

La defensa aristotélica frente a la crítica megárica de la diferencia entre el acto y la potencia

1. *Exposición del problema. La divergencia entre el modo de proceder logikôs de la tradición preplatónica en general y el modo aristotélico de proceder physikôs*¹

Sólo en un lugar de su *corpus*, el capítulo tercero del libro IX de la *Metafísica*, encontramos una apelación expresa de Aristóteles a los así llamados megáricos, los cuales, se nos sugiere, sobresalen entre quienes afirman, haciendo de la potencia y el acto lo mismo, que sólo hay potencia cuando hay acto y que cuando no hay acto no hay potencia (*hótan energêi mónon dúnasthai, hótan dê mê energêi ou dúnasthai*): y así afirman, por ejemplo, que *puede* construir cuando construye, pero no cuando no construye,

1. En cuanto a la transliteración de las expresiones griegas, es de notar que no marcamos la cantidad de las vocales 'e' y 'o' (mediante el recurso de la virgulilla horizontal sobre éstas cuando son largas).

2. Cf. *Metafísica*, IX 3, 1046b 29-32 y 1047a 17-24. Si hubo o no una tal escuela de Mégara, unificada en torno a un mismo cuerpo doctrinal, por pobre de contenidos que éste fuera y por diversos y laxos que a su vez fueran los usos teóricos que de ellos hicieran sus integrantes, no debe importarnos, como tampoco ha de intimidarnos la práctica ausencia de referencias textuales, la escasez y dispersión de los testimonios o el carácter de todas estas noticias de ser en mayor o menor medida lecturas sesgadas. Las apuntadas son las deficiencias de las que suelen adolecer las transmisiones de las cosas dichas o escritas por los antiguos, a las cuales se enfrenta el historiador de la filosofía. Pero aquí no hacemos historia de la filosofía, aunque hasta cierto punto constituya ésta para nosotros una herramienta de trabajo. Lo definitivo, a este respecto, es que hubo una escuela de Mégara para Aristóteles, a cuyos ojos era distintiva de la misma la profesión de la identidad entre el acto y la potencia. Partiendo de esta pobre consideración, pretendemos analizar la filosofía de Aristóteles, hasta donde nos sea posible, con el ánimo particular de llegar a comprender qué sentido y alcance tiene la propuesta crítica ofrecida por esos a los que él llama megáricos. Para ello habremos de empezar por asumir el tono declaradamente positivo de la apuesta del estagirita, quien, presintiendo en la filosofía megárica un ataque directo contra uno de los más básicos pilares de su explicación de la realidad, ha reaccionado ante ella reafirmando su posición inicial, renovando la defensa de sus fundamentos y hasta fortaleciéndolos precisamente mediante la discusión dialéctica y final refutación de esa doctrina que, según él, le hace frente. En lo que toca al tratamiento del pensamiento de los megáricos, por el contrario, la principal caución a adoptar ha de ser la siguiente: respetar rigurosamente la negatividad de su crítica. Hacer a nuestros socráticos menores adoptar una doctrina positiva y oponerla radicalmente a la de Aristóteles para estudiar cuál de las dos filosofías es la más verosímil sería proceder a la manera de la filosofía de la historia. Sin embargo, aquí tampoco se hace filosofía de la historia -a pesar de que la misma condicione en cierta medida nuestra tarea-, dado que, lejos de esforzarnos en la construcción de verosimilitudes, lo que intentamos es simplemente decir algo de verdad acerca del tema propuesto. En esta dirección, nuestro trabajo no puede sino aspirar a dejar que los discursos Aristotélico y megárico terminen por aparecer en él como un único razonamiento en el que continuamente se dijera lo mismo de las mismas cosas. A pesar de todo, será útil tener en cuenta que, según parece, no resulta demasiado arriesgado aceptar como una parte más o menos difusa de la doctrina común de la escuela de Mégara *cierta negación* de eso que en griego designa ambiguamente el término *dúnamis* y a cuya significación contribuyen parcialmente nuestros conceptos de potencia, poder, posibilidad, capacidad... Tal negación hubo de hallar su origen, en cualquier caso, no más en la tendencia eleatizante de los miembros del grupo que en el espíritu socrático

el que construye². Tras exponer los absurdos en los que deriva esta posición, concluye Aristóteles, con la evidencia ganada en la refutación negativa, que la potencia y el acto son cosas distintas, añadiendo que confundirlas es eliminar algo no poco importante. Pero el hecho es que eso no poco importante que de esta manera queda anulado no es explicitado a continuación, rompiendo así el texto la expectativa del lector no dado a la rápida presunción. No puede referirse el estagirita, no obstante, a la potencia misma, ya que ésta no ha sido más que reducida al acto por las doctrinas adversas. Y mucho menos al acto, pues es con éste precisamente con el que la potencia ha sido identificada.

Es cierto que sólo unas líneas más arriba se nos ha indicado que esos discursos de los que en este paso se trata dejan de lado el movimiento y la generación³. Queda ello dicho, en efecto, a modo de corolario extraído al hilo del desarrollo de la última de las consecuencias absurdas aducidas: si, por un lado, lo que *no es en acto* lo que es está privado de la potencia de serlo (porque sólo posee potencia lo que posee el acto al que la misma es relativa), y, por otro lado, llamamos incapaz de ser algo también a lo que está privado de la potencia de serlo, entonces lo que *no es en acto* lo que es es incapaz de serlo, y decir que *es o será algo lo que no lo es en acto* es engañarse. Pero esta vaga apreciación no vale como respuesta a la cuestión planteada, porque hay muchas formas de negar la generación y el movimiento tal y como Aristóteles los concibe, habiendo éste imputado exactamente el mismo *error*, de forma expresa y repetidas veces, a los primeros que filosofaron en general⁴: no habiendo sido capaces de dar una explicación cabal de él, los antiguos se negaron a reconocer el hecho de que las cosas de las que tenemos experiencia se mueven *con un orden* y llegan a ser lo que *de forma determinada* no eran.

Desbordando el planteamiento del problema en términos de la oposición entre el acto y la potencia, ha pasado Aristóteles a poner en juego, de ese modo, la cuestión de la justificación ontológica de la posibilidad, perspectiva desde la cual quedan los megáricos en la exposición confundidos con un movimiento filosófico más amplio, el de la filosofía eleática. De ahí que estos no vuelvan ya a contar para el estagirita más que a título de representantes de aquellos discursos (*ekeinoi lógoi*) que directamente aniquilan la generación. Pero ¿cómo niega Parménides la modalidad de la posibilidad? Partiendo de una rígida asunción del principio de no contradicción, éste ha entendido que eso de que *lo mismo no pueda ser a la vez lo que es y lo que no es* implica que aquello que *sea* lo que es lo será justamente por no parecerlo, esto es, por serlo *necesariamente* uno solo o, dicho de otro modo, por *ser uno* el que lo es no pudiendo no serlo⁵. Aristóteles, sin embargo, entiende el principio en sentido inverso: que uno solo y sólo uno sea a la vez y necesariamente lo que lo mismo es significa, *primero*, que lo mismo que *es* a la vez lo que es *es* también, de vez en vez (no de una vez), lo que no es, y, *segundo*, que lo que es necesariamente uno solo también lo son, posiblemente,

que su fundador, Euclides de Mégara, inculcara en la escuela. Por otro lado, aunque deseemos mantener la vaguedad con la que nombra el estagirita a sus adversarios en este punto, hemos de reconocer que es sobre todo en las aportaciones de Diodoro Crono donde se hace palpable la comunidad discursiva de que participan los razonamientos megáricos y aristotélicos de los que aquí damos cuenta. Cf. Muller, R.: *Les mégariques. Fragments et témoignages*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985 (recopilación realizada sobre la original de Döring, K.: *Die Megariker, Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam, B. R. Grüner, 1972) como obra de referencia para el estudio de la tradición megárica, y en particular los fragmentos 130-139 (dedicados al *kyrieion lógos*, es decir, al célebre *argumento soberano o dominador*), con sus respectivos comentarios y notas, para una comprobación del parentesco entre el decir de Diodoro y el de Aristóteles.

3. Cf. *Metafísica*, IX 3, 1047a 10-17.

4. Cf. *Física*, I 8, 191a 24 y ss.

5. Cf. DK 28 B 2, 1-8; 7, 1-2; 8, 1-49.

muchos (no siéndolo, por tanto, propiamente, sino siendo en otro sentido lo que sea serlo)⁶. Es por ello esta operación de interpretación del principio lo que instauro el ámbito de la posibilidad y del tiempo entendido como sincronía que difunde su unidad en el movimiento obrando su propia diacronía: lo que *era antes* lo que era puede llegar a *ser después* lo que lo mismo no era, entendiéndose que eso de que haya un después respecto de un antes significa exactamente que hay algo específico y no absolutamente indeterminado que lo mismo que era antes lo que fuera *ya no era* antes⁷.

Parménides no discute, como tampoco haría la tradición jonia, la inferencia según la cual lo que *no es* lo que es *puede ser* de un modo sucesivo lo que no era. Sin embargo, a la luz del pensamiento preplatónico (permítasenos la crasa generalización), sobre esta implicación la deducción aristotélica habría dado un paso carente de fundamento, llegando a concluir que hay *una vez*, un momento, un ahora en el cual lo que *puede ser* lo que es llega a serlo de hecho. Porque el presupuesto de que algo *pueda ser* lo que lo mismo *ya no era* antes es no sólo improbable, sino contradictorio consigo mismo. En efecto, siendo así que sólo aquello que no parece en nada lo que es y que es por tanto forzosamente inaparente *es* lo que es, encontramos que aquello que aparece, y por tanto *parece* lo que es, únicamente podría llegar a *serlo* en el caso de que viniera a obrarse la plena conversión de las cosas que *parece* en lo que ello mismo *es*: dejando de parecer otras cosas por haber alcanzado a serlas todas, es decir, haciendo de todas las cosas que parecía una misma (la que ello mismo parecía), aquello que *no era* lo que fuera desaparecería y vendría con ello a *serlo*. Ahora bien, el cumplimiento de esa conversión es, en el extremo, parcial, dado que el principio de no contradicción rige que dos cosas (lo que algo es y lo que algo no es) no pueden ser la misma a la vez, y que si lo fueran serían una sola y solamente una: no hay ninguna *vez* en la que algo pueda venir a *ser* lo que no era, no hay algo que lo que *era* lo que es *ya* no fuera antes. Así pues, aquello que *ya ha empezado a ser* lo que es no podrá terminar de serlo, porque siempre *parecerá* parcialmente lo que es. Pero, más allá, habrá que decir que, en rigor, lo que *no ha terminado de ser* lo que es no ha podido tampoco empezar a serlo nunca, y que, en consecuencia, la producción del *ser* de lo que no era y el movimiento que la media son ambos una ilusión creada por una falsa convicción: pues siendo infinitas las cosas que una cosa parece, es así que aparece sin fin lo que aparece⁸.

