

UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

AHORA ES CUANDO:

EL PROBLEMA DEL INSTANTE EN LA CONCEPCIÓN
ARISTOTÉLICA DEL TIEMPO

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Autora:

PALOMA BAÑO HENRÍQUEZ

Profesores guía:

Jaime Araos San Martín

Humberto Giannini Iñiguez

Santiago, enero de 2004.

*Que yo, la gota, hable contigo, el río,
Que yo, el instante, hable contigo, el tiempo
Y que el íntimo diálogo recurra,
Como es de uso, a los ritos y a la sombra
Que aman los dioses y el pudor del verso.
(J. L. Borges)*

AGRADECIMIENTOS

Tal vez debería empezar por la simple suerte –simple, pero del todo decisiva, qué duda cabe– de poder estudiar filosofía. Sin embargo, puesto que agradecer requiere de alguien que haga de destinatario, acabaría en divinidades o similares, cosa que prefiero evitar, dada mi general falta de convicciones religiosas y mi puntual falta de ánimo literario. Tampoco parece razonable (ni posible) mencionar a todos quienes, con nombre y apellido humanos, han facilitado, de uno u otro modo, la elaboración de esta tesis: tendría que incluir, además de una buena cantidad de académicos y amigos, a los innumerables desconocidos a los cuales, al contrario de Machado, yo sí debo *el traje que me cubre y la mansión que habito, el pan que me alimenta y el lecho en donde yago*.

De modo que irán aquí mis agradecimientos explícitos únicamente para aquéllos con quienes tengo deudas significativas por lo que se refiere directamente a la confección de esta tesis o al estudio que me ha permitido acometerla. Y agradezco especialmente (en orden de aparición en mi ruta):

Al profesor Héctor Carvallo: porque después de asistir a sus clases la vida se hace simplemente inconcebible sin Platón y Aristóteles.

Al profesor Jaime Araos: por ser el culpable de mi descubrimiento, años atrás, del apabullante tema del tiempo en Aristóteles; por acercarme muy significativamente a su filosofía; por guiarme en dicho estudio, con la mejor disposición que quepa imaginar.

Al profesor Humberto Giannini: por enseñarme a Aristóteles; por encantarme con la lectura del tratado del tiempo y motivarme a estudiarlo con ánimo de insistencia; por trocar en amable lo árido y en querible al mismísimo estagirita.

Al profesor Alejandro Vigo: por su comentario al tratado aristotélico del tiempo, que transformé casi en mi Biblia; por su inusitada agudeza, que me permitió penetrar en problemas que no se dejan alcanzar a simple vista; por su generosidad desmesurada, gracias a la que pude discutir con él largamente, en conversaciones y en sesiones de seminario, una serie de puntos del máximo interés para el asunto del que aquí se trata.

Por otra parte, agradezco también al Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT), con cuyo apoyo ha contado esta tesis en el marco del proyecto N° 1030971, el cual tiene como investigador responsable al profesor Jaime Araos.

INTRODUCCIÓN

La investigación que aquí presentamos quiere compartir con su objeto de estudio dos rasgos importantes, que en principio podrían parecer contrapuestos: el carácter puntual y la pertenencia a un terreno amplio. Límite interno del tiempo, nunca parte de él, de entrada el instante o ‘ahora’ aristotélico se nos ofrece como la mínima expresión de un fenómeno que le debe, sin embargo, la vida: no hay tiempo sin ‘ahora’. De manera similar, no sería exagerado decir que el *tema* del instante y de su relación con el tiempo es, aunque puntual como el instante mismo, un asunto que atraviesa buena parte de las cuestiones más caras a la metafísica. Cómo las atraviesa es, por cierto, tema para otras investigaciones, que desde luego sobrepasan la que aquí presentamos. Pero valga, como indicación de la *situación* en que puede hallarse el asunto que abordaremos, la mención de un par de temas que podrían arrancar directamente del problema del instante: por una parte, la cuestión de la relación entre tiempo y eternidad, preocupación previa al propio Aristóteles y clave para, entre otras cosas, la concepción cristiana de la divinidad; por otra parte, la cuestión de la relación entre tiempo y alma, que determinará el modo como se piense el tiempo y el hombre en autores como Agustín, Kant o Heidegger. Así como una eternidad concebida en contraposición al tiempo puede depender de un *instante* extratemporal, la relación entre tiempo y hombre podría depender de un *instante* con arraigo en el alma. En la interpretación del ‘ahora’ aristotélico está en juego tanto lo uno como lo otro, de manera que, aun cuando resolver esos asuntos sobrepasa con creces los propósitos de esta investigación, cuestiones como aquéllas le proporcionan un horizonte que podría acrecentar el interés por acometerla. Y acometerla consistirá en indagar acerca de la noción de ‘ahora’ en Aristóteles.

Ahora es cuando quiere ser, en primer lugar, una pregunta: “ahora es cuándo”. Como toda pregunta, en su formulación lleva implícito un punto de partida no cuestionado. En este caso, si cabe un “cuándo” para preguntar por el ‘ahora’, es que de entrada admitimos en él una esencial relación con el tiempo. De ahí que la pregunta pueda volverse afirmación sin que hayamos dado aún con una respuesta: desprovisto ya de acento, el “cuando” se reconoce adecuado para orientar nuestra pregunta por el ‘ahora’; y en ese reconocimiento, aunque sin dejar de preguntar, se autoafirma: *Ahora es cuando*.

Puesto que nuestro principal interés aquí será estudiar la noción de ‘ahora’ o instante en conexión con la concepción aristotélica del tiempo, hacer una revisión del modo como aparece esta última en el célebre tratado sobre el tiempo presente en la *Física* no sólo significará una contextualización del problema, sino la indispensable consideración del asunto mismo del que se trata. El instante no es sino el instante *del* tiempo. Si bien es cierto que el intento por aclarar qué signifique ese “del” puede ser considerado el objetivo central de este estudio y, en consecuencia, su aclaración no puede constituir el punto de partida de él, es necesario postular la existencia de una cierta relación entre instante y tiempo que nos sirva de suelo para poder encaminarnos en tal indagación. En qué consista dicha relación es algo que no podemos esclarecer aún; sin embargo, permítasenos, aunque sea provisionalmente, una expresión como “instante *del* tiempo”, que nos provee de un cierto punto de partida. No se trata aquí de la asunción de una determinada verdad inicial incommovible acerca de tal relación, como pudiera ser el afirmar que el instante es *parte* del tiempo, o *posesión* suya, por ejemplo. Puesto que muchas veces empleamos el término “del” queriendo expresar justamente una relación de posesión o de parte a todo, parecería muy natural entender también en alguno de esos sentidos la fórmula “instante *del* tiempo”. Por eso, es importante aclarar que aquí el instante es *del* tiempo únicamente (o a lo menos) en la medida en que se trata de una noción que sólo se comprende por referencia al mismo campo semántico en que queda inscrita la palabra “tiempo”. Al menos esa conexión ha de quedar aquí postulada: una cierta familiaridad entre ambas nociones. Sin embargo, posibilidades como que el instante trascienda al tiempo, o que resulte ser su negación (por nombrar sólo un par de posibilidades cualesquiera), todavía no merecen ser descartadas. Aun si fuera su negación, la referencia del instante al tiempo permanece en pie. Pues bien, ese punto de partida es, entonces, lo único que queremos aquí consignar cuando decimos que el instante es instante *del* tiempo. Por cierto, puede que sea ingenuo suponer que dicho punto de partida permite total libertad en la indagación, pero aun más ingenuo resultaría pretender que pudiera uno simplemente prescindir de todo punto de partida.

En definitiva, el tema del tiempo ha de ser también el tema del ‘ahora’ o instante. Así aparece en nuestro empleo habitual de dichos términos y así aparece en Aristóteles. La sección de su *Física* dedicada al tiempo establece una conexión tan estrecha entre ambos, que se llegará a decir que “si no hubiera tiempo, no habría ‘ahora’, e, inversamente, si no hubiera ‘ahora’, no

habría tiempo.”¹ (219^b33-220^a1). Si ese ‘ahora’ es el ‘instante’ que hemos declarado como nuestro tema (y postulemos una provisional sinonimia entre ambos términos, aunque no nos comprometemos a mantenerla hasta el final), entonces no podemos prescindir de una breve revisión de la concepción del tiempo que nos ofrece Aristóteles en su tratado de la *Física*.

El tratado comprende los capítulos 10 al 14 del libro IV. Lo que nos proponemos seguir en esta introducción es únicamente el comienzo, hasta aquel punto del capítulo 11 donde se arriba a la célebre definición del tiempo. De más está decir que no podremos detenernos en los innumerables escollos que el escrito presenta, pero es la intención de abordar uno de esos problemas –el del ‘ahora’– lo que nos exige “pasar” por el texto sin pretender exhaustividad.

I. Si acaso el tiempo es y qué es. Aporías y opiniones ajenas (217^b29-218^b20)

En el **capítulo 10** del libro IV de la *Física*, Aristóteles anuncia que se dedicará a tratar el tema del tiempo y establece de inmediato el derrotero que seguirá la investigación. Lo que se nos presenta son dos vías de indagación, vale decir, dos cuestiones sobre las que cabe investigar en lo que al tiempo se refiere: la primera es “si se cuenta o no entre las cosas existentes”; la segunda, “cuál es su naturaleza”. Según parece, se trata de una distinción que ha hecho historia y que resulta aplicable a los más diversos asuntos. La tradición posterior la ha llamado distinción entre esencia y existencia. Lo primero que Aristóteles se abocará a examinar es el problema de la existencia, y su formulación de la cuestión es tan simple como radical: si acaso se cuenta entre las cosas que son o entre las que no son, si acaso está entre los entes ($\tau\omega = \eta \nu \ \omicron$) / $\eta \tau\omega \nu$) o entre los no entes ($\tau\omega = \eta \mu\eta \ \omicron$) / $\eta \tau\omega \nu$). Luego de examinar eso, quedará lugar para abocarse a la cuestión de la *fu/sij* del tiempo: qué sea el tiempo. Aunque el orden está claramente establecido desde la partida, y será seguido por Aristóteles, lo cierto es que ambos asuntos se hallan lo suficientemente conectados como para que resulte imposible pretender independencia entre ambos. En realidad, basta una brevísima reflexión sobre la cuestión para darnos cuenta de que no es posible indagar acerca de la existencia de

¹ Seguimos la traducción al castellano realizada por A. Vigo (1995). Es la versión que emplearemos habitualmente cuando se trate de los libros III y IV de la *Física*; en caso contrario, lo señalaremos expresamente.

una cosa sin tener alguna noticia –aunque ésta no constituya un conocimiento explícito– acerca de qué sea aquello de lo que se trata. Así, el tratamiento de los problemas no puede ser tal que la cuestión de la existencia excluya por completo la de la esencia. Es por ello que no debería extrañarnos que en la sección dedicada al examen de la cuestión de la existencia del tiempo se introduzcan algunos elementos que jugarán un importante papel en lo que se refiere a su naturaleza. Uno de esos elementos es el ‘ahora’.

El problema de la existencia del tiempo aparece verdaderamente como problema en la medida en que se considera seriamente la posibilidad de que el tiempo no exista. Es cierto que la inexistencia de lo designado por una palabra de uso tan corriente no será fácil de admitir, pero el argumento que presenta Aristóteles a favor de la inexistencia del tiempo parece sólido; lo suficiente como para que, unido a nuestra habitual seguridad en su existencia, haga de esta sección inicial del tratado un momento eminentemente aporético. Una *aporía* es un camino sin salida, el cerrársenos el paso a nuestra voluntad de avance, la imposibilidad de solución. Es importante tener en cuenta que Aristóteles suele hacer de esta dificultad un punto de partida para la investigación filosófica, de manera que el cierre del camino acaba volviéndose camino propiamente tal: método (piénsese, por ejemplo, en el libro III de la *Metafísica*). Pero no por tener ese feliz destino sistemático las aporías dejan de ser, cuando son presentadas como tales, dificultades insalvables. Es el caso de la cuestión de la existencia del tiempo: si el tiempo no existe, como parece mostrarnos el argumento que presenta Aristóteles, estamos en aporía en la medida en que nos resistamos a tan grave conclusión. Y nos resistimos, evidentemente, puesto que no nos conformamos con la inexistencia del tiempo. El argumento, que se hizo célebre tanto por lo simple como por lo firme, dice, en lo fundamental, que el tiempo parece componerse de partes que no existen: “una de sus <partes> ha existido y ya no existe, y la otra ha de existir y no existe aún” (217^b33-34)². La premisa, explicitada unas líneas más abajo, de que las partes de lo compuesto deben existir para que exista el compuesto, nos conduciría a la conclusión de que el tiempo no existe. Lo que está aquí considerado como partes del tiempo es lo que llamamos el pasado y el futuro, pero hay que decir que no se trata únicamente de ese pasado y futuro que se prolongan al infinito,

² Aunque la palabra “parte” (το\ me/roj, τα\ me/rh) no aparece en el texto hasta 218^a4, es claro que la noción está presupuesta en toda la aporía de la inexistencia del tiempo, que comienza con este pasaje de 217^b33 ss.

hundiéndose en la oscuridad de lo que se pierde más allá de lo que parecen ser las fronteras de nuestra capacidad de comprensión. Podría pensarse que hay una cierta legitimidad en concluir rarezas a partir de la consideración de algo como el infinito, en este caso el infinito extenderse del tiempo; y por ello resulta probablemente más decisivo aplicar el argumento sólo a un período de tiempo, un lapso. Aristóteles declara que las partes aparentemente inexistentes del tiempo son partes tanto del tiempo infinito como de cualquier trozo de tiempo. Pues bien, ese lapso –desde las 10:00 hasta las 10:45 de la mañana: lo que tardo en viajar de mi casa a la universidad, por ejemplo– estaría constituido de partes inexistentes. Esos 45 minutos que va enumerando mi reloj no existen. Por cierto, si se trata del tiempo que transcurrió en el viaje que hice ayer o algún día de la semana pasada, entonces estamos hablando de un tiempo pasado; si son los minutos que demoraré en viajar mañana, me refiero a un tiempo futuro. Se trata de minutos que no son, que no están, y eso quiere decir básicamente que no están presentes³. Es un tiempo que fue o será, pero no es. ¿Y qué hay del trozo de tiempo correspondiente a mi vida presente? ¿Qué pasa si ese viaje del que hablábamos lo estoy realizando ahora mismo? Pasa lo que le pasó a Agustín cuando quiso reducir el trozo de

³ La correspondencia entre ‘ser’ y ‘ser presente’ que aquí queda puesta de manifiesto, es en alguna medida herencia de Platón, quien en el *Parménides* señala: “el presente acompaña al Uno por toda su existencia, pues en cualquier tiempo que existe, existe ‘ahora’.” (152e, trad. Santa Cruz-Vallejo-Cordero). En opinión de Owen (1976, p. 152) ese ‘ahora’ platónico, que siempre acompaña a todo lo que es, prepararía el ‘ahora’ aristotélico de la *Física*. Por otra parte, en el *Timeo*, diálogo donde el tiempo queda caracterizado como “cierta imagen móvil de la eternidad”, es aun más clara la primacía del presente: “El ‘era’ y el ‘será’ son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno. Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el ‘es’ [...]” (37e, trad. Durán-Lisi). Si queremos buscar un antecedente más antiguo para esta primacía del presente, habría que acudir a Parménides, quien acerca de lo que es declara: “no fue jamás ni será, pues ahora es todo junto” (B8, 5; trad. Gómez-Lobo). Aquí posiblemente se trata de la eternidad extratemporal. Kirk, Raven y Schofield (1983) comentan: “Es probable que lo que Parménides pretenda adscribir a lo que es sea una existencia en un eterno presente no sometido a distinciones temporales de ninguna clase.” (pp. 360-361, trad. García). A juicio de Guthrie, en ese verso se puede reconocer uno de los dos grandes logros intelectuales de Parménides: la distinción entre tiempo y eternidad (trad. Medina: p. 43).

tiempo que se le desbordaba hacia pasado y futuro, empeñado en dar con el presente rigurosamente considerado, es decir, con ese presente que ya no puede ser dividido en partes (puesto que las partes del tiempo sólo lo son en la medida en que se extienden hacia el pasado y el futuro). “Si, pues, hay algo de tiempo que se pueda concebir como indivisible en partes, por pequeñísimas que éstas sean, sólo ese momento es el que debe decirse presente; el cual, sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pasado, que no se detiene ni un instante siquiera.” (Agustín, *Confesiones*, XI, 15, 20; trad. Vega). El presente, ese presente que es estrictamente presente, no puede ser parte del tiempo y, en consecuencia, su existencia no alcanza para fundar la existencia del tiempo.

Que el ‘ahora’ [τὸ νῦν] no es parte del tiempo constituye una tesis fundamental de la concepción aristotélica del instante. Las razones que Aristóteles ofrece para sentar dicha tesis son dos, referidas a las condiciones que debe cumplir toda parte para ser efectivamente parte: medir el todo y componer el todo. Que la parte mida el todo no significa que sea ella quien realice la cuenta, sino que se constituye como unidad de medida en virtud de la cual la cuenta puede ser llevada a cabo. En este caso, como en muchos otros, la analogía con el dominio espacial puede resultar bastante esclarecedora: así como para medir el largo de un pasillo necesito emplear una cierta unidad de medida que equivalga a un trozo del tramo que quiero medir –como por ejemplo una baldosa de las que cubren el suelo del pasillo en cuestión, o un metro, lo cual ya es una medida más independizada de la extensión a medir, dado que ha devenido medida *standard*–, del mismo modo, para medir un cierto lapso necesito una unidad de medida, que no es sino un lapso menor, el cual, trasladado virtualmente a lo largo del período que me interesa medir, me permite hacer una cuenta, con la que cumplo mi cometido. El resultado: cinco días, dieciocho minutos, tres años. Podemos suponer que en el caso de las cantidades discontinuas o discretas la unidad de medida es más fácil de determinar, pero sigue correspondiendo a una parte del todo. En una bandada, por ejemplo, la unidad de medida será el pájaro, que no es sino parte de la bandada. Lo mismo en el caso de un bosque, cuya unidad de medida estaría constituida por el árbol. 28 pájaros o 9326 árboles podrían ser el resultado de la medida. Pero volvamos al caso del tiempo. ¿Acaso el ‘ahora’ no puede funcionar como unidad de cuenta que nos permita medir un cierto lapso? Definitivamente no⁴. De acuerdo con

⁴ Sin embargo, vale la pena tener en cuenta que la determinación de dos o más ‘ahoras’ será una condición indispensable para que el alma pueda contabilizar un cierto lapso como tal. El

la concepción aristotélica del ‘ahora’, que ya empieza a salir a la luz, carecería de sentido decir que un período consta de 50 ‘ahoras’, por ejemplo. La sola consideración del ‘ahora’ en una forma plural⁵ podría constituir ya un problema, pues lo corriente es hablar de ‘ahora’ en singular, refiriéndonos exclusivamente al presente. Es un asunto del que ya tendremos ocasión de hablar, pero dejémoslo por el momento sólo como un factor que contribuye a nuestra perplejidad frente la posibilidad de medir el tiempo utilizando el ‘ahora’ como unidad de medida. Lo decisivo aquí es que para Aristóteles resulta del todo imposible que podamos obtener un cierto trozo de tiempo a partir de algo así como una serie de ‘ahoras’. Si el ‘ahora’ es el instante que para ser exclusivamente presente debe ser indivisible; si el ahora, en consecuencia, no se *extiende*⁶ en el tiempo, no alcanza a durar, entonces no puede componer el tiempo. Ésa era la otra condición que Aristóteles exigía a una parte para que efectivamente fuera parte. En definitiva, ninguna de las dos condiciones, por lo demás íntimamente vinculadas, es cumplida por el ‘ahora’: ni mide ni compone el todo del cual formaría parte⁷.

‘ahora’ no mide el tiempo, pero es necesario para que sea posible realizar una medición (cf. *Física*, 219^a26-29). Es algo que hace notar Ross (1936), p. 599.

⁵ El término aparece en plural (un plural que sólo se advierte por el artículo) por primera vez como conclusión del argumento que estamos exponiendo aquí, en 218^a8: “El tiempo, en cambio, no parece componerse de ‘ahoras’ [ε]κ τῶν νῦν”. Vale la pena tener en cuenta que esta sola aparición del plural podría implícitamente apoyar la primera de las alternativas que se presentarán a continuación, en el marco del desarrollo de la aporía del ‘ahora’: que el ‘ahora’ es cada vez diferente (vale decir, no siempre el mismo).

⁶ No se nos oculta la proximidad que la palabra “extensión” tiene, sobre todo a causa del pensamiento cartesiano, con el dominio espacial. Tal vez la *distentio* de Agustín podría parecer más apropiada por lo que al tiempo se refiere. Nos jugamos, entonces, una cierta interpretación de la postura aristotélica cuando optamos por un término con reminiscencias espaciales al momento de referirnos a las primeras apariciones de la concepción aristotélica del ‘ahora’: éste *no se extiende* en el tiempo. Si ese *no extenderse* es ya un anuncio del error que habría en una lectura “espacializada” del tiempo aristotélico, tanto mejor.

⁷ Aunque las dos condiciones están estrechamente vinculadas, hay que advertir que no son equivalentes: todo lo que hace de unidad de medida de algo compone ese algo, pero no todo lo que lo compone puede ser una unidad de medida. Es una diferencia fácilmente apreciable

Hay que concluir, entonces, que nuestro ‘ahora’ simplemente no forma parte de ese todo en el que sin embargo parece estar, de alguna manera, inscrito: el tiempo.

La consecuencia de la imposibilidad de considerar el ‘ahora’ como una parte del tiempo es que agotamos el último recurso que teníamos para fundar la existencia del tiempo. Para que éste exista, es necesario que existan sus partes. Pues bien, asumida la tripartición del tiempo, basta un breve examen para darnos cuenta de que las partes o bien no existen (eran o serán, pero no son), o bien no son verdaderamente partes (el caso del ‘ahora’).

A continuación, expone Aristóteles una segunda aporía, relativa ya no a la existencia del tiempo en general, sino a un elemento que se empieza a revelar como especialmente problemático: el ‘ahora’⁸. Aunque, como aporía que es, ofrece menos certezas de las que

en el ejemplo que ofrece Tomás de Aquino cuando comenta este pasaje: “parte es aquello que mide una totalidad, como el dos mide el seis. O por lo menos, [parte] es aquello de lo que se compone una totalidad, así como el cuatro es parte del seis, no porque mida a éste, sino porque el seis se compone del cuatro y del dos.” (IV, xv, 560; trad. Giannini).

⁸ El pasaje que presentamos aquí como una segunda aporía (218^a8-30) ha sido visto como parte de la aporía de la inexistencia del tiempo. Es una consideración que se remonta a Simplicio (698, 2-4), para quien se trata de una argumentación que se encaminará a mostrar la inexistencia del ‘ahora’. En la misma línea se halla Hamelin (p. 347), y también Vigo (1995, pp. 233-238), quien hace ver que el desarrollo del dilema del ‘ahora’ concluye con un argumento (218^a21-30) especialmente reñido con la existencia del tiempo. Aunque esta observación pueda ser muy iluminadora por lo que se refiere a la cuestión de la simultaneidad (véase *infra*, p. 106), sólo establece una conexión entre la aporía de la inexistencia del tiempo y la del ‘ahora’, y no nos permite concluir que esta última se encamine hacia la inexistencia del propio ‘ahora’. Por lo demás, es claro que, por lo que se refiere a la necesidad de concluir la inexistencia del tiempo, basta constatar que el ‘ahora’ no es *parte* de él; no hace falta, además, sostener que tampoco *existe*. En atención a todo ello, aquí consideraremos el pasaje de 218^a8-30, referido al problema del modo de ser del ‘ahora’, como un argumento separado, dependiente del anterior sólo en la medida en que tematiza la cuestión del ‘ahora’ a propósito de la necesidad de desestimar una posible objeción contra el razonamiento que concluía en la inexistencia del tiempo. Tal vez pueda decirse que esta aporía del ‘ahora’ contribuirá a

quisiéramos, este pasaje es muy significativo para enriquecer nuestra comprensión de lo que entiende Aristóteles por 'ahora' y, además, tiene estrecha conexión con lo que se ha dicho de él a propósito de la aporía anterior. El problema está presentado en forma de disyuntiva: no sabemos si el 'ahora' "permanece uno y el mismo, o bien es siempre uno diferente" (218^a10). El 'ahora' del que aquí habla Aristóteles está concebido como aquello que divide el pasado del futuro, en la medida en que funciona como límite de ambos. Pues bien, ¿es ese 'ahora' siempre el mismo, o va cambiando a medida que transcurre el tiempo? El asunto no es trivial, pues cada vez que decimos "ahora" parece que sólo tiene sentido decirlo en singular, referido al único instante presente que existe; sin embargo, al caer en la cuenta de que hay un "cada vez", es decir, que hay una multiplicidad de casos en los que podemos decir "ahora" refiriéndonos a nuestro singularísimo instante, aparece la posibilidad de que el 'ahora' vaya cambiando, de tal manera que cada vez sea uno distinto: no el 'ahora' sin más, sino el 'ahora' del caso.

El examen de las dos posibilidades que presenta Aristóteles (posibilidades excluyentes, se entiende) comienza por la consideración de la alternativa según la cual el instante podría ser siempre un 'ahora' diferente. Esa multiplicidad de 'ahoras' sólo es posible que se dé en el ámbito de la sucesión, puesto que no cabe hablar de 'ahoras' simultáneos. Según dice Aristóteles, es posible considerar que dos tiempos son simultáneos sólo cuando uno queda contenido por el otro, es decir, cuando uno resulta ser una parte del otro; situación en la que en ningún caso podrían encontrarse los 'ahoras', dado que carecen de partes. Pues bien, si los 'ahoras' que estamos postulando como diferentes deben sucederse en el tiempo, entonces puede decirse que hay un 'ahora' que existió antes y que ya no existe, del mismo modo que hay un 'ahora' que existe y no existirá, además de otro que todavía no existe y que existirá. El problema es cuándo pudo producirse el desaparecer del 'ahora' pasado, que dio paso al 'ahora' siguiente. La cuestión es similar a la que se planteara Platón en el *Parménides*, pero aquí parece aun más difícil de resolver, puesto que ya no se trata de preguntarse cuándo se produce un cambio cualquiera, sino cuándo se produce el cambiar del tiempo mismo. La

reforzar la "oscuridad" del modo de existir del tiempo (cf. 217^b33), pero no la total inexistencia de éste.

pregunta de Platón recibió una respuesta que incluye precisamente la tesis del instante⁹ intemporal: “esta cosa singular, el instante, se sitúa entre el movimiento y el reposo; no ocupa ningún tiempo en absoluto, y la transición del movimiento al reposo o de la cosa estacionaria al movimiento tiene lugar *hacia y desde* el instante.” (156d-e, trad. Santa Cruz-Vallejo-Cordero). Aristóteles parecerá concordar con su maestro en este punto cuando en el libro VI de la *Física* afirme que no es posible que haya movimiento ni reposo en el ‘ahora’ (si fuera posible, en el caso de algo que pasa del movimiento al reposo el ‘ahora’ que hace de límite entre ambos tendría que albergar a la vez el movimiento y el reposo, lo que sería una contradicción y, por lo tanto, debe rechazarse (cf. 234^a34-^b5)). Pero de lo que se trata aquí, en nuestra sección del tratado del tiempo dedicada a las aporías, es de plantearse ya no la cuestión aparentemente más simple de cuándo cambia lo que pasa del movimiento al reposo o viceversa, sino el problema de cuándo cambiaría el ‘ahora’ en caso de haber una multiplicidad de ellos sucediéndose en el tiempo. La primera respuesta posible a tal cuestión sería sostener que el ‘ahora’ deja de existir en sí mismo, hipótesis que por autocontradictoria queda descartada de inmediato, ya que en ese caso un mismo ‘ahora’ tendría que existir y no existir a la vez. La segunda alternativa es que el ‘ahora’ que desaparece deje de existir en otro ‘ahora’. ¿Cuál? El que le sigue, podemos suponer, el ‘ahora’ inmediatamente siguiente. Pero eso no podrá sostenerse, puesto que no cabe hablar de algo así como un ‘ahora’ inmediatamente siguiente a otro. En *Física* V 3 Aristóteles explica las relaciones de contacto, de sucesión, de contigüidad y de continuidad. Pues bien, ninguno de esos casos le corresponde al ‘ahora’ en relación a otro ‘ahora’ (ni tampoco a un punto en relación a otro punto), asunto que Aristóteles se encarga de aclarar expresamente al comienzo del libro VI. ¿En qué puede consistir ese situarse un ‘ahora’ como inmediatamente siguiente a otro? Si se tratara de una relación de *contacto*, tendrían que encontrarse juntos sus extremos, cosa del todo inconcebible, puesto que no hay extremos en lo que es indivisible como el ‘ahora’. Si se pretende que un ‘ahora’ *suceda* a otro, debería cumplirse con el requisito de que nada del mismo género quede entre ambos, situación que no podemos evitar en este caso, dado que

⁹ Aunque este “instante” del *Parménides* es το\ ε) cai/ fnhj, término que en Aristóteles significa más bien “repentinamente” o “súbitamente” (cf. *Física*, 222^b15), al parecer Platón lo emplea en un sentido que se aproxima más bien al ‘ahora’, por lo cual cabría considerarlo antecedente del *nu=n* aristotélico. Así lo estima Goldschmidt (1992), p. 104. Cf. también Cornford (1939), pp. 285-291.

entre dos 'ahoras' hay siempre un cierto lapso que, por pequeño que sea, constituye tiempo y es a su vez divisible en virtud de otros 'ahoras' que harían de límites. La *contigüidad* con mayor razón debe quedar descartada, pues se la define como resultado de la conjunción del contacto y la sucesión. Por último, los 'ahoras' tampoco pueden ser *continuos*: continuas son las cosas cuyos extremos o límites llegan a ser lo mismo; y el 'ahora', puesto que carece de partes, necesariamente carece también de límites (desde luego, un límite no puede tener a su vez límites). Dentro de las propiedades del 'ahora', dirá Aristóteles más adelante (220^a5, 222^a10-11), está su función de hacer continuos los tiempos; pero constituirse en principio unificador y continuador del tiempo no es lo mismo que ser él mismo continuo en relación a otro. Pues bien, ¿queda alguna posibilidad de concebir un 'ahora' como inmediatamente próximo a otro, de tal manera que en dicho 'ahora' pueda cumplirse la desaparición del 'ahora' anterior? De acuerdo a lo dicho, no. Por lo tanto, tendremos que suponer que si el 'ahora' deja de existir en otro 'ahora' (un 'ahora' supuestamente posterior), entre ambos habrá siempre un trozo de tiempo, de modo que el 'ahora' que aún no desaparece tendría que coexistir con los infinitos 'ahoras' que están insertos en el lapso que se debería recorrer antes de llegar al 'ahora' en el que hemos supuesto que el primer 'ahora' tendrá derecho a dejar de existir. Y la coexistencia de 'ahoras' es inadmisibles, puesto que ya se ha dicho que no hay 'ahoras' simultáneos. Es interesante observar que no estamos aquí ante una tesis cualquiera, sino precisamente ante una premisa de la cual se partió para examinar la posibilidad de que el 'ahora' fuera siempre uno diferente (alternativa cuyo fracaso presenciamos aquí). Esta imposibilidad de admitir 'ahoras' simultáneos probablemente resulte más clara si se tiene en cuenta la noción de simultaneidad que maneja Aristóteles, la cual será explicitada un poco más adelante en el texto: “ ‘ser simultáneamente en el tiempo’, y no ‘antes’ ni ‘después’, es ser en un mismo y único ‘ahora’ ” (218^a25-27). Así, para que los 'ahoras' existieran simultáneamente tendrían que coincidir en un 'ahora', lo que evidentemente no es admisible, puesto que dos 'ahoras' coincidiendo en un tercer 'ahora' no son ya tres, sino uno solo.

Dado que no ha podido ser confirmada la hipótesis de que el 'ahora' sea cada vez uno diferente, puesto que no puede comprenderse cuándo llega a producirse esa desaparición de un 'ahora' para dar paso al siguiente, parece necesario dirigir la mirada a la segunda posibilidad que había sido anunciada: que el 'ahora' permanezca siempre el mismo. Sin embargo, tampoco esta hipótesis resultará satisfactoria. Los argumentos que Aristóteles ofrece en contra de ella son dos. El primero supone la consideración del tiempo como algo divisible

y limitado (basta que tengamos en cuenta que los lapsos son limitados, como por ejemplo un día), y señala que nada que sea limitado puede poseer un solo límite. En consecuencia, dado que el ‘ahora’ es límite del tiempo, es preciso que haya a lo menos dos de ellos para que resulte comprensible el tiempo. El segundo argumento para rechazar la hipótesis de un único ‘ahora’ que permanece, parece aun más fuerte, puesto que muestra una consecuencia especialmente reñida con el sentido común: si hubiera solamente un ‘ahora’, “entonces las cosas sucedidas hace diez mil años existirán simultáneamente con las que están sucediendo hoy, y nada será anterior ni posterior a nada” (218^a28-30). Según señala aquí Aristóteles, una cosa es simultánea [α / μα] con otra en el tiempo justamente cuando ambas se dan en un mismo ‘ahora’. De acuerdo con ello, de haber un único ‘ahora’ invariable, todos los acontecimientos serían simultáneos. Quedarían abolidas las relaciones de anterioridad y de posterioridad, a las que Aristóteles dará gran importancia un poco más adelante, y el tiempo se volvería algo por entero distinto de lo que entendemos corrientemente bajo su concepto¹⁰. Así, la aporía presentada por Aristóteles termina de hacerse explícita: el ‘ahora’ no puede ser ni cada vez uno diferente ni siempre el mismo, pues ambas alternativas han sido examinadas y han conducido a situaciones inadmisibles.

Luego de establecidos tales problemas relativos a la existencia del tiempo, Aristóteles decide abordar la segunda gran cuestión que anunciara al comienzo del tratado: la de su naturaleza. Se trata de una pregunta paradigmática, la pregunta con la que Sócrates habría inaugurado la filosofía: el *qué es*. Pues bien, en vistas a examinar qué es el tiempo, Aristóteles decide considerar un par de opiniones tradicionales acerca del asunto¹¹. La primera señala que el

¹⁰ En opinión de Vigo (1995), en ese caso el tiempo se vería reducido a “un orden de coexistencia en todo coincidente con la espacialidad”, de manera que esta segunda posibilidad plantearía dificultades aun más graves que la primera (p. 238).

¹¹ Para la distinción entre estas “concepciones tradicionales”, a partir de las cuales se aborda la cuestión de la esencia del tiempo, y las “argumentaciones no técnicas”, por medio de las cuales se abordó la cuestión de su existencia (ε) κ τω=ν παρὰ τὸν χρόνον, en 218^a32 / δια\ τω=ν ε) κ τω=ν ε) κ τω=ν παρὰ τὸν χρόνον, en 217^b30-31), véase Martineau (1980), quien remite al estudio de Dirlmeier (“Physik, IV, 10 () ε) κ τω=ν ε) κ τω=ν παρὰ τὸν χρόνον = E.L.”); en Düring (ed.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg, 1969, pp. 51-58).

tiempo es el movimiento del todo: el movimiento de la esfera celeste, que envuelve el mundo. Una segunda tesis dice que el tiempo es la esfera misma. La posibilidad que a Aristóteles le interesará especialmente es la primera, pues la segunda le parece que no merece mayor consideración, dado que refleja una ingenuidad: suponer que sean lo mismo la esfera y el tiempo sólo por el hecho de que todo está en la esfera y también todo está en el tiempo. Es claro que se está hablando en distinto sentido en uno y otro caso; tan claro, que a Aristóteles le parece que no merece la pena ocuparse en refutar tan evidente confusión. Probablemente tengamos nosotros que suponer, entonces, que el orden espacial y el orden temporal son tan inconfundibles para nuestro filósofo, que su distinción pertenece al ámbito de lo que ni siquiera vale la pena tratar, por obvio¹².

