

DE FUTURIS CONTINGENTIBUS...

**(LA POLÉMICA DE ARISTÓTELES CON EL ARGUMENTO DOMINADOR MEGÁRICO
Y SUS CONSECUENCIAS: INDETERMINACIÓN DEL MUNDO SUBLUNAR, CONCEPCIÓN
DEL TIEMPO Y PRAXIS POLÍTICA DE LA GESTIÓN DE LOS FUTUROS CONTINGENTES)**

DE FUTURIS CONTINGENTIBUS...

**(ARISTOTEL'S POLEMICS WITH THE MEGARIC DOMINATOR ARGUMENT
AND ITS CONSEQUENCES: INDETERMINATION OF THE SUBLUNAR WORLD, CONCEPTION
OF TIME, AND POLICY PRAXIS OF THE MANAGEMENT OF CONTINGENT FUTURES)**

ÓSCAR SÁNCHEZ VADILLO

Profesor de I. E. S.

tejumin36@hotmail.com

Resumen: La reputación de Aristóteles durante la Edad Media estuvo basada en su capacidad para proporcionar enunciados definitivos sobre cualquier materia, generando así una visión de conjunto del saber humano aparentemente cerrada. Sin embargo, polémicas como la que sostuvo con el Argumento Dominador megárico ofrecen perfiles muy distintos y más abiertos, afectando a áreas tan relevantes en su pensamiento como la indeterminación del mundo sublunar, la concepción última del Tiempo y la acción política en la gestión de los llamados “futuros contingentes”.

Palabras clave: Determinismo, Tiempo, Futuro, Contingencia.

Abstract: Aristotle's reputation along the Middle Ages was based upon his ability to provide with definitive enunciations on any given subject, thus generating an overall vision on human knowledge seemingly closed in itself. Nevertheless, controversies like the one he maintained with the Megaric Master Argument offer very different and more open outlines that concern areas so relevant in his thinking as the indetermination of the sub-lunar world, the ultimate conception of Time, and political action in the management of the so-called “contingent futures”.

Keywords: Determinism, Time, Future, Contingency.

Copyright © 2018 ÓSCAR SÁNCHEZ VADILLO

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Artes de la controversia. Homenaje a Quintín Racionero», n.º 8, 2018, pp. 207–222,
Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)
<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 21/6/2017 **Aceptado:** 14/11/2017

I. Antes de empezar, pulsemos una vieja curiosidad que quizá recuerden los que frecuentaron las páginas paranoicas de Internet hace ya quince años: si se teclea la serie de caracteres “Q33NY” en cualquier ordenador, y después se transforma el tipo de letra original con se ha escrito este código por la tipografía “Wingdigns” que se halla entre el repertorio elemental de cualquier procesador de textos casero, lo que con toda seguridad se obtiene es esto: ➔ 𐀀𐀁𐀂𐀃, o lo que es lo mismo (según descodificación paranoide): “avión contra dos torres - muerte a los judíos”. Pero esto no es aún lo mejor: lo mejor llega cuando uno se entera de que tal código no es una serie cualquiera aleatoria de letras y guarismos, sino que representa nada más y nada menos que el “nombre” convencional asignado por las líneas aéreas *British Airways* al primer aparato que se estrelló contra la primera de las *Twin Towers* —verídico, y para muchos resultó a la sazón también escalofriante.

Desde luego, se trata de una pura casualidad, pero eso es lo más fascinante del asunto, a mi modo de ver. La opinión filosófica tradicional —que en esto, como en otras cosas, delata su filiación con la mántica o adivinación arcaica—, ha tendido siempre a ver en la casualidad una manifestación oblicua de designios superiores e inescrutables ocultos entre bastidores. En consecuencia, tales planteamientos subsumen la casualidad misma en el interior de formas esotéricas de *causa*-lidad; Jorge Luis Borges, por ejemplo, todavía lo pensaba así, haciéndose eco de una famosa máxima spinozista: “[...] *Salvo que no hay azar, salvo que lo que llamamos azar es nuestra ignorancia de la compleja maquinaria de la causalidad*” —primeras páginas de las *Siete Noches*—. También Rosa Montero nos contaba en una ocasión desde las páginas de un conocido semanario español acerca de la vida de un curioso personaje de nacionalidad alemana y ya fallecido cuya afición consistía precisamente en tratar de desenmascarar la férrea determinación que, a su parecer, se escondía siempre tras la inocente apariencia de las más simples y crasas casualidades. Se diría, según estas concepciones —tan mágicas como inútiles, como intentaremos argumentar a continuación—, que pensar el orden natural es incompatible con la admisión de algún tipo de espontaneidad creadora o simplemente azarosa en la constitución de los fenómenos, y en este sentido el mismísimo Albert Einstein ya dejó muy bien definida su postura cuando dijo aquello de que “Dios no juega a los dados con el Universo”, afirmación que entronca con las famosas incógnitas que la física contemporánea ha introducido en las impresionables mentes de los teóricos de la ciencia. Sí, porque lo cierto es que el “Principio de Incertidumbre” de Werner Heisenberg ha hecho mucho ruido en tales mentes, al igual que el propio “Principio de la Relatividad” de Einstein, cuando en realidad cualquiera puede cerciorarse con un poco más de estudio de que ambos axiomas, lejos de postular algún desorden o indeterminación (¿viaja el hombre en un *sistema inercial* de conocimiento?) cósmicas para la naturaleza macro- y micro-física, antes al contrario la encuadran en un marco de leyes más precisas y absolutas que nunca, fortaleciendo la visión causalista de los procesos naturales y expulsando la contingencia del ámbito de la investigación científica seria. (Las cosas varían substancialmente en lo que toca a las actuales “Teorías del Caos” y su más célebre ilustración popular, aquella conocida por todos como el “efecto mariposa”, pero voy a evitar discretamente ahora el meterme en semejantes enredos conceptuales). En cuanto al viejo “Argumento dominador” —*Lógos Kyrios*— de la escuela Megárica antigua del que quiero hablar aquí, y que constituye históricamente el primer argumento fuerte en favor de la absoluta y necesaria previa determinación de todo suceso en el contexto global del universo, trataré de probar a continuación cómo, conforme al experto juicio de Aristóteles, este argumento dictamina no —como pretende— sobre los hechos físicos mismos, sino única y exclusivamente sobre el proceso de su verificación. Siguiendo un ejemplo fácil: el rayo que caerá el mes que viene será ocasionado por un irremisible proceso atmosférico precedente, esto no tiene duda tanto para el megárico Diodoro Cronos formulador de argumento como para Aristóteles o para cualquiera en su sano juicio, pero lo que es cuestionable en dichos términos es que semejante proceso futuro vaya a ser en su integridad no más que el “desenrollarse” o desplegarse, por decirlo así, de una verdad enunciable hoy. Cuando suceda, y el rayo caiga el mes que viene, no será en contra de toda ley atmosférica, desde luego, pero ello no significa que vaya a ser tampoco el resultado de una verdad ya escrita desde el principio de los tiempos, puesto que las verdades “escritas” no son ni pueden ser causa material de hechos, los cuales tienen lugar —o no, esta es la cuestión— en un plano de realidad absolutamente diverso. E importa menos para el argumento que esa enunciación permanezca todavía hoy inalcanzable para el conocimiento: basta con que afirmemos, como Diodoro, que preexistía informada como verdadera al proceso efectivo de la caída del rayo. Aristóteles, entre otras cosas, afirma por el contrario la prioridad de los procesos atmosféricos efectivos que ocasionan, entre otras cosas, rayos, a los humanos enunciados que los formulan con verdad siempre a posteriori. La verdad se dice sobre hechos,

viene a decir Aristóteles, no los hechos se dicen de la verdad, lo cual puede parecer absurdo, pero que en el fondo es muy, muy platónico...

El caso es, en definitiva, que aunque los detractores de la casualidad son muchos (puesto que incluso Aristóteles, aunque ataca la determinación absoluta, no lo hace exactamente en defensa de la casualidad, sino más bien de la contingencia —la que por supuesto puede dar lugar secundariamente a casualidades—), ninguno es capaz de explicar lo que nosotros llamaríamos las “casualidades-de-que-no”, es decir, todo ese inmenso y necesariamente desconocido orbe de sucesos que, por casualidad, *no* han ocurrido, y que, de haberlo hecho, algún cenizo atribuiría al destino, pero como no han sucedido, ni siquiera detiene su consideración en ellos. Por ejemplo: estos días de tanto viento, muchas macetas colgadas de los balcones son arrastradas por una ráfaga y caen a la vía pública, hasta el momento, y afortunadamente, sin hacer daño a nadie ¿Tenemos que registrar todas estas “casualidades-de-que-no” pasara ningún viandante por debajo de la trayectoria de la maceta como efecto de un oculto designio del destino? Es claro que nada puede impedir al obstinado determinista, por pura coherencia, el afirmarlo así, pero entonces surge una irrebasable dificultad, que estriba en el número —forzosamente infinito—, de estas casualidades *al revés*, pues... ¿quién es el determinista capaz de sostener que hay una explicación para todos y cada uno de estos sucesos en que, pudiendo haber ocurrido algo entendido como extra-ordinario, *de facto* no ha sido así, habida cuenta de que el compute de la posibilidad extra-ordinaria no cumplida es necesariamente incalculable? Pero, claro, si dicho obstinado determinista no es él mismo infinito, será totalmente incapaz de aportar estas pertinentes explicaciones, y entonces..., ¿por qué habríamos de creerle en las pocas situaciones en las que sí cree encontrar una explicación plausible a una casualidad previamente seleccionada como “interesante” —pero que es tan “casualidad” como las otras—? Que sea o no casualidad es, pues, irrelevante; lo que parece importar aquí —si he sido capaz de explicarme hasta este punto— es que el hecho en cuestión sea “interesante”, “sorprendente”, “extraordinario”, etcétera. Por tanto, como decíamos, la revelación determinista es tan mágica como especulativamente inútil, que es lo que queríamos demostrar. La casualidad, pues, existe, y no solo como interpretación de los hechos en función de nuestras previsiones de ellos, sino en el interior de los hechos mismos, al menos tal como lo vemos hasta ahora.