Lo posible es imposible y lo imposible es posible, o dicho de otra forma: lo mismo es posible e imposible, puesto que la posibilidad de que aquello que sólo *parece* lo que es llegue a serlo es discontinua respecto de sí misma: lo que *no es* lo que es sólo puede *llegar a ser relativamente* lo que es *volviéndose en parte* lo que no es, luego lo que *no es ya y de una vez* lo que es no puede *en verdad* llegar a serlo. El ámbito de la experiencia, por tanto, donde las cosas *son* lo que son *siendo* a la vez lo que otras cosas no son, es el dominio de lo sólo verosímil, en el cual el papel del azar queda reservado a la au-

6. Cf. *Metafísica*, IV 3, 1005b 18 y ss.

7. Percíbese en ese “*ya*” el “*a la vez*” (*háma*) de la formulación del principio de no contradicción, cuya restricción se sortea presumiendo, junto al *ser uno*, un *estar siendo indefinido*, esto es, un *ser* aquello que *de forma precisa* no se es. Ese “*ya*” y ese “*a la vez*” corresponden al *nún éstin homoiû pân* (es ahora todo a la vez) del *Poema* parmenídeo, donde remiten a un *ahora* sin antes ni después. El *ahora* intercalado entre un antes y un después es el *ahora* aristotélico, que refiere el *estar siendo a la vez* lo que no es de eso mismo que también *es* lo que es.

8. A la declaración de la falsedad de la ilusión señalada se dedican las paradojas de Zenón, en las cuales, mediante la demostración de que algo sólo puede venir a *ser* lo que es bajo la condición de *estar indefinidamente siendo* lo que no es, se revela lo interminable de la dialéctica de la generación y se pone de manifiesto lo irreducible de la contradicción en que se funda el *llegar a ser*. Cf., por ejemplo, DK 29 A 25 (Aristóteles, *Física*, VI 9, 239b 9 y 2, 233a 21) y 27 y B 4.

sencia de criterio con que los hombres determinan lo que es noche y lo que es día, lo que es caliente y lo que es frío..., y donde tras la máscara de sus personales opiniones tienen los mortales convenido, en pocas palabras, lo que *son* las cosas que *simplemente aparecen*⁹. Lo mismo es lo que algo puede ser y lo que se piensa que es¹⁰, lo que significa para Parménides: si pensar de buena fe es arribar a la conclusión de que sólo lo que nada parece *es* lo que es, acceder con mala fe a convencerse de que lo que aparece *es* lo que es constituye por contra la condición del despliegue de la dialéctica por la que va *haciéndose ser* indefinidamente lo que se presenta. Por tanto, la arbitrariedad con que son nombradas las cosas equivale a la necesidad con la que éstas *alcanzan a ser* lo que son: lo azaroso es necesario y lo necesario es azaroso (lo mismo es lo azaroso y lo necesario).

Pero para Aristóteles la facticidad de la experiencia es determinante de la verdad del discurso racional, y si aquella se rige por la ley según la cual las cosas *son* lo que son y lo que no son, de lo que se trata entonces es de explicar la unidad de la experiencia confiando en que la contradicción que la constituye es, en el fondo, una falsa contradicción. Tal explicación, desde luego, ha de sustentarse en la indagación, mediada por el pensamiento, de aquellos elementos inaparentes de la realidad que *son absolutamente* lo que las cosas aparentes son relativamente: la parcialidad de la experiencia, puesta de manifiesto en cada acto singular de percepción, no es la universalidad de la razón, pero es *para nosotros* un camino hacia ella. Los antiguos, sin embargo, se aferraban al pensamiento por sí mismo en cuanto regido por una ley que le prohíbe concebir que lo mismo *es* lo que es y lo que no es, y así, sus errores provenían de su inexperiencia (*apeiría*), la cual tenía su origen, a su vez, en el rechazo fundamental de la experiencia¹¹: si la hubieran penetrado en lugar de rehuirla, los primeros filósofos habrían encontrado encarnado en la realidad misma el mecanismo lógico que condiciona el movimiento y la generación de las cosas. Estos, entiende Aristóteles, procedieron lógicamente (*logikôs*) en su confrontación con la realidad, atendiendo sólo a las propias determinaciones de la razón, y de un modo, por ello, contrapuesto a la forma natural (*physikôs*) que él mismo tiene de proceder, es decir, tal que partiendo de la determinación de la razón por los hechos, busca en una segunda vuelta dar una explicación de éstos investigando qué los condiciona a su vez a ellos. No es que los razonamientos lógicos sean de suyo falsos o estén vacíos, lo que ocurre es que pierden su virtualidad cuando, concibiéndose a sí mismos como determinaciones del ser, rechazan la evidencia, contenida en la experiencia, de que también constituyen, en otra dirección, determinaciones del no ser. Así, lo equivocado para Aristóteles es analizar *logikôs* la experiencia de la realidad, puesto que lo adecuado en el dominio de la justificación de los fenómenos es proceder *physikôs*¹².

Lo relevante en este punto es reparar en que, para Aristóteles, incluso cuando no parecen de entrada justificados, es decir, hasta cuando parecen escapar no sólo a todo razonamiento lógico sino también a cualquier explicación natural o física, los hechos tienen de todas formas *su razón*, siendo siempre las cosas que pasan justificables aunque nosotros no nos las encontremos efectivamente justificadas. De ahí que el estagi-

9. Cf. DK 28 B 6, 1-2; 8, 34-36 y 50-61.

10. Cf. DK 28 B 3.

11. Cf. *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 316a 5-12.

12. Cf. en *Física*, III 5, 204b 1 y ss. un caso en el que los resultados del análisis físico o natural de un problema coinciden con los de su estudio lógico. Ahora bien, cuando tal coincidencia tiene lugar en el discurso aristotélico hay que comprender lo lógico como algo sólo ideal, es decir, como una razón que está ya determinada como real por servir ella misma a la determinación de la realidad.

rita apele no a otra cosa que a los hechos como criterio para la refutación de los que cuestionan el principio de no contradicción: siendo éste el primer principio de los razonamientos, no es posible demostrarlo al no haber otro principio precedente al que remontarse y del que partir en la demostración, pero basta con que quien lo niega diga *algo* para que su negación quede recusada. Pero ¿quién niega el principio de no contradicción?

Tal y como Aristóteles lo ha comprendido, toda la tradición preplatónica parece haber negado de un modo u otro el principio. Porque los antiguos, o bien han discurrido directamente en torno a lo infinito, es decir, en torno a lo que simplemente parece lo que es y, por tanto, lo parece sin fin, o bien han querido probar el carácter indefinido del proceso de la generación o producción del *ser* de lo que aparece (en este sentido, es con la tradición jonia, y sobre todo con Heráclito, con quien menos difusamente se identifica la presunta negación del principio de no contradicción). Cáptese entonces que el enfrentamiento tiene lugar entre dos comprensiones de lo que aparece: para los antiguos, lo que simplemente aparece es algo infinito, de suerte que si en ello algo procediera a *hacerse ser* se abocaría a una producción indefinida (lo que en todo caso se resuelve en una composición de apariencia y ser que avanza sin fin hacia su imposible totalización); para Aristóteles, sin embargo, lo que aparece no simplemente aparece, sino que en verdad *se presenta* como representación múltiple o alternada de una unidad no presente, esencial y limitante, dándose el hecho de que la realidad resulta para él del juego de la relación entre la unidad y la pluralidad, siendo esa relación, más todavía que la unidad esencial inaparente, lo difícil de conocer y comprender.

Sea como fuere, Aristóteles toma conciencia de que es a lo infinito a lo que, de un modo u otro, la tradición preplatónica intenta apuntar mediante sus razonamientos, los cuales, por ello, tienen desde el principio vedada la posibilidad de decir lo que desean decir. Y en consecuencia, por más que ellos mismos se presenten sólo como un mero índice de aquello que quieren hacer entender, como una vía metodológica que se sabe más o menos contraproducente por cuanto su objeto es precisamente lo no abarcable por método alguno, los discursos de los antiguos adquieren, al cabo y a su pesar, tintes potenciales y contradictorios. Quienes niegan los hechos, quienes rechazan que algo pueda pasar y llegar a *ser* lo que es, se presentan no obstante, según vemos, esforzándose por hacer algo y, así, por dejar algo hecho de la forma más efectiva posible. A partir de aquí la refutación aristotélica es comprensible: en el mejor de los casos, esos que niegan el principio de no contradicción piensan una cosa y luego hacen otra, porque, una de dos, o dicen lo que desean, lo infinito, o bien dicen algo de significado unitario o múltiple. Ahora bien, si dicen algo unitario estarán diciendo algo significativo, algo determinado, y lo mismo si dicen algo múltiple, porque en tal caso habrá por fuerza una unidad condicionante de los plurales significados. Con lo cual, precisamente por decir *algo* dirán de hecho lo que no pretendían decir. Pero tampoco dirían lo que quieren si lograran decir lo infinito, porque esto es lo mismo que no decir nada definido, de modo que aunque aceptáramos que sus discursos apuntan hacia aquello a lo que quieren apuntar, nos encontraríamos con que en verdad no apuntan a nada, es decir, a nada determinado¹³.