La importancia que tiene la primera opinión consignada aquí por Aristóteles, en cambio, resulta innegable. Se trata de la tesis, atribuida a Platón, según la cual el tiempo es el movimiento de la esfera celeste. Por supuesto que no será aceptada, pero lo interesante de ella es que introduce un concepto que Aristóteles no abandonará nunca más en su examen sobre la naturaleza del tiempo: el movimiento. Antes de ahondar en el movimiento, sin embargo, conviene aclarar por qué el tiempo no puede ser movimiento de la esfera celeste. Las razones ofrecidas para tal rechazo son dos. De acuerdo a la primera, si fuera necesario el movimiento completo de la esfera celeste (un día entero) para la existencia del tiempo, entonces una sección de esa circunvolución no alcanzaría a constituir tiempo; sin embargo, sabemos que basta una parte de la circunvolución (una mañana, por ejemplo) para que podamos advertir tiempo. Por otra parte, no es necesario considerar que la tesis que se está examinando postula una circunvolución completa de la esfera celeste para que deba ser rechazada, pues el segundo argumento de Aristóteles señala que, de equivaler el tiempo al movimiento de la esfera celeste, tendríamos que admitir la posibilidad de concebir varios tiempos, cosa inadmisible. Es claro que a lo que Aristóteles se refiere aquí cuando habla de muchos tiempos no es a distintos lapsos identificables dentro del curso del tiempo único, sino a una multiplicidad que pondría en cuestión precisamente la unicidad de ese tiempo dentro del que es preciso hacer

¹² Sin embargo, vale la pena advertir desde ya que la adscripción de esa postura a Aristóteles no podrá resultar para nosotros tan obvia. El problema de hasta qué punto en el pensamiento aristotélico el orden temporal y el orden espacial no han de confundirse, es algo que intentaremos tratar con cierto detalle más adelante.

cortes para poder hablar legítimamente de muchos tiempos. Los muchos tiempos que Aristóteles rechaza –y que le permiten rechazar, a su vez, la tesis del tiempo identificado con el movimiento de la esfera celeste– son simultáneos¹³. El argumento señala que, si bien es posible la existencia de varios mundos, cada uno con su esfera celeste y su movimiento propio, resulta, en cambio, del todo imposible concebir varios tiempos distintos; en consecuencia, el tiempo no puede equivaler simplemente al movimiento de la esfera celeste. Sin embargo, lo único que se rechaza aquí es la identificación de uno con otro, pues Aristóteles admite una estrecha relación entre ambos.

El interés que hay en la opinión que define el tiempo como movimiento de la esfera celeste radica, como hemos dicho, en la introducción de la noción de movimiento. Los dos argumentos en virtud de los cuales se rechaza dicha tesis no sirven, sin embargo, para desestimar una opinión que identifique el tiempo con el movimiento sin más. De ahí que Aristóteles pueda señalar que “el tiempo parece [dokei=] principalmente ser un cierto movimiento o cambio” (218^b9-10). La introducción de la noción de cambio no está aquí para alterar nada, pues, si atendemos a la aclaración que al respecto hace Aristóteles unas líneas más abajo, hemos de considerar el movimiento y el cambio como indistintos, probablemente como sinónimos. Se trata de términos que no son siempre equivalentes en la obra de Aristóteles, y es precisamente por eso que la advertencia resulta pertinente. En efecto, en *Física* V 1 podemos encontrar la distinción entre movimiento [ki/nhsij] y cambio [metabolh/]. El primero aparece como una clase del segundo: “sólo el cambio que sea de un sujeto a un sujeto puede ser un movimiento”¹⁴ (225^b2-3), donde se va de un contrario a otro, como por ejemplo del blanco al negro. De acuerdo a la explicación aparecida en *Acerca de la Generación y la Corrupción* (319^b8-14), cuando se trata de movimiento, como en el caso de la alteración, el sujeto permanece; de manera que esa expresión de la *Física* “de un sujeto a un sujeto” no supondría alteridad: no es “de un sujeto a otro sujeto”, sino que el

¹³ La imposibilidad de concebir varios tiempos simultáneos, que dentro del desarrollo de este argumento está solamente supuesta, es explicitada por Aristóteles en el capítulo 14: “el tiempo que es igual y simultáneo es uno y el mismo” (223^b3-4).

¹⁴ La traducción que empleamos aquí es la de G. de Echandía, en Ed. Gredos, Madrid, 1995. Es la versión que utilizaremos habitualmente cuando se trate del libro V y siguientes de la *Física*.

sujeto en cuestión se mantiene siendo el mismo. Además, declara allí Aristóteles que es posible distinguir tres casos de movimiento: según la cantidad (aumento o disminución), según el lugar (desplazamiento) y según la cualidad (alteración). De otra parte, están los cambios que no son movimiento: “cuando no permanece ningún sujeto, del cual uno de los contrarios sea una afección o, en general, un accidente, entonces habrá generación, o bien corrupción.” (320^a1-2, trad. La Croce). Son todos estos tipos de movimiento y de cambio, entonces, los que estaría teniendo presente Aristóteles cuando en el tratado acerca del tiempo habla, indistintamente, de movimiento o de cambio. Ante la decisión de igualar dos nociones que, distinguidas, estarían en una relación de todo a parte, uno podría dudar entre reducir el término más amplio al más estrecho o ampliar el segundo al primero. En este caso, ¿reducimos el cambio al movimiento o ampliamos el movimiento al cambio? Si consideramos lo dicho hacia el final del tratado sobre el tiempo, cuando Aristóteles vuelve sobre algunas cuestiones que pudieran no haber quedado suficientemente entendidas, como de qué tipo de movimiento se trata cuando hablamos de tiempo, entonces parece claro que la opción tomada por el filósofo es la segunda: ampliar el concepto de movimiento al de cambio. De otro modo, no podría explicarse que allí (223^a31) se mencionen expresamente la generación y la corrupción como dos de los tipos de movimiento a considerar. Así, parece claro que no estamos exclusivamente en la esfera del movimiento, sino en la del cambio en general¹⁵.

Aclarada la indistinción propuesta aquí para las nociones de movimiento y cambio, vayamos ahora a los argumentos que nos ofrece Aristóteles para desestimar la opinión, en apariencia razonable, según la cual el tiempo es movimiento. El primero de esos argumentos parece apuntar a la consideración del reposo, aunque éste no está presente de manera expresa. Se señala que el movimiento está sólo en lo que se mueve, en tanto que el tiempo abarcaría algo más: “El tiempo está, indiferentemente, en todas partes y junto a todas las cosas.” (218^b13). Pareciera que lo que se está diciendo aquí es que también hay tiempo en las cosas y sitios en que no se registra movimiento alguno, afirmación que resulta coincidente con nuestro modo habitual de entender el tiempo y el movimiento, pues no se nos ocurre pensar que porque algo

¹⁵ Para la necesidad de extender en este contexto la noción de *ki/nhsij* a la de *metabolh*/, cf. Heidegger (1927), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 342-343 (trad. García, p. 294); también Puente (2001), p. 135 y pp. 143-144.

no se mueve (pudiendo moverse, vale decir, perteneciendo al ámbito de lo físico) no es afectado por el tiempo.

La segunda razón por la cual debe rechazarse la identificación de tiempo y movimiento se construye sobre la base de las nociones de “lento” y “rápido”. Dichos adjetivos son perfectamente aplicables al movimiento, pero no al tiempo. Eso bastaría para sentar una distinción entre ambos, pero dicha distinción queda más clara si nos preguntamos por qué tales calificativos valen para un caso y no para el otro. ¿Qué decimos de un movimiento cuando lo catalogamos como rápido o como lento? Si el movimiento es rápido, es que requiere de poco tiempo; si es lento, es que ha empleado mucho tiempo. Cuán rápido o lento sea un movimiento, entonces, es algo que se establece en función de la cantidad de tiempo comprometida. En consecuencia, predicar rapidez o lentitud del propio tiempo es algo que carecería de sentido.

La necesidad de distinguir entre tiempo y movimiento ha quedado establecida. Lo que Aristóteles no nos ha ofrecido aún, sin embargo, es total claridad respecto a la diferencia entre ambos. La identidad está ya descartada. La existencia de algún tipo de relación está ya admitida. El examen de tal relación, en cambio, es algo aún pendiente. Dicha cuestión será abordada por Aristóteles en lo que sigue, para encaminarse hacia la definición del tiempo.

II. Hacia la definición del tiempo (218^b21-219^b9).

Probablemente el **capítulo 11** del libro IV de la *Física* sea el más importante en lo que a la teoría aristotélica del tiempo se refiere. Allí aparece la célebre definición del tiempo, precedida y seguida de consideraciones que la explican. La cuestión de la naturaleza del tiempo ya había empezado a ser tratada en el capítulo 10, pero sólo en relación a ciertas opiniones tradicionales que Aristóteles decidió considerar para aproximarse al asunto. Ahora, en cambio, se trata de su propia tesis al respecto. Comienza por establecer la estrecha relación que cabe reconocer entre tiempo y movimiento o cambio. Para afirmar la tesis de que no hay tiempo sin cambio, argumenta mediante una descripción de lo que nos sucede en la experiencia que tenemos del cambio y del movimiento: no somos capaces de darnos cuenta de que ha transcurrido un cierto período de tiempo si no hemos percibido algún cambio¹⁶. El

¹⁶ Es cierto que aquí la argumentación de Aristóteles se desplaza hacia el ámbito del conocimiento, frente a lo cual un lector suspicaz podría alegar falta de legitimidad en concluir

caso a analizar es el del sueño: cuenta una leyenda que hay quienes al despertar de un sueño junto a los héroes, en Cerdeña, “conectan el ‘ahora’ posterior con el ‘ahora’ anterior y hacen <de ambos> uno solo, suprimiendo el <lapso> intermedio a causa de la falta de conciencia [a) *naisqhsi/a*]” (218^b25-27). A aquéllos les sucedía que una vez despiertos no eran capaces de reconocer el tiempo transcurrido mientras habían estado durmiendo, lo que se debe, piensa Aristóteles, al hecho de haber permanecido su alma en un estado en que no percibía cambio alguno. Es por eso que a dichos personajes el ‘ahora’ último previo a dormirse y el ‘ahora’ primero una vez despiertos les parecen uno y el mismo. Dentro de un único ‘ahora’ no puede producirse movimiento alguno, y es ésta la situación a que se enfrentan los personajes del mito que recuerda Aristóteles.

Ahora bien, ¿por qué, podemos preguntarnos, no nos ocurrirá a nosotros habitualmente, cada vez que dormimos, lo mismo que a estos héroes? De acuerdo a lo que Aristóteles sostiene, habría que señalar que es precisamente la percepción del cambio lo que nos permite reconocer un cierto lapso cada vez que despertamos. Puede que no hayamos presenciado el proceso del amanecer, el paulatino aclararse de nuestro entorno en virtud de la salida del sol, pero lo cierto es que cuando despertamos somos capaces de comparar la luminosidad actual con la oscuridad del momento en que cerramos los ojos para echarnos a dormir; he ahí nuestra percepción del cambio, y he ahí la razón por la que reconocemos un tiempo transcurrido. Es posible que hoy nos parezcan demasiado imprecisas esas consideraciones acerca de la luminosidad del día. Se nos puede decir que también existe la posibilidad de despertar a

la dependencia del tiempo respecto del movimiento a partir de la dependencia de nuestra *percepción* del tiempo respecto de nuestra *percepción* del movimiento. Sin embargo, como veremos a medida que nos acerquemos a la definición aristotélica del tiempo, es la distinción tajante de planos entre tiempo y percepción del tiempo lo que no resulta pertinente aquí, puesto que el propio ser del tiempo dependerá, en cierta medida, de la actividad del alma. Para la cuestión del necesario rechazo de la disyuntiva idealismo-realismo y de la oposición sujeto-objeto por lo que se refiere a comprender la *Física* aristotélica, véase Vigo (2002), en especial pp. 141-148. A propósito de este pasaje de 218^b21-219^a10, él señala que “los argumentos de Aristóteles muestran aquí una clara tendencia a borrar toda demarcación nítida entre la cuestión referida a la *existencia* del tiempo como tal, por un lado, y la cuestión referida a las condiciones que hacen posible la *percepción* o *experiencia* del tiempo, por el otro.” (p. 145).

medianoche y no percibir, por lo tanto, ninguna diferencia de luminosidad respecto al momento en que nos dormimos. Pues bien, en ese caso seguramente lo primero que se nos ocurriría para averiguar si ha pasado tiempo y, lo más importante, cuánto tiempo ha pasado, es echar un vistazo al reloj. Es lo que hacemos, por lo demás, cada vez que no tenemos seguridad acerca de cuánto tiempo ha transcurrido desde un determinado suceso hasta el momento presente, o cada vez que queremos resolver una diferencia de opiniones al respecto. En esos casos nos parece que es el reloj algo por entero distinto a cualquier otro modo de medir el tiempo, pero lo cierto es que se trata básicamente de lo mismo: movimiento, cambio. Es porque en el reloj hay movimiento, que sabemos que ha transcurrido una cierta cantidad de tiempo, y es porque confiamos en la regularidad de dicho movimiento, registrado con precisión en el aparato, que sabemos cuánto tiempo ha transcurrido. Si en el reloj no hay movimiento, no se trata de un reloj. Pues bien, a partir de este tipo de consideraciones hay que concluir, con Aristóteles, que si necesitamos movimiento para saber que ha pasado tiempo, entonces “es manifiesto que sin movimiento y cambio no hay tiempo” (218^b33-219^a1).

Esta relación entre tiempo y movimiento se estrecha aun más cuando Aristóteles señala que cada vez que hay algún movimiento en el alma hay, conjuntamente, tiempo. No es necesario que el alma perciba movimientos externos, sino que basta un movimiento de la propia alma para que estemos en condiciones de reconocer un tiempo transcurrido. Vigo (1995, pp. 243-245), hace notar que esta afirmación tiene la importancia de hacer pasar el movimiento de condición necesaria a condición suficiente del tiempo: no hace falta más que un movimiento del alma para advertir el transcurrir del tiempo. La sentencia parece echar por la borda cualquier resistencia nuestra a asentir a Aristóteles a causa de la sospecha de que sin movimiento podría de todos modos percibirse el tiempo. Puestos en la hipotética situación de un mundo que no nos muestra cambio alguno –es a lo que se refiere Aristóteles al decir “si está oscuro y no recibimos ninguna sensación por medio del cuerpo” (219^a4-5)–, sentimos el paso del tiempo en virtud del movimiento de nuestra alma. Lo interesante del caso es que con ello Aristóteles aproxima su tesis de la dependencia del tiempo respecto del movimiento (“sin movimiento y cambio no hay tiempo”) a la experiencia común de la percepción del tiempo. Frente a ello uno podría haber protestado diciendo que sentimos el tiempo aun cuando no percibamos movimiento alguno, pero lo que Aristóteles nos hace ver aquí es que en ese caso estaríamos teniendo en cuenta exclusivamente el movimiento externo; si consideramos el movimiento del alma, en cambio, ya no se puede pensar en alguien que alegue percibir tiempo

y no movimiento, puesto que ni siquiera alegar o percibir es algo que pueda hacerse con el alma quieta. Basta reconocer alguna actividad en nuestra alma para reconocer movimiento en el alma, y basta reconocer ese movimiento para reconocer tiempo¹⁷.

Aunque aún no ha arribado a una definición del tiempo, Aristóteles ya está en camino: sabe que el tiempo tiene que ver directamente con el movimiento, puesto que necesita de él, y sabe, por otra parte, que tiempo y movimiento no se identifican sin más. Lo que hay que averiguar, entonces, es “qué es el tiempo en relación con el movimiento” (219^a3). Para ello, se vuelve necesario establecer algo que será crucial en la teoría aristotélica sobre el tiempo: la relación de “seguimiento” que éste mantiene con el movimiento y con la magnitud. Aunque la sección que se inicia en 219^a10 no es todo lo explícita y clara que quisiéramos, se entiende que el tiempo sigue al movimiento y el movimiento a la magnitud. Según parece, ese “seguirse” (α)kolouqei=n) indica dependencia, no sólo concomitancia¹⁸. Incluso hablar aquí de

¹⁷ Para no pasar por alto la vinculación que hay entre esta cuestión y el problema de la relación entre tiempo y alma, vinculación a la que aludíamos en la nota anterior, conviene tener en cuenta una advertencia que nos hace Wieland (1962) al referirse a este pasaje: si bien es cierto que Aristóteles da claras señales de no pasar por alto el hecho de que el alma misma acusa estructuras temporales, la verdad es que éste no es más que un argumento auxiliar, que le permite al filósofo seguir sosteniendo la dependencia del tiempo respecto al movimiento incluso para los casos en que no se perciba ningún movimiento exterior. Pero el movimiento del alma es un caso excepcional para Aristóteles, quien “no funda su doctrina del tiempo a partir de esta temporalidad del alma”. (p. 322).

¹⁸ No es ésta, sin embargo, una opinión unánime entre los comentaristas. Goldschmidt (1992, p. 32) rechaza la dependencia ontológica como interpretación del sentido del verbo α)kolouqei=n, y valora la traducción al francés propuesta por Granger: “accompagner” en vez de “suivre”. Por su parte, Puente (2001, p. 150) apoya la tesis de que se trata de una relación de concomitancia y no de dependencia ontológica, apelando a otros pasajes de la obra de Aristóteles donde la relación de prioridad aparece invertida (dependiendo no el tiempo del movimiento, sino el movimiento del tiempo). Contra ello, para apoyar la lectura del α)kolouqei=n como relación de dependencia o fundamentación, habría que reparar en la palabra *dia* que gobierna el pasaje de 219^a12-13.

causalidad podría ser admisible, al menos en la medida en que nos refiramos a aquellos rasgos comunes a tiempo, movimiento y magnitud de los que habla Aristóteles.

El primero de dichos rasgos es la continuidad (*sune/xeia*): “por ser la magnitud continua también es continuo el movimiento, y por causa del movimiento <lo es> el tiempo” (219^a12-13). No es que simplemente magnitud, movimiento y tiempo sean continuos, sino que la continuidad del tiempo se deriva de la del movimiento y la del movimiento se deriva de la de la magnitud. Aquí vale la pena que nos detengamos por un momento. Por una parte, es conveniente recordar que continuas son aquellas cosas cuyos extremos coinciden (sus límites llegan a ser uno y lo mismo, según *Física* V 3, 227^a11-12). Por otra parte, resulta necesario dilucidar qué debemos entender por “magnitud” (*me/geqoj*), para lo cual puede ayudarnos el recurso a un pasaje del libro V de la *Metafísica*, donde Aristóteles hace aparecer la magnitud como un tipo de cantidad: la magnitud, a diferencia de la multitud, es divisible en partes continuas. Intentemos aclararlo. Una docena de manzanas, por ejemplo, sólo podría dividirse en partes discontinuas, cuales son las unidades de que se compone dicha cantidad: cada una de las manzanas. Las partes de la calle a través de la cual se desplaza una bicicleta, en cambio, no están separadas unas de otras; prueba de ello es que podemos establecer *arbitrariamente* divisiones al interior de la calle (metros, centímetros, pastelones de la vereda, etc.). Pues bien, esa calle podría ser un ejemplo de la magnitud en la que piensa Aristóteles, ya que cuando habla en la *Metafísica* de la magnitud refiriéndose al tiempo y al movimiento, señala: “de éstos se dice, en efecto, que poseen cantidad, y que son continuos, porque es divisible aquello de lo cual son afecciones.” (1020^a29-30)¹⁹. ¿Pero qué es aquello de lo cual son afecciones? La aclaración viene de inmediato: “Y me refiero con esto, no a lo que se mueve, sino al <espacio> en el cual se mueve: al tener cantidad éste, la tiene también el movimiento, y al poseerla este último, la tiene, a su vez, el tiempo” (1020^a31-32)²⁰. Pues bien,

¹⁹ Esta traducción es de T. Calvo (en Ed. Gredos, Madrid, 1998), y es la que emplearemos en lo sucesivo cuando se trate de la *Metafísica*, a menos que se señale lo contrario.

²⁰ La puesta entre < > es mía, dado que la palabra “espacio” no aparece en el texto griego. El asunto no es menor, puesto que, como esperamos mostrar más adelante, una comprensión exclusivamente espacial de la magnitud podría jugar a favor de una lectura “espacializada” del tiempo aristotélico. A diferencia de la traducción de Calvo que citamos aquí, la de García Yebra parece conservar la ambigüedad del término griego, ο(\ e)kinh/qh, que

aquello en lo que se mueve la bicicleta, para seguir con nuestro ejemplo, es la calle; en consecuencia, esa calle sería un caso de magnitud, cuya continuidad “es seguida” por el movimiento de la bicicleta, puesto que el desplazamiento de la bicicleta no podría ser continuo de no ser por la continuidad de la calle (si la calle estuviera interrumpida por una zanja, por ejemplo, para continuar nuestro ciclista tendría que detenerse, arreglárselas para saltar al otro lado y comenzar de nuevo a pedalear; es decir, en rigor el ciclista no *continuaría*). Por otra parte, hay también un tiempo que se deriva del movimiento de la bicicleta. Es el tiempo en que dicho movimiento se desarrolla, y su continuidad se deduce de la continuidad del movimiento. Aquí ya no parece tan fácil admitir la relación de “seguimiento”, pues uno podría protestar ante Aristóteles señalando que por mucho que el ciclista se encuentre con un zanja y tenga que detenerse para comenzar a moverse de nuevo, lo cierto es que esa interrupción no la experimentamos en el tiempo correspondiente, pues el tiempo no se detiene jamás; por lo tanto, que la continuidad del movimiento dependa de la continuidad de la magnitud es algo que podríamos aceptar de buen grado, pero que la continuidad del tiempo dependa de la del movimiento, no. La objeción parece fuerte, pero hay que tener en cuenta que el movimiento del cual dependerá en definitiva el tiempo total es un movimiento que, tal como el tiempo, carece por completo de interrupciones²¹. Se trata del movimiento circular de los cielos, al que se referirá Aristóteles hacia el final del tratado (cf. *Física* IV 14, 223^b12-224^a2). De manera que el tiempo que insiste en ser continuo a pesar de los traspies de nuestro ciclista, en realidad debe su continuidad no al movimiento de la bicicleta, sino al gran movimiento de la esfera celeste. Hemos de suponer, por lo tanto, que si

simplemente remite al verbo *kine/w* (mover): “me refiero no a lo que se mueve, sino a aquello a través de lo que fue movido”. La aclaración que el mismo García Yebra nos ofrece en una nota al pie, sin embargo, refuerza la interpretación dominante: se trataría del “espacio recorrido” (en Ed. Gredos, Madrid, 1990, p. 266, nota 26).

²¹ Comentando a Aristóteles, señala Goldschmidt (1992) que de hecho el tiempo puede ser continuo sin que lo sea el movimiento. Frente a ello, surge la exigencia de un movimiento absolutamente continuo, que a causa de su continuidad funcionaría como unidad de medida para otros movimientos (pp. 125-126).

el único movimiento existente fuera el de la bicicleta, entonces la zanja en el camino conllevaría una suerte de zanja temporal²².

La continuidad no es el único rasgo del tiempo que se deriva del movimiento y de la magnitud (del primero directamente y de la segunda indirectamente). Algo similar sucede con la ‘anteroposterioridad’, aquello en virtud de lo cual tiene sentido hablar de ‘antes’ y de ‘después’ cuando nos referimos a lo temporal. Se trata de las nociones *pro/teron* y *u(/steron*, cuya traducción por “anterior” y “posterior” (más que “antes” y “después”) parece conjugarse bien con la tesis aristotélica según la cual estas nociones pertenecen no sólo al tiempo, sino también al movimiento y a la magnitud. Es más, de acuerdo a lo que señala Aristóteles en la *Física*, lo ‘anterior’ y ‘posterior’ se dan primariamente en la magnitud; en el movimiento se dan derivadamente, a partir de la magnitud; y en el tiempo se dan también derivadamente, a partir del movimiento²³.

Una vez sentada esta relación de ‘seguimiento’, en virtud de la cual tanto la continuidad como la anteroposterioridad pertenecen primariamente a la magnitud, secundariamente al movimiento y en tercer término al tiempo, Aristóteles ya puede acercarse a la definición del

²² Una tal “zanja” corresponde a una detención del movimiento, pero mientras el movimiento perdure ello parece bastar para que haya tiempo. En definitiva, al margen del problema de la posible detención (que no es sino la negación del movimiento), podría bastar cualquier movimiento para fundar el tiempo. Para Agustín eso es claro: “¿Acaso si cesaran los luminares del cielo y se moviera la rueda de un alfarero, no habría tiempo con que pudiéramos medir las vueltas que daba y decir que tanto tardaba en unas como en otras, o se movía unas veces más despacio y otras más aprisa, que unas duraban más, otras menos?” (*Confesiones*, XI, 23, 29; trad. Vega).

²³ Conviene tener en cuenta que en las *Categorías* Aristóteles no sostiene la misma tesis, sino que afirma que lo anterior (*pro/teron*) se dice “primera y máximamente según el tiempo, según que una cosa se dice más vieja y antigua que otra” (14^a26-28, trad. Giannini y Flisfisch). Con esto último parece concordar un pasaje de la *Metafísica*, que también presenta la anteroposterioridad del tiempo como primaria. Allí, en lo que parece ser un argumento a favor de la eternidad del tiempo, señala Aristóteles que “no podrían existir el antes [*pro/teron*] y el después [*u(/steron*] si no hubiera tiempo” (*Met.* XII 6, 1071^b8-9).

tiempo. Si éste fuera algo substancial, tal vez no sería tan importante fijar la mirada en otras realidades como el movimiento y la magnitud. Pero, como se ha advertido ya, el tiempo es algo *del movimiento*, algo en relación al movimiento²⁴. Pues bien, es precisamente lo ‘anterior’ y lo ‘posterior’ en el movimiento lo que nos permitirá sentir el tiempo. Lo ‘anterior’ y ‘posterior’ se dan primariamente en el lugar, según ha dicho Aristóteles, “y allí ciertamente por la posición” (219^a15-16). Eso implica que tanto el orden en que se da el movimiento como la sucesión que caracteriza al tiempo, se derivarían de las ‘posiciones’ que se encuentran inscritas en aquella extensión sobre la cual se desarrolla el movimiento. Es claro que en este punto Aristóteles está pensando en un desplazamiento, como el de nuestra bicicleta avanzando por la calle o el de un durazno cayendo de su árbol al suelo²⁵. En ese caso, habría que considerar que a lo largo del propio espacio recorrido hay posiciones distintas, sólo en relación a las cuales cabe hablar de los distintos estados o situaciones en que se encuentra el móvil a medida que se desplaza. Que el durazno esté ‘antes’ a dos metros del suelo y ‘después’ a un metro, es algo que podemos decir precisamente porque, de manera previa y completamente independiente de su caída, la línea que va desde el lugar del durazno en el árbol hasta el suelo tiene hitos distinguibles. Al decir “a dos metros del suelo” o “a un metro del suelo” estamos poniendo de manifiesto dos hitos. De acuerdo a ellos, el movimiento del durazno se encuentra en una posición ‘anterior’ cuando está a dos metros y en una posición ‘posterior’ cuando está a un metro. El tiempo, por su parte, tendría un instante ‘anterior’

²⁴ Desde luego, asociar la insustancialidad del tiempo con el hecho de que éste sea algo *del movimiento* no debe movernos a pensar que lo sustancial aquí es el movimiento. Sólo el móvil puede ser sustancia.

²⁵ La alusión a un movimiento exclusivamente local en este y otros pasajes es indudable, y una señal de ello es el reemplazo del término ‘magnitud’ (με/γεγοι) por el de ‘lugar’ (το/ποι). Que el análisis valga también para otros tipos de movimiento y cambio, sin embargo, es algo que no deberíamos descartar, dado que también es manifiesto que Aristóteles quiere entender el tiempo en función del movimiento o cambio en general, sin más especificaciones. Más adelante tendremos ocasión de examinar los elementos a favor de una y otra interpretación. Por el momento, consideremos, con Goldschmidt (1992, p. 45), que el análisis de la traslación (el movimiento primero) es también aplicable a los demás tipos del movimiento.

correspondiente al paso del durazno por el punto situado a dos metros del suelo y un instante ‘posterior’ correspondiente a su paso por el punto situado a un metro²⁶.

²⁶ ¿Por qué aquí hemos abandonado del ejemplo de la bicicleta desplazándose por la calle, para acabar reemplazándolo por el de un durazno que cae del árbol al suelo? Aunque el caso de la bicicleta pueda parecer igualmente comprensible y fecundo en primera instancia, lo cierto es que el ejemplo no resulta verdaderamente adecuado cuando de lo que se trata es de examinar la dependencia de la *anteroposterioridad* del tiempo respecto de la de la magnitud, y no sólo la dependencia de los instantes o ‘ahoras’ respecto de los puntos o hitos de la magnitud. Es la condición de anterior o posterior de los instantes lo que aquí está en juego, y si ello está fundado en la condición de anterior o posterior de los puntos a lo largo de una calle, entonces no se entiende que en el caso del tiempo dicha condición sea fija y en el caso de la calle sea arbitraria. Si prescindimos de los movimientos que puedan tener lugar en dicha calle, nos resultará imposible saber si un determinado punto es ‘anterior’ al otro o viceversa. Sólo tiene sentido decir que el punto frente al quiosco es anterior al punto frente a la farmacia cuando se tiene en cuenta el desplazamiento de un móvil que avanza en esa dirección; pero por la misma calle podría también moverse dicho móvil en sentido contrario, en atención a lo cual habría que reconocer anterioridad en el punto frente a la farmacia y posterioridad en el punto frente al quiosco. Así, la condición de anterior o posterior de un punto parece depender del movimiento, lo que contravendría la tesis aristotélica de una anteroposterioridad originalmente perteneciente a la magnitud y sólo derivadamente perteneciente al movimiento y al tiempo. Por lo que se refiere al tiempo, éste no puede tener relaciones de anteroposterioridad como las que hay en nuestra calle, vale decir, relaciones variables o arbitrarias (de tenerlas, habría que desconocer la irreversibilidad del tiempo). Es ese tipo de consideraciones lo que ha llevado a pensar que Aristóteles fracasaría en su intento por mostrar un origen pre-temporal de la anteroposterioridad (cf. Corish, 1976) o, más ampliamente, en su intento por mostrar que el orden espacial es conceptualmente anterior al orden temporal (cf. Owen, 1976, especialmente pp. 157-158). Se trata de acusaciones discutibles, por cierto, pero no ahondaremos en ellas aquí. Sin embargo, el problema de una anteroposterioridad de la magnitud que se resiste a mostrarse como básica respecto del movimiento y del tiempo, interesa no simplemente por consignar una dificultad, sino para advertir la insuficiencia de un ejemplo como el de la bicicleta, el cual, aunque adecuado para ilustrar la relación de seguimiento entre tiempo, movimiento y magnitud por lo que se refiere a la propiedad de la

La percepción de lo anterior y lo posterior en el movimiento es, dice Aristóteles, lo que nos permite percibir el tiempo. “Y llevamos a cabo tal determinación en cuanto consideramos estos <términos> como diferentes, y algo intermedio distinto de ellos.” (219^a25-26). Para percibir el tiempo es necesario no sólo considerar lo anterior y lo posterior en el movimiento, sino también distinguir uno del otro. Precisamente del reconocimiento de la separación entre un estado anterior y uno posterior depende que notemos aquello que queda *entre* ambos. Pues bien, en la medida en que ese anterior y posterior en el movimiento se corresponden con dos ‘ahoras’, basta que establezcamos la distinción entre ambos para que percibamos entre ellos un cierto lapso. He ahí el tiempo. El célebre pasaje en que Aristóteles así lo señala dice: **“cuando nos representamos los extremos como distintos del medio, y el alma dice que**

continuidad, no alcanza para ilustrar tal relación en cuanto a la anteroposterioridad. Para comprender que la condición de anterior o posterior de los distintos puntos de una magnitud sea efectivamente previa a la condición de anterior o posterior de los distintos ‘ahoras’, fundante y no fundada, parece necesario recurrir a los movimientos naturales (cf. Giannini, 1982, pp. 70-72). El durazno, por ejemplo, se mueve de arriba hacia abajo naturalmente, por el solo hecho de ser lo que es, y eso significa que para él el arriba es necesariamente *anterior* al abajo. Es cierto que en este caso la anteroposterioridad de la magnitud tampoco es completamente independiente del movimiento que la recorra, pues esa anteroposterioridad podría invertirse en caso de tratarse del movimiento del fuego, que naturalmente sube y no baja; pero sería indispensable cambiar el tipo de móvil para que se pudiera producir dicha inversión. En consecuencia, frente al problema de la dependencia que parece advertirse en la anteroposterioridad de la magnitud respecto de la anteroposterioridad del movimiento, hay que decir que es un problema que al menos se aminora cuando se trata de movimientos naturales. En ellos basta que el móvil sea el mismo (o del mismo tipo) para que la anterioridad y posterioridad de los puntos de la magnitud permanezca invariable. En cambio, en el caso de movimientos como el de nuestra bicicleta, cuya dirección está sujeta simplemente a la voluntad del ciclista, no basta que permanezca el móvil (pues la misma bicicleta puede avanzar en sentido contrario), sino que la anteroposterioridad de la calle depende del movimiento singularmente considerado (tal o cual movimiento de la bicicleta, no cualquiera). En atención a ello, resulta más conveniente tener a la vista movimientos naturales cuando de lo que se trata es de evitar la consideración de la anteroposterioridad de la magnitud como fundada.

son dos los ‘ahora’, el uno anterior y el otro posterior, entonces decimos que esto constituye tiempo.” (219^a26-29). La importancia de la introducción de las nociones de anterior y posterior radica en permitirnos abandonar la consideración del ‘ahora’ meramente en singular. En un único ‘ahora’ no podemos encontrar el tiempo, pues ha quedado establecido que el ‘ahora’ no forma parte de él²⁷. Es cierto que es en virtud del ‘ahora’ que somos capaces de reconocer tiempo; pero –y he aquí la importancia del pasaje que examinamos– no en virtud del ‘ahora’ sin más, sino del ‘ahora’ considerado como anterior y posterior. Resulta indispensable distinguir el ‘ahora’ anterior del posterior para que salga a la luz el lapso que queda comprendido entre ellos. Aristóteles estima que la consideración de un ‘ahora’ como el mismo también podría revelar tiempo, pero sólo si se trata de un ‘ahora’ percibido “como el mismo pero en correspondencia con algo anterior y posterior” (219^a32). Prescindiendo de lo anterior y posterior, en cambio, no podríamos hablar de tiempo, puesto que no tendríamos noticia de movimiento alguno.

