

## AMANCIA A(L) TIEMPO, O EL TIEMPO DE LA AMISTAD SEGÚN ARISTÓTELES<sup>1</sup>

MANFRED KERKHOFF

*A Alonso Tordesillas, en señal de amistad.*

### (1)

Estimados amigos de Sophia, la Antigua, - déjenme empezar con una anécdota personal que justifica a quién y por qué le dedico a él esta ponencia celebratoria de una cierta *amancia*.

Hace más de veinte años - de tanto *tiempo* data ya dicha *amistad* - estuve yo enseñando, por invitación de Jacques Derrida, en el *College International de Philosophie* en Paris, mi primer *Seminario de kairología (Teoría del tiempo oportuno)*. Un día apareció ahí una persona - mandada, no sé aún por cuál toque del destino - que era un estudiante de origen español que vivía hacía tiempo en Francia y que estaba trabajando en su tesis doctoral sobre los sofistas: Alonso Tordesillas, hoy día profesor de Filosofía Antigua en la Universidad de Provence. Pronto trabamos amistad, y recuerdo aún aquella tarde lluviosa en un cafetín en la Rue Descartes, frente al College, cuando, entre cervezas, se nos ocurrió la idea de que algún día habría que celebrar un congreso sobre 'nuestro dios' (es decir: sobre Kairos, 'el hijo más joven de Zeus', según Ión de Quios). Esta era una mera sugerencia lanzada al aire, pues en aquel momento jamás sospechamos que ese día de hecho iba a llegar.

Pero fue en 1994 que, gracias a los incansables esfuerzos del amigo en cuestión, la sección de Filosofía Antigua de la Universidad de Provence (Marseille/Aix-en Provence) logró organizar un Coloquio Internacional sobre *Kairos y Logos en la Antigüedad* al cual asistieron unos cuarenta *kairólogos* de cinco países, - y así se hizo milagrosamente realidad lo que ocho años antes había sido un mero decir. Y como si no bastara con eso, el amigo Tordesillas procedió a

---

<sup>1</sup> Proyecto de conferencia.



fundar en Aix-en-Provence un *Centro de Estudios del Pensamiento Antiguo*, llamado *Kairos kai Logos*, que sigue activo hasta el día de hoy.

No debe ser nada extraño, entonces, que dedique la conferencia de hoy a este amigo singular quien sí sabe, por experiencia - como yo -, cuánto vale, precisamente, el tiempo en una amistad que ha pasado lo que Aristóteles llamará, como oírán luego, “la prueba del tiempo” (*peira tou crónou*).

## (2)

Pero, ¿qué o cuál es la ‘amistad’?; ¿qué o quién es un ‘amigo’?; ¿y en cuántos sentidos se usa este término? - así preguntará Aristóteles, fiel a la metodología de su *filosofía primera*, armado con todas sus distinciones típicas (esencia/ accidente; materia/ forma potencia/ acto etc.). No solamente el ‘ser’ y el ‘bien’ se usan en muchos sentidos, - también la ‘amistad’ estará a la merced de las categorías (destinadas a suplantarse la teoría de unos ‘amigos de las Ideas’); y por eso, Aristóteles, fiel a sus distinciones ‘categóricas’ dictaminará, lo veremos, que habrá una ‘*amistad primera*’, frente a otras formas más ‘accidentales’. El mismo Platón habrá sido su amigo - durante veinte años, precisamente - pero ahora lo que vale - especialmente si uno es un estricto ‘amigo de la sophía’ - es que “más preferible (= más amiga) es la verdad”, - y esa preferencia ‘enemiga’ se expresa, precisamente, cuando se propone (EN 1096 a 26) que el bien en la categoría del tiempo (*crónos*, o del cuándo, *poté*; EE 1217 b 32) se llama *kairós* (ocasión, momento justo etc.). Y será dentro del marco de esta misma polémica contra ‘el’ amigo (de antes) o ‘los’ amigos (de las Ideas; de ahora) que se movilizará, en contra de la supuesta ‘eternidad’ (en sentido de ‘intemporalidad’) de las Ideas, la temporalidad del conjunto alma/cuerpo, - es decir: la finitud de, por ejemplo, todos los posibles amigos.

