidad, su generación es circular”⁹². No hace falta que insistamos en el hecho de que si la circularidad resulta necesaria para Aristóteles, es debido a que en ella se manifiesta la totalidad total que a su vez es realmente real.

“Estos resultados están de acuerdo lógicamente con la eternidad del movimiento circular, es decir, del movimiento del Cielo, puesto que estos movimientos, que pertenecen a esta revolución eterna y que dependen de ella, son producidos necesariamente y existirán necesariamente. Si, en efecto, los cuerpos movidos circularmente mueven siempre algo, es necesario que el movimiento de las cosas que mueve sea también circular. Así ocurre que de la existencia de la traslación superior se sigue que el Sol realiza este movimiento, las estaciones tienen una generación circular y vuelven sobre sí mismas; y puesto que tienen una generación circular ocurre lo mismo, a su vez, para las cosas que de ellas dependen”⁹³. Entre ellas, la generación, la corrupción, los cambios meteorológicos de las materias, etc. Tanto es así que Aristóteles llega a preguntarse finalmente “por qué un individuo no sería engendrado de nuevo” y lo resuelve acudiendo a una distinción entre substancia específica y numérica. Específicamente hay siempre circularidad y necesidad. Si queremos evitar la sensación de absurdo que nos producen semejantes afirmaciones, pensemos, según ya hemos dicho anteriormente, que todo este sistema de la circularidad cree que puede explicar y agotar específicamente al individuo y reducir la existencia a la esencia. Pero la existencia es inexplicable desde el ser, a no ser que alguien logre hacerla también circular.

Siendo nuestro propósito el de “comprender” y no únicamente el de “interpretar” la filosofía de Aristóteles, conviene que concluyamos de cara a nosotros, explicitando la diversidad o la oposición de presupuestos entre su pensamiento y el moderno. Y para ello analizaremos una última idea que nos parece una de las más decisivas para hacer comprensible la diferencia. Se trata de la idea de “infinito”, que es aquella que en diversas ocasiones pone límite a los sentidos y a la razón aristotélicas. Nuestra tesis es que este límite es el que encuentra no sólo Aristóteles, sino toda metafísica natural del entendimiento humano.

Estamos aún demasiado afectados por la crisis renacentista del mundo antiguo que colocó a Aristóteles en la cómica situación de alguien a quien

⁹²*Física*, III (5), 204, a.

⁹³*Ibidem*.

hay que defender o a quien hay que atacar por motivos de autoridad o de independencia filosófica. Ambas actitudes falsifican el problema de la comprensión de los orígenes griegos de nuestro pensamiento. La fuerza de Aristóteles y su debilidad, como en general la de los filósofos griegos, no está en ellos tanto como en lo que representan: la revelación de una metafísica natural del entendimiento humano que demuestra que la razón y el hombre tenían un modo espontáneo y primario de entender y de estar en el Universo. Ni Platón ni Aristóteles se impusieron, durante dos Edades, tanto por autoridad como por "naturaleza". Es decir, por haber logrado expresar lo que todo hombre en la Naturaleza, mientras no demuestre lo contrario, piensa y siente; en primer lugar esta idea simple de que el Universo es una totalidad real y envolvente. No podemos olvidar que la ciencia moderna es una conquista creadora, y en principio no natural, del espíritu humano. Más tarde veremos por qué. Ahora dejemos bien claro que Aristóteles y Platón se convirtieron en problema de autoridad cuando dejaron de tenerla naturalmente. ¿Y qué hubo de más natural durante veinte siglos que el *Timeo* de Platón o la *Metafísica* de Aristóteles?

Si miramos el Cielo en la quietud de una noche estrellada sin la mediación de nuestros conocimientos científicos y técnicos, al desnudo, desde nuestro inmediato vivir sobre la Tierra, ¿qué hay más natural que la idea de una bóveda celeste cuajada de estrellas fijas, más allá de la cual no hay nada, a no ser la misma divinidad del Cielo? Esta idea, sin embargo, ya ha sido desterrada de nuestras mentes y nos es muy difícil reconstruirla en toda su espontaneidad primera.

Tratemos, pues, a través de una simple exposición de la idea de infinito, de obtener de la experiencia metafísica última del sistema de Aristóteles, aquella verdad comprensible para nosotros, por acuerdo o por desacuerdo con ella, en la que concluye su filosofía. Como otras ideas que hemos estudiado, no se la puede ni separar de las cosas ni confundir con ellas. Si se le diese una independencia total, si se admitiese la existencia de un infinito actual, se obtendrían una serie de consecuencias inaceptables para Aristóteles. En último término obligaría a suponer la nada frente al ser, la cual es impensable e imposible. Pero, por otra parte, si se niega la existencia del infinito, si se lo identifica en absoluto con el ser, se seguirían otra serie de consecuencias inaceptables. Por ejemplo, la de la no existencia del tiempo, de la infinitud, del número, del movimiento, etc.