Por tanto, si el adversario dice algo con sentido, el hecho de *expresarse* será la refutación misma de lo que supuestamente pensaba: pues aspiraba a decir lo infinito,

13. Cf. *Metafísica*, IV 4, 1006a 11-1007a 20.

14. Diríamos que las razones que aducen los adversarios son contradictorias respecto de las razones que sostienen el hecho mismo de su expresión, pero no es exactamente esto lo ocurre (la refutación no puede

pero *de hecho* ha expresado algo finito¹⁴. A aquél sólo le queda, a continuación, o bien callarse o bien apuntar a lo infinito, y en los dos casos quedará como un vegetal que no tiene nada que decir: si calla, por su silencio mismo, y si apunta a lo infinito y aceptamos que en alguna medida lo dice, no sólo por hablar sin decir nada, sino, además, por no ser capaz de percibir las cosas que se nos presentan, las cuales *son* de un modo más o menos definido lo que son. Por tanto, podríamos decir que los datos mismos de la experiencia constituyen en Aristóteles no un principio previo al de no contradicción, pero sí un ámbito propio de aplicación: porque los hechos pertenecen al principio de no contradicción (o a la interpretación del principio por parte de Aristóteles), el hecho mismo de su cuestionamiento será el que desmienta su propio cuestionamiento. Afirmar *logikôs* lo infinito, por lo demás, no es enunciar algo por sí falso o sin sentido: pero el sentido de tal afirmación no puede remitirse a la experiencia ni a la explicación de la realidad.

Pues bien, también los megáricos, en el sentir de Aristóteles, son herederos y continuadores de la tradición de la que es propio el modo de proceder *logikôs*, es decir, de espaldas a las cosas presentes a la percepción y, por tanto, de espaldas a su naturaleza. Y ello no sólo por la asimilación explícita que aquél hace de su propuesta a la doctrina de Protágoras¹⁵, sino por la alusión más o menos velada del estagirita deslizada al hilo de su refutación de los negadores del principio de no contradicción (entrando precisamente en la crítica de la posición de Protágoras): que en lugar de permanecer en otra ciudad vaya quien niega el principio a Mégara cuando por algún motivo piensa que es mejor ir que no ir, significa que ni siquiera él mismo puede creerse la negación del principio que dice profesar¹⁶. Los negadores del principio han de sostener, en efecto, que las mismas cosas son buenas y malas, y, sin embargo, es con respecto a estas cosas donde más evidente se hace la oposición entre sus *supuestas* razones y las de sus propios hechos; es sobre todo en el ámbito de la elección de lo mejor para uno mismo donde se prueba lo faltas de razón que están las cosas que dicen, las cuales quedan definitivamente aparte de las razones que condicionan a sus propias acciones: su inconsecuencia habla por sí sola, y ésta es lo elocuente que ellos no logran ser.

2. *Las relaciones entre la eventualidad, la posibilidad y la necesidad: un desplazamiento de la discusión al orden lógico*

Sin embargo, no se puede decir que los megáricos hayan negado la posibilidad o que la hayan confundido en sentido estricto con la imposibilidad, en lo que parecen

proceder aduciendo la contradicción como prueba de que no hay contradicción): lo que pasa es que si negaran el principio mediante una expresión definida, tal negación sería la prueba de que hay algo de eso que ellos no aceptan que haya (algo presente y finito).

15. Cf. *Metafísica*, IX 3, 1047a 4-7.

16. Cf. *Metafísica*, IV 4, 1008b 14 y ss. Según cuenta en sus *Noches áticas* Aulo Gelio (VII, 10, 1-4; citado por Muller, R., *op. cit.*, p. 19), transmitiendo una noticia que a él le llega del escolarca de la Academia del s. II d. C. Tauro, habiéndose establecido la pena de muerte para los ciudadanos de Mégara que fueran sorprendidos en suelo ateniense, y no pudiendo ya por ello Euclides, seguidor entusiasmado de Sócrates, pasar las temporadas que solía en Atenas al lado de su maestro, tomó éste la costumbre de dirigirse al atardecer o caída la noche, disfrazado de mujer, a Atenas para disfrutar aunque sólo fuera un rato de la compañía de aquél, retornando antes del amanecer en sentido inverso y recorriendo cada vez algo más de veinte millas. Pues bien, aprovechando la semejanza entre ambas referencias, podemos aclarar el pasaje aristotélico, aunque sólo sea con fines didácticos, reconstruyéndolo de esta manera: quien se dirige a Atenas por mor de ver a un hombre al que tiene ganas de ver no piensa que las mismas cosas sean hombres y no sean hombres, aunque diga que lo piensa, y si llegado el amanecer retorna a Mégara creyendo que es mejor retornar que no quedarse en Atenas, y si además tiene cuidado de no arrimarse en el camino de vuelta a un precipicio o a un pozo, tampoco piensa que lo mismo sea bueno y malo.

separarse de los presocráticos. En el dominio de las modalidades lógicas, lo que han hecho ha sido reducir la posibilidad a la necesidad. Pero, por otro lado, de nada sirve alimentar la fama de erísticos y discutidores que la tradición les ha conferido, tenga dicha fama justificación o no. Lo valioso es captar qué puede haber de verdad en la crítica negativa megárica y cómo pueden los descubrimientos que hagamos en este sentido, a la vez, permitirnos comprender qué hay de verdad en los razonamientos aristotélicos con los que entra en relación. Así, hemos de suponer que sólo por motivos heurísticos o procedimentales los megáricos aparecen distanciados de los eleáticos (del mismo modo que los eleáticos aparecen separados entre sí y respecto de los jonios y también los jonios entre sí). Y, puesto que estos han aceptado lo que entre los preplatónicos parecía inaceptable, a saber, que haya paso efectivo de la potencia al acto (sea cual sea la manera en que deba comprenderse ese paso), hemos de imaginar que han presupuesto esta tesis sólo con el fin de destacar en otro nivel discursivo las mismas contradicciones que sus predecesores creían encontrar tanto en la experiencia de la realidad como en las explicaciones más o menos ideales de la misma.

Retomemos por ahora la pregunta que al inicio nos planteábamos: ¿qué es eso tan relevante que la reducción de la potencia al acto elimina? Y si lo que esa operación de reducción suprime no es más que el movimiento y la generación en el sentido en que Aristóteles los ha comprendido, ¿de qué modo preciso se lleva a cabo tal supresión? Puesto que para Aristóteles los megáricos se incluyen en la tradición de la que es característica el proceder razonando *logikôs*, y precisamente porque nuestros socráticos, aceptando la actualización de la potencia como un hecho, han tenido que hacer ya –por motivos metodológicos– alguna concesión al razonar *physikôs*, no estará de más preguntarse qué tiene que decir Aristóteles al respecto desde la perspectiva lógica, la cual, recordémoslo nuevamente, no deja para él de estar condicionada por la perspectiva natural o física. En esta dirección, encontramos que si en *Metafísica*, IX 3 Aristóteles presenta la crítica megárica como la tesis según la cual sólo hay potencia cuando hay acto, en *Sobre la interpretación*, 9 parece hallarse la versión lógica de esta apuesta y de la crítica aristotélica de la misma.

Dicha crítica es aquí más positiva y explícita: la absurda consecuencia que, en resumen, conlleva la reducción de la posibilidad a la necesidad es la negación del azar. Y es que, ciertamente –razona el estagirita–, si toda afirmación (o negación) es necesariamente verdadera o falsa, también todo lo afirmado o negado ha de darse o no darse; mas esto, que vale para los universales dichos universalmente y para los particulares que son y que fueron, no vale para los particulares futuros, porque si tal caso se diera nada ocurriría de forma eventual (*apò tükhes*). Sin embargo, se hace evidente en la experiencia que muchas cosas suceden eventualmente, por más que la experiencia misma no nos presente las razones de dichos sucesos. Lo eventual, por tanto, es para Aristóteles un hecho, del cual habremos de dar cuenta *physikôs* y, en consecuencia, reinterpreta a los efectos aquello que simplemente se deduciría *logikôs*: la que rige que toda afirmación (o negación) es necesariamente verdadera o falsa es una ley válida universalmente, pero al nivel de las proposiciones particulares su aplicación se restringe al dominio del pasado y el presente. No es que la experiencia lleve la contraria a la razón, sino que la razón resulta inevitablemente modificada por la experiencia cuando viene a determinarla. Busquemos, pues, el modo en que esa razón modificada, particularizada, sienta sus bases en el ámbito de los fenómenos.

Una vez que optamos por razonar naturalmente, es decir, con la naturalidad con que razona quien reconoce un cierto orden –más o menos desordenado *para nosotros*– de la realidad, encontramos, respecto de las cosas que no siempre se actualizan, que no sólo es posible que éstas sean, sino que también es posible que no sean. Convir-

tiendo las modalidades, esto equivale a decir: lo que no es necesario (*anankaíon*) puede ser no sólo posible (*dynatón*), sino también contingente (*endekhómenon*)¹⁷. Así, viene Aristóteles a insistir en que hay muchas cosas de ese tipo, esto es, no ya posibles, sino plausibles, admisibles, azarosas, fortuitas. Por ejemplo: es *posible* que el manto se rasgue; pero, aunque más raro, es también *admisible* que se gaste, y si se gasta no ocurrirá nunca lo que era posible, es decir, que se rasgara. Por tanto, las proposiciones “Dentro de un tiempo el manto se gastará” y “Dentro de un tiempo el manto se rasgará” (contingente la primera, posible la segunda), referidas a hechos particulares futuros, no son ahora ni verdaderas ni falsas. Pero, por otro lado, se nos dice, tampoco pueden lo posible y lo admisible ser falsos a la vez (lo que apunta a la posición de subcontrarios que ambos polos adoptan en el cuadro lógico de las modalidades).