Luego de esta aclaración acerca de la importancia de lo anterior y posterior, presente en el tiempo en virtud de su presencia en el movimiento y en la magnitud (al igual que sucede con la continuidad), ya está el terreno preparado para arribar a la definición del tiempo, que reza: **“número del movimiento según lo anterior y posterior”** (219^b2). Se cumple con lo anticipado en los pasajes previos del texto, al menos en dos sentidos: que el tiempo es algo *del* movimiento y que resulta indispensable la consideración de lo anterior y lo posterior. El primer término que aparece en la definición, sin embargo, puede tomarnos por sorpresa, ya que hasta el momento Aristóteles no había mencionado el número²⁸. Por eso, inmediatamente

²⁷ Hacia el final del capítulo 11, Aristóteles calificará la relación entre tiempo y ‘ahora’ en los siguientes términos: “en cuanto límite, el ‘ahora’ no es tiempo sino que pertenece <al tiempo> como una determinación accidental” (220^a21-22).

²⁸ Es posible que, a pesar de no haber aparecido antes el término “número” (α)ριθμο/ς), dicha noción haya estado implícitamente presente en la argumentación previa. Vigo (1995, p. 252) nos lo hace notar al advertir que la oposición unidad-pluralidad gobierna todo el pasaje que desemboca en la definición del tiempo. Wieland (1962) ha puesto de manifiesto la importancia de la enumeración para que pueda comprenderse la percepción del tiempo de la que da cuenta Aristóteles en las líneas previas a la aparición de la definición (219^a26 ss.): “mediante una mera delimitación de secciones de movimiento no surge todavía el tiempo.

después de darnos su definición del tiempo, nos explica a qué se refiere cuando habla de número. La aclaración resulta indispensable para comprender dicha definición, especialmente en el caso de lectores modernos, cuya noción de número difiere de la griega, lo que tiende a entorpecer bastante nuestra aproximación a la concepción aristotélica del tiempo²⁹. El número en función del cual se define el tiempo aquí no es, como podríamos pensar, aquella noción que puede ejemplificarse con el 2, el 25 o el 358. Se trata, más bien, de lo que Aristóteles llama “lo numerado” (το\ a)riqmou/menon) y “lo numerable” (το\ a)riqmhto/n)³⁰. No es fácil decidir cómo debemos entender lo que Aristóteles llama aquí número numerante, (podría tratarse de números abstractos³¹, o bien de unidades de medida³²),

Además de ello es necesario que los límites sean enumerados.” (p. 323). Vigo (1995), que sigue a Wieland, comenta: “Tal es el significado básico y previo a toda posterior precisión de la noción de número introducida en este argumento clave para la teoría aristotélica” (p. 252).

²⁹ La distancia que nos separa del mundo griego en lo que se refiere a la idea de número, podría ser un factor determinante para la opacidad con que se presenta el conjunto de la *Física* ante nuestros ojos. Es, aparentemente, la opinión de A. Marino López, quien estima necesario dedicar a ese tema la mayor parte de su extensa introducción a la edición de la UNAM (2001) para la *Física* de Aristóteles.

³⁰ La diferencia entre “numerable” y “numerado” podría tener especial importancia por lo que se refiere a la cuestión de la relación entre tiempo y alma (en especial, el problema presentado en 223^a21-29); pero, por lo que toca a lo que aquí nos interesa –a saber, la definición del tiempo– la distinción que es preciso tener presente es más bien aquélla que pone de un lado el “número numerado” o “número numerable” y de otro el “número numerante” o “número por medio del cual numeramos” (τ(= a)riqmou=men). De manera que aquí podemos emplear la expresión “número numerado” en un sentido no vinculante, que incluya también la posibilidad de que se trate de “número numerable”.

³¹ En el comentario de Tomás de Aquino podemos encontrar un ejemplo de dicha interpretación. Refiriéndose a la segunda acepción de “número” señala: “se llama número a aquel por el cual numeramos, esto es, al número mismo abstractamente considerado, como dos o tres o cuatro.” (IV, xvii, 581; trad. Giannini).

pero es claro que el tiempo no es aquello, sino número numerado. En definitiva, el tiempo emerge precisamente allí donde el alma enumera el movimiento. Ese movimiento numerado, contado, medido atendiendo a lo anterior y posterior, es lo que llamamos tiempo. El tiempo, en consecuencia, no es idéntico al movimiento sin más; sin embargo, estamos autorizados a decir que es movimiento en un cierto respecto: “no es movimiento sino en cuanto el movimiento comporta número” (219^b2-3).

Una vez establecida la definición del tiempo, podría decirse que hemos llegado a puerto. Aunque aún quedaría mucho del tratado por revisar, al menos ya sabemos, a grandes rasgos, qué entiende Aristóteles por tiempo y qué camino ha recorrido para llegar a aquella definición. Puesto que, en general, el tratamiento de la concepción aristotélica del ‘ahora’ no puede independizarse del de la concepción del tiempo, y puesto que, por lo que se refiere en particular a nuestro estudio, dilucidar la cuestión de la relación entre ‘ahora’ y tiempo es un objetivo central, era importante hacer un recorrido por el texto aristotélico como el que hasta aquí hemos hecho: un recorrido que, a pesar de carecer de exhaustividad y no extenderse más allá de la aparición de la definición del tiempo, nos permite ver el terreno en el que se enmarca la cuestión del ‘ahora’. En lo que sigue, nos corresponde desarrollarla.

³² Es la interpretación que defiende Vigo (1995, p. 253), siguiendo a Wieland (1962; pp. 318-319).

EL PROBLEMA DEL ‘AHORA’

I. La concepción del ‘ahora’ como límite: el ‘ahora’ extratemporal.

Aunque hay otros lugares donde Aristóteles se aboca con mayor sistematicidad a la cuestión de qué sea el ‘ahora’ (por ejemplo, comienzos de *Física* IV 13, o también *Física* VI 3), lo cierto es que ya desde la formulación de las aporías iniciales acerca de la existencia del tiempo ha ido apareciendo cierta concepción del ‘ahora’ que terminará resultando una de las tesis centrales del tratado. Para acercarnos a la noción de ‘ahora’ que maneja Aristóteles, entonces, conviene que empecemos por recordar aquella aporética situación inicial. La dificultad que se nos presentaba para la admisión de la existencia del tiempo se basaba en un par de tesis relativas a la cuestión de la relación entre todo y partes: 1) que el todo debe componerse de partes *existentes* y 2) que las partes deben componer el todo y poder medirlo. Lo que aparecía como candidato a ser parte del tiempo o bien no cumple con la primera de las exigencias, o bien no satisface la segunda, de manera que el todo del cual se trataba –el tiempo– termina quedando en un peligroso entredicho. Por lo que se refiere al pasado y al futuro, que bien podrían haber medido el tiempo, no es lícito considerarlos partes verdaderamente existentes (no *son*, sino que fueron o serán); por otro lado, el ‘ahora’, que efectivamente existe, no alcanza para componer ni para medir el tiempo. Ésa es la situación que nos presentó Aristóteles al comienzo del tratado, situación que arroja como resultado la sospecha de la inexistencia del tiempo. Recordado aquello, lo que nos interesa aquí es la consideración relativa al ‘ahora’, pues intentaremos mostrar que ya en estos argumentos hay en juego una determinada concepción del ‘ahora’ que vale la pena explicitar, sin la cual la aporía no habría sido tal y cuya importancia es central para todo el tratado del tiempo.

Desde luego, la condición de adverbio que tiene la palabra “ahora” basta para que nos resulte poco familiar el empleo del término tal como aparece en estos textos: habitualmente precedido de un artículo, mediante el cual se nos presenta sustantivado: τὸ \ nu=n, *el ahora*. Sin embargo, este forzamiento gramatical no parece ponernos el ‘ahora’ aristotélico demasiado lejos de lo que entendemos habitualmente bajo dicho término (bastaría que lo

cambiáramos, por ejemplo, por “el presente”, expresión que el idioma admite sin problemas). La diferencia significativa entre nuestro uso corriente de la palabra y su empleo técnico en Aristóteles (sólo el empleo técnico, pues en su empleo habitual el mundo griego, incluido el filósofo, parece encontrarse en la misma situación que nosotros) tiene que ver precisamente con lo que aparece tematizado en la aporía acerca de la existencia del tiempo: la cuestión de la consideración del ‘ahora’ como parte del tiempo. “Ahora” es, para nosotros, la indicación de un presente de amplitud variable (amplitud que suele quedar medianamente determinada en el contexto del empleo de la palabra), de manera que puede resultar equiparable a “hoy”, “esta semana” o “este año”, por ejemplo. Así las cosas, costaría entender que el ‘ahora’ o ‘presente’ no deba ser considerado parte del tiempo y que Aristóteles declare que el tiempo no está compuesto por ‘ahoras’ ni puede ser medido por ellos. Si el ‘ahora’ señala, por ejemplo, el día de hoy, parece tratarse de una de las partes que componen el tiempo, y hay que reconocer que resulta perfectamente posible medir un cierto lapso tomando como unidad de medida precisamente el “día” (de manera que el resultado de la medición podría ser, por ejemplo, “20 días”). El problema, que Agustín supo presentar tan bien en sus *Confesiones* (libro XI), radica en que la palabra en cuestión admite ir estrechando su variable amplitud en la medida en que se le va exigiendo precisión, de manera que cuando esta exigencia se vuelve máxima el resultado acaba siendo un ‘ahora’ sin amplitud ninguna³³. Lo curioso es que el término admite ese estrechamiento extremo aparentemente sin dejar de ser el término que es; sin embargo, basta que nos detengamos mínimamente a pensar el asunto para darnos cuenta de que el significado ha variado enormemente: ya no se trata de aquel lapso de amplitud variable dentro del cual el hablante se considera inscrito (lo que habitualmente llamaríamos “el presente”),

³³ Dicha exigencia es presentada en Agustín (y resulta igualmente válida para comprender el argumento de Aristóteles) sobre la base de las nociones de pasado y futuro: si suponemos que el presente es el año actual, basta preguntarse cuánto de ese año es pasado y cuánto futuro. Obligados a admitir que 11 de los 12 meses del año están o en el pasado o en el futuro, la pregunta reaparece: ¿cuánto del mes actual es pasado y cuánto futuro? Las divisiones a que nos induce la pregunta no tienen límite, por supuesto, y una vez advertida esa infinita divisibilidad del tiempo presente hemos ya dado el salto que requería el argumento: puesto que cualquier lapso presente, por pequeño que sea, siempre puede seguir siendo dividido, la única manera de hablar legítimamente de presente o de ‘ahora’ es renunciando a los lapsos y arribando a un instante inextenso, que ya no puede ser considerado parte del tiempo.

sino de algo que no alcanza a ser en absoluto segmento del tiempo. Es el ahora-límite, al cual se refiere Aristóteles, sin calificarlo aún como tal, cuando recurre a él (218^a6-8) para concluir la inexistencia del tiempo a partir de la cuestión de la relación entre todo y partes. Más adelante, en el desarrollo de la aporía del ‘ahora’, se hace explícita esa caracterización: “el ahora es un límite (το\ de\ nu=n pe/raj e)sti/n)” (218^a24)³⁴. Que se haya determinado que el ‘ahora’ no es parte del tiempo no significa, entonces, que no exista en absoluto ni que no tenga que ver con el tiempo. De algún modo, el ‘ahora’ está en el tiempo: no como están sus partes, por cierto, pero sí como puede estarlo un límite al interior de una cantidad continua. En reiteradas ocasiones (cf. 218^a19, 220^a9-11, 220^a18-20) Aristóteles echa mano de la analogía con el punto para explicar este curioso *status* del ‘ahora’. En virtud de su condición de límite, el ‘ahora’ sería al tiempo como el punto geométrico a la línea³⁵: no un trozo, sino aquello mediante lo cual es posible establecer trozos al interior del *continuum* en cuestión (segmentos al interior de la línea, lapsos al interior del tiempo). Es ese instante, y no el presente-lapso, lo que está teniendo a la vista Aristóteles desde la primera vez que habla del ‘ahora’ en el tratado del tiempo: cuando, desechados el pasado y el futuro como partes del tiempo que permitan garantizar la existencia de éste, se recurre al ‘ahora’ como el tercer elemento que podría servir para atestiguar dicha existencia, se dice de éste que no cumple ni con el requisito de componer el todo del que presuntamente formaría parte (el tiempo) ni con el de hacer de unidad de medida de él. ¿Por qué? Porque se trata de un ahora-límite, que no puede ser parte del tiempo.

³⁴ Aunque en otros términos, la idea ya había sido expresada un poco antes, en la frase con la que Aristóteles introduce la sección en que desarrollará la aporía de la identidad-alteridad del ‘ahora’. Allí se refiere al ‘ahora’ como lo que “evidentemente establece el límite [διόρι/zein] entre lo que ha pasado y lo por venir” (218^a9). Hacia el final del tratado reaparece la misma idea, en una formulación que muestra la noción de límite vinculada al ‘ahora’ de manera mucho más estrecha, pues esta vez Aristóteles parece estar dando cuenta simplemente de lo que el ‘ahora’ es: “el ‘ahora’ es límite [ο (/ροj] del <tiempo> pasado y del futuro” (223^a6).

³⁵ La analogía tiene sus limitaciones, sin embargo, pues existe una diferencia importante entre el punto y el ‘ahora’, a la cual se referirá Aristóteles en 220^a12 ss.

El primero de los significados de la palabra límite (*pe/raj*) que Aristóteles señala en *Metafísica* V 17, dice así: “el extremo de cada cosa, lo primero fuera de lo cual no cabe encontrar nada de ella, y lo primero dentro de lo cual está contenido todo <lo que forma parte de ella>” (1022^a4-5). La definición habla de una cosa, de un fuera de ella y de un dentro de ella. El límite no está ni en el interior ni en el exterior de la cosa, pero es aquello sin lo cual sería imposible hablar de un interior y de un exterior. Esto, dicho así, tan genéricamente, hay que pensarlo también en el caso del tiempo y del ‘ahora’. El ‘ahora’ no dura ni siquiera el tiempo que tardamos en pronunciar la palabra, pero se constituye como esa suerte de filo que emerge de en medio del *continuum*, filo en virtud del cual la distinción entre pasado y futuro puede ser efectivamente tal distinción. El límite del que se trata, entonces, no es el límite del tiempo sin más, como pudiera pensarse de atender exclusivamente a esa definición de la *Metafísica* que acabamos de transcribir; vale decir, no se trata del límite entre el tiempo en su conjunto y lo que no es tiempo, sino de un límite interno, el límite entre dos partes de él: el pasado y el futuro³⁶. Así lo declara el propio Aristóteles en sentencias como la siguiente: “el ‘ahora’ es final y principio del tiempo, aunque no del mismo, sino final del <tiempo> pasado y principio del futuro” (222^a33-222^b2).

Esta concepción del ‘ahora’ como límite juega un papel fundamental en la comprensión aristotélica del tiempo, y parece estar presente en lugares clave de las principales argumentaciones de Aristóteles dentro del tratado. Para dar cuenta de ello, vale la pena que nos detengamos en un par de pasajes donde la concepción del ahora-límite está operando claramente. Además de aquél al que ya hemos aludido, que es el del argumento a favor de la inexistencia del tiempo a partir de la cuestión de la relación entre todo y partes, el ahora-límite resulta también crucial para la formulación de la aporía del ‘ahora’. Es el argumento que sigue inmediatamente al ya revisado y, al igual que aquél, no podría funcionar (no podría conducir a la situación de aporía a la que Aristóteles busca llevarnos) de no ser por estar operando la noción de ahora-límite. La aporía del ‘ahora’ es la aporía sobre la identidad y alteridad del ‘ahora’, cuya respuesta merecerá más adelante especial consideración de nuestra parte (hay que tener en cuenta, por lo demás, que es la única aporía para la que Aristóteles ofrece una

³⁶ Ross (1936) se preocupa de hacer esa advertencia a propósito de la caracterización del ahora-límite al comienzo del capítulo 13, en 222^a12: “aquí *pe/raj xro/nou* no significa un límite del todo del tiempo, sino un límite entre un tiempo y el siguiente.” (p. 608).

respuesta explícita dentro del tratado del tiempo). Ya la hemos revisado más arriba: dice, en lo fundamental, que no es posible pensar el ‘ahora’ como siempre el mismo ni como siempre diferente. Seguramente lo más difícil de entender en el razonamiento correspondiente sea precisamente lo que tiene que ver con la noción de ahora-límite que necesariamente ha de operar aquí para que el argumento funcione. Que el ‘ahora’ sea siempre el mismo parece una tesis relativamente fácil de rechazar, sobre todo atendiendo a las razones que ofrece Aristóteles. Que el ‘ahora’ no pueda ser siempre diferente, en cambio, es algo que no parece comprensible de buenas a primeras. El argumento apela a la imposibilidad de comprender el cambio de ‘ahoras’ que necesariamente tendría que producirse de haber una multiplicidad de ellos sucediéndose (sucedándose, porque es imposible que sean diferentes y simultáneos). ¿Cuándo deja de existir un ‘ahora’ para dar paso al siguiente? Ésa es la pregunta que termina por volver aporética la cuestión. Si no puede dejar de existir en sí mismo, porque eso sería contradictorio, entonces cada ‘ahora’ tiene que morir en el siguiente. ¿Y qué problema hay en ello? Aristóteles es tajante: **“es imposible que un ‘ahora’ siga inmediatamente a otro, como tampoco un punto a otro punto. Entonces, si <un ‘ahora’> no deja de existir en el siguiente sino en otro <posterior>, en los ‘ahora’ intermedios, que son infinitos, se daría la existencia simultánea <de diferentes ‘ahora’>. Pero esto es imposible.”** (218^a18-21).

Al comienzo de esta cita se ofrece la razón por la cual tampoco la constante renovación de ‘ahoras’ satisface a Aristóteles: un ‘ahora’ no puede morir en el siguiente porque es inconcebible un ‘ahora’ siguiente. Es imposible que un ‘ahora’ siga inmediatamente a otro, dice el texto. El hecho de que para apoyar tal aserto se apele a la analogía con el punto, es ya un indicio de que es la noción de límite lo que está aquí jugando un papel fundamental. Si el ‘ahora’ fuera un lapso presente, un trocito de tiempo dentro del cual nos consideramos situados, entonces sería perfectamente comprensible que se hablara de un ‘ahora’ siguiente, tal como, para seguir la analogía con la línea, un segmento de una magnitud espacial se alinea con otro de manera que el segundo puede decirse “siguiente” respecto del primero. La situación del punto y del ‘ahora’ es, sin embargo, radicalmente distinta. Más arriba ya hemos examinado las diferentes alternativas que pudieran pensarse dentro de la filosofía aristotélica para establecer esa presunta relación de inmediata proximidad entre un ‘ahora’ y otro. El resultado fue que ni la relación de contacto, ni la de sucesión, ni la de contigüidad, ni la de continuidad, sirven para la empresa de comprender la muerte de un ‘ahora’ en otro presuntamente siguiente. Cualquier segundo ‘ahora’ que se considere dentro del curso del

tiempo no puede “tocar” al primero, pues entre ambos no hay extremos que puedan estar en contacto. ¿Por qué? Porque el ‘ahora’ mismo es un extremo (un límite) de lapsos, y no puede tener a su vez extremos, puesto que es él mismo indivisible.

Esta indivisibilidad del ‘ahora’ es una propiedad que ratifica su condición de límite. El lapso presente es perfectamente divisible (el año presente es divisible en meses, por ejemplo³⁷), pero el ahora-límite no. Tan importante es esa indivisibilidad, que Aristóteles apela a ella precisamente cuando quiere referirse al ahora-límite por contraposición al ahora-lapso. Tal es el caso de un pasaje del capítulo 13, pues allí poco antes se ha distinguido entre el ahora-límite y el ahora-lapso, y por ello se hace necesario precisar. Entonces, Aristóteles habla del “indivisible ‘ahora’ presente” (222^b8), y con esa expresión a nadie puede caberle duda de que se está refiriendo al ahora-límite³⁸.

Volvamos por un momento a la cita de más arriba (218^a18-21), perteneciente al pasaje en que se desarrolla la aporía de la identidad y alteridad del ‘ahora’. La primera frase de las que

³⁷ Es cierto que el año presente no es divisible en meses también presentes todos ellos, pero lo relevante para esta condición de divisible del lapso presente es su condición de lapso, no su condición de presente. Reparar en ello constituye precisamente el tipo de observaciones a las que Aristóteles apelaría para reducir la amplitud de la palabra ‘ahora’ en su acepción corriente de ahora-lapso, hasta llegar a la amplitud cero que hay en el significado técnico del ahora-límite; de manera que la incompatibilidad entre la noción de presente y la divisibilidad (esa incompatibilidad a causa de la cual las partes resultantes de la división de un lapso presente pierden casi todas –a decir verdad, todas excepto una– la condición de presente) juega en contra del ahora-lapso y a favor del ahora-límite, el cual no es sino presente indivisible.

³⁸ Es importante tener en cuenta que allí no sólo se califica al ‘ahora’ como indivisible, sino también como presente. Si en el caso de la indivisibilidad se está estableciendo una distancia respecto al ahora-lapso, en el caso de la condición de presente se establece una distancia respecto a otros instantes: los que no son el actual y que, no obstante, también reciben el nombre de ‘ahora’. Esa distinción, que en Aristóteles no está tematizada como tal, pero que tampoco se halla ausente de toda consideración (como vemos en este pasaje), será importante para ciertas consideraciones que haremos más adelante. Por ello vale la pena tenerla en cuenta desde ya.

transcribimos decía que un ‘ahora’ no puede seguir inmediatamente a otro, como tampoco un punto a otro punto. La razón de ello pasa necesariamente por la noción de ahora-límite, según hemos dicho. Lo que se señala a continuación es que, puesto que un ‘ahora’ no puede desaparecer en el ‘ahora’ siguiente, dado que no hay un ‘ahora’ *siguiente*, entonces desaparecerá en otro ‘ahora’; de lo cual se concluye que entre ambos habrá infinitos ‘ahoras’ simultáneos, lo que es del todo inadmisibles. De lo que se trata, en definitiva, es de aclarar que entre dos ‘ahoras’ cualesquiera, por más próximos que pretendamos que se encuentren, siempre habrá un trozo de tiempo, por más pequeño que pretendamos que éste sea; y si buscamos ‘ahoras’ al interior de ese lapso, hallaremos infinitos. ¿Por qué infinitos? Porque la noción de ‘ahora’ que está en juego aquí es la del instante indivisible, y en cierto lapso siempre podrá haber una *determinada* cantidad de lapsos menores (de horas, por ejemplo), pero nunca estará determinado cuán menores pueden ser esos lapsos (horas, minutos, segundos, centésimas de segundo...); vale decir, nunca estará determinado cuántos límites pueden establecerse, lo que equivale a reconocer que los límites serán infinitos. Que se puedan establecer infinitos límites es precisamente lo propio de la infinita divisibilidad de las cantidades continuas, y el tiempo es un caso de cantidad continua³⁹. Ahora bien, la consecuencia de los infinitos ‘ahoras’ simultáneos no alcanza a ser verdadera consecuencia, pues allí sólo se trata de poner de manifiesto lo absurdo del resultado de la alternativa según la cual el ‘ahora’ sería siempre diferente: si pretendemos que haya un ‘ahora’ inmediatamente siguiente a otro, y los ‘ahoras’ deben ser entendidos como horas-límites, entonces entre el ‘ahora’ presumiblemente siguiente y el anterior habrá un lapso y, por lo tanto, infinitos ‘ahoras’, a los cuales ya no les quedaría la posibilidad de ser inmediatamente siguientes, sino

³⁹ La infinita divisibilidad de lo continuo está consignada en el tratado sobre el infinito, en *Física* III 4-8. Sin embargo, es aun más significativo para nosotros un pasaje del libro VI donde Aristóteles desarrolla una argumentación orientada a solucionar las paradojas de Zenón mediante la tesis de la infinitud del tiempo. Allí la conexión entre la noción de continuidad y la de infinita divisibilidad no puede ser más estrecha: “Entiendo por ‘continuo’ lo que es divisible en divisibles siempre divisibles; y si se da por sentado que esto es la continuidad, entonces el tiempo tiene que ser necesariamente continuo.” (VI 2, 232^b24-26). Más adelante aparece expresada esa idea de “lo divisible en divisibles siempre divisibles” mediante la palabra que hemos venido usando aquí –“infinito”–, cuando dice Aristóteles en el capítulo 8 que “todo continuo es infinitamente [α] /πεῖρα] divisible” (239^a22).

sólo de ser simultáneos... idea absolutamente inadmisible, puesto que, de acuerdo a la concepción del 'ahora' como límite, los 'ahoras' simultáneos no pueden ser sino un único y mismo 'ahora'. Como se ve, es precisamente esta noción de ahora-límite la que permite comprender la argumentación que Aristóteles lleva a cabo en este pasaje para poner de manifiesto la dificultad que hay en la comprensión del propio 'ahora'. En esta célebre aporía del 'ahora' lo que está en cuestión no es qué sea en general el 'ahora', sino cómo deba comprenderse un cierto aspecto de él, cuya condición de límite ya está por completo asumida.

El segundo pasaje que queremos considerar para ver cómo opera la noción de ahora-límite también allí donde no está siendo tematizada precisamente la cuestión de qué sea el 'ahora' (pero sí elaborándose argumentos importantes por lo que se refiere a la concepción del tiempo), es el pasaje, también revisado más arriba, en que se prepara la definición de tiempo. Una de las frases más célebres de esa sección del capítulo 11 que va de 219^a22 a 219^b2, señala que advertimos el tiempo cuando nuestra alma “dice que son dos los 'ahora', el uno anterior y el otro posterior” (219^a27-28). A continuación, y en contraposición a eso, Aristóteles asegura que **“cuando percibimos el 'ahora' como único [...], entonces no parece que haya pasado tiempo alguno, porque tampoco <ha habido> movimiento.”** (219^a30-33). Que en el 'ahora' no pueda haber movimiento (ni movimiento ni reposo, como dice Platón en el *Parménides* y Aristóteles en *Física* VI 3; véase *supra*, p. 13) es algo que sólo puede comprenderse sobre la base de una concepción del 'ahora' como límite. Y puesto que el tiempo es algo del movimiento y sigue al movimiento, entonces donde no hay movimiento no puede haber tiempo. Es lo que sucede en ese 'ahora' único que, según dice Aristóteles, no basta para que podamos hablar de tiempo. Que sean necesarios dos 'ahoras' no significa que de la suma de ambos surja algo menos inasible y con alguna suerte de interioridad que permita hablar de lapso, puesto que, dada su condición de inextensos, de la yuxtaposición de dos límites no obtenemos nada más que el mismo límite; lo que queda posibilitado gracias a la demarcación de dos 'ahoras' (demarcación realizada por el alma, cuya actividad resulta requisito *sine qua non* para la constitución del 'ahora'⁴⁰ y del tiempo) es, más bien, el prestar atención a lo que

⁴⁰ Según señala Goldschmidt (1992), “el intervalo 'imperceptible' que se postula como átomo temporal no podría ser construido sino por el alma misma, ya que únicamente ella puede actualizar la infinita divisibilidad del tiempo.” (p. 174).

queda *entre* ambos. Eso que queda entre ambos es lo que podemos llamar tiempo⁴¹. No hay tiempo dentro del ‘ahora’, sino en el lapso que los ‘ahoras’ permiten demarcar precisamente en virtud de su condición de límites.

La concepción del ‘ahora’ que en pasajes como éstos está operando es, como se ve, lo que hemos llamado el ahora-límite. Concebido en contraposición al ahora-lapso, el cual está aludido mucho más frecuentemente en nuestro empleo del término (y cuyo significado también es consignado por Aristóteles, en 222^a21-24), estamos, en definitiva, ante un ‘ahora’ exiliado del curso del tiempo. Aun cuando sea *conditio sine qua non* para la existencia del tiempo, en la medida en que no alberga lapso alguno parece lícito referirnos a él como un ‘ahora’ extratemporal. Esta extratemporalidad puede tener, para nosotros, el carácter de resultado provisional, pues no se concluye sino a partir de *ciertos* pasajes del tratado del tiempo (algunos de ellos, como los que hemos revisado aquí, especialmente significativos, sin embargo); y de ahí que merezca ser examinada más a fondo. Para encaminarnos hacia ese examen conviene que nos adentremos en la cuestión de la identidad y alteridad del ‘ahora’, puesto que desde allí puede abrírsenos la posibilidad de analizar mejor el tema de su presunta extratemporalidad. A la dificultad de su condición de aporía se le sumará la dificultad de interpretación que comporta el pasaje que aparentemente la resuelve, pero es precisamente la consideración de esas dificultades lo que podrá permitirnos una mejor aproximación a la concepción aristotélica del ‘ahora’. Nuestro objetivo será, entonces, revisar la aporía de su identidad-alteridad a la luz de lo que hemos llamado aquí resultado provisional: la extratemporalidad de este ahora-límite.

⁴¹ Wieland (1962) hace notar que un ‘ahora’ no sólo no basta para constituir tiempo, sino tampoco para constituir una unidad de medida del tiempo (unidad de medida que no puede sino ser un lapso menor, es decir, también tiempo): “El ahora es solamente el límite (πε/ραξ, 218^a24) del tiempo y, como tal, puntual y sin extensión. La unidad de medida del tiempo, entonces, no es posible sin el ahora que sienta los límites, pero no cae junto con él.” (p. 323). Luego procura advertirnos que, por muy importante que sea el establecimiento, dentro del *continuum* del movimiento, de esos dos límites que Aristóteles califica como indispensables para constituir tiempo, no está en los ‘ahoras’ mismos el lapso que gracias a ellos emerge del movimiento, sino que “el tiempo es sólo aquello que yace entre ambos.” (*Ibid.*)

II. La formulación de la aporía del ‘ahora’: el ‘ahora’ intratemporal.

No es necesario recorrer nuevamente los argumentos mediante los cuales Aristóteles consigue mostrar las dificultades aparentemente insalvables a que conducen las dos alternativas ofrecidas al comienzo del pasaje en que se expone la aporía del ‘ahora’. Las dos alternativas consisten, en definitiva, en la identidad versus la alteridad. Lo que sí vale la pena recordar es la formulación con la cual Aristóteles nos presenta esa disyuntiva que a poco andar acabará en aporía: **“Por otra parte, no es fácil saber si el ‘ahora’, que evidentemente establece el límite entre lo que ha pasado y lo por venir, permanece siempre uno y el mismo, o bien es siempre uno diferente.”** (218^a8-11).

De lo que se trata aquí es del ‘ahora’, indudablemente. Y Aristóteles se preocupa de dejar en claro desde la partida de qué ‘ahora’ está hablando. La frase subordinada de esta cita da cuenta de ello: se trata del ahora-límite, no de ese ‘ahora’ laxo de nuestro lenguaje corriente (lo que hemos venido llamando el ahora-lapso). Es, entonces, el ahora-límite el que parece no decidirse entre ser siempre uno y el mismo o ser siempre diferente. Ese ‘ahora’ que hemos caracterizado en las páginas precedentes resultó ser un ‘ahora’ extratemporal, a causa de no ser parte del tiempo. La palabra “siempre” (αἰεὶ) que emplea aquí Aristóteles para referirse a dicho ahora-límite, sin embargo, parece contravenir en alguna medida esa suerte de exilio del curso del tiempo al que habría sido enviado el ‘ahora’ de acuerdo a nuestras consideraciones precedentes. ¿De qué habla Aristóteles cuando habla de “siempre” (αἰεὶ / αἰεὶ)? La palabra tiene un antecedente filosófico nada despreciable. Sin ir más lejos, es empleada por el propio Platón para explicar la especial condición de las ideas⁴². Lo

⁴² Hay sentencias en que el “siempre” forma parte fundamental de la caracterización de las ideas, como en los pasajes donde Platón se refiere a ellas en términos de “lo que es siempre”. Por ejemplo, en el *Fedón*: “siempre que ella [el alma] las observa [a las cosas que nunca se presentan idénticas] por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, *lo siempre existente* [αἰεὶ ὄν] e inmortal, que se mantiene idéntico [...]” (79d1-2, trad. García Gual-Martínez-Lledó, cursivas mías). También en el *Banquete*, en el célebre pasaje donde se describe la idea de belleza: “algo maravillosamente bello por naturaleza, [...] que, en primer lugar, *existe siempre* [αἰεὶ ὄν] y ni nace ni perece, ni crece ni decrece [...]” (210e4-a2, trad. García Gual-Martínez-Lledó, cursivas mías). En ambos casos “lo que es siempre” no

importante es que allí lo que es “siempre” no es simplemente lo que permanece durante un tiempo lo suficientemente largo como para que no se tenga noticia alguna de su acabamiento; se trata más bien de lo que no puede acabar, lo incorruptible, lo que no está sujeto a movimiento ni a cambio de ningún tipo. Si el mundo de los entes físicos es, en la filosofía aristotélica, el mundo del movimiento, entonces puede decirse que hablar de un “siempre” referido a lo inmóvil (no lo que está en reposo, sino lo inmóvil, es decir, lo que *no puede moverse*) es hablar de un “siempre” metafísico. Aristóteles emplea la palabra en lugares como los paradigmáticamente metafísicos textos en los que se refiere a la sustancia divina⁴³; pero también lo utiliza en la *Física*, e incluso en nuestro tratado del tiempo, con ese sentido. Hacia el final del capítulo 12 habla de lo que es “siempre” precisamente para referirse a lo que no está en el tiempo⁴⁴. Ahora bien, ¿es ése también el “siempre” del pasaje del tratado del tiempo

alude a lo que simplemente dura de manera indefinida, sino a lo que no puede desaparecer y, más en general, a lo que no puede experimentar ni haber experimentado ningún tipo de cambio. Evidencias de ello son las expresiones que lo acompañan en estas mismas citas: lo “inmortal” (α)γα/νατον) en el pasaje del *Fedón*; lo que “no nace ni perece, ni crece ni decrece” en el pasaje del *Banquete*. Por otra parte, también en la caracterización de la eternidad, entendida ella por contraposición al tiempo, emplea Platón la expresión “siempre”. Así, dice en el *Timeo*: “pero lo que es siempre (α)ει\] idéntico e inmutable no ha de envejecer ni volverse más joven en el tiempo, ni corresponde que haya sido generado, ni esté generado ahora, ni lo sea en el futuro” (*Timeo*, 38^a; trad. Durán-Lisi).

⁴³ Vayan un par de pasajes como referencia: De aquello que mueve sin moverse y que es “eterno (α)ει/διον], entidad y acto” (*Met.* XII 7, 1072^a25), dice Aristóteles que “su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre (α)ει\] en tal estado, algo que para nosotros es imposible)” (1072^b14-16). Un nuevo “siempre” referido a la divinidad aparece un poco más adelante: “Así pues, si Dios se encuentra siempre (α)ει/] tan bien como nosotros a veces, es algo admirable.” (1072^b24-25).

⁴⁴ Dice Aristóteles: “así, por ejemplo, ‘ser inconmensurable la diagonal con el lado’ es siempre (α)ει\], y <por tanto> esto no será en el tiempo.” (222^a4-6) Que el ejemplo escogido sea el de una verdad matemática deja en claro que se trata de una situación ajena a la

que aquí estamos examinando? Ese “siempre” de los entes eternos es el “siempre” de lo que está fuera del tiempo. Pero el “siempre” de nuestro pasaje no parece simplemente clasificable en el casillero de lo extratemporal, pues la segunda alternativa del ‘ahora’ –a saber, ser siempre diferente– excluye tal posibilidad. Si se va a considerar la alteridad del ‘ahora’ y esta alteridad no puede ser sino sucesiva (lo dice Aristóteles unas líneas más abajo, cuando comienza el análisis de la hipótesis de la alteridad), entonces el ‘ahora’ en cuestión debe encontrarse *dentro* del *continuum* temporal. Lo que cambia, lo que se vuelve otro, lo que deja de ser y llega a ser, es lo que está en el tiempo. Si se piensa en la posibilidad de que el ‘ahora’ llegue a ser y deje de ser, entonces se piensa el ‘ahora’ dentro del curso del tiempo. El “siempre” de este pasaje, por lo tanto, no puede aludir a esa eternidad metafísica de lo que no transcurre, como el motor inmóvil o las verdades matemáticas.