A la primera línea de consecuencias inaceptables responden estas citas: "Que el infinito sea separable de las cosas sensibles, cosa en sí infinita, es imposible. En efecto, si el infinito no es ni magnitud ni número, sino substancia por sí mismo, y no atributo, será indivisible, pues lo divisible es magnitud y número. Pero si es indivisible no es infinito"⁹⁴. O esta otra: "Es evidente, por otra parte, que el infinito no pueda existir como ser en acto y como substancia o principio, pues cualquiera de sus partes, tomada aparte,

⁹⁴*Física*, III (4), 203, b.

sería infinita [...] y es impensable que la misma cosa sea varios infinitos”⁹⁵. Aristóteles no es capaz de separar el infinito del cuerpo: “Incluso si existiese vacío y lugar infinito, sería necesario que hubiese también un cuerpo infinito; en efecto, entre lo posible y el ser no hay ninguna diferencia en las cosas eternas”⁹⁶. Ligado a lo sensible y corporal, a la divisibilidad y a la potencia, el infinito aristotélico no puede actuar de principio sin convertir en principio lo sensible y corporal. Como no hay lugar infinito ni cuerpo infinito, etc., no le puede pertenecer la actualidad en sí. ¿Negarlo con todo aquello que de alguna manera representa el no-ser?

“Por otra parte, es evidente que si se niega absolutamente el infinito, se sigue una serie de consecuencias inaceptables. En efecto: tendría que haber un principio y un fin del tiempo, las magnitudes no serían divisibles en magnitudes, y el número no sería infinito”⁹⁷. Un tiempo con principio y fin, lineal, haría impensable la eternidad del movimiento. Todo lo corporal, por otra parte, ha de ser divisible al infinito en potencia, pues cuando el atomismo pone un límite a la división con la noción de átomo supone una concepción actualista de la materia que, a su vez, termina por exigir el vacío; y todo esto ha sido ya refutado. Dejemos de lado ahora la validez o no validez de estos razonamientos aristotélicos para fijarnos únicamente en la conclusión.

“Puesto que, establecidos estos hechos, por ambos lados aparece la imposibilidad, hace falta un compromiso. Resulta claro que el infinito en un sentido es y en otro no-es”⁹⁸. He aquí en qué consiste y sobre qué se funda el típico “compromiso” de Aristóteles para resolver esta clase de problemas: “El infinito resulta ser lo contrario de lo que se dice: en efecto, no aquello fuera de lo cual no hay nada, sino aquello fuera de lo cual hay siempre algo; esto es el infinito.” “El infinito es, pues, aquello más allá de lo cual siempre se puede continuar tomando algo nuevo, en cuanto a la cantidad”⁹⁹. Aquello que necesita siempre algo nuevo no se basta a sí mismo.

95 *Física*, III (6), 206, a.

96 *Ibidem*.

97 *Ibidem*, III (6), 206, b.

98 *Ibidem*, III (6), 207, a.

99 *Física*, III (6), 206, b.

Esta definición de Aristóteles tiene un significado muy patente. Este faltarle siempre algo, por definición, al infinito, es una forma de definirlo por “privación” constitutiva de algo. En efecto: infinito se opone en este sentido a “acabado y entero”. “Aquella cosa que no tiene nada más allá de ella, es acabada y entera, pues nosotros definimos el entero como aquello (al contrario del infinito) de lo que la nada está ausente.” No hay ausencia en lo entero y acabado. La ausencia, en cambio, es crónica en el infinito. Por eso no termina nunca y siempre hay algo nuevo fuera de él, referible a él. Es como una pasión eternamente insatisfecha, esto es: el infinito lleva el no-ser en su seno formando parte de sí mismo.

En resumen: el infinito tiene “una cierta semejanza con el entero: es, en efecto, materia del acabamiento de la magnitud y el entero en potencia, pero no en acto, divisible por reducción o inversamente por adición. Es entero y limitado, pero no en sí, sino extrínsecamente; no envuelve, sino que es envuelto, en tanto que infinito. Por consiguiente, es incognoscible en tanto que infinito; en efecto, la materia no tiene forma. En consecuencia ocurre que el infinito está más bien en la noción de parte que en la de todo [...] Es absurdo que lo incognoscible y lo indefinido abarquen y definan”¹⁰⁰.