Pero, debemos preguntarnos, ¿desde cuándo el tiempo, en tanto que ‘cuándo’, es una *categoría*, un aspecto particular de predicación? No es obviamente aquí cuestión de los llamados tiempos verbales, - por más que la categoría que *Las Categorías* conocen como el *próteron/ hysteron* (anterior/ posterior) esté en juego. Todos sabemos, como amigos de Sophía, que *crónos* figura en la *Física* (IV 10-14), es decir: en una *Filosofía segunda* -, como un *arithmós* (número, cantidad medible) del movimiento o cambio - esa *kínesis* de la cual la *práxis* de las *Éticas* será una variante más bien cualitativa (*arête*); pero ¿acaso el ‘tiempo de la amistad’ será un asunto de cantidad (¿cuánto tiempo?), de mera duración (en vez de cierta ‘dureza’, firmeza, por más que ésta se desarrolle ‘con el tiempo’)? Las amistades tienen su tiempo, empezando en un cierto ¿cuándo? feliz, durando, con suerte y con sus altos y bajos, cierto tiempo, y luego - pues sí, ese es su destino,- terminando en algún ¿cuándo? infeliz.

Verdad es que Aristóteles, cuando define *crónos* como *arithmos kinéseos*, lo hace tomando en cuenta, para ‘contarlas’, las fases ‘anteriores’ y ‘posteriores’ del proceso en cuestión; hasta describe, muy a tiempo y casi fenomenológicamente, cómo en nuestra percepción de procesos y tiempos, distinguimos dichas fases a partir de un ‘ahora’ (*nyn*) que a la vez separa y une lo anterior y lo posterior. Pero ese *nyn* abstracto (sin extensión) jamás equivale a la densidad cualitativa de un *kairós* concreto, por más que éste, ‘fugaz’ como es, obviamente se dé en algún *nyn*. Y de este tipo de in-stante se recordará, que largamente se duda de si es ‘siempre el mismo’ o ‘siempre diferente’, con la solución de compromiso ambas cosas: el mismo, según la ‘definición’ (esencia/ sustancia); diferente, según ‘lo que cada vez es’ (*hopote on*). Esto probablemente valga también para los *kairoí*: todos son momentos favorables para algo, pero hay gradaciones: momentos mejores, o el mejor momento (*akmé*).

Respecto de lo anterior y lo posterior, y específicamente en el caso de un eventual ‘tiempo’ (*kairocronico*) de la amistad (incluyendo ciertas camaraderías y ciertos amoríos), ¿acaso el ex-amigo de Platón, un poco a la manera paradójica de Zenón de Elea, no había dudado inicialmente de su existencia? Lo pasado no es ya, lo futuro no es aún, lo que realmente *es*, es ese infinitesimal ‘ahora’ que los des/une.: ¿por qué entonces molestarnos en preguntarnos por la esencia de algo cuya existencia es al menos insegura? Y en las amistades, ¿qué es lo seguro? Únicamente el pasado - la amistad ya vivida de la que se nutre cada presente nuevo - aquello que ya no se puede des-hacer; pues la amistad por venir es bien insegura porque no es solamente cuestión de aquella firmeza/ dureza en la que se confía, también es cuestión de buena y mala suerte, de circunstancias favorables y desfavorables (*eukairía/ eutykhía* vs *akairía / dystykhía*), de la repetición continua de la resolución (*prohairesis*) a continuar (el momento de decisión renovada, - otro aspecto de *kairós*). Aquí se asoma el posible ‘contra-tiempo’ de toda amistad.