II. Pero es que además el Argumento Dominador es más que un simple aserto que pide desafección o asentimiento razonados: es una dura arma en favor de la hegemonía de una lógica férrea sobre la percepción humana de la realidad. Dice así: *“si de dos acontecimientos posibles mutuamente excluyentes, uno de ellos llega a realizarse, el otro acontecimiento resulta imposible, pues si no lo fuese entonces se derivaría de algo posible algo imposible”*. Un conocido proverbio chino de remembranza estoica lo enuncia así: *“Si tu mal no tiene remedio... ¿para qué te apuras?, y si tiene remedio... ¿para qué te apuras?”* Expresado patafísicamente por John Allen Paulos en la página 28 de *Pienso, luego río*, editado en Técnos (aunque veremos que no sin cierta trampa), el argumento se mofa así de nosotros y de nuestro sentido común: *La siguiente historia trata de sucesos futuros. Si es verdad ahora que haré una cierta cosa el martes que viene, por ejemplo, caerme de un caballo, entonces, por más que haga por evitarlo (como, por ejemplo, no subirme a un caballo), por más precauciones que tome, cuando llegue el martes me caeré de un caballo. Por el contrario, si es falso ahora que el martes que viene me caeré de un caballo, entonces, por más esfuerzos que haga por que ocurra, por más temerariamente que monte, no me caeré del caballo ese día. Con todo, el hecho de que la predicción es verdadera o falsa es una verdad necesaria, según el principio de exclusión del término medio. De ello parece seguirse que ya está fijado lo que ocurrirá el martes que viene, que, en realidad, no sólo un suceso del martes que viene, sino que todo el futuro está de algún modo decidido, lógicamente preordenado.*

La trampa que en este texto nos tiende el autor consiste en que si, conforme a la fuerza del Argumento Dominador, todo futuro ha de estar escrito desde el momento que las afirmaciones que sobre él se hagan deban de ser por fuerza verdaderas o falsas, desde ahí no tiene sentido que nos planteemos la posibilidad de esforzarnos de alguna manera para que un determinado suceso ocurra a nuestro deseo. Pero el caso es que todos vivimos con naturalidad confiando en que existe un determinado ámbito de la deliberación que sí puede llegar a depender de nuestras conveniencias, como plantea una y otra vez Aristóteles. A desmontar la concepción natural acerca los sucesos futuros, el tiempo o el movimiento, fueron encaminados muchos argumentos en la antigua Grecia sobre todo por parte de la llamada Escuela de Elea, los cuales trataron de demostrar el dominio de la lógica sobre la naturaleza y, por tanto, de la necesidad sobre la contingencia.

Aristóteles, que nunca escatimó un intento por encauzar la discusión de los argumentos embaucadores a los términos adecuados, dio su respuesta al desafío. Es en el tratado “Sobre la interpretación” (*Peri hermeneias*, en griego) donde se contesta de manera singular al ya citado Argumento Dominador. El texto de Aristóteles es duro y creo que es necesario tratar de explicarlo someramente aun a riesgo de hacer esta exposición más larga de lo deseable.

Asumir cabalmente el dictamen de la lógica no tiene por qué conducirnos a los ciegos derroteros del Dominador; viene a decir Aristóteles en estas páginas, porque de ella no pueden derivarse consecuencias que contradigan de tal modo la naturaleza de los sucesos del mundo. Sin embargo, el Dominador pretende romper esta concordancia natural de las cosas con el decir con sentido o “lógica”, a raíz de una impropia aplicación del *principio del tercero excluido*, principio que reza, como se sabe: *No es posible que algo ni ‘sea’ ni ‘no sea’: una tercera posibilidad queda excluida*. La aplicación del principio para sucesos pasados o actuales no parece acarrear graves problemas, pero éstos hacen su aparición cuando tratamos con sucesos futuros. Efectivamente, conforme al principio del tercero excluido “el hecho de que un suceso futuro concreto tendrá o no tendrá lugar” es una verdad incuestionable, pero esta verdad no nos legitima para ir más allá y, a partir de la resolución final del caso, decir que el desenvolvimiento feliz de tal caso fuera desde un principio verdadero y, por tanto, necesario, o que la no realización de tal suceso acabe por calificarlo de imposible. El error del Dominador, el paso ilegítimo que Aristóteles denuncia, consiste en la pretendida descomposición de una afirmación que se hace sobre un “todo” en dos afirmaciones diferentes sobre cada una de las partes que componen ese “todo” o, por decirlo con todas las palabras: es legítimo decir que “es necesario que ocurra A o no A”, pero no es legítimo “dividir” (como dice Aristóteles en el texto, pero también podría expresarse matemáticamente diciendo que no es legítimo utilizar por las buenas una ley distributiva) la sentencia para luego afirmar que “es necesario que ocurra A o es necesario que ocurra no A”. La clave está en el lugar en el que queda colocada –a consecuencia de una ilegítima “distribución” –, en cada caso, la partícula “necesariamente”, como puede claramente observarse en el ejemplo aducido por Aristóteles en *Sobre la interpretación*, IX, 29-34, Gredos: *Es necesario que todo sea o no sea, y vaya a ser o no vaya a ser; pero no se puede dividir y decir que el uno o el otro es necesario. Quiero decir, por ejemplo, que es necesario que vaya a haber una batalla naval mañana o no la vaya a haber, pero ni tendrá lugar mañana una batalla naval necesariamente ni no tendrá lugar necesariamente, aunque necesariamente tendrá lugar o no tendrá lugar*.

El texto de Aristóteles, además de esta refutación estrictamente de orden lógico (pues los argumentos han de combatirse con sus propias armas, no aducir razones *ad hoc* o invocar órdenes extraños del discurso para venir a socorrernos), contiene importantes implicaciones respecto a la relación entre los órdenes lógico –del decir–, ontológico –del ser–, y práctico –del deliberar y el actuar–.

III. Lo que Aristóteles reprocha también a este argumento es el hecho de que, no conformándose con establecer la verdad o falsedad de las afirmaciones acerca del futuro (otra cosa es que los hombres podamos saber cuáles son verdaderas y cuáles falsas de antemano), pretende además tachar de entrada el hecho de que una serie de circunstancias convivan como igualmente posibles de hallar realización en el futuro y el hecho, también, de que reclamen, por tanto, nuestra deliberación y nuestro esfuerzo por “torcer” las condiciones favorablemente hacia aquello que más nos convenga. El argumento, pues, no aduce tan solo que el futuro está escrito, sino que, de paso y más primariamente, niega la coexistencia que se da en el presente –en todo presente, en realidad– de diferentes posibilidades, razón por la que pudiera hablarse cabalmente de un *futuro contingente*.

Por decirlo con un ejemplo cercano al aristotélico, el dato de que el suceso de una batalla naval determinada que fue incierta para el futuro de Felipe II sea para nosotros conocido con verdad hoy, y podamos afirmar ahora por tanto que como verdad inamovible es eterna y con ello previa al propio Felipe II, es algo que reclama una elucidación filosófica enfocada en una determinada dirección: la cuestión relativa a qué sea aquello que llamamos “verdad” cuando queda involucrado el tiempo, y que también trata Aristóteles en este pequeño texto (y no solo él: esto mismo fue lo que más adelante Leibniz y Hume llamaron “verdades” o “cuestiones” “de hecho”). En consecuencia, para rebatir el Dominador es necesario atender en una dirección distinta en la que lo esencial está en entender que el “futuro” nombra a esa posibilidad real e irreductible –así vivida por Felipe II, pero que le trasciende–, de que el combate naval vaya a tener lugar, una incertidumbre

actual que no es desmentida en su condición de incertidumbre por mucho que después la narración de la Historia nos muestre por cuáles causas precisas ocurrió *lo* que ocurrió y *cómo* ocurrió. No es paradójico decir con Aristóteles que, siendo algo posible (y por tanto admitiendo dos o más alternativas que subsisten, *en tanto que posibles*, sin contradicción¹), el desenvolvimiento o efectuamiento comprobable de una sola de las alternativas no hace en absoluto falsas o imposibles las restantes.