Entonces, si lo admisible (lo que puede no ser) y lo posible (lo que puede ser) no pueden ser ya verdadero el uno y falso el otro, ni pueden ser a la vez falsos, sólo queda la opción de que ambos sean ahora verdaderos. Sin embargo, señala Aristóteles que, si bien respecto de los particulares futuros posibles no hay ahora ni verdad ni falsedad, pero sí una alta probabilidad de la verdad, la verdad o la falsedad de los futuros contingentes está ahora indeterminada: “Dentro de un tiempo el manto se rasgará”, por tanto, es ya probablemente verdadera, mientras que “Dentro de un tiempo el manto se gastará” no es ahora ni siquiera probablemente verdadera o falsa. Pero esto no es comprensible, porque la alta probabilidad de la verdad de lo posible ha de implicar por sí misma la alta probabilidad de la falsedad de lo contingente: así como lo posible es ahora más verdadero que lo admisible, también lo admisible tiene que ser ahora más falso y menos verdadero que lo posible, habiendo de repartirse de este modo la posibilidad y la eventualidad el campo de lo verosímil, es decir, de lo más o menos verdadero (pero no enteramente verdadero o falso en el presente).

Pero, si el manto llegara a rasgarse, aconteciendo lo posible (es decir, haciéndose lo posible verdadero), ¿seguiría entonces siendo admisible lo admisible, o habríamos de decir que lo admisible se hace imposible de la misma manera que lo posible se ha hecho necesario? Y, al revés, si llegara a acontecer lo admisible, ¿habremos de decir en ese caso que lo posible se ha hecho imposible? Estas preguntas están mal planteadas, porque ni se hace falso lo admisible cuando se hace verdadero lo posible ni se hace verdadero aquello cuando se hace falso esto, dado que, como hemos visto, sólo cabe que lo posible y lo admisible sean ambos (más o menos) verdaderos, de suerte que cuando pasa lo posible no deja de estar pasando algo poco admisible, de la misma manera que, cuando pasa algo admisible, no deja de estar pasando algo poco posible. Así pues, es algo en distintos sentidos admisible y posible lo que se torna necesario al acontecer. Desde esta perspectiva, habrá que decir que ambos polos son más identificables de lo que en principio hubieran parecido, y que si sólo se trata de una diferencia de grado, entonces la que hay entre lo posible y lo eventual no es una diferencia esencial. Lo admisible, según lo visto, no es más que lo poco posible, pero es, con todo, algo posible. Sin embargo, en el paso que analizamos Aristóteles está argumentando a

17. Cf. el estudio, un tanto farragoso, de la conversión de las modalidades en *Sobre la interpretación*, 13. Si las apreciaciones de Aristóteles acerca de las relaciones entre las modalidades lógicas son a menudo tan liosas, ello se debe, creemos, a que, siendo para él mismo en el fondo la contingencia algo esencialmente dependiente de la posibilidad, no ha llegado aquél a separar con la suficiente distinción los elementos básicos del análisis lógico modal. Por tanto, más que una condición conceptual o una opción metodológica, nos parece que tanto el modo en que Aristóteles rehúsa emplear el término *endekhómenon*, para usar en su lugar la conversa en la modalidad de la posibilidad, como el empleo explícitamente ambiguo de dicho término (cf. *Analíticos primeros*, I 13, 32b 4-13), se deben a que Aristóteles mismo no ha llegado a aclararse sobre el estatuto de lo contingente y su relación con el resto de las modalidades.

favor del *hecho* de la eventualidad, y su interés es el de hacer ver que llegan a darse acontecimientos posibles pero también acontecimientos admisibles, que hay entre estos, en fin, una diferencia: pues de no haber acontecimientos azarosos lo posible sería necesario, y todo lo que pudiera suceder sucedería, en el fondo, necesariamente. Entonces el problema, según todo lo visto, reside en que esa diferencia entre lo posible y lo admisible no parece poder ser, como se quiere, la que separa a cosas sustancialmente diferentes. Ahora bien, si no hay en verdad nada que no pueda no ser, sino que lo que puede no ser mismo forma parte de lo que puede ser, entonces sólo acontece lo que puede ser. Dicho de otro modo: sólo llega a ser lo que puede ser, porque lo que puede ser no puede en verdad no ser (incluso si aconteciera lo que puede no ser estaría aconteciendo lo que puede ser). Pero, convirtiendo la modalidad, de ello resulta que lo que puede ser *necesariamente es*.

Queda ahora claro que es en concreto lo plausible en tanto que escindido de lo posible aquello que elimina el razonamiento megárico, y que de dicha eliminación resultan consecutivamente la reducción de lo admisible a lo posible y la de lo posible a lo necesario. Y, en cierto modo, eso de que es lo simplemente admisible lo anulado por los megáricos es precisamente lo que Aristóteles deja caer de un modo algo críptico en *Metafísica*, IX 3, tras señalar, como veíamos, que los discursos que identifican el acto y la potencia aniquilan algo no poco importante: la potencia y el acto son cosas distintas, y por eso –dice el estagirita como extrayendo una inferencia a partir de la asunción de la distinción apuntada– es admisible (*endékhetai*): 1) que algo *pueda ser* pero no sea; y 2) que algo *pueda no ser* pero sea. Y nótese cómo en los dos casos hay una referencia al acontecimiento de lo lógicamente admisible: que no sea lo que se tenía por posible (si no es lo posible, entonces es lo admisible, como en el ejemplo del manto), o bien que directamente sea lo que se tenía por admisible. Concluimos en definitiva que, anulando lo admisible por sí mismo (pero anulándolo a partir de premisas propiamente aristotélicas), los megáricos habrían asimilado lo admisible a lo posible, resultando de esta asimilación la reducción de lo posible a lo necesario.

3. *Las relaciones entre lo excepcional, lo que pasa la mayoría de las veces y lo que sucede siempre: un desplazamiento de la discusión al orden físico*

¿Cómo se traducen estas consideraciones en el dominio de las investigaciones físicas en torno a los principios y las causas de las cosas que hay? Aristóteles procede en este punto, como podíamos esperar, afirmando la multiplicidad de los principios como algo necesario para quien razona *physikôs*. Las bestias negras son en este punto, evidentemente, Parménides y Anaxágoras, quienes razonando *logikôs* han derivado respectivamente en la conclusión de que los principios son uno sólo e infinitos¹⁸. El primero, encerrado en la pura predicación de lo que *mismamente es* lo que es (*hóper ón*) y de lo que *mismamente es uno* (*hóper hén*), y negándose a aceptar la *contradicción* de que algo *sea* lo que es *siendo* por otro lado lo que no es, no se ha percatado de que *ser* puede decirse en más de un sentido, pues no sólo cabe hablar de aquello que *propiamente es* lo que es, sino que también hay un cierto *ser* del no ser y, por ende, un modo parcial de *ser* lo que se es. Lo relevante para Aristóteles, no obstante, es llegar a hacer comprender que ese modo de ser parcial, en sentido estricto, llega a atañer incluso al principio mismo que *hace ser* a las cosas lo que son: no sólo es que algo *pueda ser más o menos* lo que es, sino que, en el principio, algo puede hasta *ser sólo incipiente e incoativamente* lo que es. En cuanto a Anaxágoras, éste, adscribiéndose a la opinión común entre los físicos de que nada llega a ser de lo que no es, ha propuesto

18. Cf. *Física*, I 3, 186a 22-186b 12 y 4, 187a 26-187b 13.

que los principios son infinitos (*ápeira*). Pero entonces sería incognoscible lo que las cosas *fuera*n, pues en tal caso *no estarían siendo* en verdad las cosas mismas lo que fueran: si hubiera infinitos principios, es decir, si estos no tuvieran término como principios, no serían en verdad principios de nada, porque siempre habría un principio del principio y, así, no sólo *no serían* los principios lo que son (principios determinados de algo), sino que tampoco serían las cosas principiadas lo que fueran (algo definido). Hay que aceptar, por tanto, que no se da que las cosas *no sean* lo que son, sino que por *ya ser* antes lo que no son pueden *ser* después (esto es, no a la vez sino en una vez diferente) lo que sean.

En consecuencia, los principios han de ser más de uno pero menos de infinitos. Y en favor de esta idea aduce Aristóteles la prueba de que, de un modo u otro, todos los filósofos precedentes han terminado por considerar que los contrarios (*tanantía*), que no son infinitos pero tampoco uno sólo, sino dos, son principios¹⁹. Y ello razonablemente, porque la contrariedad de los principios cumple los dos requisitos fundamentales de la multiplicidad: *siendo menos de infinitos no llegan a ser uno*, porque no son lo que *solamente es* lo que es, sino que, *siendo uno* lo que es, *es también* lo que el otro no es (y *ser* lo que se es es compatible con *ser también* lo que no se es, porque son estos dos sentidos diversos de *ser* lo que se es); y *siendo más de uno no llegan a ser infinitos*, porque ninguno es anterior al otro: los contrarios no son simultáneos, pues la generación de uno es precisamente la destrucción del otro, pero es así que ambos contrarios están recíprocamente condicionados²⁰. A partir de estas consideraciones, Aristóteles se esfuerza por asentar que ni puede cualquier cosa generarse por naturaleza de cualquier otra ni puede cualquier cosa destruirse por su naturaleza en cualquier otra: ni se genera lo blanco de un no-blanco *cualquiera* ni se destruye en un no-blanco *cualquiera*, sino que se genera del y se destruye en el negro o cualquier otro color intermedio entre el blanco y el negro (pues los intermedios provienen igualmente de los contrarios). Mas no se deja de señalar que, a pesar de todo, cualquier cosa puede producirse de cualquier cosa por azar, es decir, por accidente, como puede destruirse de la misma manera cualquier cosa en cualquiera.