Pero es hora ya de examinar qué dice Aristóteles explícitamente (en el segundo capítulo del séptimo libro de la *Ética Eudemiana*) sobre el tiempo y la amistad.

## (3)

Veamos primero el contexto en el cual surge nuestra temática. Se trata principalmente de dos asuntos:

(1) Al comienzo del capítulo en cuestión, Aristóteles, en clara referencia al *Lisis* platónico y su concepto/dios Eros, cita, entre otros, a Eurípides quien había escrito que “aquel no ama verdaderamente quien no ama siempre” (otra traducción - la de F. de Samaranch - tiene casi lo contrario: “cualquier amante no siem-



pre ama”). Nosotros citamos esta cita, primero naturalmente porque parece aludir, con el ‘siempre’ del amar, a la constelación kairocrónica que nos interesa (a saber la ‘firmeza duradera’ de la verdadera amistad); pero además porque constituye el punto de partida de la discusión sobre la relación entre lo agradable y lo bueno que va a dominar todo ese capítulo; pues así se cristaliza la distinción ya mencionada (y confirmada aquí; véase el largo pasaje de 1236 a 6-34) entre la *amistad primera*, basada en la excelencia (*arete*) y dirigida a lo bueno (‘en sí’), - y las otras dos formas ‘accidentales’ que apuntan a lo ‘útil’ (lo ‘bueno para’) y/o lo agradable (equiparado a veces, ‘platónicamente’, con lo bello). De estas dos formas derivadas de amistad se indica varias veces que no son ‘firmes’ (o ‘dignas de confianza’), pero, insiste un Aristóteles decididamente empírico, no dejan por eso de ser amistades (subrayando que no son, ni meros sinónimos, ni especies de un género, sino miembros de una misma categoría, por analogía). El estagirita enfatiza, además, que si bien en general la meta de la elección (virtuosa) es lo bueno en sí (la felicidad), en el caso de individuos que son verdaderos amigos, la meta es, de cada lado, lo ‘bueno para el otro’ (que idealmente, sin embargo, coincide con el bien absoluto que, a su vez, coincide con lo absolutamente agradable).

(2) Se elige lo absolutamente bueno y agradable en base de la disposición (*héxis*) llamada ‘amistad primera’; pero esta *héxis* no basta (porque solamente es una potencia o potencialidad que hay que actualizar); por eso Aristóteles, preso de su pareja conceptual de acto y potencia, llega a la sorprendente afirmación - sorprendente porque antes había insistido en la necesidad del mutuo reconocimiento y la reciprocidad de los amantes/ amigos - de que únicamente el amar activo (actualizante) es propiamente amor, mientras que el ser amado, ya que es una pasividad, - el mero *deseo*, las más veces encubierto, de ser reconocido, - no puede rivalizar con el hecho y verdadero goce del amar activo. Oigamos (1237 b 1 - 5; trad. Fr. de Samaranch):

Y puesto que amar activa y actualmente es tratar el objeto amado en cuanto amado, y el amigo es un objeto del amor para el amigo, en cuanto es querido, no en cuanto músico o médico, el placer de la amistad es el placer que dimana de la misma persona en cuanto es ella misma, pues el amigo lo ama como a sí mismo, no por ser él algo distinto. Por consiguiente, si él no experimenta placer en él en cuanto bueno, no se da el sentido primario de la amistad.

Y aquí - de esta extraña asimetría entre la voz activa y la voz pasiva del *philein/phileisthai* - es donde surge el tema del *tiempo* (1237 b 10 - 15):

Esta es, pues, la amistad en sentido primario, que todo el mundo reconoce. Por referencia a ella se consideran amistad las demás clases de ella, y también bajo este punto de vista sus derechos a este nombre - ya que la amistad parece ser algo

estable, y solamente esta amistad dicha es estable -, porque un juicio ya formado es estable, y el no hacer las cosas repentina o fácilmente hace que el juicio sea recto. No hay, además, amistad estable sin confianza, y la confianza solamente llega con el tiempo: es en efecto, necesario someterla a prueba, como dice Teógnis: ‘No puedes conocer la mentalidad de un hombre o una mujer, antes de haber experimentado cómo se somete a la prueba.’ Los que llegan a ser amigos sin la prueba del tiempo, no son realmente amigos, sino solamente desean ser amigos...