En una palabra: lo acabado completo y entero, aquello fuera de lo cual no hay nada, es el Universo en su totalidad. Pero el Universo en su totalidad, como un todo acabado y completo, no es infinito, pues lo infinito, por el contrario, es lo crónicamente inacabado, es parte, materia, etc., es “lo contrario de lo que se dice: no aquello fuera de lo cual no hay nada, sino aquello fuera de lo cual siempre hay algo”¹⁰¹. Si el Universo, definido por el ser, no puede estar en el infinito ni puede tolerar más allá de él algo interminable, resultará, al contrario, que el infinito está en él, y estará como parte, como envuelto y no como envolvente. Como el infinito es lo inacabado y el Universo lo acabado, uno está en potencia y el otro en acto. Como uno excluye el no-ser, y el otro lo acepta, resulta en último término que a través del infinito el ser ha tragado al no-ser.

El infinito resulta así la idea que encadena el no-ser al ser del Universo, la parte al Todo. El cómo, lo resuelve de nuevo la esfericidad: al hacerse circulares las cosas infinitas, como el tiempo, el movimiento, etcétera, pues, en cuanto “todos” son enteros, pero en cuanto forman “parte” del Universo son inacabados, eternamente inacabados. Fuera de ellos siempre hay algo. Dicho de otro modo: sólo internamente y en cuanto se mueve en círculo hay dentro del Universo procesos infinitos. Pero en cuanto estos procesos están envueltos y forman un todo circular, tenemos lo contrario de la infinitud: tenemos un Universo finito acabado y completo. “Es evidente que el infinito

¹⁰⁰*Ibidem*, III (6), 207, a.

¹⁰¹*Física*, III (6), 206, b.

es causa como materia, que su esencia es privación y que su sujeto en sí es el continuo sensible. Todos los otros (filósofos griegos) utilizan claramente el infinito como materia: de donde se sigue que es absurdo hacer de él aquello que envuelve y no aquello que es envuelto”¹⁰².

Este absurdo es el mundo moderno. El infinito envuelve y no es envuelto, es forma, forma pura, y no materia. Por tanto, la finitud es su contenido y no al revés. Lo que quiere decir que finitud e infinitud adquieren una significación, y sobre todo una función, totalmente diferente a la de la filosofía antigua. La primera consecuencia que de ella se deriva es la de la liberación de aquellas realidades más directamente comprometidas con el infinito, el tiempo, el movimiento y el espacio. Por otra parte, cambia en su raíz misma el papel del conocimiento, pues, así como lo finito o entero del Universo envuelve al infinito, del mismo modo envuelve en Aristóteles la razón a los sentidos. Se puede comprobar en la cita anterior con solo releerla. El infinito deja de repugnar a la razón y a los sentidos del pensamiento moderno, debido a que la imaginación se erige en árbitro. En efecto: se puede imaginar el infinito, y a través del imaginarlo, pensarlo y sentirlo. Pero no es este contraste con el pensamiento moderno el que ahora nos interesa, sino las consecuencias estrictamente aristotélicas que trae consigo su noción de infinito.

He aquí la principal. El tiempo, el movimiento, lo sensible, la materia, a pesar de definirse como partes y por privación, a pesar de que en realidad las experimentamos de este modo, según la parcialidad, son “pensables” como todos. Y en cuanto todos terminan por constituir una totalidad total. Por eso están envueltos y no son envolventes. El infinito no es más que el interminable moverse del círculo cuando se le considera desde el punto de vista de la parcialidad, de la materia, del tiempo, etc. El infinito es el esquema móvil que une la parte con el Todo a través de la circularidad, en función de la cual el Universo es completo y acabado, autosuficiente y total, eterno y perfecto, al mismo tiempo que internamente tolera la privación, lo incompleto e inacabado, lo insuficiente, etc., cuyo medio es nuestro mundo sublunar.

No hace falta destacar el carácter ambivalente de la circularidad aristotélica, sobre la cual el gran metafísico monta todos sus famosos “compromisos”. Pero se puede obtener una última conclusión de todo este enorme y sistemático esfuerzo de pensamiento filosófico. Aristóteles pensó que hay un punto de vista de la totalidad, dentro del cual queda incluido y se hace pensable todo lo real. El tiempo mismo es pensable, en su totalidad, como un círculo. El punto de vista de la totalidad real es el de la razón, del saber verdadero, a la vez que lo es de lo eterno. Así resulta que la eternidad no es sino el *tota simul* que incluye incluso el tiempo, reduciéndolo, como decía Platón, a una imagen móvil de la eternidad. Toda visión del Mundo sub especie aeternitatis, que hace de él un conjunto de esferas metafísicas superpuestas, en cuyo medio está la Tierra, cree que el tiempo es

¹⁰²*Ibidem*, III (7), 208, a.

conceptuable y superable a partir de la noción de totalidad. En realidad lo elimina, lo convierte en no-ser y el no-ser no es, en este tipo de filosofía. El caso es que eliminando el tiempo, la eternidad queda reducida a una pura especulación racional.