No obstante, es otro el problema que por ahora se le plantea a Aristóteles: si los contrarios han de ser de verdad principios, pero no pueden darse simultáneamente, sino que la destrucción de uno es la generación del otro, ¿cómo podrían por sí solos principiar aquello de lo que ha de decirse que son principios? ¿De qué modo coactuarían, si no se dan a la vez, para producir algo distinto de ellos mismos? Hemos de suponer, pues, que los contrarios inciden sobre un tercer principio. Ocurre, en efecto, que uno de ellos *es* lo que es a condición de ser lo que no es el otro, pero no a la vez, es decir, no de una vez: lo mismo que es frío podrá ser frío siéndolo sólo en parte y siendo en parte (en otra *parte* de sí mismo, en otra *vez* de sí mismo, *siendo en otro sentido* lo que ello mismo es) no-frío. Ahora bien, entonces es preciso suponer *eso mismo* que es una vez frío y otra no-frío como aquello en donde se dan ambos polos: lo mismo *es* lo que es y lo que no es, pero *eso* que ahí *se es* y *eso* que ahí *no se es* no son *lo mismo*, sino *uno y otro* (sólo es cada uno lo que es en tanto que *siendo* lo que el otro no es). *Lo*

19. Cf. *Física*, I 5, 188a 19-188b 26.

20. Cf. *Metafísica*, V 11, 1019a 1-14 y *Categorías*, 12, 14b 10-22. Lo que aquí importa a Aristóteles es que ninguno de los dos principios admitidos sea anterior al otro según la naturaleza, es decir, que ninguno de los dos pueda darse sin que se dé el otro ni como condición no recíproca del otro. Y ello se cumple en el caso de los contrarios: los principios son menos de infinitos porque, siendo contrarios, lo que *uno* es se determina (pero no en el mismo sentido de *ser* lo que se es) como lo que *otro* no es (recuérdese que ésta era la dialéctica condición de lo múltiple). Así, la cuestión de una posible anterioridad temporal o según el acto y la potencia pierde sentido.

mismo, pues, es uno y otro pero siéndolo en distintos sentidos y no a la vez: *es uno* siéndolo en igual sentido pero no de una vez, y *es otro* siéndolo a la vez pero en diferente sentido²¹. Por ello, lo que *lo mismo* es, el sustrato (*hypokeímenon*), ha de ser no sólo uno en número (lo que es), sino dos en cuanto a la forma (lo otro que *es* además de lo que es, es decir, lo que no es), y así, lo que algo es llega a ser desde un sustrato y una figura (*ek te toû hypokeiménou kai tês morphês*), siendo la figura eso otro que *es* (en otro sentido de *serlo*) lo mismo.

En consecuencia, sigue rigiendo lo que valía para los antiguos, a saber, que nada llega a ser lo que es ni de lo que es (porque ya lo era) ni de lo que no es (porque no lo era), porque algo *llega a ser* lo que es *de lo que no es justamente en tanto lo que no es*, lo que significa: lo mismo que *llega a ser* lo que es *está siendo ya* (desde el principio, desde antes) lo que no es, hay algo *determinado* que lo mismo que *llega a ser* lo que es *no es*, y el darse de ese '*ser lo que no se es*' implica que no se llega a ser absolutamente ni de lo que se es ni de lo que no se es, sino *de lo que de forma no inespecífica no se es* (es decir, de lo que *no siendo de una vez* lo que es *ya es*, no obstante, lo que no es): lo mismo que *llega a ser* lo que es llega a serlo de lo que accidentalmente (*katà symbebekós*) no es, puesto que lo que se es *no se es*, es decir, se es pero no de una forma específica, sino de una forma no inespecífica; sin embargo, *no llega a ser accidentalmente* ello lo que es, puesto que lo que no se es *se es*, es decir, no se es pero no de cualquier forma, sino de una forma no inespecífica²². '*No inespecíficamente*' significa: no de forma específica, pero tampoco de forma simplemente inespecífica.

Así, llamamos privación (*stéresis*) a la figura, que es en cierto sentido privación de una forma (*eídos*), siendo ambas cosas principios en tanto que contrarios y siendo la materia (*húle*) el sustrato al que pertenecen. Pues bien, la insuficiencia con que los filósofos han percibido la naturaleza radica en que no han sabido distinguir la materia de la privación, o dicho de otro modo, aquello mismo a lo que le sucede accidentalmente *no ser* lo que es sino ser otro, y aquello otro a lo que le sucede por sí (*kath' hauto*) no ser uno sino ser precisamente otro (lo que no es uno). Ello equivale a decir que no sólo no entendieron que hay una forma parcial y no absoluta de no ser, sino que, de hecho, esta incomprensión misma les negó la posibilidad de entender que, como otra cara de la moneda, hay también no sólo un modo entero de ser, sino también un modo de ser relativo²³.

La materia es casi una sustancia (*ousía*) y es lo que sobre todo es un algo presente, un algo que ya es *esto* (*tóde ti*) y no cualquier cosa (por más que ella sólo pueda ser conocida por analogía, oculta como está siempre tras una forma), lo que significa que lo es más que la privación, y que las cosas que son por naturaleza (*phúsei*) lo que son (es decir, que son en función de la materia y la privación) se identifican más con la materia que con la privación: porque el sustrato permanece cuando la privación y su contrario se destruyen, y la materia no es indiferente respecto de la forma, sino que la condiciona en tanto que no puede ser determinada por cualquier forma. Ahora bien, la figura misma, que es la actualidad de la materia no en tanto que determinada a ser lo que es sino en tanto que *es ya* lo que no es (en tanto que no es de forma inespecífica lo que no es), es a su vez la privación, que es privación no de la forma, sino de la definición de la forma (*tò eídos tò katà tòn lógon*): de ahí que se diga que la privación es de algún modo forma, puesto que constituye en sí misma un estado indeterminado de la

21. Cf. *Física*, I 7, 189b 32-191a 3.

22. Cf. *Física*, I 8, 191a 24 y ss.

23. Cf. *Física*, I 9, 192a 2 y ss.

24. Cf. *Física*, II 1, 192b 8 y ss.

forma²⁴. Así, naturaleza (*phúsis*) se dice en dos sentidos, como materia y como figura, pero también la figura se dice en dos sentidos, como figura, y por tanto como indeterminación específica, y como forma, esto es, como definición imperfecta, no completa, y por ello en sí misma indefinida. Por tanto, a pesar de que la materia se identifique más con las cosas que son por naturaleza, la figura se identifica más con la naturaleza misma, es más naturaleza que la materia, porque ser privación de la definición de la forma es en sí mismo ser ya forma (con algún grado de determinación).

La materia no es determinación por sí, pero su indeterminación no es inespecífica en tanto que no es indiferente a la forma que recibe, y justo por estar condicionada de esta manera por la materia, tampoco la forma es determinación en sí. La forma es *potencia de determinación* (no es determinación de cualquier materia), como la materia es *potencia de indeterminación* (no es indeterminación de cualquier forma)²⁵. Pero es la cuota de determinación que hay en cada lado lo que convierte a la materia y a la forma en causas: la materia es determinación en sí (*en heautôdi*) y la forma lo es por sí (*kath' hautó*). El fin (*télos*), que no es la forma, sino la definición de la forma, es determinación en sí y por sí. Entonces, no hay una diferencia esencial entre la privación, la figura y la forma, sino que son estos los grados de la definición de una determinación: la privación es privación de la definición de la forma, pero por ello mismo es ya definición de la materia y, aunque de forma no definida, forma. Y eso es precisamente la figura: un estado de indefinición de la forma. Así, en sentido estricto la privación es privación del fin, esto es, privación de la definición de la forma. Y como 'naturaleza' se dice en dos sentidos, como materia y como figura, y como a su vez la figura –que sólo es separable según la definición– se dice según la privación de la definición (en sentido fuerte *figura*, pero también forma) y también según la definición (en sentido fuerte *fin*, pero también forma), encontramos que la naturaleza es un camino hacia la naturaleza. La naturaleza como camino es la materia en tanto que determinada por una forma y, por tanto, en tanto que determinada a *ser* de forma definida lo que desde el principio ya era para ella *ser de forma indefinida* lo que es (*tò tì ên eînai*), a saber, forma. La naturaleza como camino va hacia sí misma como fin.

Pero ¿dónde situar entre los principios la causa consistente en aquello de donde primeramente proviene el inicio del cambio o el reposo (*hóthen he arkhè tês metabolês he próte è tês ereméseos*)? ¿Qué pone a la naturaleza en camino? La naturaleza misma, porque en las cosas que son por naturaleza es su naturaleza lo que por sí y en sí principia su movimiento: la naturaleza pone a la naturaleza en camino hacia la naturaleza. La forma es por sí potencia de mover, es decir, principio del movimiento por sí pero en otro, mientras que la materia es potencia de ser movida, o sea, principio del movimiento en sí pero por otro. La naturaleza es el principio del movimiento en sí y por sí para las cosas que la tienen, y es por ello causa como aquello de donde primeramente proviene el inicio del movimiento o el reposo. Luego la naturaleza como aquello que pone en camino es la forma, en la medida en que inicia por sí el movimiento, y la materia, en tanto que inicia en sí el movimiento. Hemos de comprender, en consecuencia, que la naturaleza como lo que pone en camino es la unión inicial de materia y forma. La figura material, en tanto que materia privada de la definición de la forma, es la naturaleza en tanto que camino. Y la forma inmaterial, la definición de la forma, es la naturaleza como fin. Ahora bien, propiamente sólo es naturaleza el fin: el principio

25. Cf. en *Metafísica*, V 12, 1019a 15-23 los sentidos de *dúnamis* como actividad y pasividad. La misma materia es potencia de ser carne o hueso, pero eso mismo quiere decir que no es potencia de ser otras cosas. Que la materia (no indiferente a la forma) adquiera una forma significa que adquiere la privación de la definición de la forma, es decir, que adquiere una figura en el sentido de una incoación hacia la forma.

del movimiento en sí y por sí. El inicio del recorrido y el recorrido mismo remite a las cosas que son por naturaleza lo que son. Pero el fin ya está en el principio como incoación. Así que es la naturaleza el principio del movimiento en sí y por sí de las cosas que son por naturaleza lo que son, y son por naturaleza lo que son las cosas que tienen en sí mismas y por sí mismas el principio de su movimiento. La llamada causa eficiente, por ello, no es más que un estado de indefinición de la causa final, pero ésta a su vez no es más que la definición de la causa formal²⁶.