Así, dadas las circunstancias que concurrieron en el reinado de Felipe II y otras impredecibles, como la climatología, la Historia nos enseña que la destrucción de la Armada Invencible no pudo sino ocurrir, pero eso no significa que estas no fuesen unas circunstancias *posibles* de las que se derivó necesariamente un hecho bélico en el plano estricto del encadenamiento lógico causa-efecto. El Dominador confunde este plano lógico con la realidad de las cosas o estados del mundo que atraviesa, y esto es lo que viene a aducir en último término Aristóteles en dos sentidos: *ónticamente*, la necesidad es un operador modal que se dice *después* de la explicación; e, igualmente, *ontológicamente* la lógica se aplica a los hechos *a posteriori*, como descripción, acaso apofántica, de estos. Y, siendo así, ambos sentidos encuentran una aplicación distinta para la realidad supralunar, donde el movimiento obedece a una función inmóvil, que para la realidad sublunar, donde el cambio busca una meta fija en un medio contingente. Cuando en los libros metafísicos Aristóteles afirma la prioridad del acto sobre la potencia, lo hace queriendo significar no que la *energeia* contiene más ser que la *dýnamis*, como si el ser fuese cuestión de más o menos, sino que el acto es el *télos* de la potencia, y no al revés; hacemos ciencia porque entre la potencialidad de un huevo de gallina y la potencialidad de uno de codorniz podemos clasificar sus diferencias específicas por aquello a lo que se dirigen, que son *formas* diferenciadas; y, si no, déjalos prosperar y verás, se podría decir, porque si el huevo moteado de codorniz desarrolla una gallina, habrá que replantearse la verdad de nuestros enunciados generales, no la verdad de la entidad de los huevos en cuestión: esta es, creo, la diferencia.

Son, por consiguiente, tres los interrogantes que da que meditar este difícil e importante texto: 1) Si, existiendo leyes o causas universales, hay también un ámbito bajo ellas donde revolotean la posibilidad y la contingencia²; 2) Si, del hecho de que tengamos el cabello de cierto color se desprende que habría sido imposible tenerlo de algún otro (al margen de cuales sean las leyes implicadas: genéticas, étnicas, etcétera); 3) Y, por último, la relación que Aristóteles establece entre este ámbito y la posibilidad de la “deliberación y ejecución” que parece negar el inmovilismo eleata (no en vano Leibniz denominaba al determinismo de su tiempo “argumento mahometano” o “perezoso”).

No son cuestiones de índole sencilla, pues en ellas aún subsisten ciertas huellas patafísicas incluso tras la depuración aristotélica, por ejemplo: se empieza a atisbar la incoherencia de entender un tiempo neutro, vacío y lineal, reversible como una cremallera y que fluye rítmicamente; aunque caminemos —en un cierto sentido: el que trata el tiempo como un bloque— hacia un porvenir preexistente (o quizá sería mejor decir “desde” un porvenir preexistente), en otro sentido, aquel urgido por las posibilidades del instante, y por tanto que entiende el tiempo como una cualidad y no solo como una cantidad, hemos de seguir deliberando —condenados a la libertad, diría un existencialista aficionado a los retruécanos— acerca de cada asunto (*prágmata*) por pequeño que parezca presentarse. Dejar de dirimir entre las posibilidades también implica un dirigismo metafísico o teórico de las condiciones, y por tanto una decisión posible entre muchas otras. Puede decirse que gran parte de la historia del pensamiento se ha dedicado al intento de elaborar un lenguaje que fuera capaz de compaginar ambos sentidos —Kant es el ejemplo más popular entre los grandes—. Ciertos científicos pasados y actuales, sin embargo, procuran no darse por enterados siquiera del problema: B.F. Skinner fue al menos el único más consciente y menos inconsecuente, y en *Walden Dos* y otros textos similares planteaba seriamente las implicaciones del determinismo para el mundo social.

¹ Esta es la definición exacta del término “contingencia”, habida cuenta de que si situaciones opuestas no pueden darse a la vez en el mismo momento, si pueden ser *posibles* a la vez sin contradicción, manteniéndose viva esta simultaneidad en lo posible incluso cuando una de las dos se ha dado efectivamente. Yo soy moreno, pero eso no desvanece la posibilidad —que sigue ahí— de que hubiera sido rubio si las circunstancias de mi nacimiento, de las que se sigue *necesariamente* mi aspecto, hubieran sido otras. Y —esto es lo verdaderamente importante—, aún es cierto hoy que *podrían* haber sido otras distintas (de hecho, mi abuela era rubia).

² Por no hablar ahora de que para Aristóteles los primeros principios y causas también serían convencionales para el hombre.

IV. Pero hay algo más, desde mi humilde parecer: un universo determinista es un universo inexistente, un *nuli-verso*. Me explico. No quiero decir únicamente que sea un burdo mito, que también, sino que se concibe mal la noción de “existencia”, y así no sale nada inteligible. Como se afirma que todo está ya resuelto en el plano de la posibilidad, de manera que no hay verdaderas alternativas —de manera que no hay verdaderas *posibilidades*—, entonces que tal universo exista depende de un “plus”, por así decirlo, que es incomprensible o que es otra vez mágico. Ese “plus” o factor añadido es la existencia misma inyectada al plan predeterminado como una especie de “materialización” suya. ¿Y en qué consiste tal “materialización”, si nada nuevo hay en el despliegue temporal del plan que no estuviese ya en el diseño mismo del plan? En realidad, solo puede responderse que el propio Tiempo, que actúa como la estructura paratáctica (vínculos sintácticos conjuntivos de “y”...“y”) gracias a la cual el libro de la Fatalidad puede leerse secuencialmente y no de golpe mediante una intuición simple —y... ¿quién o qué lo lee?—. O, por utilizar una metáfora bergsoniana, no hay ninguna otra cosa mística (el Dios de Tomás de Aquino obrando un prodigio sobrenatural) o plástica (la “corporeidad” de los estoicos como algo pesado, denso y entitativo) que distinga, por un lado, la *esencia* del universo con todos sus predicados correspondientes “enrollados” en una unidad de, por otro lado, la *existencia* “desenrollando” paulatinamente idénticos predicados en el curso múltiple del tiempo —y... ¿quién o qué los desenrolla?—. Bueno, pues resulta que el Tiempo es un recurso que tampoco nos sirve realmente, ya que desde esta perspectiva no es más que el análisis o *exprimido* de esos predicados sintetizados o *comprimidos* en la definición entera del universo, y de nuevo no hay ningún elemento místico o plástico que distinga la esencia cerrada en sí misma del Todo de la esencia abierta a un exterior del mismo, porque... ¿qué *exterior*, si hablamos de un universo completo, aislado en sus leyes y componentes, a la manera de Laplace? Tal cosa o elemento que añadiría “existencia” o bien es empírico, y entonces cae inevitablemente dentro del plan, o hablamos, ya lo he dicho, de magia, puesto que sobreviene desde fuera de él. Esto explica, creo yo, la facilidad con que Kant atacó las pruebas de la existencia de Dios de Anselmo y Descartes, pero no explica, en cambio, por qué convirtió el determinismo en una Antinomia de la Razón Pura, como si fuese meramente pensable. Si hay plan predeterminado, no hay mundo donde se ejecute —lo que haría a tal designio absurdo, inútil y ciego—, y si hay mundo *determinándose*, entonces no hay plan o designio que lo gobierne enteramente. En fin, solo hay que ver que hasta Hegel tuvo que justificar más tarde la necesidad de la Historia como enfrentamiento de la Idea con un exterior no ideal, de modo que, aunque el desenlace estaba previsto de antemano, no ocurría así con el cómo y el cuándo de cada uno de sus episodios³. (Típico también, por otra parte: determinismo de las leyes pero no de lo legislado, como en la física mecanicista, a fin de que exista alguna contingencia que deje margen a la ciencia pero sólo bajo la forma negativa de alguna clase de *infracción* ontológica (las innumerables excepciones de la Historia o de la Ley Natural, los ubicuos “decimales despreciables” en la física aplicada a todo fenómeno irreductiblemente concreto, etcétera).

El determinismo resulta tan tentador de aceptar por su apariencia de sencillez como repugnante a la inteligencia cuando se penetra en su interior. Habría que soltarle firmemente al determinista que si mi futuro está escrito a santo de qué lo voy a vivir, si solo es una inquietud para mí y una auténtica farsa desde el punto de vista del universo⁴, y luego propinarle sin previo aviso un buen pisotón con la coartada de que tenía que suceder así por pura lógica cósmica, y yo qué le voy a hacer, pobre marioneta del destino... Parece que no, pero este sería un argumento, además de contundente, válido por reducción al absurdo (lo cual no impediría, desde luego, que el determinista reaccionase igual y asistiéndole la misma razón, pero a ver cómo convencer

³ *Nota técnica:* Y si esta lectura de Hegel parece muy fichteana, la otra alternativa sería pensar que Hegel era, en el fondo, aristotélico, puesto que si al final de la Historia Universal resulta que nómeno y fenómeno coinciden sin restos, entonces es que el ser del espíritu consistía en “ser lo que ya se era”, el *to ti en einai* aristotélico, y no por nada escribe en *Fenomenología*... que el sistema es tanto sujeto como substancia. Claro, que entonces habría que preguntar a Hegel el para qué de los dramas, sacrificios y trabajos del transcurso histórico, en tanto doloroso abrirse a sí de la conciencia, y toda su filosofía se hundiría irremisiblemente.