La ‘moralaja’ de este párrafo parece estar clara: la ‘prueba del tiempo’ - que en los versos originales de Teógnis es comparada con un yugo que ‘pone a prueba’ a un par de bueyes - proporciona *confianza* (*pístis*), y ésta conlleva la *estabilización* que caracteriza (únicamente) la *amistad primera* (ya que los que solamente desean ser amigos, tienden a cambiar de parecer): *crónos* le da *bebaiótes* a la *prote philía*, conformando el carácter ‘enérgico’ de ella.

Un poco más adelante (1238 a 1) se confirma lo no pasajero de este duradero poner a prueba: “No se debe tener un amigo, sin someterlo a prueba; y esto no es cuestión de un solo día, sino que se precisa tiempo.” Una consecuencia de esta tesis es que no puede haber amistad con muchas personas, porque es imposible o difícil someter a prueba a tantas (lo que, además, implicaría poder andar y convivir activamente con muchas a la vez). Así que el proverbio que afirma que ‘el tiempo prueba al amigo’ da en el blanco; y es más en la mala suerte que en la buena que se obtiene esa prueba (1238 a 15); por eso el amigo útil es un amigo ocasional que no puede proporcionar la agradabilidad absoluta que se define por un fin común y por el tiempo que dura (1238 a 26).

Resulta extraño también que el estagirita, para consolidar la prerrogativa del amar activo, recurra al ámbito epistemológico, alegando que también es preferible el conocer al mero ser conocido (como todo acto es preferible a la situación posible); y, de hecho, prosigue, uno podría ser amado sin saberlo, mientras jamás se amará activamente sin tener conciencia de ello (mejor: de lo que significa ‘amar’ de verdad). Con razón Derrida (*Políticas de la amistad*, p. 27) se pregunta, ante tanta incommensurabilidad entre el amante y el amado - motivo ella de la introducción del término ‘neutral’ *amancia* -, ¿qué pasará entonces en el caso del Primer Motor Inmóvil quien -acto puro y forma pura - *es amado* precisamente en tanto que *ser conocido*? (Volveremos a ello).

El punto culminante de este desarrollo se da en el pasaje en el que Aristóteles (1239 a 40; b 1-2) concluye que por esta razón alabamos a los que continúan amando a sus muertos, pues “conocen sin ser conocidos”; pues ahí se vislumbra que el verdadero amor está apuntando hacia el horizonte de la muerte, ya que, como anota Derrida (p. 29), se siente “comprometido por anticipado a amar al



otro más allá de la muerte” (y por eso los liga, inexpresado, el duelo anticipado, el espectro del luto, de un eventual epitafio). Naturalmente se abre ahí también la dimensión intemporal (u omnitemporal) de una estabilidad que quiere escaparse del tiempo, pero, para decirlo así, lo hará siempre *a des-tiempo*; pues tiene que decidir siempre de nuevo (intempestivamente), ante lo inseguro del futuro, si quiere seguir estabilizándose. De ahí que ese tipo de amar equivalga a un sobrevivir, un sobrevivir en la sombra de la muerte que no solamente toma tiempo, sino precisamente, lo quita - y con eso llegamos a la prolongación derridiana de unas sugerencias aristotélicas que introducen en el *tiempo de la amistad* la llamada *ley del contra-tiempo*.