Ahora bien, si la formulación de la aporía del ‘ahora’ acusa la noción de un instante intratemporal, entonces no se puede decir que Aristóteles simplemente envía al ‘ahora’ fuera del *continuum* del tiempo en virtud de su condición de límite. La aporía del ‘ahora’, crucial para el desarrollo de la concepción aristotélica del instante, se inicia con el pasaje al que aquí nos hemos referido, el cual sienta la idea del instante concebido como ahora-límite (ese ahora-límite que fue incapaz de garantizar la existencia del tiempo a causa de no ser parte de él), pero a la vez permite advertir la necesaria intratemporalidad de dicho ‘ahora’ (intratemporalidad manifiesta, según lo que hemos señalado, a partir de la intratemporalidad del término “siempre” allí utilizado). Sin embargo, lo cierto es que recién comienza el problema de la incompatibilidad entre ese ‘ahora’ extratemporal al que arribamos en la sección precedente a partir de su condición de límite y el ‘ahora’ intratemporal que, sin dejar de ser límite (tampoco se trata de pasar al ahora-lapso), resulta manifiestamente presente en el pensamiento de Aristóteles.

Se trata de una incompatibilidad que se halla atestiguada, en primer lugar, en los propios términos que aquí hemos empleado para ponerla de manifiesto: “intratemporalidad” *versus* “extratemporalidad”. Desde luego, pensar la cuestión de la concepción aristotélica del ‘ahora’ a partir de las alternativas “dentro” y “fuera” (del tiempo, se entiende) significa entender el problema sobre la base de alternativas excluyentes: o bien se está dentro, o bien se está fuera.

del ámbito físico (la distinción entre física y matemáticas es plenamente aristotélica, y está consignada en *Met.* VI 1).

Podría pensarse, sin embargo, que queda todavía una tercera posibilidad: la sugerida por la noción de límite. Un límite es, precisamente, lo que no está ni dentro ni fuera, sino en el sitio exacto en que, a la vez que posibilita dichos ‘dentro’ y ‘fuera’, no queda comprometido con ninguno de los dos ámbitos. Puesto que aquí hemos insistido bastante en la condición de límite del ‘ahora’, no sería raro que nos viéramos tentados de echar mano de esa noción de límite para rechazar el carácter excluyente de la alternativa “intratemporalidad” *versus* “extratemporalidad” cuando de comprender el ‘ahora’ se trata. Sin embargo, es importante no perder de vista en qué sentido es límite el ‘ahora’: es, como ya hemos advertido, un límite *interno* del tiempo, vale decir, no aquello que hace de frontera entre lo que es tiempo y lo que no lo es –y, por extensión, entre lo intratemporal y lo extratemporal–, sino lo que funciona como factor de divisibilidad (a la vez que de continuidad) del propio tiempo. El ‘ahora’ es límite entre un lapso y otro. Si tomamos el ‘ahora’ en el sentido de ahora-presente, es límite entre el tiempo pasado y el tiempo futuro. Así las cosas, no podemos apelar a la condición de límite del tiempo que comporta el ‘ahora’ para desestimar el carácter excluyente de la alternativa “intratemporal” *versus* “extratemporal”. Sólo si Aristóteles hubiera declarado que el ‘ahora’ es límite entre tiempo y no-tiempo, habría sido pertinente rechazar dicha alternativa. Pero no sólo no lo hace, sino que se muestra claramente contrario a esa posibilidad, puesto que acude precisamente a la condición de límite del ‘ahora’ para fundar la sempiternidad del movimiento y del mundo: el tiempo no comenzó ni terminará, puesto que cualquier ‘ahora’ presuntamente inicial o final es siempre límite entre dos lapsos, de manera que antes de ese ‘ahora’ inicial y después del ‘ahora’ final habrá, irremediabilmente, tiempo⁴⁵. Evidentemente en este argumento Aristóteles apela a la condición de límite *interno* del ‘ahora’; es precisamente porque el ‘ahora’ se sitúa siempre entre dos lapsos que resulta

⁴⁵ Aunque en el propio tratado del tiempo Aristóteles desarrolla una argumentación en este sentido (cf. *Física* IV 13, 222^a27-^b7), es más explícito en un pasaje del libro VIII: “si el tiempo no puede existir ni se puede pensar sin el ‘ahora’, y si el ‘ahora’ es un cierto medio [meso/thj], que sea a la vez principio y fin, el principio del tiempo futuro y el fin del tiempo pasado, entonces el tiempo tiene que existir siempre. Porque el extremo [e) /sxaton] del último tiempo que podamos tomar tiene que ser algún ‘ahora’ (pues en el tiempo no podemos captar nada fuera del ‘ahora’). En consecuencia, puesto que el ‘ahora’ es a la vez principio y fin, tiene que haber necesariamente un tiempo en ambas direcciones.” (*Física* VIII 1, 251^b19-26).

inconcebible tanto un comienzo como un fin del tiempo. Así, el ‘ahora’ se encuentra siempre entre tiempos y nunca entre tiempo y no-tiempo; de manera que su condición de límite no le permite situarse entre lo intratemporal y lo extratemporal. Esto significa que, por lo que se refiere al marco dentro del cual cabe pensar el modo de ser del ‘ahora’, el carácter excluyente de la alternativa ‘intratemporal’ *versus* ‘extratemporal’ permanece en pie.

Pero no sólo la propia formulación que aquí hemos adoptado para presentar el problema – basada en los términos “intratemporal” y “extratemporal”– avala el carácter excluyente de dicha alternativa. También podemos apelar a la propia filosofía griega previa a Aristóteles para justificar un planteamiento como el propuesto. La nomenclatura “intratemporal - extratemporal” que aquí hemos empleado puede recoger también la distinción entre tiempo y eternidad (atemporal, desde luego) que puede advertirse en los pasajes del *Timeo* dedicados al tema. Aristóteles da claras muestras de querer distanciarse de Platón por lo que se refiere a la concepción del tiempo, pero, precisamente porque no cabe duda de que conoció bien el *Timeo*⁴⁶, es razonable pensar que tuvo muy presente esa distinción entre tiempo y eternidad⁴⁷. En cuanto a dicha eternidad –que probablemente tuvo su origen en Parménides, quien le atribuye al ser (o ente) un presente completamente divorciado del pasado y del futuro (fr. 8, 5)–, Platón es explícito en comprenderla por oposición al tiempo (*Timeo*, 37c-38b). De ahí que tengamos que reconocer, por ejemplo, dos sentidos muy diferentes de eternidad: por una parte, la eternidad intratemporal (o sempiternidad, o perpetuidad); por otra parte, la eternidad atemporal. Así las cosas, es razonable suponer que un marco de pensamiento como éste se encuentra en Aristóteles lo suficientemente presente como para que no resulte ni un anacronismo ni una artificialidad innecesaria plantearnos la cuestión de la concepción aristotélica del ‘ahora’ sobre la base de un esquema que pone de un lado la intratemporalidad y de otro la extratemporalidad. Por cierto, derribar el carácter excluyente de la alternativa podría ser una posibilidad en la medida en que ella pudiera basarse en el reconocimiento de distintos sentidos de las palabras “tiempo” y “temporal”: algo –también el ‘ahora’– podría estar dentro del tiempo, entendido éste en un sentido, y a la vez fuera del tiempo, entendido

⁴⁶ Piénsese, por ejemplo, en las críticas implícitas al diálogo platónico en el propio tratado del tiempo (*Física* IV, 10, 218^a33-^b5), y en las explícitas en *De Caelo* I 10, 280^a28-34 y I 12.

⁴⁷ Acerca de aquella distinción, véase, de Eggers Lan, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón* (especialmente pp. 155-159).

éste en un segundo sentido. Sin embargo, una eventual multiplicidad de sentidos del tiempo está lejos de ser indudable doctrina aristotélica⁴⁸.

En definitiva, lo que guiará nuestra marcha en lo que sigue es el problema de la incompatibilidad entre una comprensión extratemporal y una comprensión intratemporal del ‘ahora’. Ya hemos visto ciertos pasajes del tratado del tiempo en virtud de los cuales tanto lo primero como lo segundo parece justificado. Pues bien, lo que ahora procuraremos es adentrarnos en lo que Aristóteles nos ofrece como posible solución a la aporía del ‘ahora’. Nos interesará especialmente la posibilidad de avanzar en la dilucidación del problema aquí planteado, pero no por ello podremos eludir algunos de los escollos que pueda presentar el propio estudio de la presunta solución a la aporía del ‘ahora’. Sin embargo, esperamos poder mostrar más adelante que dichos escollos también acabarán relacionándose, más o menos directamente, con la cuestión central: la concepción aristotélica del ‘ahora’ y la dificultad que, por lo visto hasta aquí, nos ofrece la extratemporalidad asociada a su condición de límite.

III. La respuesta a la aporía del ‘ahora’.

Si puede encontrarse alguna respuesta explícita para el aporético inicio del tratado del tiempo, ésta sólo puede ser la que se refiere a la cuestión de la identidad y alteridad del ‘ahora’. Las dificultades iniciales, que planteaban el problema de la inexistencia absoluta del tiempo, sólo quedan respondidas indirectamente (una vez que se arriba a la definición del tiempo no podemos sino suponer que ya está asumida la existencia de éste, y un punto interesante de investigar sería el de cuándo y de qué modo Aristóteles pasa a asumir esa existencia). Veamos, entonces, en qué consiste la solución que, poco después de entregarnos la definición del tiempo, siempre en el capítulo 11, nos ofrece Aristóteles para el problema de la identidad y alteridad del ‘ahora’. Según lo planteado en el capítulo 10, el ‘ahora’ parece no poder ser ni siempre el mismo ni cada vez diferente. La solución, como veremos, pasará por rechazar la consideración de las dos alternativas como excluyentes.

⁴⁸ Hay que decir que Puente (2001) ha hecho un interesante esfuerzo por mostrar que en Aristóteles hay una multiplicidad de sentidos del tiempo, análoga a la polivocidad del ser; pero es difícil admitir que todas las nociones temporales que pueden rastrearse en el *Corpus* aristotélico constituyen verdaderamente *sentidos* distintos de la palabra “tiempo”.

Al comienzo de la sección en que se encuentra dicha solución, sección que va de 219^b9 a 219^b33, se refiere Aristóteles al tiempo (no todavía al ‘ahora’) y señala que éste es en un sentido el mismo y en otro sentido siempre diferente. Esta curiosa condición no puede entenderse si no es en función de: en primer lugar, el movimiento, del cual depende el tiempo y sus propiedades (en virtud de la relación de “seguimiento” ya establecida); en segundo lugar, el ‘ahora’, a partir del cual tiene sentido intentar comprender el tiempo, dado que para Aristóteles el ‘ahora’ resultará ser “lo principalmente cognoscible” en el tiempo (219^b29)⁴⁹. La dependencia respecto del movimiento queda claramente establecida cuando Aristóteles señala que “así como el movimiento es siempre diferente, así también lo es el tiempo” (219^b9-10). Esa alteridad que aparece cuando consideramos las diferentes etapas de un movimiento o cambio, redundando en diferentes lapsos distinguibles al interior del *continuum* temporal correspondiente. Pero en el tiempo no sólo hay alteridad, sino que también encontramos aquella mismidad que queda puesta de manifiesto cuando atendemos al “tiempo todo, <tomado> conjuntamente”⁵⁰. Es de suponer que esta mismidad aparece en el tiempo por darse previamente en el movimiento, pero aquí a Aristóteles no le basta el recurso a esa relación de seguimiento, sino que decide echar mano al ‘ahora’ para ayudar a la comprensión de aquello. En un cierto sentido el ‘ahora’ es siempre el mismo, y ello es lo que explica que pueda decirse que el conjunto del tiempo es también el mismo, a pesar de que a la vez el tiempo sea diferente si uno atiende a los distintos lapsos contenidos en él (correspondientes con las distintas fases del movimiento). Sin embargo, no parece fácil comprender en qué sentido cabe hablar del ‘ahora’ como siempre el mismo, pues Aristóteles emplea una fórmula bastante controvertida. Ateniéndonos a la lectura que los comentaristas suelen hacer⁵¹, habría que decir que el ‘ahora’ es siempre el mismo considerado en su dimensión de sustrato o sujeto, mientras

⁴⁹ En el libro VIII de la *Física*, donde, recurriendo a la noción de ‘ahora’, Aristóteles muestra el carácter ingénito del tiempo (del cual se deriva la eternidad del movimiento), el instante aparece ya no como lo más cognoscible del tiempo, sino como lo único cognoscible: “en el tiempo no podemos captar nada fuera del ‘ahora’.” (251^b24-25).

⁵⁰ Conen (1964) ofrece una lectura distinta de esta expresión (pp. 65-91, en especial p. 90). Véase *infra*, p. 77, nota 89.

⁵¹ Desde Simplicio; y en esa línea de interpretación se cuentan también Tomás de Aquino, Ross, Torstrik, Wieland, Vigo.

que es cada vez diferente si tenemos en cuenta su alteridad lógica (vale decir, la alteridad que le corresponde a causa de la multiplicidad de predicaciones que puede recibir). La oposición entre $\circ(\backslash \text{pote } \circ) / n$ y $\text{to}(\backslash \text{ei}) = \text{nai}$ aplicada al ‘ahora’ aludiría, entonces, a la oposición entre, por un lado, un instante que, análogamente al móvil, permanece como sujeto del cambio, y por otro lado, ese mismo instante considerado en las distintas situaciones por las que atraviesa el móvil correspondiente. Si la distinción de la que se trata aquí es la distinción entre sujeto del cambio y determinación predicativa, entre cosa que permanece en el tiempo y las distintas descripciones de las que ella se hace merecedora a medida que atraviesa las diversas etapas del proceso, entonces parece que no podemos prescindir del movimiento y del móvil de los cuales dependen el tiempo y el ‘ahora’, respectivamente⁵². Aristóteles no pretende prescindir de ellos, sino que, muy por el contrario, se encamina precisamente a profundizar la relación de seguimiento ya establecida entre tiempo, movimiento y magnitud.

La identidad del ‘ahora’ que sale a la luz cuando atendemos a su “en cada caso” (es la traducción de Vigo para la fórmula $\circ(\backslash \text{pote } \circ) / n$) permite comprender la identidad del tiempo considerado conjuntamente, como un todo. El examen del doble carácter de “mismo” y de “otro” que ha descubierto Aristóteles en el ‘ahora’, sin embargo, no está simplemente subordinado a la comprensión de un doble carácter equivalente en el tiempo, sino que además es lo que le permitirá responder a la aporía acerca de la identidad y alteridad del ‘ahora’, que es lo que aquí nos interesa principalmente. La aporía se resuelve si rechazamos la consideración de la identidad y alteridad como alternativas excluyentes e intentamos comprender en qué sentido el ‘ahora’ es uno y el mismo y en qué sentido es, simultáneamente, cada vez distinto⁵³. Se trata, como ya hemos dicho, de la distinción entre el

⁵² De acuerdo a la interpretación de Wieland (1962), del ‘ahora’ considerado por la fórmula $\circ(\backslash \text{pote } \circ) / n$ no habría que decir sólo que guarda relación con el móvil, sino que *es* ese móvil. Aristóteles se estaría refiriendo a aquello que está siendo precisamente *ahora*, algo así como “lo ahórico” (*das Jetzige*: lo actual). “De esta cosa que está siendo ahora, entonces, se dice que es siempre la misma, mientras que el ser-ahora ($\text{ei}) = \text{nai}$) de esta cosa es siempre distinto.” (pp. 324-325).

⁵³ Decir que el ‘ahora’ es *simultáneamente* siempre el mismo y siempre diferente puede parecer problemático: por una parte, porque significaría incurrir en contradicción; por otra

ser “en cada caso” (tal vez habría que decir “en todos los casos”) del ‘ahora’ y su “ser-ahora”. La interpretación corriente de este pasaje permitiría responder a la aporía así: “En cada caso” el ‘ahora’ es el mismo, pues a lo largo del tiempo cada vez resulta igualmente pertinente catalogar como ‘ahora’ al momento presente; lo que Aristóteles llama el “ser” del ‘ahora’, en cambio, varía de vez en vez. Pero esta duplicidad del ‘ahora’ parece volverse más comprensible a partir del reconocimiento de la dependencia estructural del tiempo respecto del movimiento, en virtud de la cual hay que decir no sólo que el tiempo sigue al movimiento, sino también que el ‘ahora’ sigue al ‘móvil’. En realidad, la relación de seguimiento es doble (con tres términos involucrados en cada caso), pues tiempo y movimiento dependen (el primero indirectamente y el segundo directamente) de la magnitud, en tanto que, análogamente, el ‘ahora’ y el móvil dependen (el primero indirectamente y el segundo

parte, porque la simultaneidad es una relación temporal y, por ello, difícilmente aplicable a lo que tal vez sea el principio constitutivo del propio tiempo. Por lo que se refiere a la cuestión de la contradicción, hay que decir que podemos quedar salvaguardados de tal escándalo para la razón si “ser siempre el mismo” y “ser siempre diferente” se dicen en distinto sentido. El mismo principio de no contradicción aristotélico, que tendremos ocasión de abordar más adelante, excluye de la contradicción lo que está dicho en distinto sentido. Y en cuanto al problema de la atribución de simultaneidad al propio ‘ahora’, se trata de algo más inofensivo de lo que pudiera pensarse. Puesto que ser simultáneo no es más que ser en un mismo ‘ahora’ (cf. 218^a25-26), decir de la identidad y alteridad del ‘ahora’ que se dan simultáneamente es simplemente decir que ambas pertenecen, efectivamente, al ‘ahora’.

directamente) del punto⁵⁴. Cuando se trata del móvil, la duplicidad a la que se refiere Aristóteles parece más comprensible que cuando se trata del ‘ahora’, de manera que lo que se dice del primero permite arrojar luz sobre lo que se dice del segundo en virtud de la relación de seguimiento establecida entre ambos. El ejemplo que nos ofrece el texto parece bastante iluminador: “Corisco en el Liceo” y “Corisco en el ágora” son diferentes. Corisco, a pesar de seguir siendo Corisco, cambia en algún sentido cuando se traslada desde el Liceo al ágora. ¿En qué sentido? En cuanto a “su ser”, si queremos mantenernos en la expresión que usa Aristóteles en 219^b11 y 27 refiriéndose al ‘ahora’; en cuanto a su “determinación predicativa” o “diversidad lógica”, si preferimos atenemos a la terminología de comentaristas contemporáneos, a la luz de 219^b19-20. Y bien, como el ‘ahora’ sigue al móvil (o a “lo que se

⁵⁴ No está de más advertir que la introducción del punto aquí es problemática, ya que supondría dar por descontado que la magnitud es siempre magnitud espacial. Es una cuestión que abordaremos más adelante. Por el momento, acatamos la interpretación de Ross (1936, p. 599), según la cual en estos pasajes de la *Física* la relación establecida por Aristóteles es la siguiente:

stigmh/ : me/geqoj = fero/menon : ki/nhsij =
 nu=n : xro/noj

punto : magnitud = lo que se traslada : movimiento = ahora :
 tiempo

En cuanto a la aparición de stigmh/ en 219^b15-18, Ross (p. 600) considera que no está empleado como punto geométrico, sino más bien como partícula; es decir, en un “desafortunado lapsus” Aristóteles trataría el punto como lo que se traslada (fero/menon).

traslada”, según la expresión de Aristóteles aquí⁵⁵), también será el mismo en cada caso (correspondiente a cada fase del movimiento), a la vez que diferente según su ser. De acuerdo a lo que deja ver Aristóteles, el ‘ahora’ es al tiempo como el móvil al movimiento. En ambos casos se trata de aquello en virtud de lo cual el *continuum* correspondiente es unitario y divisible, pues el móvil y el ‘ahora’ funcionan como principio de continuidad y divisibilidad de movimiento y tiempo, respectivamente (cf. 220^a4-9). Por otra parte, también se trata de lo máximamente cognoscible en cada uno de los dominios: el ‘ahora’ es lo máximamente cognoscible para el tiempo, del mismo modo como el móvil lo es para el movimiento (cf. 219^b29-30)⁵⁶.

IV. El problema de la analogía móvil-ahora.

De acuerdo a lo que hemos visto, para solucionar la aporía del ‘ahora’ Aristóteles apela a la dependencia estructural en que se encuentra el tiempo en relación al movimiento, extendiendo dicha dependencia a los elementos que actúan como principio de cognoscibilidad del dominio al que pertenecen y, a la vez, como factores de continuidad y de divisibilidad de dicho dominio: el ‘ahora’ en el caso del tiempo y el móvil en el caso del movimiento. Por lo tanto, la analogía entre móvil y ‘ahora’ (analogía en la que se juega una relación de dependencia o fundamentación, que no hay que perder de vista), paralela a su vez a la analogía entre

⁵⁵ Que en toda esta sección Aristóteles prefiera hablar de “lo que se traslada” (το\ fero/menon) y no de “lo que se mueve” (το\ kinou/menon) indica que no está pensando en cualquier movimiento o cambio, sino en el desplazamiento. Lo que cabe preguntarse, entonces, es si lo que en estos pasajes se dice acerca del movimiento y del tiempo vale exclusivamente para los casos de desplazamiento o no. Por el momento no entraremos en el problema, suponiendo, con Ross (1936, p. 601), que cuando Aristóteles habla del fero/menon se trata, más en general, del kinou/menon.

⁵⁶ Esto último es algo que Aristóteles ya había venido señalando en pasajes previos, con afirmaciones como las siguientes: “es el ‘ahora’, en tanto anterior y posterior, lo que determina el tiempo” (219^b11-12); y, por otra parte, “lo que se traslada [...] es aquello por medio de lo cual tenemos conocimiento del movimiento y de lo anterior y posterior en él” (219^b17-18).

movimiento y tiempo, resulta clave para poder seguir la explicación que nos ofrece Aristóteles en orden a mostrar que el ‘ahora’ es en un sentido siempre el mismo y en otro sentido siempre diferente. Pero comprender y admitir la analogía entre móvil y ‘ahora’ no es cosa fácil. Adentrarnos en las dificultades que ella presenta puede permitirnos alcanzar una mirada más penetrante no sólo por lo que se refiere a la solución de la aporía del ‘ahora’, sino también en lo que hemos declarado como nuestra preocupación central, tema dentro del cual la aporía tiene lugar: el modo como Aristóteles concibe, en general, el ‘ahora’.

1. ¿Por qué el móvil?

En primer lugar, antes de entrar en la cuestión de cómo haya que comprender la relación de *seguimiento* entre móvil y ‘ahora’, cabe preguntarse por qué Aristóteles acude al móvil cuando busca en el movimiento un elemento equivalente a lo que es el ‘ahora’ en el tiempo. En el tercer dominio que Aristóteles ha hecho entrar en juego desde el momento en que introdujo la relación de seguimiento a la que ahora apela, el dominio de la magnitud, el elemento paralelo es el punto. Ya lo decíamos más arriba: hay una doble analogía con tres elementos involucrados en cada caso. Por una parte, el ‘ahora’ es al tiempo como el móvil al movimiento y como el punto a la magnitud (a la magnitud espacial, por cierto, y piénsese entonces en una línea). Por otra parte, si el tiempo sigue al movimiento y el movimiento sigue a la magnitud, hay que decir, análogamente, que el ‘ahora’ sigue al móvil y el móvil sigue al punto. Aristóteles no lo expresa exactamente así, pero da claros indicios como para entenderlo de ese modo⁵⁷. Aunque el pasaje en que se halla la respuesta a la aporía del ‘ahora’, que es el texto que nos interesa prioritariamente aquí, no es muy explícito por lo que se refiere a la introducción de la noción de punto (219^b16-21), el lugar de éste en la analogía resultará claro más adelante (222^a10-20), donde el punto y el ‘ahora’ son tratados como principio de continuidad y de divisibilidad de la línea y del tiempo, respectivamente. En cuanto al lugar del móvil en la analogía, en cambio, el pasaje es tal vez incluso más explícito de lo que uno quisiera: la relación queda establecida claramente; y no sólo eso, sino que es en virtud de esa relación como Aristóteles logra articular el argumento central en orden a resolver la aporía del ‘ahora’, mostrando cómo éste es siempre el mismo y siempre diferente. El ejemplo de Corisco

⁵⁷ Véase *supra*, p. 49, nota 54, donde transcribimos el esquema que Ross ofrece para dar cuenta de estas relaciones.

en el Liceo y en el ágora da cuenta precisamente de la identidad y alteridad del móvil, y es mediante el recurso a la analogía entre móvil y ‘ahora’ que ese ejemplo permite arrojar luz sobre la identidad y alteridad del ‘ahora’, que es lo que interesa explicar. Sin embargo, no resulta fácil comprender por qué debemos tomar al móvil como algo análogo al punto y al ‘ahora’, cuando el móvil no es el límite indivisible que son el punto y el ‘ahora’. Si el movimiento es una extensión o cantidad continua, como la línea y el tiempo (y lo es, según *Met.* 1020^a29-30), cabría pensar que es posible distinguir en su interior lo que Aristóteles ha venido llamando límite, tal como el punto en la línea y el ‘ahora’ en el tiempo. Ese límite del movimiento incluso será considerado y nombrado por Aristóteles (cf. 220^a19), cuando, refiriéndose al ‘ahora’, insista en su condición de límite del tiempo (y no parte suya), y lo haga enfatizando la analogía con el movimiento y la línea: “Por lo demás, es manifiesto que el ‘ahora’ no es una parte del tiempo, ni la división [diai/resij] <lo es> del movimiento, como tampoco el punto <es parte> de la línea.” (220^a18-20)⁵⁸. Nuestra pregunta ha de ser, entonces, la siguiente: ¿por qué, cuando se trata de la cuestión de la identidad y alteridad del ‘ahora’, Aristóteles considera que lo análogo al ‘ahora’ en el dominio del movimiento es el móvil, y no la “división”, que parece cumplir más cabalmente con el paralelo, puesto que ella

⁵⁸ No sólo cuando Aristóteles emplea el término diai/resij (división) hay que pensar en un límite interno del movimiento perfectamente análogo al punto en la línea y al ‘ahora’ en el tiempo. Aun cuando no aparezca nombrada, la noción también parece estar presente en el argumento de 219^a22-29, en especial en la expresión “lo anterior y posterior en el movimiento” (219^a24-25). Allí, el paso de lo anterior y posterior en el movimiento a lo anterior y posterior en el tiempo apenas se advierte; pero es claro, por una parte, que el argumento comienza con la consideración de lo anterior y posterior en el movimiento, y, por otra parte, que desemboca en los dos ‘ahoras’ que permiten la emergencia del tiempo como lo que ha quedado en medio de ellos. Precisamente porque el paso apenas se advierte, hay que decir que la analogía entre el orden del movimiento y el del tiempo es perfecta: en ambos casos se trata de dos cortes operados por el alma dentro del *continuum* del movimiento. Visto desde el movimiento en cuanto tal, esos cortes corresponderían a las “divisiones”; visto desde el movimiento en cuanto intervenido por el alma (contado, numerado por ella), corresponden a los ‘ahoras’. Puesto que la diferencia entre ambos es, si se puede decir así, sólo una cuestión de perspectivas, más adelante Aristóteles llega a decir que el ‘ahora’ es lo anterior y lo posterior *en el movimiento* (219^b26-27).

sí funciona como límite del *continuum* al que pertenece, del mismo modo que el ‘ahora’ y el punto?

Probemos a considerar el problema desde la perspectiva inversa, pues puede que así alcancemos una mayor claridad sobre el asunto: considerémoslo ya no a partir de lo que nos parece que debió ser reconocido como el límite del movimiento y, en consecuencia, como el análogo al punto y al ‘ahora’ (la “división”), sino a partir del análogo que nos ofrece Aristóteles: el móvil. ¿Qué importancia puede tener el móvil? Desde luego, si se hubiera recurrido a una analogía con la “división”, difícilmente podría haberse explicado la condición de identidad y alteridad del ‘ahora’. Que el límite del movimiento es siempre el mismo y siempre diferente resulta una afirmación al menos tan oscura como la que dice que el límite del tiempo es siempre el mismo y siempre diferente. En la misma situación estaríamos de haber acudido al límite de la línea. ‘Ahora’, división y punto parecen perfectamente análogos en cuanto límites, en cuanto unificadores y divisores de la extensión a la que pertenece cada uno; sin embargo, precisamente por sus semejanzas, no parece avanzarse un ápice cuando se intenta explicar la identidad y alteridad de uno de los tres recurriendo a la identidad y alteridad de otro. La identidad y alteridad del móvil, en cambio, parece verdaderamente clara. Si el ejemplo de Corisco resulta problemático, no es porque no pueda comprenderse lo que sucede con el propio Corisco, sino más bien por las dudas que pueden caer sobre la pertinencia de acudir a Corisco para dar cuenta de la situación del ‘ahora’, es decir, por las dudas referidas a la legitimidad de una analogía entre móvil y ‘ahora’. Pero Corisco no tiene problemas consigo mismo: es siempre él y también siempre diferente como lo es cualquier sustancia a lo largo de un movimiento o cambio⁵⁹. En la medida en que Corisco va cambiando

⁵⁹ Esa duplicidad, fundamental en la teoría aristotélica de la sustancia y del movimiento, puede decirse, con los términos de Aristóteles en *Física* I 7, así: Por una parte, “es siempre necesario que en lo sujeto a generación algo subsista.” (190^a14-15). Por otra parte, y considerando como ejemplo de cambio el de un hombre que se vuelve culto, “lo uno [ser hombre] subsiste, pero no lo otro [ser inculto]; aquello de lo cual no hay opuesto subsiste y, en efecto, el hombre subsiste; pero no lo culto, es decir lo inculto no subsiste como tampoco lo compuesto de ambos, *vgr.* ‘el hombre inculto’.” (190^a17-21, trad. Boeri). Teniendo en cuenta esta doble perspectiva desde la que debe ser considerado todo cambio, comenta Vigo (1998, p. 184), pensando precisamente en el ejemplo de Corisco: “En virtud de esa dualidad de aspectos, el móvil es, por una parte, aquello que está presente en todas y cada una de las

de posición, va siendo otro, y otro, y otro; en la medida en que es Corisco quien cambia, es siempre el mismo. Dicho de otro modo, de un lado están los accidentes que se van sucediendo en el sustrato y de otro lado está el sustrato al que le van sucediendo los accidentes. El esquema parece claro y la dualidad perfectamente comprensible.

Pero ello no basta para que sea lícito acudir a dicho esquema cuando de lo que se trata es de explicar la dualidad del 'ahora'. Es necesario, además, que sea pertinente *derivar* la dualidad del 'ahora' a partir de la del móvil. Y para ello hace falta sentar la analogía. ¿De qué manera? Ante todo, teniendo en cuenta la cuestión de cómo debemos comprender el 'ahora'. Es cierto que su condición de límite de un *continuum* es lo que nos lleva a preferir la "división" antes que el móvil cuando se trata de buscarle un análogo en el movimiento. Pero también es cierto que Aristóteles señala que el 'ahora' es "lo anterior y lo posterior *en el movimiento*" (219^b26-27, cursivas mías), y lo señala precisamente en medio del desarrollo de la idea que aquí estamos examinando, a saber: que el 'ahora' es, tal como el móvil, en cierto sentido el mismo y en cierto sentido diferente. Que el 'ahora' sea lo anterior y lo posterior en el movimiento no es una sentencia exenta de dificultades⁶⁰, pero lo importante aquí es que calificar el 'ahora' de esa manera lo liga inmediatamente al móvil, puesto que "tenemos conocimiento de lo anterior

fases sucesivas del cambio, es decir, aquello que constituye el sujeto real del cambio (ο (\ me/n pote ο) /n) y se mantiene, como tal, idéntico (το (\ au) το/) a través del proceso (219^b18-19); por otra parte, el móvil involucra también una cierta diversidad lógica (τ% = lο/g% a) /llο), en tanto ocupa sucesivamente en su trayectoria diferentes posiciones y mantiene así diferentes relaciones espaciales con los objetos que lo circundan. A esa diversidad lógica apuntan los sofistas cuando señalan que no es lo mismo 'ser Corisco en el Liceo' y 'ser Corisco en el ágora' (219^b1922)."

⁶⁰ Véase *supra*, pp. 52-53, nota 58. Por otra parte, Hussey (1983) hace notar los problemas que encierra esa afirmación, y se pregunta por qué Aristóteles no trató lo anterior y posterior en el cambio y en el tiempo del mismo modo como lo hizo con lo anterior y posterior en la magnitud. Lo anterior y posterior en la magnitud es lo que garantiza la unidad precisamente de la magnitud: el punto. Entonces, "¿por qué Aristóteles no identificó 'lo anterior y posterior en el cambio' con la cosa cambiante, y lo 'anterior y posterior en el tiempo' con el presente permanente?" (p. 155).

y posterior en el movimiento por medio de lo que se traslada” (219^b23-25). Hay que advertir que esta afirmación es precisamente la razón que nos ofrece Aristóteles para justificar la tesis que aquí estamos poniendo en cuestión: que el ‘ahora’ sigue al móvil. Si, por una parte, el ‘ahora’ es lo anterior y posterior en el movimiento, y, por otra parte, es el móvil el que nos pone de manifiesto lo anterior y posterior en el movimiento, entonces es el móvil el que nos pone de manifiesto el ‘ahora’. Dicho de otro modo, nuestro conocimiento del ‘ahora’ depende directamente del móvil. Pues bien, es precisamente el factor conocimiento lo que parece explicar la analogía entre móvil y ‘ahora’. Aristóteles nos lo confirma cuando señala, inmediatamente a continuación de presentarnos la dualidad del ‘ahora’ como derivada de la dualidad del móvil, que el movimiento se conoce mediante el móvil (219^b29-30). Lo que sugiere el pasaje es que, así como el móvil es lo máximamente cognoscible en el orden del movimiento, del mismo modo el ‘ahora’ es lo máximamente cognoscible en el orden del tiempo. Y más aún: que sólo conocemos el movimiento a través del móvil, del mismo modo que sólo conocemos el tiempo a través del ‘ahora’. En consecuencia, por lo que se refiere a proporcionarnos la clave de acceso al *continuum* al que cada uno pertenece, el móvil y el ‘ahora’ son perfectamente análogos. Así las cosas, parece que para comprender la analogía entre ambos la noción de límite debe ser desplazada del lugar privilegiado que suele asignársele cuando se trata de concebir el ‘ahora’ aristotélico, para, en cambio, fijar la mirada más bien en su condición de ser “lo más cognoscible” en el tiempo.