⁴ Aunque siempre puede aducirse para eso una buena razón, la gran razón: por Dios, porque así lo ha querido Dios, que es la hipostatización de la Necesidad (*Ananké*). De hecho, esa era la diana teórica de la Escuela Megárica antigua, así como lo será después el Deus impersonal de Spinoza que fecundará cierto idealismo alemán. Entre unos y otros, Roberto Grosseteste, en el siglo XIII, modulará las conclusiones que estamos viendo de Aristóteles en el sentido de convertir los posibles en *posibles de Dios*, en el breve escrito *De veritate propositionis*.

de todo ello a las autoridades: esas no entienden ni, todavía más, *deben* entender jamás el filosofema de que *la libertad es una máscara de la ignorancia*, como sostenía Spinoza...).

V. Hasta aquí no habíamos hablado de “libertad”, que es un término endiosado⁵ y demasiado cargado de teología cristiana para no confundir más que aclarar. Ahora bien, si hablamos de un mundo en sí *indeterminado* en que se ejecutan o no diferentes posibilidades, hay que responder también, siendo honestos, acerca de *en qué* se diferencian óptica y ontológicamente las posibilidades de sus eventuales efectuamientos. Para Aristóteles, el acto es ontológicamente anterior a la potencia porque la segunda depende del primero *en su sentido*: el huevo que no contiene una futura gallina no es propiamente un huevo, y, por tanto, aunque exista la posibilidad de que antes de serlo termine en tortilla, no por ello deja de ser desde el principio un huevo de gallina. Ópticamente, en cambio, tan real es el huevo como la gallina en el preciso lapso de sus respectivas presencias, así como el devenir actuante que lleva del uno a la otra, empíricamente comprobable en su mismo movimiento. La respuesta de Aristóteles es que en el plano de lo real si el huevo acaba en tortilla tenemos un acontecer *accidental*, mientras que si crece en gallina obtenemos un acontecer *esencial*: se mantiene, pues, la prioridad del acto sobre la potencia. Pero ¿qué pasa con la batalla naval que acabó –relativamente, pero eso es otra historia– con la Armada Invencible? ¿Fue una derrota accidental o esencial para la España de Felipe II? Si comulgamos con Hegel, esta “cuestión de hecho” tiene una respuesta en el marco de la Filosofía de la Historia Universal en los términos de un determinismo *parcial*, como hemos visto. Pero si el determinismo “parcial” nos parece un expediente fácil para conseguir “escribir derecho con renglones torcidos”, o sea, para que nos salgan las cuentas del Destino reconociendo a la vez la rebeldía de los sumandos, entonces la respuesta solo puede venir, una vez más, de Aristóteles. Felipe II introduce una *praxis* cuando decide tomar las Islas Británicas, y toda *praxis* se lleva a cabo en un “ambiente” de posibilidad. De hecho, hay *praxis* porque hay posibilidad, pero también hay posibilidad porque hay *praxis*. El ser es acción, *energeia*, no la acción es ser, *tathandlung* (esta inversión característica del primer idealismo alemán sitúa una vez más la libertad únicamente en el plano teórico).

Decimos que hay *praxis* porque hay posibilidad: Felipe II solo puede *decidir* el bloqueo de Inglaterra si éste no es un hecho inevitable. Decimos que hay posibilidad porque hay *praxis*: cuando lo decide, se abre un abanico de posibilidades de éxito, fracaso o aplazamiento del desenlace. De modo que la posibilidad –lo *agible* aristotélico– es la otra cara de la acción –la *praxis* aristotélica–, y el hecho de que se efectúen o no ciertas posibilidades depende de un mundo plural, en el que muchos agentes compiten o se confabulan por ofrecer un determinado resultado. Las tormentas o la bonanza es uno de esos agentes (una estructura de “o”... “o” dándose a la vez, no una después de la otra como exige el principio de contradicción para los hechos). Y es en esto en lo que sí se diferencian los hechos de las posibilidades: en estas últimas el principio de contradicción permite la presencia de varias “a la vez” porque no comparecen “en el mismo sentido”. Hoy, tienen tormenta o tienen bonanza en Galicia, pero las dos cosas al mismo tiempo y en el mismo sentido, no. Mañana, puede continuar la tormenta o puede continuar la bonanza en Galicia, depende de innumerables agentes causales, pues lo que ocurra en el futuro no está todavía, y, así, no será la misma tormenta de hoy ni la misma bonanza, lo que impide resolver el principio de contradicción para mañana. El Dominador es monista, los futuros contingentes pluralistas; el Dominador es paralizante, los futuros contingentes llaman a la acción; el Dominador apela a la verdad, los futuros contingentes al cálculo de lo verosímil: en el suelo de la segunda de cada una de estas tres dicotomías discurre la ontología aristotélica para el mundo sublunar, lo que en el terreno de la ética y política trastoca el panorama teórico y práctico platónico cuando se toman como punto de partida estas convicciones en vez de hacerlo respecto de otras encorsetadas irracionalmente bajo parámetros deterministas.

VI. “*Por su naturaleza, la ciudad es una cierta pluralidad*”, *Política* libro II. Aristóteles señala así que toda reunión con vistas a la convivencia de dos o más hombres –es decir, una “comunidad”– se establece con las miras puestas a algún bien que supera la mera suma o agregado de los individuos que la componen. “Bien” ha

⁵ Como viene a decir William James en el excelente volumen *La voluntad de creer*, en castellano en Marbot ediciones 2009.

de entenderse no platónicamente, sino como término que designa un provecho tangible sin menoscabo de que éste se articule en términos lingüísticos, como lo es la justicia. Y realidades tales como la justicia, en su dimensión exclusivamente humana, solo hallan realización plenaria en la *pólis*, en tanto estructura comunitaria insuperable de integración de las capacidades del hombre libre. Menos que una ciudad-estado no da cabida a las variabilidades del *lógos*, por mucho bienestar material que pueda producir, y más que una ciudad-estado las excede hasta el punto de precisar de una limitación procedente del poder, por mucha grandeza que pueda suponer⁶. La *pólis* es la finalidad de toda otra forma de comunidad previa, y, como tal, anterior en la esencia aunque posterior en el tiempo. Como esencia es el “extremo de toda suficiencia”, puesto que la “autarquía” se interpreta en Aristóteles de manera distinta a como ha sido usual en Occidente desde el estoicismo, donde éstos entendían “autosuficiencia” como la entera apropiación que la esencia hace de sí misma, sin permitir *moralmente* al mundo ninguna modificación accidental, Aristóteles entiende que *autarquía* nombra el estado perfecto de algo que *en parte está integrado en su entorno para así permitirse en parte desligarse de él*. De forma análoga, el *biós theoretikós* no es una variante de la meditación trascendental oriunda del oriente —y que busca renunciar a todo salvo a la renuncia misma—, sino algo que permanece atado a los objetos de su estudio a fin de conquistar la independencia de los quehaceres cotidianos. En este sentido, la *pólis* es la única forma comunitaria autárquica, y por ello la mejor, ya que cierra el paso a la necesidad de otras comunidades vecinas a la vez que gestiona sus asuntos de un modo abierto. Nuestras actuales ciudades y aún naciones, en cambio, dependen en absoluto del resto del mundo (como se percibe claramente hoy en trance de crisis, *stasis* en griego), lo que las obliga a coaligarse con otras en orden a mantener su más elemental supervivencia.

De ahí que Aristóteles no se preocupe demasiado en fijar la forma política única por la que debe regirse toda *pólis*, siempre y cuando se preserve autárquica y dé expresión a su *lógos* interno. En general, unas veces se decanta por la monarquía y otras por la democracia oligárquica, eso se deja en manos de la consideración de la historia, la tradición y la oportunidad. Lo importante para él es que dejar bien sentado que la *pólis* es el ecosistema natural del hombre, dado que es el animal que tiene palabra, así como el pantano puede serlo del cocodrilo, dado que es el depredador acuático que precisa de aguas turbias, estancadas y poco profundas. No hay, así, discontinuidad alguna entre la naturaleza —*phýsis*— y la cultura —*musiké*—: la *pólis* es el medio natural donde se cría al ser humano en su perfección, pues sólo en ella tiene lugar la educación en el discernimiento. El hombre necesita ser criado (lo cual es un movimiento que nace de su propio interior, a lo que Aristóteles denomina —o se traduce por— “emulación”) en estas condiciones, a riesgo de convertirse en el más peligroso e infeliz de los bicharracos. Si tales condiciones exigen la institución de la esclavitud, Aristóteles tendrá el valor de afrontarla teóricamente —lo que nadie había hecho hasta entonces—, pero no de condenarla bajo todo supuesto. La esclavitud justa la produce la naturaleza, no el ciudadano, que no hace más que amoldarse a ella, ya que parece cierto que ciertos hombres han nacido para ser de otros y no bastarse a sí mismos (ejemplo apolítico mío: es Watson quien pertenece a Holmes, y no al revés, pues es el primero quien se sabe seguidor del segundo debido a su superioridad natural). Igual sucede con las razas según Aristóteles: solo la helena reúne los requisitos de inteligencia y coraje que le dan derecho a convertirse en maestra de la demás razas bárbaras, y por esa razón es su deber biológico, cultural —no “histórico”, como defenderá y todavía defiende el Romanticismo— dominarlas y acaso “criarlas” a la manera griega.