## (4)

Es típico de la estrategia deconstruccionista que ella trata de descubrir en los esquemas logocéntricos el punto donde éstos, debido a alguna exageración violenta de sus parejas conceptuales de oposición, empiezan a temblar. Se sabe que la deconstrucción no es una destrucción o demolición de la tradición, sino (con Husserl y Heidegger) su cuidadoso *Abbau*, desbroce o desplazamiento, para entrenar a nuestro oído a lo que en el preguntar tradicional ha quedado sin preguntar: en vías, precisamente, de una re-construcción de lo impensado, del ‘ángulo muerto’ que el construir filo-sófico no ha podido avistar.

Pues bien, en el caso del concepto aristotélico de amor/amistad, Derrida - lo oímos ya - localiza ese punto de vértigo en la citada (p. 27) “*inconmensurabilidad entre el amante y el amado*”, disimetría que arrastra consigo todas las famosas parejas de conceptos montadas por Aristóteles para construir su jerarquía ontológica de las amistades. Derrida sospecha que esa inconmensurabilidad

no dejará ya de exceder toda medida y toda moderación, es decir, el principio mismo de un cálculo. Introducirá quizás un desorden virtual en la organización del discurso aristotélico. (Este ‘quizás’ señala ya el paso dubitante de nuestra lectura)...

Agreguemos aquí que el ‘quizás’ enfatizado será el lema del discurso de la *Philosophie des Vielleicht* de Nietzsche que Derrida reconstruye a partir del segundo capítulo de *Políticas de la amistad*

La mencionada *ley del contratiempo* es introducida una primera vez cuando el *tiempo de la amistad* es caracterizado como un *tiempo del sobrevivir* (p. 31):

Pero ese tiempo se da retirándose. Ese tiempo sólo llega al desaparecer. Se entrega y se sustrae dos veces y según dos modalidades, como vamos a ver, en dos tiempos, tan incompatibles como indisociables: la firme o estable constancia, por

una parte y, por otra parte, el re-comenzar, la re-novación, la repetición indefinida del instante inaugural, siempre de nuevo, nuevamente, lo nuevo en la reiteración. Y ese doble contratiempo entrega la verdad de la amistad a la extraña luz de una contra-luz: el presente se presenta ahí a partir de una fuente de luz fenoménica que no viene de él (el presente no es ya la fuente) ni del lugar a partir del cual surge o en el que aparece, el lugar de la mirada, del yo, o del ‘sujeto’, si se quiere. La contra-luz de este contratiempo desune la presencia del presente. Inscribiremos a la vez intemporalidad e intempestividad en una al menos de las figuras de esto que Aristóteles llama regularmente la amistad primera (he prote philía).

El final de esta cita debe parecer oscuro - a pesar de tanta luz y contraluz - y esperamos que con las citas que seguirán se aclare un poco; nos parece, sin embargo, que en el fondo lo que aquí se evoca es uno de los efectos de lo que Derrida ha llamado “la *différance*”, a saber que con relación a la presencia del presente vivido se da un espaciamento o una postergación que hace al instante en cuestión llegar siempre ‘demasiado tarde’ (y esta intempestividad la encontraríamos también en un correspondiente ‘demasiado temprano’).

Después de haber enumerado y discutido los elementos temporales de la amistad primera (*phísis, bebaíotes* etc.), Derrida nos invita a tomar en cuenta lo que él llama una “*síntesis o simbolización temporalizadora*” (p. 32):

El compromiso con la amistad toma tiempo, da tiempo porque lleva más allá del instante presente, y guarda la memoria al igual que anticipa. Da y toma tiempo porque sobrevive al presente vivo. La paradoja de esta supervivencia en duelo se concentra en el valor tan ambiguo de estabilidad... es ella la que dominando el tiempo y sustrayéndose a él, tomando y dando tiempo a contratiempo, abre la experiencia del tiempo. Lo abre, sin embargo, determinándolo como el presente estable de una cuasi-eternidad.