Pero entonces, cuando dice Aristóteles que el padre es causa del hijo como aquello de donde procede el movimiento no debemos entender que es el padre o los padres concretos de un niño los que son su naturaleza, porque tal causa eficiente sería la propia del arte (*tékhne*), externa a lo causado. En efecto, el padre sólo puede ser causa del hijo en tanto que *lo que era ser* hijo desde el principio (por su propia naturaleza) era ser padre; análogamente, el hombre es causa eficiente del niño sólo en tanto que el niño *era* desde el principio un hombre indefinido, y el árbol es para la semilla principio por sí y en sí de su movimiento sólo por cuanto la semilla *es* desde siempre, en el sentido apuntado, un árbol.

No pasa lo mismo con el médico y la salud, el constructor y la casa..., donde la causa final no está dada en la causa eficiente, donde, en definitiva, hay una discontinuidad entre la forma y el fin, corriendo en paralelo sin tocarse nunca la forma y la figura: la idea en la cabeza del técnico, como causa eficiente, no halla aquí respuesta en la materia (que no está diferenciada respecto de esa forma ideal del pensamiento), sino que ésta ha de ser forzada por el operario, de suerte que la materia del fin no llega a estar en verdad determinada por la forma que tiene eficacia respecto de la casa como tal casa, y así, se puede decir que en los productos técnicos nunca coinciden en lo mismo el fin y el principio (porque la forma no se da aquí separada del pensamiento, ni la figura se da separada de la naturaleza). Esa forma está separada de la materia no sólo según la definición, sino también según el número: la casa nunca cumple en su fin la determinación de la causa eficiente, o sólo la cumple mientras ese fin es pensado por quien la ha construido y los que la conocen como una casa. En verdad, en cuanto que es algo por naturaleza, eso que es conocido como casa ya tenía en sí mismo “una idea de sí mismo”, y, por tanto, su materia tenía ya su propia forma o su propia disposición específica a recibir ciertas formas. Así, la forma que el pensamiento pone sobre la naturaleza es una forma segunda, postiza, accidental, concurrente, algo que aquello que queda debajo de eso otro a lo que nosotros llamamos casa nunca llegará a adoptar como forma propia, es decir, por sí (por eso nunca nacería una cama de una cama si ésta se enterrase, sino, en todo caso, de su madera un árbol)²⁷.

Realizadas todas estas precisiones, podemos ahora introducirnos en el estudio de lo eventual que en el terreno físico Aristóteles lleva a cabo²⁸. Al respecto, comienza éste manifestando su sorpresa ante el hecho de que, aun habiendo empleado algunos de ellos el azar en sus razonamientos, los sabios antiguos no se han pronunciado con determinación en torno a este asunto, por más que entendieran acaso que el azar no era en sentido estricto una causa. Y, si bien Aristóteles terminará por darles la razón en esto al afirmar que propiamente el azar no es causa de nada, no tarda el estagirita en sentar su postura particular: muchas cosas son y llegan a ser por azar, siendo éstas las cosas que ocurren excepcionalmente por oposición a las que ocurren siempre (*aiei*) y a las que ocurren la mayoría de las veces (*hos epì tò polú*). El azar, en una palabra, es

26. Cf. *Física*, II 7, 198a 21-198b 4.

27. Cf. *Física*, II 8, 198b 16 y ss.

28. Cf. dicho estudio en *Física*, II 4-6.

un dato de la experiencia insoslayable, porque hay ciertos sucesos que, no pasando siempre ni normalmente, consideramos que se deben al azar; así como, a la inversa y simétricamente, consideramos que son debidos al azar aquellos sucesos que no pasan siempre ni normalmente. Y señalándose, por otro lado, que lo que ocurre siempre se corresponde con lo necesario, no resultará difícil comprender que lo que ocurre la mayoría de las veces habrá de corresponder a su vez a lo posible. No nos queda, por tanto, más que hacernos cargo *physikôs* de eso que se presenta ante nosotros aun no alegando junto a sí su propia justificación.

En este dominio lleva a cabo Aristóteles un ejercicio de discriminación, distinguiendo, en el interior del campo del azar, la suerte (*túkhe*) y la espontaneidad (*autómaton*), pero apuntando a la vez que la segunda noción engloba a la primera: siendo *para algo* (*hénéká tou*) todo aquello que se produce a causa del pensamiento (*apò dianóias*) o de la naturaleza (*apò phúseos*), podemos definir la suerte como la causa de aquello que siendo para algo y pudiendo haber pasado a causa del pensamiento no ha pasado, no obstante, a causa del pensamiento, y la espontaneidad como la causa, externa, de lo que siendo para algo y pudiendo haber pasado por naturaleza no ha pasado, sin embargo, por naturaleza: ni quien fue a la plaza a encontrarse con un amigo acudió allí para cobrar a su deudor ni el caballo volvió a la retaguardia para ponerse a salvo una vez muerto y derribado el jinete, sino que aquél decidió ir a la plaza con la idea de reunirse con un amigo y éste retrocedió, tal vez, buscando el lugar en el que la misma mañana del día de la batalla fuera abrevado; pero es así que, por haber ido a la plaza para verse con su amigo, encontró aquél a su deudor justo cuando estaba recibiendo un dinero y cobró lo que se le debía, así como, por haber retrocedido con el ánimo de alcanzar el abrevadero puso éste a salvo su vida. En otra circunstancia, habiendo acordado una cita con quien le debía dinero, podría haber sido la propia elección lo que llevara al acreedor a la plaza, del mismo modo que, en la circunstancia de que el caballo hubiera permanecido en el frente, podría haber sido el impulso de su naturaleza, una vez que hubiera percibido claramente el peligro, lo que lo condujera a la salvación.

Ahora bien, la suerte y la espontaneidad son causas accidentales, no por sí, y por tanto tienen un carácter indeterminado, pues un número ilimitado de accidentes pueden coincidir en lo mismo (no tenía por qué ser necesariamente el amigo que va a verse con un amigo el que viniera a cobrar la deuda accidentalmente, también podría haber sido el curioso que va a la plaza a echar un ojo, el hurraño que rehúye a quien cree que en ese momento no se encontrará en la plaza...). En consecuencia, viene a consumarse el paralelo señalado con respecto a la esfera lógica: suerte y espontaneidad son inescrutables, inseguras, imprevisibles, indeterminables, porque sólo lo que ocurre siempre o la mayoría de las veces, nos dice el estagirita, puede ser determinado. Pero nosotros sabemos que esto no es exactamente así, dado que la verdad de lo que es casi siempre sólo puede predecirse con un alto grado de probabilidad, por oposición a lo que no es casi nunca, a lo que a su vez corresponde un alto grado de error: pues era difícil que el amigo de su amigo se encontrara en la plaza con su deudor, pero no era impensable, sino factible e imaginable.

Pues bien, dado que la suerte sustituye al pensamiento y la espontaneidad a la naturaleza, la modalidad causal a la que éstas corresponden es, nos dice Aristóteles, la de aquello de donde primeramente procede el inicio del movimiento. La suerte y la espontaneidad son, en concreto, *una indeterminación de la causa eficiente*, indeterminación que constituye una deficiencia de la naturaleza o el pensamiento en tanto que

29. En *Metafísica*, XII 3, 1070a 7-9 se apunta que la suerte es la privación de la causa que constituye el

causas del inicio del movimiento²⁹. En el caso de la naturaleza, la eficacia no era otra cosa que la incoación de la finalidad dada en la unión de la forma y la materia, a partir de la cual se desencadena la generación de las cosas que *son* por naturaleza, es decir, la naturaleza como camino, el medio, el conjunto de las potencias naturales, cuyas formas son la presencia en que parcialmente se representa su propio fin. En consecuencia, tal defecto ha de redundar forzosamente, por lo que respecta a las cosas que suceden espontáneamente, en una indeterminación del fin como término de un descarriamiento de la naturaleza: habiendo dejado de ser por sí la naturaleza camino hacia la naturaleza, ha venido a serlo sólo accidentalmente de algo que ya no es lo que es por naturaleza sino en paralelo a la naturaleza, en el caso de los buenos azares, o contra la naturaleza, en el caso de los malos azares. La indeterminación de la causa eficiente aboca, pues, a una consecución del fin no dada a través de la naturaleza, en el primer caso, o bien a la no consecución del fin, en el segundo caso: la salvación del caballo fue una buena casualidad, pues se logró el fin del caballo (permanecer vivo), pero no directamente gracias a la naturaleza; una mala casualidad, la cual habría conllevado el fracaso del fin, hubiera sido que, retrocediendo más y más, terminase el caballo muriendo exhausto tras haber vagado sin encontrar el agua que buscaba.

Hay, por tanto, un número ilimitado de errores de la naturaleza, aun siendo estos como son casos excepcionales: los monstruos, como los corderos con rostro humano que Empédocles refería, las malformaciones en general, el hecho de que haga frío algún verano..., y todos ellos han de deberse, o bien a la interrupción del proceso de la naturaleza por elementos externos a ella, o bien a un cambio o alteración internos en la determinación original de la materia (debidos tal vez a la adquisición simultánea por ésta de más de una forma, o a su repentina indeterminación respecto de una forma por la que había empezado a ser definida y su inmediata adquisición de otra incompatible con la primera). Paralelamente, una mala idea formada por el pensamiento, o dicho de otro modo, una elección no muy reflexiva y, por tanto, no muy bien tomada, o la influencia de causas externas a la reflexión, pueden ser igualmente en el ámbito humano el principio indefinido del malogro del fin o de su consecución gracias a causas ajenas a la reflexión: buena suerte fue que el amigo de su amigo se encontrara en la plaza con quien le debía dinero; por contra, habiendo acudido el amigo a la plaza para encontrarse con su amigo, hubiera sido mala suerte recibir una vez allí la noticia de que éste había fallecido súbitamente al amanecer.