VII. *Ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza [...] De aquí que las virtudes ni sean por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre [...]. Practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles. Ética a Nicómaco, Libro II, cap. I.* El contexto de la presente cita tiene lugar como una conclusión de lo expuesto con anterioridad en el tratado acerca de la práctica de la excelencia (*areté*), en vista a establecer posteriormente que la felicidad no radica en la obtención de diversión y placeres, como se cree habitualmente, sino en una acción conforme a la virtud (*areté*, otra vez, puesto que el término puede ser traducido de ambos modos ya que son sinónimos). Porque, en efecto, poco antes Aristóteles ha argumentado que la felicidad no puede ser considerada una pasión, puesto que las pasiones son éticamente neutras, es decir, no pueden

⁶ En este sentido, lo que Aristóteles habría enseñado a Alejandro es el imperio helénico como federación de *pólis*.

ser juzgadas en su manifestación pura, o sea, antes de su realización en una determinada práctica; ni tampoco, asimismo, en una facultad, ya que éstas se poseen o no se poseen, pero ello en nada modifica la valoración que nos merezcan las actividades a que dan lugar. En cambio, lo que sí puede y debe ser juzgado moralmente es el *hábito*, en tanto que es por el hábito que hemos escogido y la firmeza con que lo mantenemos que podemos ser calificados según cierta virtud o cierto vicio concretos (ejemplo no aristotélico, por descontado: si yo no puedo evitar tener la pasión de ser agresivo, ni la facultad de no pasar miedo en una pelea, será el cómo use ese factor lo que se estime moralmente de mí: no será lo mismo que eso me convierta en un maltratador o líder *skin* a que lo utilice para ser antidisturbios o funcionario de prisiones, aunque hoy no tengamos claro qué sea peor...).

De esto se sigue para Aristóteles que las acciones en que se articula nuestra vida han de estar apoyadas en el hombre que somos para adquirir sentido, ya que no se califica de bueno a alguien por una acción buena casual (por continuar con nuestro ejemplo, si aquel ya fallecido Jesús Neira fue agresivo, y empleó su facilidad para la violencia en defender a una dama en apuros, este hecho aún no nos confirma que sea noble y caballeroso, pues habría que observar si siempre que saca a relucir su genio lo hace con tan loables propósitos). Al mismo tiempo, es la repetición de nuestras acciones en una dirección deliberada y constante lo que termina por convertirnos en virtuosos, pues en origen ningún hombre es bueno o malo por naturaleza —esta controversia moderna está totalmente fuera de lugar para Aristóteles—. De manera que hay una suerte de biimplicación entre nuestros actos y nuestro carácter, por así decirlo, siendo así que los unos construyen a los otros y viceversa, siempre que decidamos libremente regirnos por la razón de acuerdo con el criterio del término medio relativo a nosotros (y no por una extraña norma ideal...).

Desde luego que Aristóteles reconoce que existen muchas virtudes diferentes (honestidad, fortaleza, etcétera), pero entiende también que sólo son depositarias de la suprema felicidad alcanzable por el hombre aquellas que constituyen un fin (*télos*) en sí mismas, de modo que su ejercicio no persiga otra cosa que su propia consecución. Así, como buen griego, descarta como potencialmente felices las actividades productivas (*poiéticas*), dado que en ellas el fin está puesto fuera y al término de ellas, en la obra o producto finales —y que, por consiguiente, desprecia como propias de esclavos, aunque estuviesen realizadas con la máxima destreza—. Tampoco aprecia demasiado aquellas virtudes que solo pueden desenvolverse en un contexto de utilidad (la fortaleza es útil para la guerra, por ejemplo), porque en éstas también su excelencia suele estribar en su mera y crasa funcionalidad. ¿Cuáles son, entonces, las virtudes más altas, esas que perfeccionan al hombre en su tarea más propia e irrenunciable? Pues precisamente las virtudes intelectuales, tal y como quería Platón —no hay que olvidar que Aristóteles es siempre un filósofo, no un sofista, y por eso el mero criterio de la utilidad le chirría bastante después de todo—. Solo en la vida contemplativa (*biós theorétikos*) el ser humano se encuentra a sí mismo en plenitud —cualquier animal puede exhibir fortaleza anímica, pero no inteligencia abstracta—, pero con una gran diferencia respecto de Platón, y que consiste en que la filosofía por sí misma no asegura la virtud, sino al revés: la práctica de la virtud conduce finalmente a la filosofía.

Hay que detenerse un momento en eso, que es de suma importancia. El conocimiento es una finalidad de la política, no un medio para llegar hasta la justicia, o, en otras palabras, la filosofía no es el *méthodon* de la praxis como quería Platón a partir del pitagorismo, lo cual convierte a la *poíesis* en un auténtico problema (¿cómo es que no *podemos hacer* la constitución ideal en el mundo sensible?), sino que una determinada praxis culmina en la filosofía, y allí la *poíesis* queda completamente suspendida. De ahí que Aristóteles insista tanto en el inicio de los libros metafísicos en el carácter completamente inútil de la filosofía, cosa que se ha considerado a menudo una extravagancia: es “inútil” desde el punto de vista de la *producción* únicamente, pero es que Platón habría entregado la filosofía a la producción, concretamente a la producción del mejor régimen político —*philosophía ancilla republicae*, si se pudiese decir así—. Es preciso rectificar a Platón para cumplir a Platón: hay ciencia en tanto en cuanto solo es deductivo u objeto de experimentación lo improductivo, y su grandeza estriba en que establece una forma de existencia superior, no un rodeo teórico hacia la reforma de lo mundano. Platón, por tanto, fue inconsecuente, pero señaló el camino. Y la filosofía, como toda otra virtud, es una práctica seria y esforzada, no un pasatiempo ni un juego, en la que el placer se da siempre por añadidura, que es lo que en *Ética a Nicómaco* se quería mostrar.

VIII. Respecto al fundamento, por así decirlo, filosófico del Estado, Aristóteles mantendrá, al igual que Platón y la mayoría de los griegos, la teoría de la “sociabilidad natural” del hombre. El hombre es un animal político (*zoon politikón*), es decir, un ser que necesita de los otros de su especie para vivir plenamente; no es posible pensar que el individuo sea anterior a la sociedad y que ésta fuera así el resultado de una mera conveniencia establecida entre individuos que antes habrían pululado independientemente unos de otros en un presunto “estado natural” (como defendía cierta sofística y como establecerá la teoría política liberal moderna). Aristóteles no está de acuerdo con la llamada “teoría del pacto” de éstos, muy al contrario: él piensa que el hombre se organiza en comunidades por naturaleza, pero con la condición necesaria del acuerdo en un fin –*télos*– común. Es decir: no es verdad para él que unos supuestos individuos libres en estado de naturaleza decidan por convención (*nomos*) asociarse para conseguir paz y seguridad en común; pero tampoco es verdad que el hombre viva maquinalmente en un organismo social por naturaleza (*phýsis*) sin preguntarse por qué ni para qué, por pura supervivencia de la especie. Este último es el caso de animales como los orangutanes, los lobos y tanto otros, pero no del hombre; y la primera concepción es que ni siquiera se da en la naturaleza misma (animales solitarios que decidan juntarse para su protección). El filósofo lo dice con estas célebres palabras: *Es, pues, manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo. El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no será ya más parte de la ciudad, sino que habrá que entender que es una bestia o un dios.* (Política, libro I, 1).

(Que el todo, como argumenta Aristóteles, sea anterior a las partes, es semejante a lo que ocurre con el cuerpo humano, el cual una vez destruido o muerto no habrá “*ni pie ni mano a no ser en sentido equívoco*”, o sea: que no es del todo correcto más que nominalmente llamar a una mano “mano” cuando está cortada, o a un pie “pie” cuando pertenece a un cadáver, puesto que ya no sirven para el fin para el que fueron generados: *agarrar* para la mano o *caminar* para el pie. Igualmente, un hombre solitario ya no es un hombre más que nominalmente, cuyo destino sería convertirse en algo infrahumano –una bestia– o sobrehumano –un dios–). Pero que cada hombre sea parte del todo social tampoco significa que actúe como el engranaje de una maquinaria ciega. No: por naturaleza el hombre es comunitario porque por naturaleza –también– busca un fin para su existencia que sólo se da en sociedad mas no de un modo automático. Ese fin es la felicidad (*eudaimonía*): el hombre no vive por vivir, sin más, sino que por naturaleza esta “hecho” para ser feliz y en la felicidad encuentra su realización máxima como ser natural. Prueba de que esto es así es que, a diferencia del resto de los animales, el hombre dispone del lenguaje, un instrumento de comunicación que requiere necesariamente del otro para poder ejercitarse; sería absurdo que la naturaleza nos hubiera dotado de algo superfluo, y sería difícilmente explicable el fenómeno lingüístico si partiéramos de la concepción de la anterioridad del individuo respecto a la sociedad –de hecho, los conocidos como “niños salvajes” no saben hablar, ni caminar erguidos–. Citándole de nuevo: *El por qué sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario, es evidente. La naturaleza –según hemos dicho– no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra.* (Ibíd., libro I, 1).