Dicha estabilidad, - ella es la que toma y da tiempo a contratiempo -, no es algo naturalmente dado, algún fenómeno espontáneo, sino debe ser una estabilización en acto, siempre dis-continua, siempre de nuevo el instante inaugural repetido, el momento de un juicio reflexionado (*krísis orthé*), de una *decisión* que temporalmente (y a destiempo) interrumpe la deseada continuidad de la estabilidad ya lograda (p. 33):

El tiempo es el tiempo de esta decisión en la prueba de lo que queda por decidir, y que en consecuencia no está decidido, de lo que hay que reflexionar y deliberar, y que en consecuencia no está todavía reflexionado. Si la estabilidad estabilizada de la certeza está nunca dada, si se gana en el curso de una estabilización, entonces la estabilización de lo que llega a-ser cierto tiene que atravesar, y en consecuencia de alguna manera apelar a, o recordar, la indecisión suspendida, lo indecidible como tiempo de la reflexión.



El término clave para poder comprender ese “*paso del tiempo a través del tiempo*” (o “*habitus del contratiempo*”) es *bébaios*, lo estable, pero también lo fiable (de la decisión), que “*determina una modalidad temporal pero también intemporal un llegar-a-ser intemporal o omnitemporal del tiempo*” (ibidem) porque expone - en tanto que acto de fe - a lo incalculable de toda decisión, a la novedad de su surgimiento en tanto que acontecimiento cada vez único.

Con el problema de *crónos* se relaciona, además, otra paradoja irresoluble: ya que dicha comunidad - para fines de cualquier consenso posible - opera con una pluralidad (de amigos) - o con una especie de fraternidad de los ciudadanos libres -, habría que concluir con Derrida (p. 40) que “*estas dos leyes son irreductibles una a otra*” (es decir: la de la singularidad /alteridad irreductible, por un lado; y la del cálculo de mayorías); aquí está en juego la idea misma de una posible/imposible democracia, y en ella también operará lo que Derrida llama (p. 42) “*la terrible, aunque tan buena y tan justa, ley del contratiempo*”, sólo que en tal caso la entidad expuesta a ella - la amistad, basada en la utilidad, que reina entre familiares y ciudadanos - corresponderá a un *timing* y a una forma de decisiones colectivo (es decir: realizados entre iguales, - a menos que tengamos que ver con la voluntad ‘monárquica’ de padres o gobernantes ‘tiránicos’). En su *Política*, Aristóteles tocará esa temática, cuando discute sobre el eventual ‘momento’ de las revoluciones; pues también las guerras tienen su tiempo (y de Teofrasto, el amigo/ discípulo/ sucesor de Aristóteles, se relata que escribió un tratado sobre el *kairós* del *pólemos*, el tiempo del ‘ritmo’ des/favorable de la constelación amigo-enemigo).

### (5)

El tiempo de la amistad - que es finito - se extiende, sin embargo, para el sobreviviente, más allá del límite de la muerte (del amigo); y con ello cambiaría de dimensión: el *crónos* humano se transformaría en un *aion* más duradero (un *aei*), semi-divino. Tal trans-duración correspondería a la ‘tarea’ nuestra de la *homóiosis to theo*, de aquel ‘asemejarse a la divinidad’ que, tanto para Platón como para Aristóteles, es la consigna ‘teándrica’ por excelencia, cumbre de la vida contemplativa; no en vano el estagirita indica, casi al final de la *Ética eudemiana* (libro VIII cap. 3; 1249 b 18) que la auto-contemplación divina tiene su equivalente en nosotros: ya que según Eurípides, ‘el intelecto es la divinidad en nosotros’; y éste goza de su auto-conocimiento porque se siente autosuficiente (*autarkes*).