Sin embargo, reparemos en ello, señala Aristóteles que nada accidental es anterior a lo que es por sí y que, por tanto, toda causa accidental es posterior a una causa por sí, de modo que, así como la suerte es posterior al pensamiento que determina la elección, la naturaleza es anterior a la espontaneidad. Ello significa que lo que pasa la mayoría de las veces no deja de ser una condición de lo que pasa excepcionalmente: e incluso en el orden de las razones, como hemos visto, infiere Aristóteles el hecho de que hay sucesos excepcionales a partir del hecho de que hay sucesos que no tienen lugar siempre pero sí regularmente (y que por ello exigen la presencia complementaria de acontecimientos eventuales). Ahora bien, esto no ha de entenderse sencillamente en el sentido de que, efectivamente, eso que pasa fortuitamente es tal que tendría que haberse podido determinar por elección o por naturaleza (de lo contrario, hubiera sido imposible que se diera), en el sentido, por tanto, de que lo excepcional está negativa-

arte, así como la espontaneidad lo es de aquella que constituye la naturaleza. Concluimos, entonces, que lo eventual es la privación de la causa consistente en aquello de donde procede el inicio del movimiento. Pero la privación, ya lo sabemos, no ha de entenderse como una absoluta carencia de causa eficiente: lo ausente es la determinación de dicha causa, la cual no deja de darse, si bien se da de un modo indefinido.

mente determinado, sin más, como aquello que no es normal o regular. Más allá, lo que en verdad implica la posterioridad de la causalidad accidental respecto de la causalidad por sí es que, en el fondo, nada escapa a la elección o a la naturaleza: pudiendo pasar de largo y cumplir sin más trámite el cometido deliberado, el amigo de su amigo decide pararse a rendir cuentas con su deudor y a determinarse así instantáneamente como acreedor, al igual que sigue siendo la naturaleza del caballo lo que lo mantiene vivo o lo enferma o lo destruye, independientemente de que éste se halle inmerso en una guerra o tranquilamente paciando en los campos. Incluso cuando acontece lo excepcional, por tanto, siguen operando en toda su regularidad, imperturbables, la naturaleza y la elección.

Preguntemos, analizando los dos ejemplos que venimos empleando, por aquello de donde en cada caso procede el inicio del movimiento: a) ¿Por qué fue a la plaza? - Porque deseaba ver a su amigo. ¿Y por qué se dirigió a su deudor? - Porque fue a la plaza para ver a su amigo; b) ¿Por qué retrocedió? - Porque la sed lo empujó al abrevadero. ¿Y por qué no se quedó en el frente? - Porque retrocedió en busca del abrevadero. Percíbese que lo que diferencia a la primera respuesta de la segunda en cada caso es lo indeterminado de la causa aducida, de suerte que las segundas preguntas y respuestas pueden ser reformuladas de esta manera: a) ¿Por qué se dirigió a su deudor? - No porque hubiera elegido cobrar la deuda; b) ¿Por qué no se quedó en primera línea de batalla? - No porque tuviera el impulso de salvarse. Pero, de hecho, ni eligió no cobrar la deuda el primero ni tampoco el segundo tuvo el impulso suicida de no salvarse, por lo que, por indeterminadas que fueran las causas, eso de “porque fue a la plaza para ver a su amigo” equivale en algún grado a la voluntad subyacente del acreedor de cobrar sus deudas, y eso de “porque retrocedió en busca del abrevadero” equivale al instinto intrínseco al caballo de sobrevivir.

Por eso precisamente hay muchos casos en los que nos cuesta tanto distinguir entre las causas internas y las causas externas, ya a la naturaleza, ya al pensamiento, de las cosas que suceden accidentalmente: de la flor que crece de forma adventicia en la grieta del muro de cemento habrá que decir que crece no por naturaleza sino espontáneamente, pero, ¿diremos que son causas externas o causas internas las que la hacen crecer al margen de su naturaleza? No podemos decir que la indeterminación de la causa proceda de alguna alteración en la conformación original de la flor o de las condiciones adversas en las que crece, por la sencilla razón de que la flor ha alcanzado su fin sin saltos ni interrupciones, sino como lo haría cualquier flor en el prado (sólo que no ha alcanzado su fin en el prado). Por lo tanto, habremos de aceptar que la naturaleza constituye ya en sí misma un grado de indeterminación respecto de sí misma como fin. Y si es así que, como dice el estagirita, unas causas accidentales son más próximas que otras, entonces lo que parece desprenderse de todo lo dicho hasta ahora es que la naturaleza y el pensamiento sólo se distinguen de la espontaneidad y la suerte por el grado de su cercanía o lejanía respecto de aquello que causan.

4. De vuelta al orden ontológico de la discusión

Si la figura –material– es, en tanto que resultado de la unión de materia y forma, una potencia (*dúnamis*) en cuya acción (*enérgeia*) se representa parcialmente su propia completitud (*entelékheia*), podemos entonces decir que obtenemos también por el lado físico, según lo visto, no sólo la eliminación radical de la suerte y la casualidad o espontaneidad como algo autónomo y no subordinado a la causalidad por sí, sino también, por esto mismo, la asimilación de los conceptos de suerte y de espontaneidad que maneja Aristóteles (el concepto de *contingencia*, en una palabra) al de potencia y, con

ello, a su vez, la reducción de la potencia al acto. Aquella eliminación y estas reducciones han sido llevadas a cabo, empero, tomando como base el propio discurso aristotélico: lo fortuito no es causa de nada, porque, en sentido estricto, lo fortuito no deja de constituir un estado de mayor o menor definición de lo que ocurre por naturaleza o a causa del pensamiento. La posibilidad aparece por tanto, en primer lugar, como un conjunto que engloba a lo admisible como un subconjunto suyo más o menos difuso, valiendo lo mismo para las oposiciones entre lo que pasa la mayoría de las veces y lo que pasa excepcionalmente, entre la potencia y lo que puede no ser, entre la naturaleza o el arte, en fin, y la suerte o la casualidad. Dada la oposición fundamental entre lo que puede ser y lo que puede no ser, habremos de decir, pues, que la misma es una falsa oposición, y que su diferencia es una diferencia en la identidad: lo mismo es lo que puede ser y lo que puede no ser. Esto es lo que Aristóteles mismo viene a sostener inopinadamente cuando pretende asentar la distinción entre el acto y la potencia a través de la aclaración de lo que la segunda es: algo es posible si no es imposible el acto del que se dice potencia, y así, si es *posible* que uno se siente y es *admisible* que se siente, no será imposible que se siente³⁰. Así pues, lo admisible no deja de aparecer en la expresión del estagirita como el polo de la mayor indeterminación dentro de la escala de lo más o menos posible, escala opuesta en bloque a lo *imposible* (*adúnaton*). Pero si también lo excepcional es algo que ocurre la mayoría de las veces, lo que pasa la mayoría de las veces será entonces, en el fondo, algo que pasa siempre: eso mismo que *es* lo que puede ser y lo que puede no ser *es*, en tal caso, *lo necesario*. Ahora bien, ¿qué es lo necesario? Hemos visto que de la identificación de la contingencia con la potencia resultaba una modificación en la comprensión de ambas nociones como nociones absolutas. Una modificación en el mismo sentido ha de haberse producido, en consecuencia, en la noción de acto, una vez que la potencia ha sido identificada con él, y sobre todo una vez que ha sido identificada con él a la manera de una implicación de la anterior identificación entre contingencia y potencia (porque lo admisible es lo posible, lo posible tiene que ser lo necesario).

Para responder a la cuestión planteada tal vez debamos preguntarnos antes qué es lo que el razonamiento se ha dejado en verdad atrás. Porque, igual que dijimos al principio que no era en una negación de la potencia en lo que la crítica megárica podía consistir, tampoco podemos decir al final que en lo que verdaderamente consiste es en una negación de lo eventual. De hecho, nuestros razonamientos no han arribado a tal conclusión. Lo que hemos visto es que la asimilación de la potencia al acto se da precisamente como consecuencia de una asimilación de lo eventual a la potencia. Pero entonces, ¿qué elemento ha desaparecido de la trama argumentativa? Si la crítica megárica ha dejado ver que los límites entre las modalidades de la necesidad, la posibilidad y la admisibilidad constituyen sólo diferencias de grado y que, por ende, son falsas las relaciones de oposición que entre ellas se establecen, ¿en la negación de qué elemento propiamente se cifra la virtud crítica de la propuesta megárica? Esta pregunta está prácticamente respondida, pero hay que entender que esa negación de la que aquí se habla no puede ser propiamente imputada a los razonamientos megáricos, los cuales han reafirmado los conceptos aristotélicos puestos en juego aclarando los lugares que ocupan. Así, hemos de considerar que es Aristóteles mismo el que ha desencadenado sus razones en función de una negación inicial, o lo que es lo mismo, fundándose en la asunción de algo como algo *imposible*.

Lo imposible para Aristóteles, como hemos podido comprobar, es la indeterminación misma, no condicionada, no reducida por definición alguna, es decir, aquello

30. Cf. *Metafísica*, IX 3, 1047a 24-29.

que *no siendo* lo que es (ni lo que no es) sino simplemente pareciéndolo, no puede ser origen ni término de nada, lo infinito a lo que los jonios, por medio de la contradicción en que más o menos conscientemente hacían caer a sus discursos, intentaban apuntar más allá de todas las determinaciones fácticas de la experiencia. Y así, encontramos que lo eventual no puede ser considerado por Aristóteles como algo enteramente imprevisible, porque hasta las causas accidentales dependen de causas por sí previas, y, por tanto, los acontecimientos excepcionales no son del todo sucesos con los que el hombre o la naturaleza no contarán. Una aberración de la naturaleza, en el extremo, será un cordero con rostro humano, pero hasta semejante combinación halla un nombre y, por tanto, una causa que, si bien es indeterminada, es, con todo, determinable, más o menos cognoscible: que lo accidental sea infinito significa para Aristóteles que hay un número ilimitado de accidentes concurrentes en la determinación de lo que algo es, pero, ni 'número' e 'ilimitado' son conceptos compatibles, ni puede ser en verdad infinito lo que tiene carácter determinante.