Y la palabra (*lógos*) no sirve para comunicarse a secas —muchos animales se comunican también—, sino para intercambiar pareceres acerca precisamente de “*lo justo o lo injusto, lo provechoso o lo inconveniente*” según Aristóteles. Ahora, esto sí que es lo que nos diferencia propiamente de los animales, y no la supuesta posesión de un alma inmortal o de un cerebro evolucionado: el hombre es el animal que discute sobre lo que cree justo y provechoso para obtener la felicidad en la *pólis*. (Por estos quizá sinuosos caminos, Aristóteles se las arregla para quedarse con lo mejor tanto de la sofística como del platonismo de una manera, a mi juicio, insuperada en el pensamiento posterior). ¿Y cuáles son las condiciones de la felicidad entendida como la finalidad de la vida humana? Pues en primer lugar, desde luego, está la prosperidad material. Juntos nos regalamos con mayores bienes y servicios que si estuviéramos escondidos en una cueva. En segundo lugar, está el gozo que supone para el hombre la compañía de los demás, pues aunque el trato con el prójimo a veces sea también fuente de odio y dolor, también es cierto que la gran mayoría lo preferimos a la soledad absoluta. Y, por último, existe la participación en los asuntos públicos, que permite que reunidos hagamos más de lo que puede hacerse en privado (piénsese, por ejemplo, en un concierto de rock actual: sería imposible si el estado no pusiese el precio, controlase la seguridad del local, garantizase la no-invasión de la libertad de expresión, etcétera, etcétera).

La política y la ética son asuntos que se *hacen*, no que se *teorizan* como pensaba Platón. Es decir, para Aristóteles ética y política son pensadas mientras se hacen, y no pueden ser diseñadas de antemano en la mente del filósofo. La ciencia acerca de los fenómenos naturales sí puede ser descubierta por el filósofo en la intimidad de su razón, porque versa acerca de lo que no puede ser de otra manera (necesario), pero para trazar leyes acerca de la convivencia hay primero que convivir, o sea, compartir, porque versan acerca de lo que siempre puede ser de otro modo (contingente). No hay, pues, leyes invariables para Aristóteles en el mundo práctico, como sí las había para Platón. Cada sociedad decide en la práctica que es lo que le parece más justo y conveniente para alcanzar la felicidad, y tal decisión es objeto de acción práctica colectiva, no de contemplación científica solitaria. Por eso Aristóteles no cree en la sociedad perfecta de Platón, pero en cambio sí cree en el logro activo de la felicidad. La “república” ideal platónica únicamente buscaba el orden, una vez conseguido el cual no hay respuesta para la pregunta “y, después de todo, ¿para qué el orden?” Sin embargo, Aristóteles concede que las sociedades reales sean abiertas con tal de que la respuesta a esa pregunta sea “para la felicidad”. Un orden inalterable sin más no puede ser más que un medio para algo mejor, no un fin en sí mismo⁷. El “fin en sí mismo”, que Aristóteles denomina en griego *entelequia*⁸, se traduce al latín por *perfectio*⁹, perfección, que es lo acabado, lo culminado, lo máximo en su género, lo que ha llegado al techo de su ser y por ello ya no puede mejorar más, hasta tal punto que se diría que ha tocado la eternidad de una manera finita; y no puede ser de otra manera, puesto que el infinito no es comprensible para los griegos más que matemáticamente, y aún así con horror; ni siquiera sus dioses son infinitos, porque si lo fueran no podrían jamás ser perfectos al no poder acabar nunca de definirse, al no poder colmar nunca ese máximo de sí mismos que se les escapa...

IX. El resultado de todo lo precedente consiste en que con Aristóteles podemos pensar la perfección en este mundo sin buscarlo en otro imaginario perdiendo por consiguiente el sentido de la realidad inmanente. La perfección no se da siempre, sino solo cuando las circunstancias son propicias; y tampoco es una cantidad que pueda ser comparada con otra, sino una cualidad, de hecho justamente la cualidad en la que cada cosa se expresa en su plena potencia interna. Hay perfección siempre que algo, cualquier ser, alcanza su *fin*, una palabra que hemos estado usando hasta aquí sin aclararla. Por “fin” debe entenderse “finalidad”, “meta”, “consumación”, *télos* en griego, y no acabamiento del ciclo de existencia de algo, que en griego se dice más bien *skatos* –de ahí el vocablo “escatología”, que se refiere al destino del mundo o del alma cuando mueren o “finiquitan”–. En los asuntos humanos, el “fin en sí mismo” o *télos* es la felicidad, puesto que somos mortales y no podemos esperar otra vida de premios o castigos superior a esta al llegar la muerte. Todas las demás ventajas o satisfacciones que podamos hallar en la vida lo son porque llevan a la felicidad, por tanto la pregunta de “y, después de todo, ¿para qué la existencia feliz?” Solo puede tener sentido ya para un temperamento religioso, al que le parece poco este mundo. Lo cual no quita para que la felicidad se encuentre de muchas maneras, tantas como conductas en las que se cumpla la virtud (*areté*): hay una virtud del músico que toca excelentemente como una virtud del amante que ama excelentemente como una del herrero que forja excelentemente. “Virtud” no es rectitud moral, sino excelencia en el obrar cualesquiera que éste sea al margen del bien y del mal tomados en abstracto. (Por ejemplo: un jugador de cartas o un futbolista pueden ser unas “malas personas”, pero echarse un farol o “tirarse a la piscina” de un modo excelente, inmejorable –esta acepción homérica de la “virtud” es lo que Sócrates quería desterrar–).

No obstante, para la condición del ciudadano ser una “buena persona” y un “excelente ciudadano” sí que son requisitos equivalentes e interrelacionados, mutuamente dependientes. No por motivos puramente sofísticos, es decir, bajo la argumentación de que solo el que se presente como una persona honrada puede persuadir al pueblo. Ni por motivos estrictamente platónicos, es decir, bajo la exigencia de que sólo el que

⁷ El orden –*kosmos*– para Platón se define negativamente como lo que *no* es caos, su opuesto absoluto. Pero entre el caos total y el orden sin fisuras hay todo un abanico de organizaciones posibles que no reconoce el que, como Platón, piensa por miedo a la *stasis* –o sea, las agitaciones políticas y sociales, la violencia física o verbal–.

⁸ Término que hoy en castellano significa “quimera”, por devaluación de su sentido original a causa tanto del pesimismo político moderno como, en general, de las ideas anti-naturalistas del cristianismo posterior.

⁹ En la conjugación de los tiempos verbales “perfecto” significa justamente esto: acción ya terminada.

haya dominado sus pasiones merece impartir leyes. Ni una ni otra, sino en tanto que, para Aristóteles, solo el que obre por la felicidad de todos puede obtener la suya, así como, a la inversa, sólo el que sea ya feliz está en condiciones vitales de desear eso mismo para todos (Aristóteles ha dedicado largas reflexiones laudatorias a la amistad, la *philia* en griego, y casi nada a la piedad devota ni al amor). Esto es así porque la felicidad no es un estado estático —como lo es, por cierto, el orden—, sino una actividad, y además una actividad que se ejerce durante toda la vida. Nada más lejos de esta idea que la concepción de la felicidad como “momentos de felicidad” pasiva y sentimental, puramente subjetiva y relativa —“me siento feliz”, luego se me pasa...; “que feliz sería si...”—, como nos venden ahora en los anuncios de televisión tipo Coca-cola: esta felicidad fácil y efímera sería para Aristóteles la propia de los esclavos. Desechado eso, la felicidad ética se erige como el “hábito de elegir consistente en un término medio relativo a nosotros”, como es sabido, y en el caso de no acertar bien al hacer esas cuentas personales, bien sea porque en mí las pasiones son demasiado vehementes, o porque mi cabeza no da para tanto o se distrae con el vuelo de una mosca, entonces Aristóteles recomienda emular el ejemplo del hombre *spoudaios*, que es aquel que conozcamos a nuestro alrededor caracterizado por un proceder responsable, esforzado, noble y con altura de miras.

Por tanto, para Aristóteles no hay diferencia esencial entre ética y política. La ética no es más que la disposición para la coexistencia en concordia (*homonoia* en griego) estudiada desde el punto de vista individual, del mismo modo que la política la estudia desde el punto de vista de la totalidad comunitaria. La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de la vida para la asociación política, y la decisión ética de lo justo es lo que constituye el derecho —casi diría que lamentablemente, a partir del Renacimiento todo esto se verá de un modo distinto y más problemático—. Como las determinaciones relativas a la vida pública son contingentes, Aristóteles piensa que deben ser decididas entre todos, conforme a un cálculo de probabilidad y verosimilitud. Vale que, como decían los sofistas, no puede irse más allá del nivel de la opinión: todo son opiniones en el quehacer práctico. Y vale que, como decía Platón, las opiniones son insuficientes, porque con ellas estamos en manos del listillo que las maneje con más habilidad. Por eso hay en esto también un término medio para Aristóteles: no hay una ciencia superior que zanje para siempre la libertad de opinión y de discusión, pero tampoco todas las opiniones son, en sí mismas, igualmente buenas o válidas. Si calibramos en democracia todas las opiniones mediante el criterio de lo que es más probable y más verosímil, entonces tendremos una medida de lo mejor que no es la verdad absoluta de Platón, pero tampoco es la mera persuasión del orador sofista. A esta técnica de criba de los argumentos políticos la denomina Aristóteles *dialéctica*, modificando el sentido del mismo vocablo que Platón utilizaba para la ciencia infalible del gobernante. No hay ciencia infalible para lo humano, puesto que no hay ontología determinista total o parcial a la que pueda referirse semánticamente, sólo hay probabilidad, pero probabilidad de lo mejor en el horizonte de la felicidad *agible*. Por tanto no son de recibo las excusas filosóficas para la “pereza” determinista, como vimos que la llamaba Leibniz en el s. XVII: bastante tragedia se esconde ya en lo bueno de la vida, como para enquistarse en lo malo.