De ahí que, al discutirse, en el último capítulo (12) del libro anterior, la relación entre dicha autosuficiencia y la amistad, Aristóteles haya dado a entender (1249 a 17) que “queremos vivir *siempre*”, porque “queremos conocer *siempre*” (el *aei* de la autopercepción perfecta). Pero la pregunta es, precisamente, si tal autar-

quía semidivina es compatible aún con la necesidad de tener (al menos) un amigo. Citemos al respecto, una última vez, a Derrida (citando a Aristóteles; p. 251s.):

La amistad perfecta y verdadera, la del hombre justo y virtuoso que quiere asemejarse a Dios, tiende, pues, a esa autarkeia divina que prescinde muy bien del otro, y que no tiene, en consecuencia, ninguna relación con la amistad, como tampoco con la muerte del otro. Es precisamente en un desarrollo dedicado a la autarquía donde Aristóteles subraya esa especie de aporía: ‘Pues del hecho de que Dios es de tal naturaleza que no tiene necesidad de amigo, el argumento postula que esto vale también para el hombre que es semejante a Dios. Sin embargo, según este argumento, el hombre valeroso (o el hombre virtuoso, *soudaios*) no pensará nada, pues no es así que Dios es feliz, ya que es demasiado bueno para pensar en otra cosa que en sí mismo. Y la razón está en que para nosotros el bien implica la relación con lo otro, mientras que Dios es para él mismo su propio bien’. En suma, es en Dios (o en el hombre en cuanto que debería o querría asemejarse) en quien se debe pensar al decir: ‘no hay ningún amigo’.

Veamos ahora cómo aquel *aion* del intelecto divino podría asemejarse al tiempo de la amistad de unos intelectos humanos reflejados el uno en el otro.

En el capítulo 6 del libro XII de la *Metafísica*, el joven Aristóteles había distinguido la ‘sustancia eterna’ (*aídios ousía*) - que mueve sin ser movida - del movimiento igualmente eterno (*kínesis aídios*) del primer cielo quien, a su vez, es ‘eterno’ porque comparte con el tiempo (*crónos*) -del cual se dice que dura ‘siempre’ (*aei*) - la cualidad de continuidad (*synekbés*); ambos, cielo y tiempo, son omnitemporales porque son ‘ingenerados e indestructibles’ (*agéneton/ ápharton*), - y subrayemos que el término *aídios* también denota el ‘siempre’ (*aei-dios*).

Luego, un tanto abruptamente, en el capítulo 7, cambia la perspectiva de dicha ‘sustancia eterna’ en tanto que causa eficiente a la de causa final: ahora ella es caracterizada como ‘acto puro’ (*enérgεια*, desprovista de una *dynamis* anterior), actividad que ‘mueve’ como lo hace el ‘bien’ (*agathón; áriston*), a saber por atracción erótica (*hos eromenon*), es decir: como objeto de deseo (*órektion*) y de pensamiento (*noetón*). Con el término *órexis* se nos introduce furtivamente en la esfera ‘vital’; pues ese principio (*arkhé*, “del que dependen el cielo y la naturaleza”) se caracteriza por una ‘forma de vida’ (*diagogé*, término utilizado en la *Ética* para la vivacidad de la contemplación filosófica) que, se alega, nosotros sólo poseemos ‘temporalmente’ (*mikron crónon*), mientras que aquel principio (*arkhé/ agatón*) la posee como ‘(la) mejor’ (*aristé*), es decir ‘siempre’ (*aei*), - y eso específicamente como pensamiento del pensamiento’ (*noésis noéseos*).

Y es sólo en este momento del texto (1072 b 26) que la sustancia eterna, en cuanto objeto de amor y pensamiento, es llamado ‘divino’ (*theion*), y - probablemente debido a la intrusión de este rasgo ‘religioso’ - el autor repite que este acto



de 'contemplación' (*theoría*) nosotros no lo realizamos sino 'a veces' (*potè*), mientras el dios (*ho theós*) lo realiza 'siempre' (*aet*). Luego dicha actividad de la inteligencia divina es equiparada a una 'vida perfecta y eterna' - *zoe*/ *bíos* como *aion aídios*.