Una pequeña observación a propósito de esto último: se podría decir, con aparente razón, que entraña serios peligros la decisión de reemplazar la noción de límite por la de “lo máximamente cognoscible” cuando se trata de concebir el ‘ahora’ con vistas a comprender la analogía establecida con el móvil. Lo peligroso del caso radicaría en confundir, para decirlo con términos generalizantes, el plano ontológico con el plano epistemológico de la cuestión. Si Aristóteles dice que el ‘ahora’ sigue al móvil, está dando cuenta de un cierto estado de cosas o, si se quiere, de un modo de ser del ‘ahora’ (su ser derivado o estar fundado en el móvil); en cambio, cuando acudimos a la cognoscibilidad del ‘ahora’, lo hacemos depender de nuestra capacidad perceptiva, de manera que en definitiva ya no hablamos del ‘ahora’ propiamente tal, sino de nosotros. Explicar un modo de ser del ‘ahora’, como es el ser análogo al móvil, por recurso a un modo de ser de nosotros, como es el ser conocedores del ‘ahora’, sería ilegítimo. La objeción, sin embargo, puede quedar desestimada si recordamos que la distinción de planos entre lo que es y nuestro conocimiento de lo que es no resulta pertinente

cuando se trata del ‘ahora’ y, más en general, del tiempo aristotélico. Si el tiempo es lo numerado del movimiento y el ‘ahora’ es “como la unidad del número” (220^a4)⁶¹, entonces la instancia numeradora, que somos nosotros mismos (el alma, para ser más precisos; o el $\nu\omicron\upsilon=\acute{\jmath}$, para serlo más aun), no es simplemente alguien que viene desde otro sitio a conocer el tiempo y el ‘ahora’, como si el ser conocido fuera algo que pudiera sobrevenirle o no al tiempo y al ‘ahora’. Lo cierto es que el ser conocido (o, más en general, el estar en la consideración de nuestro intelecto) es *conditio sine qua non* para el ser mismo del tiempo⁶²,

⁶¹ Aunque lo que nos interesa aquí es destacar la necesidad de numerabilidad tanto en el tiempo como en el ‘ahora’, y no entrar en la cuestión de cómo deba entenderse la expresión “unidad del número [$\mu\omicron\nu\alpha\backslash\acute{\jmath} \text{ a} \text{ r} \iota\sigma\mu\omicron\upsilon=\acute{\jmath}$]” que emplea Aristóteles para referirse al ‘ahora’, no está de más advertir lo problemático de la sentencia, al menos para aclarar que no se trata de poner en cuestión la tesis, tan cara a la concepción aristotélica del tiempo y del instante, según la cual el tiempo no se compone de ‘ahoras’ o, dicho de otro modo, el ‘ahora’ no es una parte del tiempo. El problema, sin embargo, subsiste. Ross (1936) considera que decir que el ‘ahora’ es “unidad del número” constituye simplemente un error de Aristóteles, puesto que el tiempo no se compone de un número finito de ‘ahoras’ (p. 601). Goldschmidt (1992), en cambio, desestima ese juicio y propone comprender el pasaje sobre la base de una distinción entre número cardinal y número ordinal: la mónada o unidad de la que habla aquí Aristóteles no sería un elemento intercambiable de una colección, sino el principio constituyente de la serie de los números ordinales, de tal manera que “el instante, en su progresión continua, permite reconocer un orden en el lapso de los tiempos transcurridos” (p. 48). En todo caso, en la frase anterior a la que emplea la expresión “unidad del número”, Aristóteles habla del número de lo que se traslada y del número de la traslación, refiriéndose al ‘ahora’ y al tiempo, respectivamente (220^a2-3; cf. Wieland, 1962, p. 325); de manera que tal vez podamos permitirnos soslayar aquí la cuestión de la “unidad” y prestar atención solamente a la condición de número que comporta el ‘ahora’.

⁶² Cf. *Física* 223^a21-29. Se trata del célebre pasaje del capítulo 14 del tratado del tiempo en que Aristóteles se pregunta si habría tiempo en caso de no haber alma. Aunque la respuesta es lo suficientemente compleja como para dar lugar a diversas interpretaciones, la razón por la que hay que responder negativamente a la pregunta es clara: “si ninguna otra cosa es por naturaleza capaz de numerar sino el alma y el intelecto del alma, <entonces> es imposible

de manera que es la propia distinción entre plano ontológico y epistemológico lo que resultaría aquí inadecuado.

Desestimada, entonces, cualquier acusación de subjetivismo (o de epistemologismo, si cabe la expresión), la analogía entre móvil y ‘ahora’ parece legítima. En ambos casos se trata de aquel elemento por medio del cual se accede, cognoscitivamente, al *continuum* correspondiente: el movimiento y el tiempo. No dándonos por satisfechos aún con este resultado, sin embargo, podemos insistir en poner en cuestión la dependencia del ‘ahora’ respecto del móvil. Es cierto que la analogía entre ambos ha quedado comprendida gracias a la consideración de su cognoscibilidad (y de su condición de principio de la cognoscibilidad de movimiento y tiempo), pero ello no basta para comprender la relación de seguimiento que a Aristóteles le interesa establecer. La analogía o paralelismo es una relación simétrica; el seguimiento (dependencia o fundamentación), en cambio, es una relación asimétrica. Y de lo que se trata es de esto último: el ‘ahora’ sigue al móvil, y no a la inversa. Para resolver este problema puede que sea conveniente tener en cuenta una importante observación de Wieland (1962), quien señala que el ‘ahora’ aristotélico “es un predicado de cosa [*Dingprädikat*] y se relaciona con la cosa movida; ‘tiempo’ es, por el contrario, de acuerdo a su función lógica, un predicado de predicados [*Prädikatenprädikat*] y se relaciona inmediatamente con el movimiento de esta cosa y a partir de ahí sólo mediatamente con la cosa misma.” (p. 325). Aquello con lo que nos topamos de manera inmediata en el mundo natural (y no olvidemos que todo el análisis del tiempo es parte de la física aristotélica, de manera que estamos, al menos en primera instancia, ante fenómenos naturales) no es el tiempo, ni el ‘ahora’, ni tampoco el movimiento. Nos topamos con cosas que se mueven. De ellas predicamos el movimiento, en la medida en que las catalogamos como cosas que se mueven. Y del movimiento predicamos el tiempo, pues éste no está definido en función del móvil, sino en función del movimiento. Si el movimiento es predicado de la cosa movida y el tiempo lo es del movimiento, entonces es comprensible que se nos diga que el tiempo es predicado de un predicado. Se relaciona sólo indirectamente con la cosa movida. El ‘ahora’, en cambio, está más cerca de la cosa movida que el tiempo, pues es algo que se predica directamente de ella. El móvil mismo *es* ‘ahora’ (y ahora, y ahora...). Aquí la palabra “es” no señala identidad, por cierto: el móvil no es lo

que haya tiempo en caso de no haber alma [...]” (223^a25-26). Véase también *supra*, p. 20, nota 16.

mismo que el ‘ahora’. Pero al móvil le acontece ser ‘ahora’, lo que significa que el ‘ahora’ no es sino la condición de *algo* que se encuentra en el tiempo.

Estamos acostumbrados a pensar el tiempo como una extensión dentro de la cual se encuentran el pasado, el presente y el futuro, y entendemos el ‘ahora’ como inscrito en el presente. En ese esquema el tiempo parece básico y el ‘ahora’ secundario: primero concebimos el tiempo y luego atendemos a las partes o instancias temporales que emergen gracias a un análisis operado sobre el tiempo. La situación que nos presenta Aristóteles es la inversa, sin embargo: aunque hay una dependencia recíproca entre tiempo y ‘ahora’ (219^b33-220^a4), lo que podría hacernos pensar en una relación simétrica entre ambos, lo cierto es que es el ‘ahora’ lo que nos permite percibir el tiempo y no al revés. No es necesario esperar los pasajes que califican el ‘ahora’ como lo máximamente cognoscible en el tiempo (219^b29), o como lo único cognoscible (251^b24-25), para darnos cuenta de que el ‘ahora’ es indispensable para que emerja el tiempo a partir del movimiento y de la actividad numerante del alma sobre él. Es algo que quedó claro desde las líneas en que se preparaba la definición del tiempo: **“cuando nos representamos los extremos como distintos del medio y el alma dice que son dos los ‘ahora’, el uno anterior y el otro posterior, entonces decimos que esto constituye tiempo. Pues lo determinado por medio del ‘ahora’ parece ser tiempo.”** (219^a26-30). Y bien, ¿por qué es el ‘ahora’ el que nos abre el acceso al tiempo, y no a la inversa? Porque el ‘ahora’ está en contacto directo con el móvil, que es la entidad natural en la cual acontece el movimiento del que el tiempo es un aspecto (el aspecto de numerado o numerable). Podría decirse que el ‘ahora’, aunque pertenece al tiempo en cuanto instancia temporal, pertenece también al móvil en la medida en que sólo hay ‘ahora’ porque le sucede al móvil ser ‘ahora’ (o, para reiterar la formulación de Aristóteles, porque le sucede al móvil ser “lo anterior y lo posterior en el movimiento”). He ahí, entonces, la relación de dependencia en que se encuentra el ‘ahora’ respecto del móvil: ambos son *análogos* por ser lo máximamente cognoscible en sus correspondientes dominios –tiempo y movimiento–, pero el ‘ahora’ *sigue* al móvil porque el propio ‘ahora’ –cuya cognoscibilidad permite la del tiempo– depende del móvil, como un predicado depende del sujeto del cual se predica, o como una cierta determinación depende de la sustancia en que se encuentra.

Recurrir al móvil, por lo demás, parece algo insoslayable para todo aquél que quiera comprender lo que Aristóteles dice cuando habla no sólo del ‘ahora’, sino del tiempo en general. Si el tiempo remite al movimiento –puesto que nos ha sido presentado como su

número—, parece razonable acudir en primer lugar a lo que se mueve, pues ¿dónde encontramos movimiento si no es en lo que se mueve?⁶³ El móvil resulta imprescindible, entonces, para acceder al fenómeno del movimiento y, a través de él, al tiempo. Pero se conecta con el ‘ahora’ de manera más inmediata que con el tiempo, pues el propio tiempo sólo despierta del movimiento gracias al ‘ahora’ (o los ‘ahoras’, para mayor exactitud) puesto en juego por el alma numeradora, mientras que el ‘ahora’ es directamente ‘ahora’ del móvil. En suma, el tiempo está ligado indirectamente al móvil, en la medida en que depende de dos factores –por una parte el movimiento y por otra parte el ‘ahora’– que son comprensibles sólo a partir del móvil. El propio ‘ahora’, en cambio, depende inmediatamente del móvil.

La aparente trizadura de la analogía pierde, en definitiva, su suelo. Podría haber sido esperable que, en el plano del movimiento, el análogo al punto en la línea y al ‘ahora’ en el tiempo fuera lo que más arriba llamábamos, acudiendo a la nomenclatura del propio Aristóteles, división. Habría sido esperable en la medida en que hubiéramos mantenido la noción de límite como el único criterio con derecho a servir de base para la construcción de la analogía. Hemos acudido aquí, en cambio, a la condición de “sumamente cognoscible” que sí comparten punto, móvil y ‘ahora’, probando a comprender la analogía sobre esa base.

⁶³ En el análisis fenomenológico del tiempo que Heidegger (1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*) lleva a cabo de la mano de Aristóteles (examinando el tratado de la *Física*, pero mirando a través del texto siempre al fenómeno, vale decir, al tiempo mismo), el filósofo alemán comienza su recorrido buscando el tiempo precisamente en el móvil: en un reloj o en el sol, que parecen móviles privilegiados cuando de lo que se trata es de hallar el tiempo (pp. 337-340; trad. García, pp. 289-292). ¿Y por qué acude al móvil? Porque es precisamente en el móvil donde tiene lugar el movimiento. Es cierto que no bastará el recurso al móvil para dar con el tiempo, pues el tiempo no está dentro de aquél; pero el punto de partida que constituye el recurso al móvil en ningún caso quedará desestimado o calificado de erróneo en las posteriores etapas del análisis. Con tal punto de partida, Heidegger no hace sino legitimar el que naturalmente adoptaríamos si se nos habla de movimiento (y, por cierto, si se nos habla del tiempo remitiéndonos al movimiento). Pues bien, ese punto de partida parece justificado no sólo por nuestra mayor familiaridad con las sustancias o cosas naturales, sino también por lo que nos enseña el propio texto de Aristóteles: que si hay ‘ahora’ es porque hay algún móvil que es ‘ahora’.

Simplicio es más osado, tal vez, cuando, al comentar estos mismos pasajes de la *Física* y refiriéndose al mismo problema que hemos venido tratando aquí, introduce la noción de causa. La pregunta sigue siendo por qué ocupa el móvil el puesto que pudo haberle correspondido al límite del movimiento (Simplicio no lo llama *diai/resij*, como Aristóteles, sino *ki/nhma*, pero parece referirse a lo mismo). La respuesta: porque el límite del movimiento no es “ni principio ni causa del movimiento”, mientras que el punto y el ‘ahora’ sí son causas –de la línea y del tiempo respectivamente–, de manera que es razonable que lo análogo a ellos sea el móvil. (725, 25-28). Es dudoso que dentro de la doctrina aristotélica de las cuatro causas pudiera hacerse comprensible la idea de que el punto es causa de la línea, el móvil del movimiento y el ‘ahora’ del tiempo⁶⁴. No obstante, tal vez sí sea lícito considerarlos, en sentido amplio, condiciones necesarias de la extensión a la que pertenecen. El movimiento necesita del móvil para ser movimiento y, del mismo modo, el tiempo necesita del ‘ahora’ para emerger desde el movimiento⁶⁵. En consecuencia, hay que decir que las relaciones entre ‘ahora’ y tiempo, por una parte, y entre móvil y movimiento, por otra, no se juegan únicamente en el plano de la cognoscibilidad (como pudiera pensarse de atender sólo a

⁶⁴ ¿Se podrá pensar en una causa eficiente cuando los intérpretes acuden a la idea del punto fluyente, cuyo movimiento va generando una línea? Cf. Ross (1936), p. 600. En el tratado del tiempo Aristóteles no es explícito a este respecto, sin embargo.

⁶⁵ En cuanto al punto, vale la pena tener en cuenta que en el pasaje que aquí hemos estado examinando aparece considerado como representante del móvil (219^b16-19; cf. Vigo, 1998, pp. 182-183, nota 33). Esto puede provocar dificultades a la hora de comprender la relación de seguimiento entre punto, móvil y ‘ahora’ como perfectamente análoga a la dada entre magnitud, movimiento y tiempo (si el punto no es más que representante del móvil, ¿cómo podría el móvil seguir al punto, del mismo modo que el movimiento sigue a la magnitud?); pero permite al menos mantener la analogía entre la relación entre punto y magnitud, por una parte, y la relación entre móvil y movimiento, por otra. De manera que no es necesario acudir a otros textos del *Corpus* (lo que hace Ross, 1936, p. 600, remitiendo a *De Anima* 409^a4) para justificar la importancia del punto en la línea por recurso a la importancia del móvil en el movimiento (o, para decirlo con los términos de Simplicio, para justificar la condición del punto de ser causante de la línea por recurso a la condición del móvil de ser causante del movimiento).

la condición de “máximamente cognoscible” que comparten móvil y ‘ahora’, condición en la que hemos venido haciendo tanto hincapié). Es cierto que en el caso del ‘ahora’ el ser causa del tiempo coincide con el ser causa de nuestro conocimiento del tiempo (dado que la actividad numeradora de nuestra alma será *conditio sine qua non* para la constitución del ‘ahora’ y del tiempo), pero no sucede lo mismo cuando se trata del móvil, el cual, si es causa del movimiento, lo es con total independencia de nuestra actividad psíquica. ¿Y por qué ello debería hacernos concluir que la condición de causa que arrastran móvil y ‘ahora’ nos fuerza a reconocer que la analogía entre ambos no se juega sólo en el nivel del conocimiento? El móvil es, en sí mismo, causa de que haya movimiento. De la misma manera, el ‘ahora’ es causa de que haya tiempo. En este último caso el plano cognoscitivo no está separado del ontológico, por cierto, pero sería una arbitrariedad pensar que la coincidencia de planos debe redundar en una anulación del ontológico en pro del cognoscitivo⁶⁶. Si cabe la separación de planos, que para el ‘ahora’ no es más que una distinción de aspectos, cabe entonces la declaración de que la analogía entre móvil y ‘ahora’ no se juega sólo en el ámbito del conocimiento. En consecuencia, a partir de la consideración de Simplicio habría que decir que, por un lado, el ‘ahora’ permite *conocer* el tiempo, tal como el móvil el movimiento, y por otro lado el ‘ahora’ *es causa* del tiempo, tal como el móvil lo es del movimiento. Ambos aspectos estarían en el centro de la analogía entre móvil y ‘ahora’ establecida por Aristóteles, la cual, en atención al hecho de que el ‘ahora’ es ‘ahora’ *del móvil*, debe ser comprendida como relación de seguimiento.

A la condición de “máximamente cognoscible” se suma, entonces, la condición de “causa” del movimiento que comporta el móvil, lo cual podría abultar las razones por las cuales se entiende que el filósofo haya optado por el móvil al momento de dar con un análogo al ‘ahora’ en el plano del movimiento. La necesidad, para comprender esta analogía, de desplazar la noción de límite (noción en virtud de la cual habría correspondido tomar por análoga a la “división” en vez de al móvil), optando, en su reemplazo, por las nociones de “máximamente cognoscible” y causa, merecerá más adelante una nueva consideración de

⁶⁶ Descabellado sería declarar que, puesto que el ser del ‘ahora’ no puede comprenderse con independencia del alma numeradora, estamos obligados simplemente a renunciar a la consideración del ser del ‘ahora’. El ‘ahora’ *es* dependiente del alma (y no sólo del alma): el ‘ahora’ *es*.

nuestra parte. La concepción aristotélica del instante deberá ser examinada a la luz de, entre otras cosas, dicha necesidad. Pero por el momento hace falta que profundicemos más en la cuestión de la solución a la aporía del ‘ahora’. Comprendida la necesidad del móvil en la analogía entre móvil y ‘ahora’, que servirá de apoyo a Aristóteles para explicar que el ‘ahora’ es siempre el mismo y siempre diferente, queda por considerar, sin embargo, otras dificultades que presenta la analogía.

2. ¿Sustancialidad en el ‘ahora’?

Para comprender que el ‘ahora’ tenga esa curiosa condición según la cual es siempre el mismo y también siempre diferente, Aristóteles ha recurrido al móvil, sentando una relación de seguimiento entre móvil y ‘ahora’, análoga a la relación de seguimiento ya establecida entre movimiento y tiempo. El ‘ahora’ sigue al móvil. Ya hemos tratado la cuestión de la pertinencia del móvil en la analogía. Lo que resta examinar es cómo funciona la analogía, vale decir, en qué debe consistir ese seguir el ‘ahora’ al móvil para que la identidad y alteridad del primero se comprenda a partir de la identidad y alteridad del segundo.

Aristóteles señala que el ‘ahora’ es diferente “en cuanto se corresponde con distintos estados [$\xi (= \text{me} \setminus \text{ga} \setminus \text{r} \text{e}) \text{n} \text{a} / \text{ll} \%$ kai \setminus \text{a} / \text{ll} \%]” (219^b13-14); o, dicho de otro modo, “su ser es diferente [$\tau \text{o} \setminus \text{d} \setminus \text{ei} = \text{nai} \text{e} / \text{teron}$]” (219^b11, 27). En el caso del móvil, la alteridad está expuesta por recurso a la expresión “en su enunciado [$\tau \text{e} = \text{lo} / \text{g} \%$]” (219^b19-20). El ejemplo de Corisco en el Liceo y en el ágora permite comprender la situación del móvil. A Corisco se le puede atribuir una posición y luego otra distinta, de manera que lo que varía es el *lógos* mediante el cual pueden expresarse dichas atribuciones. No se trata de que la alteridad del móvil se encuentre únicamente en el nivel de los juicios efectivamente enunciados, pero sí puede decirse que en los juicios se hacen reconocibles los distintos estados por los que atraviesa el móvil. Es el propio Corisco el que cambia en la medida en que cambia de lugar (o de tamaño, o de humor, o de estado civil, o de lo que sea).

Por lo que se refiere a la identidad, ésta no puede comprenderse de manera separada, sino en conexión con la alteridad. Se trata de la identidad de lo que permanece a través de ella: a través de los cambios y a pesar de ellos. Aristóteles utiliza tanto para el móvil como para el ‘ahora’ la discutida fórmula $\text{o} (\setminus \text{pote} \text{o}) / \text{n}$ (o variantes), que, según la interpretación más admitida, equivaldría a la noción de $\text{u} (\text{pokei} / \text{menon}$: lo subyacente, el sustrato, el

sujeto. Dicha interpretación permite hacer calzar lo dicho aquí con la teoría aristotélica del cambio. En *Física I 7* se señala que en toda generación (noción que en este caso se utiliza para incluir tanto la consideración del cambio sustancial como la del cambio accidental o movimiento) hay tres principios en juego: por una parte, cada uno de los contrarios (ta)nantia/a), que configuran el “desde” y el “hacia” del cambio, vale decir, su estado inicial y su estado final; por otra parte, el sustrato (to\ u (pokei/menon). Es cierto que en el mismo capítulo (190^b1-5) Aristóteles habla de sustrato también al referirse al cambio sustancial (la generación o corrupción de una sustancia completa, no de un atributo de ella), pero, dado que lo que nos interesa aquí es perseguir la situación del móvil, ejemplificado en Corisco, no entraremos en ese problema⁶⁷ (el asunto suscita dificultades de interpretación, puesto que, por una parte, ese camino conduce a la problemática noción de materia prima⁶⁸ y, por otra parte, hay también pasajes en los que parece indispensable para el cambio sustancial precisamente la ausencia de un sustrato que permanezca⁶⁹). El caso del cambio sustancial puede presentar dificultades por lo que se refiere al sustrato, pero en el movimiento la situación es clara: “es evidente que en los demás casos de generación que no son generación de una entidad [o sustancia: ou) si/a] forzosamente, en lo sujeto a generación algo debe

⁶⁷ No obstante, el problema de la consideración del cambio sustancial no es ajeno al tratado del tiempo. Es cierto que en todos los pasajes en los que se trata de caracterizar la relación de seguimiento entre movimiento y tiempo, y entre móvil y ‘ahora’, el cambio escogido por Aristóteles es el desplazamiento. Es el caso de Corisco, evidentemente. Pero es cierto también que Aristóteles declarará en 223^a29-^b1 que el tiempo está referido a todo tipo de movimiento, incluyendo expresamente en la enumeración de los tipos de movimiento (o cambio, habría que decir para ser más precisos) la generación y la corrupción. De manera que soslayar la cuestión del cambio sustancial es algo a lo que podría sentirse autorizado quien se dedica al análisis del pasaje que ahora nos ocupa (a saber: la explicación de la identidad y alteridad del ‘ahora’ por recurso a la identidad y alteridad del móvil), pero no quien quisiera acometer un estudio del tratado completo.

⁶⁸ Para reparar en el problema, véase Vigo (1998), p. 169, nota 20. Cf. también Boeri (1993), p. 161.

⁶⁹ Así, por ejemplo, en *Física V 1*, 225^a12-20; y también en *Acerca de la generación y la corrupción*, I 4, 319^b14-21.

subsistir [u (pokei=sqai].”⁷⁰ (190^a33-34). También en *Física* V 1, cuando de lo que se trata es de calificar el movimiento (ki/nhsij) como un tipo de cambio (metabolh/), aparece el u (pokei/menon como noción central: “sólo el cambio que sea de un sujeto a un sujeto [e]c u (pokeime/nou ei) j u (pokei/menon] puede ser un movimiento” (225^b1-3). Tal como dijimos antes (*supra*, pp. 17-18), aquí el sujeto del que se trata en uno y otro caso (marcados por el “desde” y por el “hacia”) es el mismo. Hay movimiento cuando encontramos un sujeto tanto en el término a partir del cual se produce el cambio como en el término en el cual éste acaba. Dicho de otro modo, hay sujeto tanto antes como después del movimiento, de manera que el sujeto es precisamente lo que permanece invariable. Ello no significa, por cierto, que no se pueda decir que “el sujeto cambia”. Por supuesto que cambia – es más, para Aristóteles no puede cambiar sino el sujeto–, pero cambiar significa que él pierde y recibe determinaciones (de tamaño, de cualidad, de lugar), no que él mismo arribe al ser o desaparezca del todo. No parece difícil asentir a esto, pues una ontología tal se halla implicada también en nuestro uso corriente del lenguaje: de lo que nace y de lo que muere no decimos que cambia, sino que sólo hablamos de cambio cuando al cabo de un cierto lapso encontramos *algo* susceptible de ser reconocido como lo mismo que había antes. El *algo* que cambia, por una parte, y la diferencia que se puede advertir entre el momento inicial y el final del cambio, por otra, dan cuenta de la duplicidad estructural de lo que cambia. Esto que cambia es lo que veníamos llamando el móvil, y su dualidad corresponde al binomio identidad-alteridad: el u (pokei/menon reconocible al comienzo y al final del cambio da cuenta de la identidad, en tanto que los contrarios (forma y privación, si mantenemos los términos de Aristóteles en *Física* I 7) dan cuenta de la alteridad. La identidad y alteridad están presentes en el móvil porque es el móvil el que permanece como el mismo y es también el móvil el que cambia⁷¹.

La dualidad identidad-alteridad que Aristóteles advierte en el móvil, entonces, es parte de la estructura fundamental del movimiento. Los principios del movimiento dan cuenta de dicha dualidad: los contrarios quedan del lado de la alteridad y el sustrato del lado de la identidad.

⁷⁰ Empleamos aquí la traducción de Boeri (1993), a la que acudiremos habitualmente cuando se trate de los libros I y II de la *Física*.

⁷¹ Cambia el móvil, no los contrarios, puesto que “es imposible que los contrarios se afecten entre sí” (*Física* I 7, 190^b33, trad. De Echandía).

Lo que resta preguntarse es en qué medida y hasta qué punto esa dualidad del móvil puede ser transmitida al ‘ahora’ en virtud de la relación de seguimiento establecida. La alteridad “en el enunciado” que puede advertirse en el móvil, esa alteridad susceptible de ser expresada en diversos predicados que dan cuenta de los diversos estados por los que éste atraviesa (para Corisco, por ejemplo, predicados como “es en el ágora”, “es en el Liceo”), ha de ser, de acuerdo a lo ya expuesto, una alteridad seguida por el ‘ahora’. Cuando Aristóteles dice que la alteridad del ‘ahora’ se da “en su ser” estaría refiriéndose, en consecuencia, a ese mismo aspecto que en el caso del móvil está expresado con la fórmula “en el enunciado”⁷². El ser cada vez otro del ‘ahora’ tendría que consistir en ir haciéndose merecedor de distintas predicaciones, correspondientes a las distintas situaciones o estados por los que va atravesando. Pero aquí conviene detenerse por un momento. ¿Va atravesando distintos estados el ‘ahora’? ¿Va recorriendo lugares, como Corisco? ¿Va cambiando cualitativamente? ¿O de tamaño? Dicho de un modo aun más simple, ¿acaso el ‘ahora’ es también un móvil? Son preguntas surgidas del intento por comprender la alteridad del ‘ahora’, pero adquieren más fuerza cuando incluimos la consideración de la identidad. Por lo que se refiere a ésta, la expresión utilizada por Aristóteles para el móvil es, decíamos más arriba, la misma que cuando se trata del ‘ahora’: $\omicron(\backslash \text{pote } \omicron) / n$. Si con dicha fórmula se dice lo mismo que con $\upsilon(\text{pokei}/\text{menon})$, entonces tanto el móvil como el ‘ahora’ lo son. Y aquí surgen nuevamente las preguntas: ¿Se puede decir del ‘ahora’ que es un sustrato, un sujeto de determinaciones? ¿Y que cambia como cambia una sustancia cualquiera, soportando sobre sí atributos variables?

⁷² Para aplacar la extrañeza que pueda suscitaros la declaración de una equivalencia entre “el ser” y “el enunciado”, convendría tener presente que la palabra traducida por “enunciado” es $\lambda\omicron/\gamma\omicron\upsilon\text{j}$, término en que muchas veces se envuelve a la vez el decir (el enunciado propiamente tal) y lo dicho (*lo* enunciado por el enunciado). Por otra parte, si de todos modos la equivalencia entre “ser” y “enunciado” resulta difícil de admitir, al menos la correspondencia entre ambos es difícil de negar: lo que se enuncia es lo que es (cf. *Met.* IX 10, 1051^b6-9; *Cat.* 5, 4^b8-10); y si lo que es ya no es lo que era, el enunciado que da cuenta de ello también tendrá que cambiar. Es la correspondencia entre “ser” y “ser *revelado* por el enunciado” lo que tiene a la vista Ross (1936) cuando comenta: “el ‘ahora’ se vuelve diferente respecto a su $\epsilon\iota = \text{nai}$; se revela un aspecto diferente de su ser” (p. 600).

La interpretación del enigmático ο(\ pote ο)/n como sustrato encuentra entre sus defensores a Tomás de Aquino, quien no ve ninguna fisura en la analogía entre móvil y ‘ahora’: “el tiempo se relaciona al movimiento, así como el instante al móvil. Por lo que, si el móvil es el mismo, como sujeto [*subiecto*], durante todo el movimiento, aun cuando difiera según su definición, será preciso que el ser del instante sea el mismo como sujeto y siempre diverso por definición.” (IV, xviii, 585; trad. Giannini). El *subiectum* de Tomás corresponde, incluso con precisión etimológica, al u(pokei/menon. Se trata, en ambos casos, de lo que “yace debajo” de las determinaciones y que está, por consiguiente, necesariamente supuesto en ellas⁷³. Habitualmente se atribuye a Simplicio el origen de dicha interpretación, pues él parece comprender la fórmula como equivalente a u(pokei/menon⁷⁴. Pero es el mismo Simplicio quien contribuye a poner en duda dicha interpretación cuando de lo que se trata es de entender la identidad del ‘ahora’ en el pasaje que aquí nos ocupa. La identidad del móvil puede resultarle inteligible a partir de la noción de u(pokei/menon, pero el caso del ‘ahora’ no le parece perfectamente equivalente: aunque el móvil vaya pasando por diferentes lugares, conserva una identidad en el sustrato, puesto que permanece en su ser; pero no se puede decir lo mismo del cambio, el tiempo y todo lo que deviene. La pregunta de Simplicio, en definitiva, dice: “¿cómo lo que no permanece puede tener, tal como lo que permanece, un ser idéntico en el sustrato [to\ t% = u(pokeime/n% to\ au)to\ ei)=nai]?” (725, 2-4).

La noción de u(pokei/menon está asociada a la teoría aristotélica de la sustancia o entidad⁷⁵. Eso no significa que u(pokei/menon y ou)si/a deban ser tenidos por

⁷³ El parentesco de la propia palabra “suponer”, por lo demás, salta a la vista: *sub-puesto*, *sub-iectum*, u(po-kei/menon.

⁷⁴ Así nos lo da a entender Simplicio cuando comenta el pasaje en que la expresión hace su aparición por primera vez dentro del tratado del tiempo (219^a20-21), explicándola por recurso a las nociones de u(/parcij y u(pokei/menon (712, 25-26).

⁷⁵ Probablemente la traducción más extendida de ou)si/a al castellano es “sustancia”, pero aquí tal vez sea conveniente tener también presente la palabra “entidad” (es el término por el que opta Calvo, escogiendo una mayor literalidad, en su versión de la *Metafísica*), pues en “sustancia” (*sub-stancia*) se oye el parentesco con “sustrato” (*sub-strato*), de manera que la

perfectamente equivalentes, pero la posibilidad de identificar ambos términos tampoco es descabellada, puesto que en la *Metafísica* Aristóteles dedica parte de su tratado sobre la sustancia a examinar si ésta debe ser entendida de ese modo. Allí declara que $\upsilon(\rho\kappa\epsilon\iota/\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ es “aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo <se diga>, a su vez, de ninguna otra” (*Met.* VII 3, 1028^b36-37). Acto seguido, señala que es precisamente en función de esa definición que resulta comprensible que la sustancia parezca ser $\upsilon(\rho\kappa\epsilon\iota/\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. La definición es bastante coincidente con la que se nos ofrece en las *Categorías* para la sustancia o entidad primera: “la que más propia y primera y máximamente se dice entidad es la que ni se dice de un cierto sujeto ni es en un cierto sujeto.”⁷⁶ (*Cat.* 5, 2^a11-13)⁷⁷. No se puede pasar por alto que la palabra correspondiente al *definiendum* no es en cada caso la misma: en la *Metafísica* se trata del $\upsilon(\rho\kappa\epsilon\iota/\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, mientras que en las *Categorías* se trata de la $\omicron\upsilon\sigma\iota/\alpha$. Por lo que se refiere a la teoría de la sustancia, la

identificación entre ambos, que es justamente lo que queremos poner en juego aquí, podría parecer sobreentendida.

⁷⁶ Empleamos aquí la traducción de Giannini y Flisfisch, en Ed. Universitaria, Santiago, 1988. A menos que lo señalemos expresamente, será la versión que utilizaremos toda vez que se trate de las *Categorías*.

⁷⁷ Decimos sólo que la definición es “bastante” coincidente porque no lo es del todo, dado que en la *Metafísica* se habla de un sujeto de predicación, mientras que en las *Categorías* se trata de un sujeto de predicación y, a la vez, de inherencia. Pero no profundizaremos aquí en esa distinción, ya que ambos aspectos están estrechamente asociados. No son *identificables* los aspectos, pero sí podrían ser *unificables* las definiciones, puesto que ser sujeto de predicación implica ser sujeto de inherencia. Señal de ello es el modo de expresarse de Reale (1997) cuando, refiriéndose a la primera de las características de la sustancia examinadas en *Met.* VII, señala: “En primer lugar, podrá llamarse sustancia *lo que no es inherente a otra cosa y por tanto no se predica de otra cosa*, constituyendo sólo un sustrato de inherencia y predicación de los demás modos de ser.” (p. 165). El “por tanto” de Reale es aquí crucial: la condición de sustrato de predicación es algo que se deriva de la condición de sustrato de inherencia; dicho de otro modo, y con los términos del pasaje de las *Categorías* que acabamos de citar, sólo lo que *es* en un sujeto puede *decirse* de ese sujeto.

diferencia entre ambos textos es apreciable, ya que en la *Metafísica* Aristóteles se encamina a desestimar la plena identificación de $\text{u}(\text{pokei}/\text{menon}$ y $\text{ou})\text{si}/\text{a}$, en tanto que en las *Categorías* hay una caracterización de la “ $\text{ou})\text{si}/\text{a}$ primera” precisamente sobre la base de la noción de $\text{u}(\text{pokei}/\text{menon}$: “las entidades primeras por subyacer ($\text{u}(\text{pokei}=\text{sqai})$) a todas las otras cosas y todas las otras predicarse de éstas o ser en ellas, por esto se dicen máximamente entidades.” (2^b15-17). No podemos entrar aquí en el problema de cómo compatibilizar los distintos asertos de Aristóteles en relación a la concepción de la sustancia, pero hay que decir que incluso la *Metafísica* parece autorizarnos a vincular la noción de $\text{u}(\text{pokei}/\text{menon}$ con la de $\text{ou})\text{si}/\text{a}$, pues allí se nos presenta la primera como característica de la segunda. Aunque en *Met.* VII 3 el carácter de $\text{u}(\text{pokei}/\text{menon}$ no aparece como condición suficiente para que algo pueda ser considerado $\text{ou})\text{si}/\text{a}$, hay otros lugares en los que Aristóteles comprende el término $\text{ou})\text{si}/\text{a}$ de manera lo suficientemente amplia como para que pueda decirse que todo $\text{u}(\text{pokei}/\text{menon}$ lo es. Es lo que queda puesto de manifiesto en un pasaje como el siguiente, que forma parte del recuento de los resultados de *Met.* VII, dedicado a la $\text{ou})\text{si}/\text{a}$: “Pasemos ahora a las entidades aceptadas unánimemente. Éstas son las sensibles. Y las entidades sensibles tienen todas materia. Y entidad es el sujeto [$\text{e})/\text{sti}$ d’ $\text{ou})\text{si}/\text{a}$ to\ $\text{u}(\text{pokei}/\text{menon}$]: en cierto sentido, la materia [...]; en otro sentido, la forma [...]; en tercer lugar, en fin, el compuesto de ellas.” (*Met.* VIII 1, 1042^a24-30)⁷⁸. La necesidad de que el sustrato, entendido como materia, sea considerado sustancia o entidad, queda puesta de manifiesto en un pasaje aun más elocuente, hacia el final del mismo capítulo: “es evidente que también la materia es entidad. Efectivamente, en todos los cambios opuestos hay algo que es sujeto de los cambios: así, en el cambio de lugar <el sujeto es> lo que ahora está aquí y luego allá; en el aumento, lo que ahora es de tal tamaño y luego mayor o menor, y en la alteración, lo que ahora está sano y después enfermo; y en el cambio entitativo, igualmente, lo que ahora se genera y luego se destruye, y

⁷⁸ Es precisamente porque la noción de $\text{u}(\text{pokei}/\text{menon}$ desembocaba en la de materia, que había sido desestimada la posibilidad de identificar plenamente $\text{u}(\text{pokei}/\text{menon}$ y $\text{ou})\text{si}/\text{a}$; de manera que no ha variado lo que Aristóteles entendía por $\text{u}(\text{pokei}/\text{menon}$ en *Met.* VII 3 cuando dice, ahora, que en cierta medida sí cabe calificar como $\text{ou})\text{si}/\text{a}$ al $\text{u}(\text{pokei}/\text{menon}$ y que éste debe ser entendido en un primer sentido como materia.

que ahora es sustrato en tanto que algo determinado y posteriormente en tanto que afectado por alguna privación.” (*Met.* VIII 1, 1042^a32-^b3).