X. Además, padecemos una concepción del tiempo que no nos merecemos. Se trata de toda una metafísica del transcurrir temporal que procede del cristianismo y que, al margen de que nos declaremos creyentes o ateos, viene con nosotros como una marca de nacimiento en el cuerpo de un bebé. Quien mejor la ha versificado en castellano ha sido ese cristiano-estoico genial (o estoico-cristiano, como se quiera) que fue Francisco de Quevedo, en los dos últimos tercetos de uno de sus sonetos, así llamados, precisamente, “metafísicos”:

*Ayer se fue; mañana no ha llegado;
hoy se está yendo sin parar un punto:
soy un fue, y un será, y un es cansado.
En el hoy y mañana y ayer, junto
pañales y mortaja, y he quedado
presentes sucesiones de difunto.*

O, también, en el siguiente, más enfático y dinámico, que transcribo completo:

*¡Fue sueño ayer; mañana será tierra!
¡Poco antes, nada; y poco después, humo!
¡Y destino ambiciones, y presumo
apenas punto al cerco que me cierra!
Breve combate de importuna guerra,
en mi defensa soy peligro sumo;
y mientras con mis armas me consumo,
menos me hospeda el cuerpo, que me entierra.
Ya no es ayer; mañana no ha llegado;
hoy pasa, y es, y fue, con movimiento
que a la muerte me lleva despeñado.
Azadas son la hora y el momento,
que, a jornal de mi pena y mi cuidado,
cavan en mí vivir mi monumento*

El cristianismo es más que una religión, nos guste o no. Es también una cultura, una política, una moral y, desde luego, una filosofía. Podemos rechazar la religión y seguir asumiendo inconscientemente la cultura, la política, la moral y la filosofía. Esa filosofía es una filosofía parasitaria de la griega, naturalmente, puesto que en la *Biblia* no hay filosofía alguna, pero parasitada con tal arte que toda ella queda enteramente deformada al servicio de la religión, o de la teología. En lo que se refiere al tiempo, Quevedo nos da la clave: tiempo entendido como tiempo de esta vida, de este mundo, frente al tiempo de la eternidad; la eternidad celeste consiste en un presente inmóvil, quieto, mientras que el tiempo de la Creación se escapa, se nos escurre, huye. *Tempus fugit*. Quevedo, además, lo poetiza como sufrimiento y pérdida. Nacemos, y ya estamos muriendo, vivimos y ya han quedado aniquiladas las vivencias anteriores, hoy pasa, y es, y fue, con movimiento, que a la muerte nos lleva despeñados. El futuro es un no-ser; también el pasado, y el presente relampaguea durante un instante que está siendo ya destruido en el momento de ser mencionado. Por eso el *Fausto* de Goethe, por su parte, decía aquello de “¡Detente, instante! Eres tan bello...”

Sin embargo, no hay por qué verlo así, y, sobre todo, no hay por qué vivirlo así. Antes del cristianismo, la cultura greco-latina tenía otra percepción del tiempo, y eso afectaba a todas las esferas de la conducta del hombre. Quien mejor se problematizó el tiempo de una manera pre-cristiana fue precisamente Aristóteles, en el libro IV de la *Física*, que trataré de exponer a mi manera. Allí, en efecto, el Filósofo reconocía que resulta muy difícil pensar el tiempo “en sí”, como componente de la realidad fuera de nosotros. Sin duda, hay tiempo, pero no se deja capturar fácilmente por nuestro discurso. Porque ocurre lo que indicaba Quevedo: futuro y pasado parecen no-ser, y el presente se muestra en sí inasible. Cuando lo digo, ya se ha ido. Y tampoco queda claro que el presente consista en un instante puntual de una serie de instantes anteriores y posteriores, puesto que habría que aceptar, entonces, que esa serie existe ya entera, siendo como es infinita, lo cual implica dos aporías. Primera, que tal serie constituiría un infinito “en acto”, que es tal y como la pensó Isaac Newton muchos siglos después, y no tiene sentido para Aristóteles decir que podemos estar ante un infinito completo, porque si es completo, no es infinito, todavía se le puede añadir algo más que aún no está ahí. Y, segundo, porque aunque tuviésemos esa serie infinita del tiempo “en acto”, el tiempo no sería todavía eso, sino que sería, más bien, el *paso* de un instante a otro, por tanto, el movimiento, el *flujo* del tiempo. Pero el flujo del tiempo no puede ser explicado recurriendo al propio tiempo, es decir, no es de recibo la afirmación que sentase que “el tiempo es el que mueve al tiempo”, o “la sucesión de los “ahoras” es el tiempo”, ya que el concepto de “sucesión” sigue sin ser propiamente explicado y no es más que un sinónimo encubierto del propio tiempo.

De manera que Aristóteles concluye que el tiempo no puede ser definido por el tiempo, lo cual es una petición de principio, pero tampoco puede hablarse de una multiplicidad de tiempos locales, a la manera de la teoría de la relatividad de Einstein, para la cual la simultaneidad no es objetiva, sino que depende de la posición y velocidad del observador. El universo einsteiniano, en efecto, contempla bloques de espacio-tiempo, pero no un tiempo general para todos los sucesos del cosmos, y por esa razón se ha podido hablar en la Física actual de un tiempo reversible, e incluso de “viajes en el tiempo”, dado que en cierta forma el tiempo es geométrico, y un observador todopoderoso, al estilo del Doctor Manhattan de *Watchmen*, sería capaz de

hacer simultáneos un acontecimiento futuro y uno pasado como dos caras de un mismo poliedro. En cambio, Aristóteles quería pensar un tiempo que “está en todas partes igual”, que transcurre para todos los sucesos igual, y entendía que un suceso es siempre un cierto cambio, de la clase que sea. Pues bien, señala Aristóteles que el tiempo no puede depender de este o aquel cambio particulares, a la manera de Einstein, pero que tampoco hay tiempo sin cambios, sin movimientos, a diferencia de cómo lo piensa Newton y la mecánica clásica. Algo ocurre, algo cambia en una cosa o en un estado de la naturaleza, y entonces podemos hablar de un “antes y un después”: antes fulano estaba de pie y ahora está sentado, antes ese tomate era verde y ahora es rojo, antes el perro estaba a un metro y ahora está a dos metros, etcétera. El tiempo es, pues, dice Aristóteles, “algo” del cambio, una dimensión del cambio, diríamos nosotros. No el cambio mismo, sino un aspecto suyo, concretamente aquel que se refiere a su medida respecto al antes y el después. ¿Y quién o qué es el que mide, entonces?

XI. Aristóteles responde, en un primer momento, que la mente, la *psyché*, pero admite que ésta, en sus propias palabras, es una “cuestión embarazosa”. Resulta embarazoso afirmar que la mente es la que introduce el tiempo, porque parece querer decirse que sin mente no hay tiempo, un poco al estilo de la relatividad de Einstein. Y no es exactamente así, entiende Aristóteles, puesto que los cambios que acaecen en la naturaleza son reales, y nacen de la propia naturaleza, sin intervención de mente alguna. Que fulano tome asiento, el tomate madure o el perro se desplace no tiene nada que ver con la intervención de una mente observadora. Los tomates suelen madurar cuanto nadie los mira o los piensa, afortunadamente. Cuando la mente percibe un cambio lo hace de un cambio real, pero *solo entonces* percibimos también tiempo: los tomates maduran este año más rápido debido al calor, por ejemplo. Y eso que percibimos es el “número” del cambio conforme a un antes y un después, dice Aristóteles, de ahí que sepamos que este año la maduración ha sido más rápida, ya que su “número” ha sido menor que otros años. Contar el tiempo es un acto de la mente, pero a su vez depende de la dimensión “numerable” de los cambios, o sea, del hecho de que los cambios se prestan a dejarse comparar y contar, un dato que ni es enteramente objetivo ni tampoco enteramente subjetivo, puesto que acaece en la interacción mente-mundo. Si un faraón resucitase 5000 años después y encontrase su cámara real en el interior de la pirámide completamente intacta, sin desgaste o alteración o saqueo alguno, como pretendían sus constructores, no tendría percepción ninguna del paso del tiempo, y creería que había sido enterrado en su sarcófago un instante antes, exactamente igual que los pasajeros de una nave que, por el motivo que fuese, saliesen del interior de un agujero negro en el que hubiesen pasado lo que serían un millón de años de la Tierra.