Volvamos a preguntarnos, después de estas consideraciones, qué es lo necesario a lo que lo posible queda reducido, lo actual en que se identifican, una detrás de otra, la potencia y la contingencia. Para Aristóteles el acto es lo verdaderamente necesario respecto de la potencia, la cual, a su vez, como la materia, sólo puede ser necesaria en tanto que condición del cumplimiento del acto: antes ya de que la potencia se colme en su acción, su acción misma estaba causándola a ella³¹. En verdad, el acto era causa de la potencia desde siempre, desde el *principio*, y por eso ya lo era cuando la potencia venía a producirlo. Como lo necesario, el acto en tanto que completitud es, de hecho, lo que *siempre* es lo que es, independientemente de que sólo lo sea *la mayoría de las veces* como realización de la potencia y *excepcionalmente* en tanto que irrealidad eventual en la que la potencia ocasionalmente se pierde. Según hemos visto, la función de estas excepciones en el discurso no es otra que la de confirmar la regla, aparentando ser indeterminaciones cuando no son más que la cara indefinida de las *determinaciones de ser* abiertas que constituyen las potencias: lo que puede no ser es en sí mismo algo que puede ser. Pero, si esto es así, entonces lo que en cada caso es o llega a ser no sólo es algo que pudiera ser, sino algo que no podía no ser, esto es, algo necesario: lo que ha pasado ahora, en el presente, será la potencia misma y lo posible como su correlato lógico, mientras que lo necesario, el acto, no pudiendo ser una necesidad separada de la potencia, ni tampoco una pura potencia (porque aceptamos como hipótesis que las potencias se cumplen en su acto), tendrá que ser el cumplimiento perfecto, *pasado* en un momento determinado, de la potencia. Necesario es, por tanto, lo que pasó, y posible lo que ha pasado –ahora–, lo cual no sólo era lo que podía pasar, sino, más allá, lo que era imposible que no pasara. Cuando decimos, por tanto, que lo necesario respecto de la potencia es su acto, esto hay que tomarlo al pie de la letra: el acto de la potencia es necesario en tanto que la potencia no puede no cumplirse. Decimos entonces que la potencia se identifica con el acto en el sentido de que sólo podía hacerse lo que efectivamente se haya hecho, en el sentido de que sólo se presenta y se hace presente la posibilidad de lo que ha sido hecho.

De ahí que Aristóteles se haya visto forzado a otorgar, por un lado, necesidad al pasado, y, por otro, actualidad a la potencia, en el movimiento, sólo por haberse dado³². Siendo el pasado lo que pasó, el presente lo que ahora ha pasado y lo futuro lo que habrá pasado, encontramos que presente y futuro resultan pertenecer al pasado como partes suyas, lo que queda resumido en la expresión de la posibilidad: sólo es

31. Cf., en este sentido, *Física*, II 9.

32. Cf. *Ética a Nicómaco*, VI 2, 1139b 6-11 y *Física*, III 1, 201a 10-11 y 27-29.

posible lo que en cada caso ha pasado ya, lo que cada vez se ha presentado *siendo* lo que fuera; y por ello sólo es necesario lo que *ya* pasó, como sólo es contingente lo que, a pesar de estar ahora pasando, *ya* (en algún momento dado) habrá pasado. Así pues, se interpreta fácilmente la doble dirección en que se despliega el principio que Aristóteles atribuye a los megáricos: sólo hay potencia cuando hay acto, porque sólo puede ser aquello de lo que hay cumplimiento, y cuando no hay acto no hay potencia, porque si algo puede ser entonces no puede no ser. Sin embargo, el estagirita ha confundido las intenciones y ha creído ver en la crítica negativa megárica las dos tesis simétricas con las que ésta era susceptible de ser mezclada: la de la negación de la potencia para las cosas que no han pasado o que no están pasando ahora y la de la afirmación exclusiva de la necesidad para las que sí han pasado. Y así, en una ocasión la postura a la que hace frente es explicada por Aristóteles en estos términos: los megáricos afirman que sólo puede construir el que construye cuando construye; que sólo puede ser dulce lo que así está siendo percibido cuando está siendo percibido; que sólo puede ser ciego el que no ve cuando no ve... Pero en otra ocasión la misma es explicada así: los megáricos afirman que es necesario que permanezca por siempre sentado el que ya está sentado³³.

Por lo que respecta a lo primero, Aristóteles ha interpretado la crítica megárica demasiado amablemente, restándole virulencia, porque, no es que pueda construir sólo el que construye cuando construye, sino que sólo puede construir el que ya ha construido, lo que significa: sólo puede construir el que puede construir; pero quien puede construir no puede no construir, de suerte que su *poder construir* es un *haber* –más o menos– *construido*, al margen de que ahora siga aún construyendo. Por lo demás, que sólo pueda construir el que construye cuando construye es algo que se deduce sin más del principio de no contradicción (no es posible para uno mismo hacer dos cosas a la vez, por lo que el que construye no puede construir cuando hace otra cosa). Por lo que respecta a lo segundo, por el contrario, nuestro filósofo ha interpretado la postura considerada adversa poniendo en ella más de lo que por sí misma dice, porque basta con que ya se haya puesto de pie para que pueda ponerse de pie el que estuvo sentado. Podemos preguntarnos si no era acaso admisible que se cayera: ¿es que no podía no alcanzar a ponerse de pie el que estuvo sentado? A ello responderemos que tal cosa sólo hubiera sido admisible si de hecho se hubiera caído; pero entonces habría sido imposible que no se cayera. Lo contingente, en efecto, ha quedado relegado al futuro en el sentido preciso de que, por no habernos sido presente su posibilidad, resulta ello ahora algo indeterminado y por tanto, sólo hasta cierto punto, inconcebible: pero eso cuya posibilidad no se nos ha presentado y que, en consecuencia, no ha pasado aún pero está pasando, no es algo que no pudiera pasar, sino algo que podía pasar; y si podía pasar, entonces habrá alguna vez en la que haya pasado. Lo que puede no ser es algo que puede no ser *ahora*, pero, dado que lo que puede no ser es igualmente algo que puede ser, entonces lo contingente tendrá que poder ser en el futuro: lo contingente no es lo que ha pasado, sino lo que habrá pasado. Es exactamente en eso en lo que se diferencian lo necesario, lo posible y lo admisible (lo que fue, lo que puede ser y por tanto ha sido, lo que puede no ser y por tanto alguna vez habrá sido): en su grado de determinación presente, o lo que es lo mismo, en lo más o menos presente que para nosotros sea su efectiva determinación.

33. Obsérvese, por ello, la dificultad en que nos encontraríamos si quisiéramos dar razón escrupulosamente de los ejemplos aducidos para ilustrar los absurdos supuestamente implicados en la doctrina megárica (cf. *Metafísica*, IX 3, 1046b 33-1047a 17). Y es que Aristóteles reduce tan violentamente la propuesta de los megáricos a su sistema conceptual, e interpreta tan elásticamente dicha propuesta, que parece estar atacando no una sola tesis sino tres a la vez (al mismo tiempo que defiende la suya propia).

Terminemos solamente apuntando que, apoyándonos en lo hasta aquí discurrido, creemos que no resultará demasiado difícil captar el sentido de la afirmación de Diodoro Crono según la cual no hay más movimiento que el movimiento cumplido, acabado: no hay nada que se mueva que no se haya movido³⁴. En cuanto al argumento dominador³⁵, su significado aproximado sería el siguiente, expresándonos algo expeditivamente: 1) el pasado es necesario, y las proposiciones a él relativas están ya determinadas como verdaderas o falsas; 2) de lo posible, que es lo presente y lo futuro, esto es, lo que se nos ha presentado o se nos presentará como posible y, por tanto, como no pudiendo no ser (aquello cuyo conocimiento, por tanto, ha coincidido o coincidirá con un reconocimiento de algo que ya ha pasado), no se sigue lo imposible, y las proposiciones que a ello remiten están determinadas como más o menos verdaderas o falsas; 3) por tanto: 3.1) es falso que haya proposiciones relativas a lo posible que no hayan sido o que no estén siendo determinadas como verdaderas o falsas, porque, 3.2.) dado que entre lo posible no se da lo que no puede ser, sino, a lo sumo, lo que puede no ser (que es en verdad un subconjunto de lo que puede ser), es así que no hay nada entre lo posible que no haya pasado o que no vaya a pasar. Obsérvese, pues, que el tercer punto no es más que una paráfrasis explicativa del segundo, y que lo difícil de apreciar, tal vez, es que si de lo posible no puede seguirse lo imposible es precisamente porque, siendo incluso lo que puede no ser algo que puede ser, lo posible no puede no ser y es necesario que sea. Lo necesario, cáptese, no es lo posible en sí mismo, sino el pasar y el haber pasado de lo posible: es necesario que lo posible se cumpla. Que de lo posible no se siga lo imposible significa aquí en sí mismo, en pocas palabras, que es imposible que no se dé lo que puede darse. Sólo es posible, en efecto, lo que en cada caso ha pasado, y lo que no pase (lo que nunca habrá pasado) no era posible que pasara: era, en verdad, imposible. Porque precisamente eso es lo que funciona como lo imposible en el argumento: lo que en ningún momento ha pasado, lo que, simplemente apareciendo y no presentándose como caso representativo de lo ya pasado, se encontraría siendo lo que fuera de forma indeterminada, es decir, sin serlo (siéndolo sin fin, simplemente pareciéndolo).

EMILIO ISIDORO GIRÁLDEZ
Universidad Complutense de Madrid

34. Cf. Muller, R., *op. cit.*, frs. 121-129.

35. Cf. *ibid.*, frs. 130-139.