Pues bien, teniendo en cuenta tanto lo señalado en las *Categorías* como estas últimas consideraciones incluidas en la *Metafísica*, cabe sospechar que si la identidad de móvil y ‘ahora’ se explica por la condición de $\mu(\rho\kappa\epsilon\iota/\mu\epsilon\nu\omicron\nu)$ que presentan móvil y ‘ahora’, es que ambos están siendo entendidos como sustancias. ¿Y es el ‘ahora’ una sustancia? Para examinar esa posibilidad vale la pena que consideremos, además de la noción de $\mu(\rho\kappa\epsilon\iota/\mu\epsilon\nu\omicron\nu)$ a la que nos conduce la interpretación habitual de la fórmula $\omicron(\backslash \rho\tau\epsilon\omicron\omicron)/\nu$, una expresión que se encuentra en el propio tratado del tiempo y que también parece ser un indicador de sustancialidad: $\tau\omicron/\delta\epsilon \tau\iota$.

Inmediatamente después del pasaje de la *Física* en que Aristóteles da cuenta de la identidad y alteridad del ‘ahora’ por recurso a la identidad y alteridad del móvil, añade, para reforzar la analogía entre móvil y ‘ahora’, que ambos son “lo principalmente cognoscible”. Es un aserto al que ya hemos hecho referencia. De lo dicho a continuación, sin embargo, no nos hemos preocupado hasta aquí: “En efecto, lo que se traslada es un ‘esto’ [$\tau\omicron/\delta\epsilon \tau\iota$], mientras que el movimiento no.” (219^b30-31). Que el móvil sea un ‘esto’ y el movimiento no, permite explicar que el móvil sea más cognoscible que el movimiento y que este último se conozca por medio del primero. La expresión “un esto”, $\tau\omicron/\delta\epsilon \tau\iota$, incluye una partícula indexical ($\tau\omicron/\delta\epsilon$), de manera que hay una referencia directa a alguna cosa que puede ser enseñada por el hablante: “esto”, a saber, la hoja de papel ante la que mis ojos se enfrentan ahora, por ejemplo. En las *Categorías* Aristóteles escoge los casos de “un cierto hombre [$\omicron(\tau\iota\backslash\jmath\alpha)/\nu\eta\rho\omega\mu\omicron\jmath$] o bien un cierto caballo [$\omicron(\tau\iota\backslash\jmath\iota)/\rho\pi\omicron\jmath$]” (2^a13-14). Se refiere con ello a lo que en esa obra se llaman sustancias o entidades primeras: los individuos, las cosas con las que se enfrentan nuestros sentidos, los entes que pueblan la naturaleza. Y es clara la importancia de la caracterización de la $\omicron\upsilon\sigma\iota/\alpha$ como $\tau\omicron/\delta\epsilon \tau\iota$: “toda entidad parece significar un cierto esto [$\tau\omicron/\delta\epsilon \tau\iota$]. Así pues lo indiscutible y verdadero en las entidades primeras es que significan un cierto esto; en efecto, lo que se muestra es un individuo y uno en número.” (3^b10-13). También en la *Metafísica* se habla de esta propiedad de la $\omicron\upsilon\sigma\iota/\alpha$: “el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado [$\tau\omicron/\delta\epsilon \tau\iota$] parecen pertenecer en grado sumo a la entidad” (1029^a27-28). Es cierto que pasajes como este último parecerían sugerir que, aunque la $\omicron\upsilon\sigma\iota/\alpha$ es calificada como $\tau\omicron/\delta\epsilon \tau\iota$, reconocer la

condición de *to/de ti* de algo no bastaría para calificarlo como *ou) si/a*. Pero suponer esto último sería un error, puesto que el propio Aristóteles ha declarado expresamente que esa “determinación” (designada por la partícula *to/de*) pertenece exclusivamente a las sustancias (cf. *Met.* XII 4, 1030^a5-6). La conexión entre *ou) si/a* y *to/de ti*, entonces, es enormemente estrecha; lo suficiente como para que cuando Aristóteles habla de *to/de ti* tengamos derecho a suponer que está hablando de una sustancia (en el lenguaje de las *Categorías*, una sustancia primera, vale decir, individual)⁷⁹.

⁷⁹ Si la expresión *to/de ti* refiriera únicamente a la condición singular de algo, sin decretar necesariamente la sustancialidad de aquello (pudiendo emplearse tanto para ‘este’ caballo como para ‘este’ color del caballo, por ejemplo), entonces no se comprendería que Aristóteles se pueda servir de ella precisamente para distinguir la sustancia de los accidentes. Pero lo hace, por ejemplo, al comienzo del libro VII de la *Metafísica*, donde, refiriéndose a la multiplicidad de sentidos de *o) /n*, dice así: “De una parte, en efecto, significa el qué-es y algo determinado [*to/de ti*] y, de otra parte, la cualidad, la cantidad o cualquier otra de las cosas que se predicán de este modo.” (1028^a11-13; cf. también, en idéntico sentido, 1030^b11-12). También en un pasaje de *Acerca de la generación y la corrupción* se puede encontrar la expresión *to/de ti* empleada para referir a la sustancia: “Ahora bien, estas distinciones se definen por las categorías. Así, hay cosas que significan un determinado ‘esto’ [*to/de ti*], otras un ‘como’ [*toio/nde*], otras un ‘cuanto’ [*poso/n*]” (319^a11-12, trad. La Croce y Pajares). Por lo tanto, aunque la expresión *to/de ti* no sea perfectamente equivalente a *ou) si/a*, puede ser empleada para referirse a ella, pues no sólo denota singularidad, sino también sustancialidad. Smith (1921) lo explica de la siguiente manera: “X es *to/de ti* si es a) singular y por tanto significable por ‘esto’, y además b) poseído por una naturaleza universal cuyo nombre es una respuesta a la pregunta *ti/ e) sti* de la categoría de *ou) si/a*; en otras palabras, X es una *prw/th ou) si/a*.” (“TODE TI in Aristotle”, *The Classical Review* 35 (1921), p. 19; citado en Owens (1978), p. 386, nota 46; citado también en Veloso (2000), p. 167). En atención a estas consideraciones, en el pasaje de la *Física* que aquí comentamos podemos sentirnos autorizados a interpretar la expresión *to/de ti* como una mención de la “sustancia primera” de las *Categorías*, o bien de la “sustancia” a secas (que de todos modos es individual) de la *Metafísica*.

En consecuencia, y volviendo a nuestro texto de la *Física*, que se diga del móvil que es *to/de ti* parece ser señal de que se lo comprende como una sustancia. Es algo que no contraviene en nada nuestra concepción de móvil, puesto que nadie pondría en duda que lo que se mueve no es un accidente, sino una sustancia. El mismo caballo determinado al que se refiere Aristóteles en las *Categorías* podría ser un excelente ejemplo de móvil, tal como lo es Corisco, de cuya sustancialidad no puede haber duda. Pero lo problemático del pasaje de la *Física* que ahora retomamos (219^b30-31) no radica en la condición de sustancia que comporta el móvil, sino en algo que no está dicho en el texto, aunque sí parece sugerido: la condición de sustancia que comportaría el ‘ahora’. Aristóteles ha acudido a la noción de *to/de ti* para explicar la mayor cognoscibilidad del móvil; y, puesto que de lo que se trata es de insistir en la analogía entre móvil y ‘ahora’, parece comprensible que esa explicación por recurso al *to/de ti* se haga extensible también a la mayor cognoscibilidad del ‘ahora’. La mayor cognoscibilidad del ‘ahora’ ha sido establecida explícitamente, pero no su condición de *to/de ti*. Lo que hay que considerar, entonces, es la cuestión de si el ‘ahora’ es también *to/de ti*. Así, volvemos a lo que ha venido preocupándonos desde hace un rato: la eventual sustancialidad del ‘ahora’. Y la pregunta reza: ¿es el ‘ahora’ también “un esto determinado”, vale decir, una sustancia (individual)? Dicho de otro modo, ¿sigue el ‘ahora’ al móvil también en cuanto a su condición de sustancia (individual)?

Suponer que el ‘ahora’ debe ser un *to/de ti* porque el móvil lo es, sería extender la analogía más allá de lo admisible⁸⁰. Aunque la singularidad señalada por dicha expresión podría venirnos muy bien a la hora de dar cuenta de la alteridad del ‘ahora’, la sustancialidad, en cambio, que con tanto éxito provee de una explicación para la identidad del móvil, parece difícilmente aceptable cuando de lo que se trata es del ‘ahora’. El ‘ahora’ sigue al móvil, pero no es él mismo un móvil. Es en un sentido siempre el mismo y en otro sentido cada vez diferente, pero no es una cosa concreta como Corisco, en cuyo caso la identidad y alteridad se comprenden por recurso a la teoría del movimiento y de la sustancia. Aunque pudiera parecer que Aristóteles sugiere que el ‘ahora’ es tan *to/de ti* como el móvil, lo cierto es que eso debe rechazarse por la misma razón por la que resulta problemático considerarlo *u (pokei/menon*: por la sustancialidad implicada en ambas expresiones. No es necesario

⁸⁰ “Esta visión sería difícil de mantener”, advierte Ross (1936, p. 601).

acudir a comentaristas para rechazar la consideración del ‘ahora’ como sustancia⁸¹. Basta escuchar al propio Aristóteles, quien señala que el ‘ahora’ “siempre parece ser otro, no siendo ninguna sustancia (ou)k(ou)si/a tij(ou)=sa)” (*Met.* III 6, 1002^b7-8; trad. García Yebra). Aquí, aunque en un contexto diferente al de la cuestión de la aporía del ‘ahora’, Aristóteles rechaza la sustancialidad del ‘ahora’. Pero, a la vez, recuerda su alteridad; y ésta, como hemos visto, no se comprende sino de la mano de la identidad. Pues bien, la identidad del ‘ahora’ es algo que sigue reclamando una explicación.

No parece problemático rechazar la suposición de que Aristóteles sugeriría que el ‘ahora’ es *to/de ti* al igual que el móvil. El ‘ahora’ no perderá su condición de ser aquello en virtud de lo cual se conoce el tiempo, tal como el móvil es aquello en virtud de lo cual se conoce el movimiento. Por lo que se refiere a la expresión *to/de ti*, entonces, sólo habría que restringirla para el móvil y para explicar que éste sea más cognoscible que el movimiento. El ‘ahora’ es más cognoscible que el tiempo no por ser él mismo *to/de ti*, sino porque es el ‘ahora’ del móvil, y el móvil sí es *to/de ti*⁸².

La cuestión de la sustancialidad implicada en la consideración del ‘ahora’ como *u(pokei)/menon*, sin embargo, no es cosa fácil de resolver. Podría pensarse que, así como la sospecha de que Aristóteles entiende el ‘ahora’ como *to/de ti* puede ser desestimada, del mismo modo debe serlo la sospecha de que la identidad del ‘ahora’ ha de comprenderse sobre la base de la idea de sustrato (en ninguno de los dos casos se trata de algo que esté

⁸¹ Podemos mencionar a algunos, sin embargo: Puente (2001) nos recuerda que “ni el tiempo ni el ‘ahora’ son sustancias” (p. 210). Wieland (1962) advierte que ni el tiempo ni el ‘ahora’ deben entenderse “objetivamente”: “el tiempo, del mismo modo que el ahora, no son cosas en sentido estricto, sino predicados (y, por cierto, en distintos niveles) de cosas” (p. 329). Goldschmidt (1992) admite que se califique el instante como una “cuasi sustancia”, pero no que se le atribuya una identidad sustancial, como la del móvil (p. 48).

⁸² Conen (1964), luego de considerar con detención el problema de que si el ‘ahora’ es *to/de ti* entonces sería sustancia concreta, concluye: “Aunque el ‘ahora’ no es un *to/de ti*, sin embargo es comparable a un *to/de ti* en la medida en que sigue a la cosa movida, en cuanto número suyo, y, por otra parte, porque es aquello cuya percepción es una condición de posibilidad de la percepción del tiempo.” (p. 99).

expresamente dicho en el texto). Pero desechar la idea de sustrato acarrea graves consecuencias, porque, como decíamos, la identidad del 'ahora' queda sin explicación. Corisco continúa siendo el mismo a pesar de sus desplazamientos porque en él puede reconocerse un sustrato permanente sobre el cual se suceden los distintos estados que se verifican a lo largo de su movimiento. Y es posible reconocer un sustrato en Corisco porque él es una sustancia concreta: algo singular, separado, esencialmente determinado, sujeto de accidentes. El 'ahora', en cambio, no es una sustancia. ¿Cómo comprender, entonces, que también del 'ahora' se nos diga que es el mismo y a la vez distinto? ¿En qué radica su identidad, si no es en la condición de sustrato? ¿Y qué queda de la relación de seguimiento entre móvil y 'ahora', a la que acude Aristóteles para dar cuenta de la identidad-alteridad del 'ahora', si la condición de sustancia (primera⁸³), que permitía explicar la identidad-alteridad del móvil, no puede transitar del móvil al 'ahora'?

V. La cuestión de la identidad del 'ahora'.

Tal vez podemos penetrar mejor en el problema que se nos acaba de presentar (a propósito de la necesidad de rechazar la sustancialidad en el 'ahora') si insistimos en él apartándonos brevemente del texto de Aristóteles y preguntándonos si lo que nosotros llamamos 'ahora' es también algo invariable y diferente a la vez. Que es diferente, parece indudable, pues tanto pudimos decir 'ahora' cuando eran las diez de la mañana como cuando son las cinco en punto

⁸³ En la nomenclatura de las *Categorías* se trata aquí de la sustancia primera, es decir, de la sustancia individual. Podría objetársenos que negar la condición de sustancia primera del 'ahora' no significa negar del todo su condición sustancial, puesto que quedaría por ver qué pasaría en el caso de una interpretación del 'ahora' que lo concibiera como sustancia segunda. Por lo pronto, hay que decir que las sustancias segundas parecen ser dependientes de las primeras, pues son segundas sólo en la medida en que se refieren a las primeras, mostrándolas (cf. *Cat.* 2^b30-31); de manera que podría estar justificada la idea de que desechando la sustancia primera (como clave para concebir el 'ahora', se entiende) estamos desechando la sustancia sin más. Por lo que se refiere a la consideración de un presunto aspecto universal del 'ahora', sin embargo, la cuestión no está todavía zanjada. Tendremos que tenerlo en cuenta más adelante, al momento de analizar la comprensión de la identidad del 'ahora' como identidad eidética o específica.

de la tarde o cuando sea medianoche. En los tres casos se trata de un momento diferente. Y en los tres casos, sin embargo, es pertinente decir “ahora”. El adverbio apunta a algo singular –el momento presente, y sólo éste–, pero también tiene sentido sustantivarlo y, con ello, inaugurar la posibilidad del plural: “ahoras”, en una expresión un tanto forzada (aunque a estas alturas pueda sonarnos familiar, porque la hemos repetido aquí muchas veces); o “instantes”, para decirlo en un castellano más amable. Parece que sucede con la palabra “ahora” algo similar a lo que sucede con la palabra “yo”: en ambos casos se designa algo singularísimo y en ambos casos lo designado puede variar, dependiendo de la circunstancia de la designación, sin que varíe la palabra ni la singularidad exigida a lo designado⁸⁴. Aunque en principio se trata de una palabra sólo utilizable en singular, somos capaces de reconocer una multiplicidad reunible en ella, de manera similar a como lo hacemos con cualquier término universal. Así como “hombre” designa innumerables individuos pertenecientes a la especie, “ahora” también puede designar innumerables instantes. Según parece, entonces, es esa multiplicidad de instantes lo que tendría que dar cuenta de la alteridad que se le atribuye al ‘ahora’: el ‘ahora’ es cada vez distinto porque el instante es cada vez distinto. Y por lo que se refiere a la identidad, ésta tendrá que ver con el hecho de que podamos denominar “ahora” a cada uno de esos instantes.

Volvamos por un momento al caso del móvil y su comprensible manera de permanecer el mismo a través de los cambios. Hemos dicho que los instantes se suceden y que la denominación común para todos ellos es señal de que a la vez siguen siendo lo mismo: todos son “ahoras” o “instantes”, del mismo modo que todos los hombres son “hombres”. ¿Es idéntica la situación del móvil? No, puesto que el hecho de que Corisco siga siendo el mismo a través de los cambios no significa que siga siendo el mismo en cuanto hombre (ni en cuanto animal, ni siquiera en cuanto móvil), sino en cuanto Corisco. Corisco mantiene su individualidad a través de los cambios. Es lo que sucede con todo lo que se mueve o cambia, situación que Aristóteles describe en *Física* I 7 así: “es siempre necesario que en lo sujeto a generación⁸⁵ algo subsista y ello, aunque es uno en número [α) ριζμ% =], sin embargo no es

⁸⁴ De acuerdo a ello, si atendiéramos exclusivamente a la singularidad (no a la sustancialidad) implicada en la expresión *το/δε τι*, la noción resultaría perfectamente aplicable al ‘ahora’.

⁸⁵ Recordemos que en este contexto la “generación” viene a ser un término en el que está comprendido todo movimiento y cambio.

uno en especie [ei)/dei]. Y con ‘en su especie’ quiero decir lo mismo que ‘en su definición’ [lo/g%], ya que no es lo mismo ser hombre y ser inculto.” (190^a14-17). Que lo que subsiste a pesar del cambio es algo uno “en número” equivale a decir que la unidad que sobrevive a los cambios es la unidad del individuo. Contrapuesta a la consideración “en número” se halla la consideración “en especie”, y en este segundo caso a lo que se presta atención es al hecho de que el móvil se va haciendo merecedor de diversas predicaciones a lo largo del cambio: “ser inculto” y “ser culto” para el caso de un hombre, o “ser en el ágora” y “ser en el Liceo” para el caso de Corisco. Tal como en el pasaje del tratado del tiempo en que se busca dar cuenta de la diversidad del móvil (219^b19-20, donde se dice que el móvil es distinto “en su enunciado”), también aquí acude Aristóteles al término lo/goj, esta vez para explicar, por recurso a la expresión lo/g% (“en su definición”, “en el concepto”, “en el enunciado”), la expresión ei)/dei (“en la especie”). Pero en este caso el énfasis está puesto en la contraposición ‘en número - en especie’. Por un lado, el móvil permanece siendo el mismo individuo, lo que equivale a decir que es el mismo numéricamente considerado; por otro lado, es eidética o específicamente muchos, lo que queda reflejado en el hecho de que lo que se puede decir de él va variando⁸⁶.

Luego de esta breve consideración de lo dicho en *Física* I 7, podemos echar mano a la distinción entre lo numérico y lo específico (o eidético), para volver sobre la cuestión de la identidad-alteridad de móvil y ‘ahora’. Está claro que para Aristóteles la identidad del móvil es numérica y la alteridad (multiplicidad, o dualidad al menos) es específica. ¿Y qué sucede con el ‘ahora’? Sucede que, si mantenemos lo que hemos dicho más arriba, permanece siendo

⁸⁶ De acuerdo a *Física* I 7, donde el movimiento es analizado en su versión más simple, puesto que de lo que se trata es de poner de manifiesto sus principios, habría que decir que, por lo que toca a este segundo aspecto, el móvil queda revelado no en su multiplicidad, sino en su dualidad, la cual se encuentra referida a los puntos de partida y de llegada del cambio. Estos términos del cambio son contrarios, y corresponden a la forma y la privación. Es por ello, por estar la forma (ei)=doj) en el centro del análisis, que Aristóteles señala que el móvil es doble “eidéticamente”. En el pasaje que citábamos recién sólo se dice que eidéticamente el móvil no es uno, pero un poco más adelante, siempre en el mismo capítulo, queda claro que lo que hay allí es dualidad: “el substrato es numéricamente uno pero en su especie es doble” (190^b23-24, trad., Boeri).

el mismo sólo específicamente, no numéricamente. ¿Acaso podríamos llamar “ahora” a todos los instantes, que individualmente considerados son muchos, si no fuera a causa de la pertenencia de todos a la misma especie?⁸⁷ Pero subsiste un problema nada menor: mientras el móvil es numéricamente el mismo, el ‘ahora’ lo es específicamente; y mientras el móvil es específicamente diverso, el ‘ahora’ lo es numéricamente. ¿Entonces cómo comprender que, por lo que se refiere a la identidad-alteridad de ambos, Aristóteles diga que el ‘ahora’ *sigue* al móvil?

La gravedad de esta dificultad salta a la vista si tenemos en cuenta que la relación de seguimiento establecida entre móvil y ‘ahora’ es traída a colación por Aristóteles

⁸⁷ Una interpretación como ésta podría encontrar apoyo en comentarios como los de Simplicio, Heidegger o Puente. Por lo que se refiere a Simplicio, en primer lugar hay que tener en cuenta su comentario al pasaje de 218^a21-22, donde Aristóteles señalaba, aún en el marco de la presentación de la aporía del ‘ahora’, que “tampoco es posible que <el ‘ahora’> permanezca siempre el mismo”. Simplicio estima que de lo que se trata allí es de un ‘ahora’ que no puede permanecer siempre idéntico *numéricamente* (κατ’ ἀριθμὸν) (699, 12-13). Por otra parte, en su intento por comprender a qué se refiere Aristóteles cuando dice, ya en la respuesta a la aporía del ‘ahora’, que éste es idéntico según el sustrato (ὁ ποσει/μενον, término mediante en cual él ha interpretado la fórmula ο(/ ποσει ο) / ν), señala que “identidad en el sustrato [τὸ εἶναι ποσει/μενον]” significa lo mismo que “identidad en la especie [τὸ εἶναι ποσει/μενον]” (725, 18-19). Heidegger (1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*), por su parte, busca explicar la identidad del ‘ahora’ llamando la atención sobre la condición de ‘ahora’ de los distintos ‘ahoras’: “En cada ‘ahora’, el ‘ahora’ es distinto, pero cada ‘ahora’ distinto, en tanto que ‘ahora’, es siempre ‘ahora’. Cada uno de los ‘ahoras’ distintos es, *en tanto que distinto* siempre *el mismo*, a saber: ‘ahora’.” (p. 350; trad. García, pp. 299-300). Y unas líneas más abajo señala, en una interpretación que parece más arriesgada, que el ‘ahora’ es el mismo en su esencia: “su *essentia*, su qué, es cada vez *el mismo* (ταὐτόν)” (*ibid.*). Puente (2001) explica de la siguiente manera lo que Heidegger quiere decir: “lo que hay de idéntico en cada nuevo ahora es que él también ocurre ahora, su ‘ahoridad’ es, por así decir, la misma, o sea, su ‘sustrato’ es el mismo” (pp. 209-210). De más está decir que acudir a una expresión como “ahoridad” delata la necesidad de remitir, en definitiva, a una suerte de forma o especie del ‘ahora’.

precisamente para explicar la identidad-alteridad del segundo por recurso a la identidad-alteridad del primero. Si el modo de comprender esa identidad-alteridad es diferente –a decir verdad, no sólo diferente, sino opuesto–, entonces la relación de seguimiento parece quedar desacreditada y, en consecuencia, la identidad-alteridad del ‘ahora’ perdería todo suelo. Al revisar nuestra comprensión de la cuestión, vemos que hay aquí dos elementos sobre los cuales no cabe duda alguna: por una parte, que la relación de seguimiento ha sido efectivamente establecida por Aristóteles (cf. 219^b22-23); por otra parte, que, por lo que se refiere al móvil, su identidad es numérica y su alteridad es específica. Esto último no está dicho así en el pasaje del tratado del tiempo que revisamos, pero, tal como lo hemos hecho notar, es claro que ésa es la manera como debe comprenderse la situación del móvil: dado el ejemplo de Corisco y dados los pasajes de *Física* I 7 a los que ya nos referimos. Hasta ahí lo que no parece ofrecer duda. La comprensión de la identidad-alteridad del ‘ahora’, en cambio, es algo que podría merecer una nueva reflexión. ¿Es necesario que sea específica su identidad y numérica su alteridad?

1. Identidad numérica en el ‘ahora’. Un examen de la idea de simultaneidad.

De acuerdo a la interpretación de Conen, la importancia de la identidad del ‘ahora’ radica en su posibilidad de fundar la identidad de todo tiempo simultáneo⁸⁸. Aunque reconoce que en el texto aristotélico la mayor parte de la sección referida a la cuestión de la identidad y alteridad del ‘ahora’ (219^b9-33) constituye una respuesta a la aporía planteada en el capítulo 10, ve en las primeras líneas de dicha sección (219^b9-12) algo distinto: una identidad del ‘ahora’ al servicio de la simultaneidad de los tiempos. Esas primeras líneas son las siguientes: **“Y así como el movimiento es siempre diferente, así también lo es el tiempo. Pero todo tiempo**

⁸⁸ “Además él [Aristóteles] debe hacer visible que la identidad del ahora, de acuerdo a su sustrato, funda a partir de sí la identidad de todo tiempo simultáneo.” (Conen, 1964, p. 78). “Como se recordará, con la afirmación de la identidad del ahora Aristóteles quería fundar la identidad de todo tiempo existente a la vez.” (*Ibid.*, p. 89). No está de más tener en cuenta que Goldschmidt (1992) rechaza esta interpretación, pues señala que aquí “la identidad del instante tiene un sentido muy diferente a la simultaneidad”; luego de lo cual califica las aserciones de Conen como reflejo de “dificultades imaginarias” (p. 42).

simultáneo [a (/ma] es el mismo, pues el ‘ahora’, considerado como aquello que es en cada caso [o (/ pot’ h)=n], es el mismo, aunque su ser es diferente” (219^b9-11)⁸⁹. Para

⁸⁹ Esta versión es una combinación de las traducciones de Vigo y De Echandía. No podemos optar por una sola porque para hacer justicia a la interpretación de Conen es preciso, por una parte, que a (/ma sea traducido como “simultáneo” (y no como “<tomado> conjuntamente”, que es la opción de Vigo) y, por otra parte, que la expresión o (/ pot’ h)=n –una variante del controvertido o (/ pote o)/n– sea pasada al castellano mediante una fórmula que evite la traducción literal del pretérito h)=n (“era”). Esta segunda exigencia se cumple en la versión de Vigo (“lo que es en cada caso”) y no en la de De Echandía (“el ahora *existente* es el mismo *que era entonces*”, cursivas mías).

En cuanto a la primera cuestión, hay que decir que toda la interpretación de Conen descansa en la lectura de a (/ma como “simultáneo” y en la comprensión de esa palabra como referida al tiempo mismo. Sin embargo, el término también podría aludir a nuestra *consideración del tiempo*, en cuyo caso de lo que se trataría es de la *consideración simultánea* de las diversas partes del tiempo, vale decir, de la *consideración conjunta* del tiempo en toda su extensión. Este sentido alternativo del a (/ma no coincide, como pudiera pensarse a partir de la traducción de Vigo por “conjuntamente”, con el sentido espacial consignado también por Aristóteles (en *Met.* XI 12, 1068^b26: “Juntas según el lugar [a (/ma kata\ to/pon] están cuantas cosas se encuentran en un solo lugar inmediatamente”; cf. también *Física* V 3, 226^b21-22), sino que sigue siendo un sentido temporal, aunque en este caso la simultaneidad deba atribuirse directamente a la consideración de los tiempos y no a los tiempos mismos. Pues bien, en atención a este posible sentido del a (/ma, puede resultar pertinente la traducción ofrecida por Vigo, según la cual Aristóteles no estaría hablando de una pluralidad de tiempos coincidentes en términos de simultaneidad, sino del tiempo considerado en su conjunto, unitariamente. Hay que tener en cuenta que si esto último fuera lo correcto, no podríamos prescindir de la anteroposterioridad - propiedad esencial del tiempo, y más aun si se trata del tiempo considerado “en su conjunto”-, cosa que necesita hacer una interpretación como la de Conen, guiada por la idea de simultaneidad.

Por lo que se refiere a la traducción de o (/ pot’ h)=n, es evidente que una lectura como la de Conen no podría asignarle un valor propiamente temporal, puesto que tomarse en serio la condición de pretérito de la expresión h)=n significaría reconocer en ella la capacidad de

comprender la interpretación de Conen hay que reparar en el “pues” ($\gamma\alpha/\tau$) de este pasaje: la simultaneidad del tiempo *se explicaría por* (o *estaría fundada en*) la identidad del ‘ahora’. Es por eso que parece razonable que quepa comprender esa identidad del ‘ahora’ precisamente sobre la base de la idea de simultaneidad. ¿Y qué significa que el ‘ahora’ sea el mismo simultáneamente considerado? Significa que lo que se está teniendo en cuenta no son los múltiples instantes que descansan a lo largo del *continuum* al que pertenecen (instantes infinitos a lo largo del *movimiento* si los consideramos en cuanto potenciales, aguardando a que el alma numeradora los actualice; o bien instantes finitos –pero igualmente plurales– a lo largo del *tiempo*, en el caso de que estén delimitando lapsos ya determinados). Se trata más bien de la identidad “sobre la base de la cual hay sólo un ahora para todos los movimientos que existen a la vez”⁹⁰, vale decir, una identidad que nos presenta el ‘ahora’ como único. Es, en definitiva, la identidad numérica que más arriba reconocíamos en el caso del móvil y rechazábamos en el caso del ‘ahora’. ¿Por qué la rechazábamos en el caso del ‘ahora’? Porque lo que estábamos teniendo en cuenta era el ‘ahora’ a lo largo del tiempo, del mismo modo que el móvil había sido considerado a lo largo del movimiento. Pero lo que aquí queda fuera de toda consideración es precisamente ese “a lo largo del tiempo”, pues el ‘ahora’ es un solo instante (y aquí reservamos el término “instante” para el ‘ahora’ considerado dentro de una pluralidad). Desde luego, eso no significa que este ‘ahora’ de la simultaneidad no unifique y no esté referido, por tanto, a una multiplicidad. Está referido a la multiplicidad de movimientos y de móviles, los cuales son simultáneos precisamente en la medida en que hay un ‘ahora’ único –y unificador, por lo tanto– para todos ellos.

La posibilidad de que sobre la base de la idea de simultaneidad se comprenda la identidad del ‘ahora’ como identidad numérica –y que, con ello, se pueda evitar el quiebre que más arriba hemos advertido en la analogía entre móvil y ‘ahora’– hace pertinente aquí un examen de la idea misma de simultaneidad en Aristóteles. Y lo primero es recordar que en la presentación

inscribir en una sucesión al sujeto correspondiente, aquí el ‘ahora’. En la medida en que para Conen es la simultaneidad lo que está en juego en este pasaje, se comprende que la sucesión deba quedar relegada al trasfondo.

⁹⁰ Conen (1964) añade aquí algo que, aunque para nosotros no resulta central, sí lo es para una interpretación completa del pasaje que hemos transcrito: “porque hay sólo un ahora para todos estos movimientos, hay solamente un tiempo.” (p. 91).

de la aporía del ‘ahora’ al comienzo del tratado del tiempo, al momento de examinar precisamente la cuestión de la posible identidad del ‘ahora’ (allí la identidad y alteridad aún aparecían como alternativas excluyentes), se tiene en cuenta la simultaneidad. Aristóteles la explica de la siguiente manera: “ ‘ser simultáneamente en el tiempo’[a(/ma ei)=nai kata\ xro/non], y no ‘antes’ ni ‘después’, es ‘ser en un mismo y único ahora’ ” (218^a25-27). A partir de esta afirmación se pueden extraer al menos tres conclusiones importantes: primero, que la simultaneidad no es aquí simultaneidad *de* los tiempos (ni de los ‘ahoras’), sino simultaneidad *en* el tiempo o *según* el tiempo... de cosas o acontecimientos, podemos suponer⁹¹; segundo, que lo simultáneo se opone a lo que es “antes” o “después”, vale decir, que cuando se piensa en lo simultáneo es preciso volverle la espalda a la anteroposterioridad que caracteriza al tiempo (introducida en 219^a15 y pieza clave para todo el desarrollo que desemboca en la definición del tiempo, de la cual además forma parte); tercero, que la simultaneidad debe comprenderse sobre la base de la noción de ‘ahora’ y, más aún, que decretar la simultaneidad de algo significa precisamente remitirlo a un único ‘ahora’⁹². Esto último permitiría comprender la interpretación de Conen de la identidad del

⁹¹ Contra esta interpretación de la partícula a(/ma en Aristóteles, véase Másmela (1998), pp. 109 ss., quien parece ver en ella una simultaneidad del tiempo mismo. A partir de una conexión entre a(/ma y e)ne/rgeia, nos habla de “la contemporaneidad de lo que es siempre, o bien, la simultaneidad de principio y fin” (p. 113).

⁹² Podría pensarse, con Devlin (1979, p. 90), que, puesto que el ‘ahora’ no es más que el límite interno del tiempo, para comprender la simultaneidad de dos eventos no basta que éstos compartan un ‘ahora’. Por ejemplo, el cese de la lluvia y la aparición del sol pueden compartir el límite, pero no son simultáneos (puesto que en un caso se trata del instante final y en el otro del instante inicial). En atención a ello, señala Devlin que ser simultáneo no es compartir un ‘ahora’, sino más bien compartir *duraciones* comunes. Frente a esta objeción, habría que decir que, aun cuando se trata de una idea que también está presente en Aristóteles, allí donde considera movimientos a los que corresponde el mismo tiempo (223^b6 ss.), lo cierto es que incluso entonces la idea de simultaneidad no es aplicada a los movimientos propiamente tales, sino al instante en que ambos coinciden en concluir: “a los movimientos que se completan simultáneamente [t%=n kinh/sewn t%=n a(/ma perainome/nwn] corresponde el mismo tiempo, aun cuando el uno sea rápido y el otro lento, y el uno sea traslación mientras que el otro alteración” (223^b6-8). Por otra parte, que el ‘ahora’ en el que piensa Aristóteles

‘ahora’, que se apoya en la idea de simultaneidad, de la siguiente manera: no son los ‘ahoras’ los simultáneos, sino que la simultaneidad misma (de las cosas o acontecimientos, se entiende) consiste en la remisión a un ‘ahora’, el cual, en la medida en que es único, puede ser llamado idéntico o “el mismo”.