Es embarazoso, ciertamente. Por eso Aristóteles, que no es Immanuel Kant, jamás llega a afirmar que el tiempo es una “plantilla” *a priori* de la conciencia a fin de percibir ordenadamente el mundo. Al contrario: el tiempo para Aristóteles es enteramente *a posteriori*, como hemos visto, y de ahí que, en un segundo momento, Aristóteles busque otra fuente del origen entitativo del tiempo. Esta es, dice, el movimiento por desplazamiento rotatorio de la última de las esferas supralunares, la bóveda celeste. La bóveda celeste, que desde un punto de vista geocéntrico (lo que significa para Aristóteles, por cierto, que la Tierra está en el centro del Universo, no que el centro del Universo sea la Tierra), al realizar un giro completo en un día, marca un tiempo válido para toda la redondez del cosmos. De nuevo, es un cambio real el que introduce la simultaneidad en los restantes cambios acontecidos en el interior del Universo. El tomate maduró cuando cierta constelación estaba en cierto ángulo respecto a Atenas, y *al mismo tiempo* Sócrates tomó asiento y el perro Argos corrió un metro. La mente de un observador pudo registrar todos esos cambios y fijar para ellos un “ahora” común, sin que ello signifique en absoluto que ese “ahora” es un punto de una recta subsistente de instantes infinitos, lo cual supondría extrapolar ilegítimamente las matemáticas a la realidad. Como se ve, no hay nada aquí de sensación de sufrimiento o de pérdida, de tiempo que huye o de instantes que se precipitan en el no-ser, de vivencias pasadas abismadas en la nada y cosas parecidas. Sencillamente, todo en el Universo cambia constantemente a causa del movimiento de la bóveda celeste, que agita las demás esferas y éstas a su vez los elementos del mundo sublunar, y por eso nacemos, crecemos, envejecemos y morimos. Sería absurdo, desde este planteamiento que proviene de la antigüedad, sentir que el tiempo nos traiciona, o algo así. Ese tipo de discurso que primero nos dice que *somos*, que estamos *hechos de tiempo*, para luego añadir que, como el tiempo se va, como se pierde, en realidad *no somos nada*, es totalmente anti-antiguo y muy cristiano, aunque eso no quite

para que también el antiguo entone el *carpe diem* o el *collige, virgo, rosas*, echando de menos su lozana juventud o, que si le dan a elegir, no prefiera vivir trescientos años a un media de setenta. Pero la gran diferencia moral está en que no acusa por ello al destino como culpable ni al mundo como un valle de lágrimas ni al universo como un universo de muerte...

La propia eternidad, de hecho, es móvil, contrariamente, también, a como la piensa la filosofía cristiana. Severino Boecio, que vivió en el siglo VI d.C. como cristiano pero murió como pagano, definió la eternidad como la posesión perfecta y simultánea de una vida interminable, “*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”. Esta vida, claro está, es la vida de Dios, y corresponde a la idea del tiempo congelado del mundo de la Ideas de Platón y antes del Ser de Parménides. Dios, Ser o Ideas existen en un eterno presente en el cual pasado y futuro están ya contenidos y como abrazados en un instante extático. Semejante visión, depende de quién la mire, es la de la mejor beatitud o es la de la peor pesadilla. ¿Consiste en eso, después de todo, el Cielo, un lugar donde las almas no se aburren sencillamente porque la eternidad no dura y dura, sino que se sustrae a toda duración, saltando por encima de ella como en una especie de orgasmo extático? Yo prefiero la vida mundana, el cambio. Los antiguos también, por eso hasta los dioses habitan la naturaleza y cambian. Ese sedicente “orgasmo” supratemporal se parece demasiado a la muerte, si se piensa bien, y por eso la religión oriental lo anhela tan fervientemente. Lo llaman “Nirvana”, pero en tanto suprime todo deseo, tiempo y yo, es la imagen misma de la muerte absoluta. Aristóteles conjeturó que pudiera no haber sino tiempo de la *psyché*, pero se olvidó de añadir que pudiera no haber sino *psyché* del tiempo. En este sentido es en el que se puede decir correctamente, humanamente, creo, que sin tiempo no somos nada, que *somos* nuestro tiempo de vida. La variedad, el antes y el después, es, sin duda, nuestra vida, aunque suponga también dolor y muerte, y otra vida sin tal variedad no parece muy prometedora, ciertamente. Por eso los antiguos conciben la eternidad como un ciclo, de manera que los cambios son eternos no porque se abran a un futuro incierto desde un instante huidizo que conduce a un pasado muerto (ya me he referido antes al tiempo lineal determinista como una cremallera que se va cerrando siempre hacia delante, interminablemente...), sino que los cambios son eternos porque vuelven. Después del dominio de la metafísica del tiempo cristiana, sólo Spinoza y Nietzsche, hasta donde yo sé, han comprendido el sentir cíclico del mundo antiguo. Nietzsche lo denominó “el Eterno Retorno de Lo Mismo”; no es tan esotérico, realmente: coge la cremallera del tiempo lineal cristiano, que recorre de la Creación al Juicio Final (o del Bing-Bang al pleno Progreso de la Humanidad) y gírala hasta cerrarse sobre sí misma. La pestañita del cierre recorre su caminito teniendo delante lo que ha dejado atrás, nada se destruye, nada se crea, todo queda abierto. Cuando realizamos una acción cualquiera no consumamos o determinamos absolutamente por ello un tiempo irreparable del que debemos sentirnos arrepentidos si no acertamos en la opción correcta, porque las oportunidades vuelven siempre. Sigue existiendo la posibilidad de la tragedia, como he apuntado antes, pero nunca es una tragedia cósmica, sino individual, sea individual humana o individual divina.

XII. Aristóteles, que era muy aficionado al teatro, a diferencia de su maestro Platón, elaboró una filosofía completamente exenta de drama. Los seres envejecen, a veces se equivocan, otras veces aciertan, al final mueren, pero no pasa nada, otros vienen a reemplazarles, y la perfección vuelve a estar a su alcance. Los quejidos de Quevedo son muy teatrales, verdaderamente, más que filosóficos. Solo en el teatro, y no en la filosofía, se escenifica lo irrevocable, precisamente para la edificación de la ciudad, es decir, para conseguir que a la larga el número de los virtuosos sea mayor que el de los viciosos. El acto y la potencia en Aristóteles son categorías físicas y metafísicas que hay que entender verticalmente, más que horizontalmente. Algo, un cambio, emerge, sale a la luz, y lo que antes había se hunde, se oculta, cíclicamente. Lo que emerge estaba en potencia, lo que se hunde deja de estar en acto, eternamente, en un modo de eternidad que fluye, que deviene. En cambio, el cristianismo metaforiza el tiempo como un camino, siempre en horizontal. Lo que dejamos atrás nunca volverá, ha quedado sepultado en la nada irremisiblemente, los seres vivos son, como aduce Quevedo, “*presentes sucesiones de difunto*”. Esto sí que es terriblemente embarazoso, por dramático. Para el drama, precisamente, sugería Aristóteles “*unidad de tiempo*”, con el objetivo de que se viese más clara la acción. Pero en la vida real la acción no es tan clara, porque la acción hay que deliberarla y decidirla entre muchos, no hay un dramaturgo que escriba a la vista del final de la obra. Yo no creo —pero es una opinión mía o una intuición que ignoro si tiene demasiado fundamento— que para Aristóteles sea una pena que el orbe de la ética y de la política carezcan

de enunciados verdaderos aplicables porque ese sea un déficit ontológico del mundo humano al que hay que resignarse, como si Aristóteles hubiese preferido ser un astro de éter que girase eternamente enclavado en una esfera celeste. Se ha insinuado mucho en este sentido, platonizando a Aristóteles, pero pienso que es al revés: la contingencia del mundo no es en absoluto una imperfección para él, como lo era para Platón, que la calificaba de “ilusión”, sino un acicate, un resorte para la acción. Y en tanto que la acción puede malograrse o errar, un drama, si se quiere, pero no un drama inevitable.

Ya lo he señalado antes: si todo fuese tan fácil de fijar científicamente como en la astronomía, en la que los fenómenos tienen lugar necesariamente, como gusta de creer el determinista, ¿qué quedaría para después, dónde se podría aprender, cuáles serían los motivos para vivir? Como no es así, les guste a los platónicos o megáricos “que en el mundo han sido” (y siguen siendo...) o no, como hay un inmenso ámbito de la contingencia sublunar por conocer y por decidir, es por lo que será eternamente atractivo vivir para el ser humano. Y la ética y la política, que siempre pueden fallar o torcerse, constituyen asimismo todo un universo apasionante de praxis impredecible por ejecutar que justificaría por sí solo el arduo placer de la existencia. Justamente en los libros políticos Aristóteles lo escribe claramente (*Política* III, I 278 b 19): hay una “cierta dulzura” y una “cierta bondad” insustituibles en el mero hecho de vivir... En este mundo de la duda y el cambio, habría que añadir, con todas sus muchas dificultades y sus asperezas. Traduciendo la doctrina del Eterno Retorno a un lenguaje más cercano al de Martín Heidegger, lo que pasan son los hechos concretos, irrepetibles, como se lamentaba, no sin alguna razón, Quevedo, pero lo que retornan son las posibilidades puras, que no se agotan con el uso histórico o vital que hagamos de ellas. Recordar eso, por pura gratitud hacia la vida en general, y olvidarse un poco de lo que en ella se nos pueda arrebatarse personalmente de cuando en cuando –lo cual los cristianos convierten en motivo de cólera negadora de la inmanencia–, afirmar la contingencia de los futuros posibles como fuente de estímulo para la acción, potenciar aquellas acciones humanas que pueden alcanzar la virtud de ser perfectas... todo ello es digno, creo, de este 2016 en que la universidad de Tesalónica ha decidido celebrar en todo el planeta el Año Internacional de homenaje a Aristóteles por su 2400 aniversario.

E implica, por último, creo yo, una visión tan distinta, en conjunto, de la pobreza conceptual y vital de cualquier forma de determinismo, antiguo o moderno (excepto, desde luego, Spinoza, que tiene mucho de aristotélico, y aún de antiguo), que no podemos por menos que preferirla.