Según todas las caracterizaciones aquí presentadas acerca de la 'eternidad' del dios pensante - y podrían aducirse otros pasajes del libro *Del Cielo* (I,9 y II,1) que confirmarían estos datos - no puede tratarse de una 'eternidad' en el sentido de 'intemporalidad', sino de una 'sempi- u omni temporalidad' en la que *aion* abarca (delimita) a un *crónos* que, además de denotar su aspecto *cuantitativo*, connotaría quizás la *cualidad* perfecta (*téleia*) de una vida completa, culminada, - de una especie de *kairós aiónios* entonces; en otras palabras: atrevámonos a postular que los amigos que han pasado la 'prueba de *crónos*' experimentarían 'a veces' tal *theios kairós*.

Para verificar esta hipótesis nuestra de una 'ocasión de pensar' humana, pero casi divina, volvamos una última vez a la *Ética* (pero esta vez a la *Nicomaquea*):

En el libro X, Aristóteles afirma que la experiencia del placer es "completa en cada momento dado" y que ella, sin una *kínesis* divisible, no tiene lugar en el tiempo (*me en cróno*; 174 b 8), sino en un instante (*en to nyn*; b 9). Ahora bien, ya que que esta *hedoné* 'instantánea' es precisamente el placer que acompaña la *theoría* (o *dianóia*), parecería lógico que nuestro *nous* realice su acto en "la forma más continua" (*synekhéstate enérgeia*; 1177 a 21). Es por esa razón que Aristóteles se pregunta, no solamente si nuestro intelecto es "la más divina" de nuestras facultades (*to en hemin to theiótaton*), sino también si no sea quizás "lo divino mismo" (*theion kai autó*; 1177 a 16). Pero en seguida concede que tal tipo de vida - porque tendría que durar "durante la extensión completa de la vida" (*labousa mekos biou t'leion*; 1177 b 25) sería una "vida sobrehumana" (*kreitton e kai' anthropon*). Es decir: por más que quizás haya en nosotros algo de divino - y esto sólo nos "inmortalizaría" en lo posible (*atanatizein eph' boson endekehetai*; 1177 b 33) - la vivacidad de un pensar que se piensa a sí mismo, pero en sus objetos - es decir la estructura pluridimensional de tal acto - parecería implicar que tal acto/experiencia simplemente *toma tiempo*.

Esto sería así, a menos que decidamos pensar lo inmortal en forma mortal; en otras palabras, para un lector atento es obvio que la *noésis noéseos* divina ha sido concebida según el modelo del autoconocimiento humano - analogía antropomórfica -, y si es así, entonces la sospecha de que quizás ese dios-pensador no sea más que una admirada personificación de "la facultad más elevada de la vida" no se deja fácilmente disipar. Si el ser - o el bien - en la primera categoría es siempre para Aristóteles el *nous* y/o el *theós*, y si a esa *ousía* teomórfica se la adjudica su tipo perfecto de duración - *aion* - como el meta-*kairós* de un ocio 'eterno', - ¿por qué no concluir que tal *kairós* 'divinizado' (*kairós aionios*) sería para nosotros lo que Pierre Aubenque ha llamado "el sustituto de una eternidad imposible"?

En fin, el *theós* del joven Aristóteles no sería sino el *kairós* auto-contemplativo del pensador mismo, personificación deificante, oriunda de una 'proyección biomórfica' que luego reclamará, por medio del asombro admirador ante lo proyectado, un 'culto' filosófico demasiado humano, pero - y eso es lo importante - experimentable entre amigos (mutuos; y, juntos, de *sophía*): así, el '*crónos* de *philia*' culminaría en un *kairós theoretikós* compartido, variante 'hipostasiada' de una 'ocasión de pensar' que haría del *aion* del *theós* de Aristóteles una auténtica *ennoia peri to theion kai kalón*; 1177 a 15). ¡Que valga la apuesta (*kalós ho kyndinos*)!

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 28 de octubre de 2006