Lo que acabamos de citar (218^a25-27), aunque importante, no es lo único que hay que tener en cuenta a la hora de juzgar la idea de simultaneidad en Aristóteles. La importancia de ese pasaje radica en que allí el filósofo nos dice en qué consiste la simultaneidad y nos la muestra como directamente dependiente del ‘ahora’, gracias a lo cual podemos darnos cuenta de que no estamos simplemente ante una noción sobre la que descansa una posible interpretación de la identidad del ‘ahora’ (como la de Conen), sino ante una idea que en el pensamiento del propio Aristóteles aparece esencialmente conectada con la que aquí nos ocupa principalmente: la de ‘ahora’. Si la simultaneidad es fundamentalmente remisión al ‘ahora’ (puesto que ser simultáneamente es ser en un único ‘ahora’), entonces detenernos a examinarla en otros textos de Aristóteles puede permitirnos no sólo juzgar la interpretación de Conen sobre la identidad del ‘ahora’, sino dar un paso más en dirección hacia la comprensión de la idea misma de ‘ahora’. La interpretación de Conen propiamente tal no es aquí nuestro objetivo, pero nos ha servido para prestar atención a la idea de simultaneidad. Ésta, en cambio, sí nos interesa especialmente, puesto que puede iluminar la noción de ‘ahora’, que constituye nuestra preocupación central. ¿Y cómo puede el ‘ahora’ ser iluminado por la simultaneidad, si para concebir esta última se requiere del primero, pero no viceversa? Es cierto que la simultaneidad no es tal sino por referencia al ‘ahora’, pero esa deuda en que está la simultaneidad respecto del ‘ahora’ nos permite poner a prueba la noción de ‘ahora’ examinando precisamente el modo como ella *opera* allí donde la idea de simultaneidad juega un papel importante. Y juega un papel importante al menos en un par de lugares de la metafísica aristotélica que nos proponemos revisar aquí. En dichos lugares no está desarrollada la idea de simultaneidad como tal (tampoco la de ‘ahora’), pero ella resulta clave

cuando a él remite la idea de simultaneidad corresponde al sentido técnico y prioritario de $\text{nu}=\text{n}$, y no al derivado de ahora-lapso, es algo que puede verse apoyado por un pasaje del *De Sensu* donde es más explícito: “por la expresión ‘a la vez’ [a (/ma] entiendo un tiempo que es uno e indivisible respecto de varias cosas entre sí relativas” (448^b19-20, trad. Samaranch). Evidentemente, sólo el ahora-límite puede ser indivisible.

para comprender lo que Aristóteles sí desarrolla: en un caso, la noción de acto; en otro caso, el principio de no contradicción.

a) Simultaneidad en el acto sin movimiento.

Cuando en el libro IX de la *Metafísica* Aristóteles decide abordar la noción de acto (*(e)ne/rgeia*), declara que se trata de un término indefinible, comprensible únicamente “por inducción” a partir de ciertos ejemplos. De ahí que los casos ofrecidos en esas líneas (*Met.* IX 6) tengan una importancia mayor que la que suele dársele a los ejemplos (cuando éstos aparecen, como se acostumbra, después y no antes de la comprensión de aquello que ejemplifican). “El que edifica” y “el que está viendo” son dos de esos célebres ejemplos. En ambos hay acto, y ello se comprende por contraposición a la situación del que puede edificar y del que siendo capaz de ver tiene los ojos cerrados, ambos en potencia. Los casos del que edifica y el que ve, que en principio son presentados como igualmente apropiados para dar a conocer la noción de acto, a poco andar quedarán separados. ¿La razón? Quien edifica se mueve, mientras que quien ve no se mueve. Es una distinción importante, que le permitirá a Aristóteles situar de un lado el acto vinculado al movimiento y de otro lado un acto que lo supera en dignidad y que puede ser llamado acción perfecta, o también acto a secas. Antes de llegar a esta distinción, ya se nos había advertido que no sólo en el movimiento hay acto⁹³. En el primer caso se trata de acciones con un término distinto a ellas mismas, el cual constituye el fin en vistas de lo cual la acción se realiza. Cuando se edifica se edifica porque aún no está acabado el edificio, y cuando está acabado el edificio ya no se edifica, de manera que el edificar tiene como fin algo que una vez cumplido anula la acción. Lo mismo sucede con el adelgazar, el aprender o, más claro aun, el desplazarse de un sitio a otro: no podría continuar yendo a la plaza quien ya ha llegado a ella. Éstos son ejemplos de movimiento o acción

⁹³ Habría que prestar atención, por ejemplo, al “parece” (parece, pero no es así) de la siguiente frase del capítulo tercero del libro IX: “parece [*dokei*=] que el acto es, fundamentalmente, el movimiento” (1047^a32). E incluso en el primer capítulo la idea está anunciada con total claridad: “la potencia y el acto van más allá [*(e)pi\ ple/on*] de sus significados relacionados exclusivamente con el movimiento” (1046^a1-2). En consecuencia, la existencia de un acto desprovisto de movimiento no es algo completamente nuevo, vale decir, no está introducida por primera vez en el capítulo sexto que aquí revisamos.

imperfecta (imperfecta, a) -telei/a, porque el fin, te/loj, le es extrínseco), pero hay también casos en que la acción coincide con el fin: además del ya mentado ver, se cuentan entre las acciones perfectas el pensar (no discurrir ni razonar, sino más bien aquella actividad inmediata que es el inteligir: noei=n) y el ser feliz (eu) daimonei=n). Pues bien, es en la caracterización de estas nobles actividades donde aparece aquella idea de simultaneidad (reconocible en el término a (/ma) en razón de la cual hemos dirigido la mirada hacia la noción de acto. El pasaje dice así: **“Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo [a (/ma] ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo [a (/ma] ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz.”** (1048^b23-26, trad. García Yebra). Que el ver y el haber visto se den al mismo tiempo significa que la actividad de ver es inmediata, no procesual, vale decir, que está desprovista de la estructura ‘desde – hacia’ que hay en todo movimiento⁹⁴. Una actividad así puede durar, por cierto, pero está cumplida ya desde antes de empezar a durar: vemos inmediatamente, y si puede decirse que vemos algo durante un minuto es porque *seguimos* viéndolo durante un minuto tal como lo veíamos en el primer instante. No hay, entonces, tiempo o período alguno cuyo transcurso sea condición del cumplimiento de una actividad perfecta. Ahora bien, ¿por qué la inmediatez de estos actos no temporales ha de quedar descrita en términos de simultaneidad? ¿Qué es lo simultáneo aquí? Simultaneidad hay cuando se tienen al menos dos elementos de cuya coexistencia se quiere dar cuenta. Esos dos elementos son, para seguir con el ejemplo de la visión, el “ve” y el “ha visto”, vale decir, el presente y el pretérito de la acción de ver. Que ambos queden anudados por medio de la expresión a (/ma significa que la distinción entre ellos desaparece: puesto que la diferencia entre ver y haber visto es únicamente una diferencia temporal, que consiste en que lo uno se da ‘antes’ y lo otro ‘después’, y dado que, por otra parte, lo simultáneo está esencialmente contrapuesto a lo anterior-posterior (cf. 218^a25-26, citado *supra*, p. 78), decretar la simultaneidad del ver y haber visto es decretar la completa anulación de la diferencia entre

⁹⁴ Aristóteles presenta la estructura ‘desde – hacia’ como uno de los elementos de todo movimiento (los otros elementos son el que mueve, lo que es movido y el tiempo): “todo movimiento es desde algo y hacia algo [e)/k tinoj kai\ ei)/j ti]” (*Física* V 1, 224^b1).

ambos. Si esa diferencia era exclusivamente temporal y la temporalidad es lo que queda abolido a causa del a (/ma, entonces queda abolida también la diferencia.

Ahora bien, que la temporalidad quede abolida en los casos de las actividades descritas no es, para nosotros, un asunto menor. Significa que la condición temporal del acto no contaminado de potencia (contaminado de potencia está el movimiento) consistiría precisamente en la atemporalidad. Y decir que lo que Aristóteles llama aquí acciones perfectas no está sujeto al tiempo no parece demasiado arriesgado, puesto que entre sus ejemplos se cuentan ciertas actividades, como el inteligir y el vivir bien, que el libro XII de la *Metafísica* atribuirá a la entidad divina, que es eterna⁹⁵. No es necesario que la propia noción de eternidad aquí puesta en juego sea interpretada como extratemporalidad para que podamos atribuir efectivamente extratemporalidad al dios aristotélico.⁹⁶ Basta tomar nota de su condición de inmóvil (inmóvil, no simplemente en reposo) y tener presente que para Aristóteles sólo lo móvil se encuentra en el tiempo: “todo cuanto ni se mueve ni está en reposo no es en el tiempo, pues ‘ser en el tiempo’ es ‘ser medido por el tiempo’, y el tiempo es medida del movimiento y del reposo.” (*Física* IV 12, 221^b20-23). En consecuencia, tenemos que concluir que la

⁹⁵ También desde la perspectiva ética llega Aristóteles a calificar como divina la actividad intelectual y la felicidad, lo cual queda atestiguado en el célebre capítulo 7 del libro X de la *Ética a Nicómaco*, donde se dice que el hombre alcanza la felicidad perfecta no en cuanto hombre, “sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a las de las otras virtudes. Si, por tanto, la mente [$\eta\psi\chi\eta$] es divina respecto del hombre, también la vida según ella es divina respecto de la vida humana.” (1177^b28-32, trad. Araujo y Marías).

⁹⁶ Por lo que se refiere al movimiento, éste puede ser calificado en el pensamiento aristotélico como eterno no por escapar al tiempo (muy por el contrario: dice Aristóteles que basta que haya movimiento para que haya tiempo; cf. *Física* IV 11, 219^a5-6), sino por durar siempre. Por ello, una comprensión de la eternidad como extratemporalidad requeriría de alguna justificación que nos autorizara a distinguir en el “siempre” ($\alpha\epsilon\iota$) de Aristóteles un uso referido a la eternidad atemporal, además del referido a la eternidad intratemporal. Aunque tal justificación seguramente podría encontrarse, lo que queremos decir aquí es que ese paso argumental no resulta necesario para los efectos de explicar la atemporalidad del dios, y que, en consecuencia, concluir dicha atemporalidad es más simple de lo que podría parecer.

simultaneidad de la que se habla en *Met.* IX para dar cuenta de la noción de acto es una simultaneidad que, emparentada incluso con la condición divina, excluye la temporalidad (o intratemporalidad, para ser más precisos): lo que es simultáneo no está en el tiempo.

La pregunta que en este punto corresponde hacer, para con ello volver a nuestra preocupación central, es la siguiente: ¿qué relación hay entre el ‘ahora’ y esa simultaneidad mediante la cual Aristóteles describe el acto desvinculado del movimiento? Si, de acuerdo a lo señalado en el tratado del tiempo, ser simultáneo equivale a ser en un único ‘ahora’, ¿entonces tenemos que concluir que la extratemporalidad de lo simultáneo, la extratemporalidad de las acciones perfectas, se debe al ‘ahora’? ¿Y que el ‘ahora’, sobre la base del cual ha sido levantada la noción de simultaneidad, es, por lo tanto, también extratemporal⁹⁷? La conclusión no parece demasiado aventurada, sobre todo si recordamos lo que Aristóteles ha puesto de manifiesto desde el comienzo del tratado del tiempo respecto al ‘ahora’: su condición de límite del tiempo y no parte de él. Sin embargo, aún no puede decirse que la extratemporalidad del ‘ahora’ nos quede garantizada por medio de la noción de simultaneidad. Aunque los pasajes de *Met.* IX 6 a los que nos hemos referido parecerían apoyar una lectura del *α* (/*μα* como término en el que está en juego un ‘ahora’ extratemporal, lo cierto es que ello aún no puede tomarse como concluyente. En primer lugar, hay que tener en cuenta que no sólo esas acciones perfectas mencionadas en *Met.* IX 6, máximamente nobles y ligadas a la divinidad, son instantáneas. Para Aristóteles toda sensación –y no sólo el ver– es una actividad no procesual, que puede ser descrita por recurso a la idea de simultaneidad. Así lo hace el

⁹⁷ Un indicio de que dicho ‘ahora’ sería extratemporal puede hallarse en un pasaje del *De Anima* donde Aristóteles da cuenta de la circunstancia temporal de la actividad de inteligir (*νοεῖν*) de un modo levemente distinto al que hemos visto en *Met.* IX 6: ya no apelando a la simultaneidad, sino directamente al ‘ahora’ indivisible del cual, por lo que hemos visto hasta aquí, parece depender esa simultaneidad. El ‘ahora’ propiamente tal no aparece nombrado, pero es claro que a eso se refiere Aristóteles con la expresión “tiempo indivisible” cuando señala que lo que es indivisible según la forma “se inteligie [*νοεῖν*] en un tiempo indivisible [*ἐν ἀδιαίρετῷ χρόνῳ*] y por medio de un acto indivisible del alma” (*De Anima*, 430^b14-15; trad. Calvo). Precisamente a propósito de esa frase de Aristóteles, concluye Giannini (2001) que los principios indivisibles que capta el alma son conocidos “fuera del tiempo: en el instante” (p. 108).

filósofo en *De Sensu*: “se oye y se ha oído a la vez [a (/ma)], y en general se percibe y se ha percibido a la vez y no hay un hacerse de las sensaciones, sino que son, sin llegar a ser” (*De Sensu* VII, 446^b2-4; trad. La Croce y Pajares). En consecuencia, el parentesco con lo divino que pudiera haber en las actividades referidas en *Met.* IX 6, no pasa de ser una conexión difusa que, aunque pueda resultar comprensible en el desarrollo de la *Metafísica*, no permite concluir nada acerca de la totalidad de las actividades que pueden ser descritas sobre la base de la idea de simultaneidad. De haber una nobleza emparentada con la divinidad eterna en la simultaneidad, por recurso a la cual son descritas acciones como ver, inteligir o pensar, debería haberla en toda sensación (y, por lo tanto, en todo animal), cosa que a todas luces sería forzar el pensamiento aristotélico⁹⁸. En consecuencia, aun si se contagiara de algún modo la atemporalidad de la sustancia divina a las acciones perfectas con ella relacionadas, no se ve por qué esa atemporalidad tenga que transitar a la noción de simultaneidad, la cual está también implicada en acciones que nada tienen de divinas.

Hay, además, otra consideración que nos obligará a extremar la cautela por lo que se refiere a la cuestión de la extratemporalidad del ‘ahora’ presuntamente revelada por la noción de simultaneidad. Más arriba dijimos que la simultaneidad juega un papel importante en dos asuntos que nos interesaba revisar para, mediante ello, poner a prueba la concepción de ‘ahora’ que estamos manejando. El primero de esos asuntos era la noción de acto expuesta en *Met.* IX 6, donde, según lo que hemos visto, la extratemporalidad parece perfectamente pertinente (aunque pertinente para algunos casos referidos allí, no necesariamente pertinente para toda acción coincidente con su fin, y no necesariamente pertinente, por tanto, para la idea de simultaneidad sin más). El segundo caso en que corresponde poner a prueba la noción de ‘ahora’ es el de la simultaneidad implicada en el principio de no contradicción, el cual es estudiado en el libro IV de la *Metafísica*.

b) Simultaneidad en el principio de no contradicción.

En cualquiera de las diversas formulaciones que recibe dicho principio resulta imprescindible la variable temporal. No hay principio de no contradicción sin la cláusula a (/ma: “a la vez” o

⁹⁸ De acuerdo a la caracterización de los distintos grados de saber que se nos ofrece en *Met.* I 1, la sensación está en el primer peldaño. En la cúspide se halla la sabiduría, que Aristóteles califica como la ciencia “más divina y digna de estima” (*Met.* I, 2, 983^a5).

“al mismo tiempo”. En la primera versión que de él nos ofrece Aristóteles, el principio de no contradicción reza: **“es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido”** (*Met.* IV 3, 1005^b19-20). Se trata aquí de la formulación ontológica (cf. Łukasiewicz (1979), p. 51) o, dicho de otro modo, del principio formulado a partir del punto de vista de la realidad (cf. Calvo (1988), p. 53). Aunque el *a* (/ma es pieza clave del principio también en las demás versiones que de él nos ofrecerá Aristóteles, si hemos de escoger alguna de ellas para examinar la simultaneidad, es comprensible que optemos por la formulación ontológica, pues de ella dependerán las variantes lógicas o psicológicas⁹⁹. La primacía de la versión ontológica¹⁰⁰ está atestiguada por la relación de fundamentación que puede advertirse en el propio texto de Aristóteles entre las formulaciones que aparecen en el pasaje en que se presenta dicho principio. Antes de adentrarnos en esta interpretación, lo transcribimos:

“(1) es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido [...] Éste es el más firme de todos los principios, ya que posee la característica señalada. (2) Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice. Pues no es necesario creerse también las cosas que uno dice. Y es que si (3) no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo [...], y si la opinión que contradice a otra opinión es su contraria, es evidente que (4) es imposible que el mismo individuo crea que lo mismo es y no es. Quien se engañara a propósito de esto tendría, en efecto, a la vez opiniones contrarias.” (*Met.* IV 3, 1005^b19-32).

Los números entre paréntesis que hemos insertado en esta cita nos permitirán aludir con mayor facilidad a las cuatro formulaciones del principio de no contradicción que aparecen aquí. Ya hemos dicho que en (1) tenemos la formulación ontológica o referida a la realidad.

⁹⁹ De acuerdo al análisis de Łukasiewicz, la formulación lógica se encuentra en *Met.* IV 6, 1011^b13-14 (“las afirmaciones opuestas no son verdaderas a la vez”), y la psicológica en *Met.* IV 3, 1005^b23-24 (“es imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es”).

¹⁰⁰ A Calvo le parece una primacía fuera de discusión, y lo señala así: “la primacía o fundamentalidad corresponde al principio como ley de lo real, de lo que es en tanto que algo que es (*òn hêi ón*): precisamente porque en el mismo sujeto no pueden darse a la vez A y no-A, las predicaciones de A y no-A sobre él no pueden ser a la vez verdaderas.” (Calvo, 1988, p. 54).

En el caso de (2) estamos ante lo que Łukasiewicz llama una formulación psicológica, puesto que allí, aunque falta un par de precisiones que podemos suponer implícitas, Aristóteles parece reiterar lo dicho en (1), haciéndolo, esta vez, depender de la creencia u opinión de alguien (alguien cualquiera, se entiende, lo cual en definitiva significa: todos). La formulación de (3) es levemente diferente a la de (1), puesto que opta por introducir la noción de contrarios en vez de incluir afirmación y negación en la frase, pero en ambos casos la imposibilidad que encabeza la sentencia queda referida al darse de algo en algo (el darse y no darse lo mismo en lo mismo, o bien el darse los contrarios en lo mismo), no al pensamiento, consideración o creencia de un sujeto. Es por eso que podemos agrupar (1) y (3) y calificar ambas formulaciones como ontológicas. En el caso de (4) es más clara la similitud con (2): son formulaciones psicológicas –si seguimos la nomenclatura de Łukasiewicz– o lógicas en sentido amplio, pues la imposibilidad está referida directamente a la creencia o pensamiento (y probablemente de manera indirecta a lo pensado, vale decir, al nivel ontológico). Pues bien, lo que hay que preguntarse ahora es cómo se relacionan ambos tipos de formulaciones en este pasaje. Ya lo habíamos adelantado: la versión lógica o psicológica se apoya en la ontológica. Es interesante notar que esa primacía de la versión ontológica no está dada simplemente por el eventual recurso a la tesis según la cual el referente de un decir, pensar o creer –o sea, lo dicho, lo pensado, lo creído– es siempre prioritario respecto al decir, pensar o creer mismos (en la medida en que en éstos no haya falsedad, se entiende)¹⁰¹. Aristóteles más bien parece estar considerando la versión psicológica del principio de no contradicción como resultado de la aplicación del propio principio –en su versión ontológica, por cierto– a un caso determinado: el de las creencias de alguien. El pasaje es claro en señalar que la verdad de (4) se desprende de la verdad de (3), vale decir, que es en virtud de la imposibilidad de la coexistencia de contrarios en una misma cosa que puede concluirse la imposibilidad de la coexistencia de opiniones contradictorias en un mismo individuo. La premisa que Aristóteles necesita introducir para poder derivar (4) a partir de (3) dice así: “la opinión que contradice a

¹⁰¹ La tesis sería perfectamente aristotélica, por cierto. Piénsese en un pasaje como el siguiente, referido a la cuestión de la verdad: “Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo.” (*Met.* IX 10, 1051^b6-9).

otra opinión es su contraria” (1005^b28-29)¹⁰². La imposibilidad de coexistencia de contrarios encuentra, entonces, un caso determinado de aplicación en la consideración de las opiniones

¹⁰² Un par de observaciones acerca de lo contrario y lo contradictorio: *Contrarias* son las cosas que distan máximamente una de otra (cf. *Ética a Nicómaco* II 8, 1108^b33-34), y aquí Aristóteles parece estar pensando en dos propiedades correspondientes a los extremos de una escala, por ejemplo ‘blanco’ y ‘negro’. Es la lectura de Łukasiewicz (1979, p. 53), aunque hay que reconocer que Aristóteles también consigna la posibilidad de contrarios para los cuales no hay ningún intermedio, en cuyo caso los contrarios no podrían ser considerados extremos (cf. *Cat.* 10, 11^b32-12^a25; 11, 14^a15-25; cf. también *Met.* X 4, 1055^b2, donde se dice que entre contrarios “es posible” (ε)nde/ξεται) que haya algo intermedio). *Contradictorios*, en cambio, son opuestos para los que no hay término intermedio (cf. *Met.* X 4, 1055^b1-2). Pero Aristóteles nos habla aquí de una opinión que contradice a otra, vale decir, no de *términos*, sino de *juicios* contradictorios (para la advertencia de que opuestos no sólo pueden serlo los términos aislados, sino también las proposiciones, o sea, “lo que se dice según combinación”, véase *Cat.* 10, 13^a37-^b14). Es posible que en el pasaje que aquí nos ocupa el filósofo no se esté refiriendo a lo que su propia lógica ha llamado proposiciones contradictorias (a saber, las proposiciones que se oponen en cantidad y en cualidad; cf. *Sobre la Interpretación* VII, 17^b16-20), sino que se refiera, más ampliamente, a opiniones que se niegan entre sí (para interpretar esto como una situación en que se refleja una incompatibilidad insalvable, se puede seguir a Bochenski (1956, p. 69 s), quien considera la contradicción entre términos y la contradicción entre proposiciones como correspondientes a dos teorías distintas de la oposición desarrolladas por Aristóteles). Así, podríamos incluir aquí no sólo la oposición que se da entre sentencias como “todos los gatos son traicioneros” y “algunos gatos no son traicioneros” (caso al que correspondería la contradicción en sentido estricto), sino también una oposición como la que encontramos entre “todos los gatos son traicioneros” y “ningún gato es traicionero”. Es, según puede apreciarse, la lectura de Tomás de Aquino, quien, para ilustrar lo que Aristóteles llama aquí “opiniones que se contradicen”, se vale de un ejemplo que opone “Sócrates es blanco” a “Sócrates no es blanco” (cf. Tomás de Aquino, IV, xx, 602). Ahora bien, la diferencia entre lo contrario y lo contradictorio –al margen ya de la cuestión de si aquello es aplicado a términos o a proposiciones– tiene la importancia de evitar que pueda pensarse que Aristóteles sólo nos ofrece una tautología cuando dice que opiniones contradictorias son opiniones contrarias. Lo cierto es que con ello se da un paso importante en

contrarias de un sujeto. Si alguien pretende desconocer la validez del principio de no contradicción, es que está dispuesto a sostener a la vez opiniones que se contradicen mutuamente, lo cual significaría tener opiniones que son contrarias entre sí. Como señala Ross (1924, p. 262), las opiniones o creencias de las que se trata aquí tienen que ser consideradas como atributos del sujeto que opina o cree. Se trata de propiedades, en definitiva: una opinión es contraria a otra tal como el blanco y el negro son contrarios entre sí. Ahora bien, si la imposibilidad de la que habla (3) lo es en atención a *algo en lo cual* habrían de darse las propiedades contrarias, entonces tanto las opiniones como los colores tienen que ser pensados necesariamente en conexión con ese *algo* del cual son propiedades. En el caso de las opiniones, hay un sujeto en que éstas se encuentran, y por lo tanto es él aquello de lo que habla la expresión “en lo mismo” ($\tau\% = \text{au} \tau\% =$) de la formulación ontológica del principio de no contradicción. Así las cosas, la formulación psicológica (4) es resultado de la aplicación de la formulación ontológica (3) a un caso concreto: un caso donde los contrarios son opiniones y aquello “mismo” en que inhiere los contrarios es un ser humano¹⁰³.

Demos ahora un paso más en dirección hacia la cuestión de la simultaneidad en el principio de no contradicción. Antes de entrar definitivamente en ello, vale la pena tener en cuenta que la explicación de la primacía de la formulación ontológica nos ha traído a la luz un elemento muy importante a la hora de analizar el principio incluso al margen de la distinción entre formulaciones (distinción que, por lo demás, no debería ser decisiva para nuestra

la argumentación: se afirma que las opiniones cuyo contenido es contradictorio (e inclúyanse aquí ejemplos como “los gatos son traicioneros” *versus* “algunos gatos no son traicioneros”, del mismo modo que “los gatos son traicioneros” *versus* “los gatos no son traicioneros”, y también “Sócrates es blanco” *versus* “Sócrates no es blanco”), tomadas cada una unitariamente y prescindiendo de la complejidad de su estructura gramatical (estructura apofántica: que dice algo acerca de algo), son ellas mismas propiedades contrarias del sujeto en el cual se dan.

¹⁰³ Esta argumentación pone de manifiesto lo que hemos venido llamando primacía de la formulación ontológica del principio de no contradicción. De ella da cuenta Tricot (1940) al comentar este pasaje (el argumento que concluye en 1005^b32): “El principio de contradicción es, ante todo, una ley ontológica, y, solamente de una manera derivada, una ley del espíritu.” (p. 122, nota 2).

consideración de la simultaneidad, puesto que la expresión a / ma está contenida en todas las formulaciones, aunque a veces sólo sea de manera implícita). Se trata de ese “algo” de lo cual son propiedades los contrarios a los que se refiere el principio de no contradicción. Según parece, lo que Aristóteles está teniendo a la vista aquí –en la medida en que habla de contrarios¹⁰⁴– es el esquema sustancia-accidentes. Aunque en (2) y en (4) se refiera a lo que

¹⁰⁴ En el pasaje al que aquí nos estamos refiriendo se trata explícitamente de contrarios, pero no podemos desconocer que a lo largo de lo que será la argumentación a favor del principio de no contradicción Aristóteles no parece tener siempre en consideración la presencia de contrarios en un sujeto. Cuando argumenta a partir de la noción de “hombre”, éste opera más bien como predicado esencial, al cual no se opone un contrario propiamente tal, sino un término contradictorio: “no-hombre” (cf. *Met.* IV 4). Sin embargo, puesto que nos permite vincular el principio de no contradicción con el fenómeno del movimiento, lo que nos interesa aquí especialmente es la oposición por contrariedad. Aunque no sea la única oposición posible a la hora de examinar dicho principio, no se puede desconocer que es insoslayable, dado que en la formulación ontológica se halla sin duda implicada: expresamente en (3) e implícitamente en (1).

Por otra parte, por lo que se refiere a (1), que es la primera y canónica formulación del principio, aquello “mismo” que se da en lo “mismo” puede ser, como sugerimos aquí –leyendo (1) a la luz de (3)–, un accidente en un sustrato (“blanco” en Sócrates, por ejemplo); pero también podría tratarse de la determinación esencial de ese sustrato (como “hombre” en Sócrates), en cuyo caso el ejemplo “hombre”, que tanta importancia adquiere en la argumentación por medio de la cual Aristóteles defenderá la validez del principio ante eventuales oponentes, queda perfectamente inscrito en el modelo ontológico subyacente a (1). Para mantener esta interpretación es indispensable, por cierto, no perder de vista el hecho de que en esa argumentación (1006^a31 ss.) “hombre” no está, como pudiera pensarse, funcionando como sujeto, sino como predicado (cf. Pousseur, 1989, p. 196). Eso es lo que tienen en común, en definitiva, “hombre” y “blanco”: ambos son determinaciones y ambos suponen, por tanto, un sustrato del cual ser tales determinaciones. Esta condición de predicado que comportan los términos que Aristóteles considera en su examen del principio de no contradicción tiene para nosotros una importancia especial, puesto que funciona también como señal de la relevancia de la expresión a / ma en la formulación del principio: sólo para dar cuenta de la relación entre predicados posibles de un sujeto tiene sentido la determinación

“es y no es” a secas, sabemos que Aristóteles no ha renunciado a la dualidad ‘algo en algo’ (o bien ‘algo dicho de algo’, correspondiente a la estructura gramatical en la que esa dualidad queda reflejada), que aparece de manera explícita en las formulaciones ontológicas (1) y (3). Por lo tanto, el “es y no es” de “lo mismo” que prohíbe el principio de no contradicción es un ser y no ser de una determinada manera, lo que corresponde al haber y no haber, darse y no darse una determinada propiedad en el sustrato que aquí queda indicado por medio de la expresión “lo mismo” (mismidad que es razonable destacar en la medida en que lo que rechaza el principio es la atribución de dos propiedades contrarias a un *único* sustrato, vale decir, la pretensión de que el sustrato de una propiedad y el sustrato de la propiedad contraria sea el *mismo*). Si el nivel de la predicación es dependiente del nivel de la realidad (o, en otras palabras, lo lógico dependiente de lo ontológico), entonces la articulación sujeto-predicado es también dependiente de la articulación sujeto-determinaciones, sustrato-propiedades, sustancia-accidentes. Si el principio de no contradicción nos prohíbe *predicar* a la vez propiedades contrarias del mismo sujeto, es porque *en realidad* no hay sustancia que admita a la vez propiedades contrarias.

El reparar en la importancia de la articulación sustancia-accidentes –a propósito, como lo hemos hecho aquí, de la argumentación por medio de la cual Aristóteles muestra cómo una formulación psicológica del principio de no contradicción se deriva de la formulación ontológica– no sólo nos facilita la comprensión de la expresión τὸ αὐτὸν (“en lo mismo”) del principio, sino que además conecta dicha expresión con otras dos contenidas en él: por una parte, “en el mismo sentido” (κατὰ τὸ αὐτὸν)¹⁰⁵; por otra parte, “al mismo tiempo” (αὐτὸν καιρῶν). Por lo que se refiere a la determinación “en el mismo sentido”, un buen indicio de qué es lo que tiene en mente Aristóteles puede hallarse en un pasaje que se refiere a la posibilidad de que se consideren los contrarios en *distinto sentido*: “<es posible> que la misma cosa sea, a la vez, algo que es y algo que no es, pero no en el mismo sentido [οὐ κατὰ τὸ αὐτὸν]. Pues una cosa puede ser los contrarios en potencia,

de simultaneidad; dicha de la relación entre sujeto y predicado, en cambio, esa consideración temporal se vuelve superflua. Así parece estimarlo Kant (véase *infra*, p, 103).

¹⁰⁵ Traducido de manera más literal: “respecto de lo mismo”, o “según lo mismo”. Esta última es la expresión por la que opta Carvallo en 1005^b20.

pero no en estado de plena actualización” (*Met.* IV 5, 1009^a33-36). La cosa no puede ser a la vez los contrarios (o, lo que es lo mismo, los contrarios no pueden darse a la vez en una misma cosa), pero sí podría serlo si consideramos esos contrarios en sentidos distintos: en potencia y en acto¹⁰⁶. En el caso de una piedra a la sombra, por ejemplo, el calor y el frío pueden darse a la vez, en la medida en que lo primero sea considerado en potencia y lo segundo en acto. Cuando el día avance y la piedra quede a pleno sol, la situación será la inversa, pero no por ello dejarán de darse simultáneamente calor y frío: estará caliente en acto y fría en potencia. Podrá preguntársenos ahora qué vinculación hay entre la distinción acto-potencia y la distinción sustancia-accidentes de la que veníamos hablando. Pues bien, para nosotros la vinculación ha de venir dada por la noción de movimiento. Por una parte, cuando Aristóteles habla del darse algo en algo y nos presenta la imposibilidad del darse simultáneamente los contrarios en una misma cosa, está instalado en la misma estructura que le permite pensar el movimiento de esa cosa: la articulación sustancia-accidentes, en virtud de la cual resulta comprensible el móvil en cuanto tal (como dotado de un aspecto de permanencia y uno de alteridad)¹⁰⁷. Por otra parte, cuando incluye la expresión “en el mismo

¹⁰⁶ Afirmar que Aristóteles piensa en potencia y en acto cuando habla de “en el mismo sentido” no significa, sin embargo, sostener que éstos sean los únicos sentidos a los cuales pueda referirse la expresión. En opinión de Tugendhat y Wolf, la adición “en el mismo sentido” es imprescindible para el principio de no contradicción precisamente “porque nosotros no podemos saber de antemano cuántos sentidos diferentes puedan presentarse” (*Propedéutica lógico-semántica*, p. 50).

¹⁰⁷ La posibilidad de recibir contrarios es para Aristóteles una característica fundamental de la sustancia o entidad: “lo máximamente propio de la entidad parece ser que, siendo lo mismo y uno en número, es capaz de recibir los contrarios” (*Cat.* 5, 4^a10-11). Y esta capacidad que tiene la entidad de recibir contrarios es lo que permite explicar su capacidad de moverse o cambiar. A los pasajes a los que ya hemos hecho referencia de *Física* I 7 (*supra* p. 63) –donde los contrarios aparecen, junto con el sustrato, como principios del cambio– podemos agregar la siguiente cita de las *Categorías*: “en lo tocante a las entidades, al cambiar ellas mismas son capaces de admitir los contrarios; pues lo frío cambió al surgir de lo caliente (en efecto, quedó alterado), y también lo negro al surgir de lo blanco, y lo honesto de lo deshonesto; de igual manera en cada una de las otras cosas, al sufrir ellas mismas el cambio, se hacen capaces de admitir los contrarios [...] Así será propio de la entidad, al menos según el modo, ser capaz de

sentido” en el principio de no contradicción, está teniendo en cuenta la misma oposición que le permite pensar el movimiento (y hasta definirlo¹⁰⁸): la oposición acto-potencia, necesariamente presente en todo lo que se mueve. Ni la distinción sustancia-accidentes ni la distinción acto-potencia aparecen en el principio de no contradicción para dar cuenta de un movimiento efectivo, por cierto. Incluso podría pensarse que el movimiento es precisamente aquello de lo que prescinde el principio: en éste ni los accidentes se suceden ni lo potencial se actualiza. Sin embargo, sabemos que ambas distinciones funcionan como condiciones de comprensibilidad del movimiento en general. Puesto que además hemos debido reconocer que el principio de no contradicción descansa en dichas distinciones, tiene pleno sentido preguntarse por una eventual vinculación entre el movimiento y dicho principio.

Por lo que se refiere a la cuestión de la distinción acto-potencia, hay que tener en cuenta que el pasaje que recién citábamos está inserto en una argumentación en que Aristóteles se enfrenta a quienes pudieran pretender rechazar el principio de no contradicción sobre la base de la consideración de las cosas sensibles y su movimiento. Lo interesante de la argumentación en general, y del recurso a la distinción acto-potencia en particular, es que Aristóteles no desvincula el movimiento del principio de no contradicción, como pudiera haberse esperado, sino que insiste en la validez del principio haciendo hincapié en la cláusula “en el mismo sentido”. Porque en el mundo de la naturaleza, que no es otro que el mundo del movimiento, hay acto y potencia –y, más precisamente, mezcla de acto y potencia–, es que se hace necesario precisar que el principio habla de propiedades contrarias cuya presencia en una cosa debe ser considerada sólo en acto o bien sólo en potencia. Para que el principio tenga validez no se necesita que un ente natural sea sólo actual o sólo potencial –cosa del todo imposible–, sino que lo que se tenga en cuenta a la hora de evaluar las propiedades del mismo

admitir los contrarios en virtud de su propio cambio.” (*Cat.* 5, 4^a29-^b4; trad. Candel Sanmartín).

¹⁰⁸ La definición del movimiento reza: “la actualidad de lo que es en potencia en cuanto tal” (*Física* III 1, 201^a10-11). Además, precisamente allí donde se trata de la definición del movimiento, Aristóteles hace una clara alusión al principio de no contradicción, diciendo que “en algunos casos las mismas cosas son tanto potencial como actualmente –aunque no al mismo tiempo ni en el mismo sentido, sino por ejemplo ‘caliente’ actualmente y ‘frío’ potencialmente” (*Física* III 1, 201^a19-22).

sea o bien su condición potencial o bien su condición actual. Lo que siendo blanco alberga la posibilidad de dejar de serlo, por ejemplo, no está en situación de ser y no ser blanco en el mismo sentido, sino que es blanco en acto y no-blanco en potencia. El principio de no contradicción rige también para aquello, puesto que lo que él señala es la imposibilidad de coexistencia de predicados contrarios sólo cuando éstos están siendo considerados en el mismo sentido, vale decir, ambos en potencia o bien ambos en acto; cosa que en nuestro ejemplo resulta perfectamente comprensible: algo no puede ser blanco y no blanco en acto, y tampoco en potencia (para que algo fuera blanco y no blanco en potencia tendría que en acto no ser ninguno de ambos, vale decir, carecer por completo de color, cosa del todo inconcebible¹⁰⁹). En consecuencia, la expresión “en el mismo sentido” contribuye a considerar el principio de no contradicción como completamente válido para el mundo del movimiento. Lejos de lo que pudiera pensarse, la “mismidad” de dicha expresión no nos previene contra el

¹⁰⁹ No es difícil advertir una aparente inconsistencia entre esto y lo que Aristóteles ha señalado en el pasaje que citábamos más arriba: allí (1009^a34-36) se sostenía que algo no puede ser los contrarios en acto, pero sí en potencia; mientras que ahora, atendiendo a la expresión “en el mismo sentido” e interpretando ese sentido como ‘en acto’ o ‘en potencia’, venimos a decir que la imposibilidad de que algo sea a la vez los contrarios debe comprenderse no sólo actual, sino también potencialmente. Es muy probable que lo que tengamos aquí sea una confusión suscitada por un empleo no siempre riguroso de las nociones de contrario y contradictorio. Para seguir con nuestro ejemplo, contrariedad hay entre blanco y negro, en tanto que contradicción hay entre blanco y no-blanco (o entre ser blanco y no ser blanco). Así, algo puede no ser blanco ni negro –sino encontrarse en algún matiz de gris– y estar en potencia de ambos contrarios; pero es imposible que no sea ni blanco ni no-blanco (puesto que el gris también es no-blanco). En atención a esa distinción podría solucionarse la aparente inconsistencia que advertíamos: cuando Aristóteles dice que algo puede a la vez ser los contrarios potencialmente, estaría pensando exclusivamente en los contrarios (y, más específicamente, en contrarios que se encuentran en los extremos de una escala, pues también los hay que no admiten intermedio, como sano y enfermo, o par e impar; cf. *Cat.* 10, 11^b38-12^a25); en cambio, cuando leemos la expresión “en el mismo sentido” del principio de no contradicción entendiéndola referida tanto al acto como a la potencia, deberíamos tener en consideración no los contrarios, sino más bien los contradictorios (frente a ‘blanco’, habría que pensar en ‘no-blanco’, y no en ‘negro’).

movimiento, sino que nos advierte sobre una cierta condición de aplicabilidad del principio, condición que no resulta comprensible sino precisamente al interior de aquel mundo donde no hay un solo sentido posible según el cual una propiedad puede darse en una sustancia, sino siempre dos: acto y potencia.

Además de acudir a la distinción entre acto y potencia para enfrentar a los objetores del principio de no contradicción que argumentan a partir del movimiento, Aristóteles agrega una consideración que, aunque aparentemente dicha al pasar, ha sido considerada clave por lo que se refiere a la cuestión de los ámbitos de cumplimiento del principio¹¹⁰. Inmediatamente después de ese recurso a la distinción entre acto y potencia, señala: **“Además, a éstos les pediremos que acepten que, entre las cosas que son, hay cierta entidad de otro tipo en la que no se da en absoluto ni movimiento ni corrupción ni generación.”** (1009^a36-38). No cabe duda de que Aristóteles está aludiendo a la sustancia divina¹¹¹. No es el único lugar dentro del libro IV de la *Metafísica* donde se hace una alusión tal, de manera que no debería sorprendernos demasiado¹¹². Pero lo que tenemos que preguntarnos a propósito de ello es cómo se relaciona esta observación o advertencia con las líneas anteriores del texto, donde se argumentaba contra la posición de quienes pudieran rechazar el principio de no contradicción, haciendo hincapié en la expresión “en el mismo sentido” y recurriendo a la distinción entre acto y potencia. Contra lo que sugiere Calvo (1988), hay que decir que estas líneas no parecen ser parte del argumento anterior ni es presumible que estén allí simplemente para reemplazarlo o para suplir sus fallas. El argumento por recurso a la distinción entre acto y

¹¹⁰ Cf. Calvo (1988), especialmente pp. 67-69.

¹¹¹ Alejandro de Afrodisia considera, en su comentario a este pasaje, que de lo que se trata es de una pluralidad de divinidades (304, 29 ss.).

¹¹² Calvo (1988) recorre otros pasajes similares, dentro de la argumentación a favor del principio de no contradicción, para mostrar que la referencia al dios no es en absoluto aislada. Se trata de 1010^a1-5 (que no sólo hay las cosas sensibles), 1010^a33-34 (que hay una naturaleza inmóvil) y 1012^b22-31 (que hay algo que mueve a todo lo que se mueve y que es él mismo inmóvil).

potencia está ya completo y no necesita de ningún apéndice¹¹³. Lo que aquí se añade no se añade para auxiliar dicho argumento, sino que parece ser más bien una consideración hecha simplemente a propósito de las nociones de acto y potencia: así como hay cosas cuya mezcla de acto y potencia explica su movilidad, hay también algo inmutable (acto sin mezcla de potencia, hemos de suponer). Acerca de la pertinencia de atribuirle o reconocerle al principio de no contradicción algún grado de validez (el máximo, presumiblemente) en el ámbito divino correspondiente a esta sustancia inmóvil, Aristóteles no se pronuncia.

Prestemos atención ahora a la cláusula temporal de nuestro principio: *a* (/ma, “al mismo tiempo”, “a la vez”. En todas las versiones del principio que nos ofrece Aristóteles figura dicha expresión¹¹⁴. Una de las variantes de la formulación que ha sido calificada como lógica dice así: “no es posible que sea verdadero, a la vez, afirmar que lo mismo es hombre y no es hombre” (1006^b33-34). En una primera aproximación podría pensarse que esa simultaneidad está referida al “afirmar”, pero lo cierto es que ello no resulta defendible: en rigor, nunca es posible *afirmar* simultáneamente dos cosas, aun cuando ellas no fueran contradictorias; lo que sí es posible es afirmar que dos predicados son simultáneamente verdaderos dichos de lo mismo. Vale decir, la simultaneidad es parte de lo que el principio afirma, es parte del contenido del principio, y no de las circunstancias en que se lo enuncia o concibe. He ahí, entonces, la razón por la cual la simultaneidad aparece en todas las formulaciones del

¹¹³ Esta interpretación podría verse apoyada por la posibilidad, sugerida por Jaeger, de que el pasaje alusivo a la sustancia divina al que aquí nos referimos (1009^a36-38) haya sido una adición ulterior de Aristóteles (posibilidad que hacen notar Cassin y Narcy, 1989, pp. 232-233).

¹¹⁴ Jesús de Garay (1987) hace notar una coincidencia de todas las formulaciones del principio de no contradicción precisamente sobre la base de la expresión de simultaneidad. Luego de poner de relieve cierta diferencia entre las formulaciones, diferencia que aquí hemos obviado (la diferencia entre “ser” y “ser-así”, que nosotros hemos anulado en la medida en que hemos supuesto implícito el “ser-así” en las versiones (2) y (4), que hablan de “ser” a secas; véase *supra* pp. 89 y nota 104), dice: “donde sí son equivalentes todas las formulaciones del principio de no contradicción que se registraron en su momento es en la expresión de simultaneidad. La imposibilidad de coexistencia de contrarios o de contradictorios declarada en el principio de contradicción es siempre en la simultaneidad.” (p. 117).

principio: ella no pertenece a la perspectiva psicológica o lógica a partir de la cual el principio puede ser enunciado, sino que pertenece a ese contenido *respecto del cual* cualquier perspectiva es tal. Ahora bien, si la simultaneidad no está en el afirmar, sino en el ser verdaderos dos predicados referidos a lo mismo, hay que reconocer que ese ser verdaderos dos predicados referidos a lo mismo es algo que necesariamente obedece al *darse* simultáneamente dos determinaciones en un mismo sujeto. Hemos vuelto al “darse” ($\upsilon\ \text{pa}/\text{rx}\epsilon\text{in}$), propio de la formulación ontológica, con lo cual podemos ver confirmada la primacía de esa formulación ontológica por lo que se refiere a la simultaneidad. En definitiva, la simultaneidad apuntada en la expresión α (/ma habla de una circunstancia de los entes, no de una circunstancia mental o lógica. Por cierto, eso no significa que no haya una temporalidad propia del acto mental considerado por la formulación psicológica, y también una temporalidad (o atemporalidad, que es una variante) propia del ámbito lógico en que queda inscrito el principio de no contradicción en su calidad de proposición, pero nada dice nuestra partícula α (/ma de aquello¹¹⁵. La simultaneidad de la que se trata aquí pertenece al ámbito

¹¹⁵ Podría pensarse que la verdad necesaria de una proposición como el principio de no contradicción determina su condición temporal de una manera tal, que la expresión “al mismo tiempo” contenida en él tendría forzosamente que remitir a dicha temporalidad. ¿Y cuál sería esa temporalidad? Según declara Aristóteles al tratar el tema de la verdad (*Met.* IX 10, 1051^b9-17), las proposiciones referidas a lo que no puede ser de otro modo son o bien siempre verdaderas, o bien siempre falsas; pero también hay proposiciones referidas a las cosas que pueden darse tanto unidas como separadas (o sea, que pueden ser de un modo distinto a como son), y en ese caso la misma proposición puede ser a veces verdadera y a veces falsa. Pues bien, ese “a veces” ($\omicron\ \text{te}/$) es señal de que la verdad de las proposiciones contingentes depende de una determinación temporal dada por las circunstancias de enunciación en que dichas proposiciones aparecen. Según explica Puente (2001), se trata de una tendencia bastante difundida en la cultura griega de la época de Aristóteles, que consiste en “considerar las predicaciones no esenciales como implícitamente temporales, aunque de una temporalidad indefinida, puesto que es relativa al momento de la enunciación. Así, la proposición ‘Sócrates camina’ quiere decir, en verdad, ‘Sócrates camina *ahora*’, siendo ese ‘ahora’ un término temporal referido al hablante, puesto que puede ser aplicado a una sentencia enunciada ayer, hoy o mañana.” (p. 74). Ese ‘ahora’ implícito en las proposiciones no necesarias corresponde a una determinación temporal que no se da en el caso de las proposiciones necesarias. ¿No

acerca del cual habla el principio, y no al acto mental en virtud del cual se lo puede enunciar ni tampoco al valor de verdad del principio mismo. Por lo pronto, no hay que perder de vista que la simultaneidad es siempre simultaneidad de al menos dos elementos (cosas o eventos¹¹⁶), y esa pluralidad irreductible no se encuentra fácilmente en el caso del acto mental

hay ningún ‘ahora’ implicado en estas últimas, entonces? Araos (1999, p. 124) nos advierte – remitiendo a los comentarios de Ammonio y de Tomás de Aquino al *De Interpretatione* aristotélico– que el ‘ahora’ de las proposiciones contingentes no es el ‘ahora’ puntual (lo que nosotros hemos venido llamando el ahora-límite), sino un ‘ahora’ que *se extiende* alrededor de aquél y que queda, por lo tanto, “temporalizado” (vale decir, ese ‘ahora’ consignado por Aristóteles en *Física* IV 13, 222^a21-24). Cabría suponer, entonces, que el ahora-puntual domina más bien en el caso de las verdades necesarias. Se trataría de ese ‘ahora’ extratemporal sobre cuya suerte nos hemos propuesto decidir no antes de examinar la noción de simultaneidad al interior del principio de no contradicción. ¿Es que entonces deberíamos abandonar ya dicho examen, puesto que hemos dado con la temporalidad implicada en el principio, que no es otra que atemporalidad? Pensar así sería desconocer una importante distinción que merece ser explicitada: De un lado, tenemos la temporalidad implicada en la determinación del valor veritativo del principio, la cual es perfectamente coincidente con los demás casos de proposiciones necesariamente verdaderas, y puede ser calificada como atemporalidad (o eternidad, para no decirlo sólo de manera negativa). Es, según parece, la temporalidad correspondiente a nuestro ahora-límite. Pero, por otra parte, hay una temporalidad aludida por el propio contenido del principio, en particular por la expresión $\alpha \rightarrow \beta$, y esta temporalidad es completamente independiente de la anterior. En consecuencia, hay que señalar que la condición *lógica* de necesariamente verdadero del principio de no contradicción nada tiene que decir acerca de la condición *ontológica* de aquello a lo que éste se halla referido; de manera que tampoco la extratemporalidad (correspondiente al ahora-límite) revelada por esa condición lógica tiene nada que decir acerca de la temporalidad revelada por la partícula $\alpha \rightarrow \beta$ que aquí nos ocupa. De manera que aún no tenemos nada resuelto sobre esta noción de simultaneidad presente en el principio de no contradicción y una eventual extratemporalidad del ‘ahora’ implicado en dicha simultaneidad.

¹¹⁶ En las formulaciones del principio de no contradicción todo parece indicar que Aristóteles, en la medida en que habla de propiedades contrarias, se está refiriendo primariamente a cosas (entes estáticamente considerados); pero también es perfectamente razonable pensar en la

ni en el de la verdad lógica. La pluralidad está enunciada en el principio mismo, en cambio, cuando se nos habla de contrarios: son los contrarios, en definitiva, los que no pueden darse simultáneamente en el mismo sujeto. Según lo que hemos dicho, la estructura sustancia-accidentes está sugerida tanto por la consideración de contrarios ($t_a \text{ nanti}/a$) como por la consideración de un mismo sujeto ($t_{\neq} = a \cup t_{\neq}$), y si remitimos la fórmula “en el mismo sentido” a la duplicidad potencia-acto, podemos sentirnos autorizados a pensar aquella estructura sustancia-accidentes en relación al movimiento. Esto último significa que lo que habría que tener en vista cuando pensamos el principio de no contradicción es una sustancia a la cual puedan *sobrevenirle* accidentes correspondientes a propiedades contrarias (y lo que el principio prohíbe es que le sobrevengan simultáneamente). El propio principio no habla de ese movimiento, pero por lo visto sí alude a algo que está sujeto regularmente a movimientos, aunque sea refiriéndose sólo a un instante dentro del proceso.

Ahora bien, si la simultaneidad es, tal como hemos dicho más arriba, remisión a un único instante, entonces en este punto nos corresponde retomar el problema de la presunta extratemporalidad del ‘ahora’ a partir de la simultaneidad del principio de no contradicción, y especialmente a partir de la cuestión de la inclusión o no del movimiento en el ámbito del que habla el principio. Decíamos que el principio no se preocupa del movimiento en cuanto tal, pero que deja ver una estructura cuyos elementos (los contrarios y el sustrato en el que inhieren) son los mismos que tiene en cuenta el análisis aristotélico del movimiento. La pregunta que cabe hacerse ahora es si acaso la expresión de simultaneidad lanza al principio de no contradicción fuera del ámbito del movimiento y del tiempo. Aunque el principio pueda valer para entes y eventos pertenecientes al mundo natural, bien podría ser que bastara la remisión al instante expresada por la fórmula $a (/ma$ para desterrar de la mirada precisamente el movimiento y el tiempo. ¿Pero es legítimo atribuirle al principio de no contradicción la exigencia de desterrar movimiento y tiempo de su ámbito de dominio? Si la simultaneidad es

simultaneidad de eventos o acontecimientos. Esto último parece quedar atestiguado en la simultaneidad referida a movimientos de la que se nos habla en el propio tratado del tiempo: “a los movimientos que se completan simultáneamente ($a (/ma$) corresponde el mismo tiempo, aun cuando el uno sea rápido y el otro lento, y el uno sea traslación mientras que el otro alteración.” (*Física* IV 14, 223^b6-8; a propósito de este pasaje, véase Goldschmidt, 1992, p. 127).

remisión a un ‘ahora’ y, por otra parte, el ‘ahora’ es concebido como el límite interno del tiempo que hace de punto de fuga del propio tiempo hacia la atemporalidad o eternidad, es comprensible que nos parezca legítimo. No por nada señala Jesús de Garay (1987) que la simultaneidad expresada en el principio de no contradicción debe hacernos concluir que la vigencia del principio no sobrepasa el ‘ahora’ y que, por lo tanto, “el movimiento, en tanto que implica temporalidad, queda fuera de la consideración del principio de contradicción” (p. 119). No por nada comenta Tomás de Aquino que si la diversidad (sucesiva, se entiende) del móvil es anulada, entonces lo que queda es la sustancia, a la cual corresponde el instante de eternidad¹¹⁷. No por nada se le ha atribuido la máxima importancia a la sustancia divina – inmóvil y atemporal, como se sabe – por lo que se refiere a la cuestión del ámbito de validez del principio¹¹⁸.

Sin embargo, nuestra mirada debe cuidarse de adoptar de manera dogmática este tipo de interpretaciones, puesto que no hemos emprendido el análisis del principio de no contradicción para confirmar una concepción del ‘ahora’ ya fijada, sino que la situación es

¹¹⁷ “Anulada, pues, en el móvil esta disposición a esto y aquello, queda la sustancia teniéndose a sí siempre en el mismo modo. Por lo que se comprende [la existencia de] un instante como siempre estando en sí [*nunc ut semper stans*] y no fluyente, y como no teniendo más un anterior y un posterior. Por tanto, así como el instante temporal se entiende como número del móvil, el instante de eternidad [*nunc aeternitatis*] se entenderá como número o más bien, como unidad de la cosa que se relaciona siempre del mismo modo a sí misma.” (Tomás de Aquino, IV, xviii, 586; trad. Giannini).

¹¹⁸ De Garay (1987) llega a decir que “Aristóteles pone la inmutabilidad del Primer Motor como condición de validez del principio de contradicción, ya que de otro modo el cambio prevalecería sobre este principio [...] a él [al Primer Motor] remite la argumentación última del principio de contradicción” (p. 123). Calvo, en un análisis mucho más apegado al texto aristotélico, se permite matizar y distinguir tres ámbitos de la realidad donde el principio de no contradicción se cumple en diversos grados; pero el nivel más alto de su cumplimiento corresponde también a la sustancia divina: “Plenamente, adecuadamente el PNC [principio de no contradicción] se cumple en aquella entidad que no se halla afectada en absoluto de potencialidad, en la autoidentidad del acto perfecto, en la entidad primera.” (Calvo, 1988, p. 68).

más bien la inversa: en nuestro intento por dar con una adecuada comprensión de la solución ofrecida por Aristóteles para la aporía del ‘ahora’, nos hemos enfrentado a una aparente asimetría entre móvil y ‘ahora’ por lo que se refiere a las consideraciones específica y numérica en virtud de las cuales han de concebirse los aspectos de identidad y alteridad de cada uno; y, puesto en duda el tipo de identidad que comportaría el ‘ahora’, hemos decidido examinar, a la luz de la idea de simultaneidad, la posibilidad de comprender numéricamente aquella identidad. El modo como opere la noción de simultaneidad en el principio de no contradicción puede arrojar luz sobre la cuestión de la eventual identidad numérica del ‘ahora’. No podemos, por lo tanto, adoptar una interpretación del propio principio sobre la base de una cierta comprensión de la simultaneidad en él implicada, puesto que es precisamente esa simultaneidad –y el ‘ahora’, del cual ella depende– lo que está puesto en cuestión para nosotros. Cuando De Garay concluye, a partir de la simultaneidad del principio de no contradicción, que la validez de éste está restringida al ‘ahora’ y que por eso el movimiento y la temporalidad quedan desterrados, necesariamente está operando con una cierta concepción del ‘ahora’ que nosotros no podemos aún adoptar como definitiva. Se trata, por cierto, del ahora-límite, sobre cuya extratemporalidad aquí hemos advertido desde la partida. Ese desterrar movimiento y tiempo del ámbito de dominio del principio de no contradicción, junto con enfatizar la importancia de la sustancia divina por lo que se refiere tanto a la justificación como al pleno cumplimiento del principio, dependen directamente de una comprensión del ‘ahora’ como límite. Pero aquí, lejos de adoptar esa interpretación en virtud de una asunción dogmática de la concepción de ahora-límite, debemos poner de manifiesto la dificultad que una interpretación teologizante del principio de no contradicción acarrea para los propósitos del propio Aristóteles.

Dicha dificultad tiene que ver con un asunto largamente discutido entre los intérpretes de la *Metafísica*: el problema de la conciliación entre ontología y teología. Podría pensarse que al enfatizar la importancia de la sustancia divina en las páginas dedicadas por Aristóteles al principio de no contradicción, se está apostando a favor de dicha conciliación, puesto que eso podría contribuir a conectar el libro IV con el libro XII. Pero lo cierto es que lanzar el principio de no contradicción al terreno de lo divino, interpretando la cláusula temporal como remisión a un instante eterno que en definitiva se sitúa fuera del curso del tiempo, puede también significar una desconexión entre el principio de no contradicción y la ontología que los dos primeros capítulos del libro IV pretenden inaugurar. Ni la mención del dios dentro de

la argumentación a favor del principio de no contradicción le garantiza a éste una vinculación esencial con el ámbito teológico, ni la mera circunstancia de pertenecer al libro IV le garantiza una vinculación esencial con la ciencia del ente en cuanto ente. Pero Aristóteles ofrece buenas razones para lo segundo y, por lo que alcanzamos a ver, ninguna (explícita, al menos) para lo primero.

La mayor parte del texto de *Met.* IV 3 previo a la enunciación del principio de no contradicción está dedicada a mostrar que el estudio del ente en cuanto ente, el de la sustancia y el de los axiomas coinciden en una única ciencia: la del filósofo. Dejemos a un lado la cuestión de la sustancia (la eventual identificación de ontología y “ousiología” es otro asunto problemático, pero que no pretendemos abordar aquí) y concentrémonos en la conexión entre el estudio del ente en cuanto ente y el estudio de los axiomas (o lo que los matemáticos llaman axiomas, según se dice en 1005^a20), entre los cuales se hallará, en primer lugar, el principio de no contradicción. Aristóteles es muy claro en señalar que los axiomas lo son de todos los entes, no de un determinado género, y que eso significa que se encuentran referidos al ente en cuanto ente: “Por consiguiente, y puesto que es obvio que tales principios pertenecen a todas las cosas, en tanto que cosas que son (esto es, en efecto, lo que tienen de común), su estudio corresponde también al que se ocupa en esclarecer lo que es, en tanto que es $[τ\omicron \ \omicron) \ \backslash \ n \ \xi (= \omicron) / n]$.” (*Met.* IV 3, 1005^a27-29). ¿Cuál es el ámbito de validez de los axiomas, entonces? El ámbito del que se ocupa el filósofo: el de las cosas que son en cuanto cosas que son o, para decirlo en una fórmula más tradicional, el de los entes en cuanto entes. Aquí es imprescindible tener presente que los “entes en cuanto entes” no son un tipo determinado de entes (como podrían ser los “entes naturales”, “entes vivos” o “entes rojos”), puesto que la expresión “en cuanto ente” ($\xi (= \omicron) / n$) no modifica directamente al ente mencionado en primer lugar, sino a la actividad del filósofo, vale decir, determina la perspectiva desde la cual esta ciencia se constituye como tal. El ámbito al que se halla referida dicha ciencia, entonces, es el de *todos los entes*; y su modo de considerar a los entes es “en cuanto entes”. Esto significa que los axiomas en general, y el principio de no contradicción en particular, valen también para todos los entes y no sólo para un sector de ellos. Vemos, por lo tanto, que la universalidad de la ontología¹¹⁹ se traslada íntegra al dominio del principio de no

¹¹⁹ Esa universalidad se expone en las primeras líneas del libro IV de la *Metafísica*: “Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna

contradicción. Si tenemos en cuenta que Aristóteles, preparando la aparición de dicho principio en *Met.* IV 3, nos habla de “los principios más firmes de todas las cosas [pa/ntwn]” (1005^b10-11), es difícil aceptar una lectura teologizante del texto. La universalidad de la ciencia del ente en cuanto ente, que es también la universalidad del principio de no contradicción, nos obliga a considerar aquí como irrelevante toda distinción entre tipos de entes.

En consecuencia, no sólo debe ser descartada la posibilidad de que la simultaneidad implicada en el principio de no contradicción signifique que éste queda restringido a esa única sustancia que es el motor inmóvil, sino que hay que considerar a *todos* los entes de la naturaleza como regidos por dicho principio. Desde luego, eso incluye a todos los entes sujetos a movimiento, y es claro que los entes sujetos a movimiento son necesariamente temporales. ¿Qué hay, entonces, de la interpretación de la cláusula temporal del principio de no contradicción como remisión al ahora-límite extratemporal? La expresión α (/μα no puede estar allí para eliminar el tiempo de la consideración del principio, porque, de eliminarlo, quedarían excluidos de su ámbito de validez todos los entes sujetos a movimiento, cosa que para Aristóteles no sería admisible. Es imposible comprender esa simultaneidad sobre la base de la extratemporalidad; muy por el contrario, ella más bien acusa la condición temporal de los elementos implicados, es decir, de aquello que está siendo considerado simultáneamente (los contrarios o contradictorios, por una parte, y el sustrato o sustancia, por otra).

La manera como Kant trata el principio de no contradicción en la *Crítica de la Razón Pura* confirma esta lectura de la expresión α (/μα. Él considera el principio como una ley meramente lógica y señala que no alcanza para determinar la verdad de un juicio de experiencia¹²⁰, sino que sólo funciona como *conditio sine qua non* del conocimiento. Y

de las otras <ciencias>, en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta” (1003^a22-25).

¹²⁰ En el caso de los juicios analíticos, en cambio, el principio de no contradicción sí permite determinar la verdad: “se puede también emplear el principio de forma positiva, es decir, no sólo para rechazar la falsedad y el error (en cuanto basados en la contradicción), sino también para conocer la verdad. En efecto, si el juicio es analítico, sea negativo o afirmativo, siempre debe ser posible conocer suficientemente su verdad atendiendo al principio de no contradicción.” (A 151; trad. Ribas, p. 192). Pero es importante tener presente que los juicios

precisamente porque le niega un alcance ontológico, le molesta la cláusula temporal: “Aunque este conocido principio está desprovisto de todo contenido y es meramente formal, existe una formulación del mismo que incluye una síntesis, una síntesis que, descuidadamente y sin necesidad alguna, ha sido mezclada con tal formulación. Es la siguiente: «Es imposible que algo sea y no sea *a la vez*».”¹²¹ (A 152; trad. Ribas, p. 193). Al recalcar el “a la vez”, Kant quiere denunciar qué es lo que sobra en la conocida formulación tradicional del principio de no contradicción. ¿Y por qué sobra? Porque con esa precisión el principio queda referido a lo que se encuentra en el tiempo, a lo que está sujeto a cambio, con lo cual deja de ser una ley exclusivamente lógica: “en cuanto meramente lógico, el principio de contradicción no debe limitar sus aserciones a circunstancias temporales” (B 192; trad. Ribas, p. 193). Las razones por las cuales Kant adopta esta postura, que tienen que ver con un propósito más general de distinguir entre lo lógico y lo real¹²², no pueden ser examinadas aquí. Pero es para nosotros muy significativo que su rechazo a la expresión de simultaneidad sea, según él mismo señala, un rechazo a la posibilidad de que el principio de no contradicción se vea afectado por una condición temporal. Si el principio declara la imposibilidad del darse *a la vez* dos contrarios en un mismo sujeto, es que también declara algo acerca de lo sucesivo: declara que es perfectamente posible que los contrarios se den sucesivamente en el sujeto¹²³. Esto último

analíticos jamás son reflejo de lo que acontece en ese mundo sensible al cual se refiere Aristóteles cuando habla de los entes naturales.

¹²¹ Utilizamos, aquí y en las citas que siguen, la traducción al español de Ribas, en Ed. Alfaguara, Madrid, 1995 (=1978).

¹²² Se trata, según refiere Volpi, de mantener separados los ámbitos correspondientes a la distinción leibniziana entre verdades de razón y verdades de hecho. Kant estaría defendiendo esa separación frente al intento de Wolf y Baumgarten de derivar el principio de razón suficiente (principio de realidad) a partir del principio de no contradicción (principio del pensamiento), intento con el cual se confundirían ambos planos. Cf. Volpi (1981), p. 180.

¹²³ Vale la pena recordar que en este segundo caso estamos ante lo que para Aristóteles no es sino la estructura general del movimiento (cuyos principios son, como ya hemos dicho, precisamente el sujeto y esas dos determinaciones contrarias, concebidas como forma y privación), de manera que podría decirse que la comprensión aristotélica del movimiento es algo así como la cara opuesta del principio de no contradicción. Tanto el uno como el otro

significa, para Kant, que en el fondo la contradicción no se juega, como debería, entre el sujeto y el predicado de un juicio, sino entre los dos predicados que han sido ligados sintéticamente al sujeto, “y ello sólo en el caso de que afirmemos los dos predicados al mismo tiempo” (A 153; trad. Ribas, p. 193). Se comprende que si los dos términos enfrentados en la eventual contradicción son simplemente el sujeto y el predicado de un juicio, cualquier consideración temporal resulta del todo superflua; mientras que, cuando se trata de dos predicados, la contradicción o no contradicción depende de un factor temporal: depende de si acaso esos predicados convienen al sujeto sucesiva o simultáneamente¹²⁴. Es ese factor temporal el que Kant quiere eliminar cuando se propone hacer del principio de no contradicción una ley meramente lógica. Por ello puede decirse que lo que le critica Kant a Aristóteles es haber introducido en la formulación del principio un elemento sintético cuya aplicación a los conceptos puros resulta ilegítima: el tiempo (cf. Berti, 1977, p. 70). Por lo tanto, lo que se rige por el principio de no contradicción en su versión aristotélica parece ser siempre, a ojos de Kant, lo que se halla inserto en el tiempo. Como ya hemos dicho, si revisamos las distintas formulaciones ofrecidas por el propio Aristóteles, encontramos que en todas ellas, incluida la que ha sido llamada “lógica”, aparece la cláusula temporal. Pues bien, en esa expresión Kant ve una referencia al tiempo, y no a la extratemporalidad, como podría pretender quien considere aquella simultaneidad como remisión a un ahora-límite. Ver el

descansan en una misma estructura ontológica, la cual en definitiva queda revelada en la teoría de la sustancia. Se trata de la estructura sujeto-determinaciones, que en la formulación ontológica (1) del principio de no contradicción queda reflejada en las expresiones $t_0 \setminus a_u) t_0 \setminus \dots t_n = a_u) t_n =$ (lo mismo... en lo mismo).

¹²⁴ Recuérdese que, de acuerdo a la interpretación que más arriba hacíamos (p. 89, nota 104) del modelo ontológico subyacente a la formulación aristotélica del principio de no contradicción, aquello que no puede darse y no darse a la vez en un mismo sujeto debe ser comprendido siempre como un predicado o determinación de ese sujeto, nunca como el sujeto mismo. Esto, que cuando se examinan ejemplos como “blanco” (una determinación accidental) parece indiscutible, se vuelve una interpretación más aventurada cuando se trata del ejemplo del que se vale preferentemente Aristóteles al argumentar a favor de la validez del principio: “hombre” (una determinación esencial). Pero, por lo que vemos ahora, las observaciones de Kant avalarían esa interpretación.

a (/ma aristotélico como alusión al terreno de lo intratemporal es indispensable para comprender por qué Kant lanza sus dardos contra esa expresión cuando de lo que se trata es de circunscribir el principio de no contradicción al ámbito lógico: la cláusula temporal indica, en definitiva, que en Aristóteles el principio es válido para el mundo del devenir¹²⁵.

Así las cosas, la posibilidad de comprender la simultaneidad del principio de no contradicción sobre la base del ahora-límite no puede sino quedar descartada. Dicho principio es, según declara Aristóteles cuando introduce el tema en *Met.* IV 3, principio del ente en cuanto ente¹²⁶. Le importa advertir que no es al físico a quien corresponde el estudio de este principio supremo, puesto que puede haber más entes que los físicos (“la naturaleza, en efecto, constituye un género de lo que es” (1005^a34)); pero no parece interesarse por insistir en la necesidad de incluir los entes físicos dentro de la consideración de la ciencia que estudia el ente en cuanto ente. Según se ve, ello ni siquiera merece discusión. Ahora bien, si la simultaneidad que forma parte de la formulación del principio de no contradicción estuviera referida al ahora extratemporal, entonces aquello sobre lo que habla el principio tendría que ser extratemporal y, por ende, inmóvil. Pero los entes físicos –que son tales precisamente por estar sujetos a movimiento– no pueden quedar excluidos del ámbito de validez del principio, de manera que nos veremos obligados a pensar dicha simultaneidad de otro modo. Dado que, por una parte, ella no puede entenderse como una consideración en virtud de la cual aquello de lo que habla el principio tenga que ser lanzado a la eternidad extratemporal, y, por otra parte, la simultaneidad no es sino remisión al ‘ahora’, entonces es precisamente la comprensión del ‘ahora’ lo que aquí hay que revisar.

¹²⁵ Así lo considera Volpi (1981): “según Aristóteles el principio de contradicción no vale sólo para la lógica, sino también para la realidad y el devenir [Werden], y de ahí que la determinación temporal sea esencial” (p. 183).

¹²⁶ Heidegger (1939, *Nietzsche I*) llama la atención sobre esto, destacando que “en Aristóteles el principio <de no contradicción> dice algo esencial sobre el ente en cuanto tal” (III, p. 543; trad. Vermaal, p. 482) . Y porque ese “ente en cuanto tal” señala una referencia al ser, Aristóteles puede ser considerado como “el pensador que por primera vez puso y concibió de manera completa este principio como principio del ser.” (III, p. 544; trad. Vermaal, p. 483).

Si recordamos los pasajes de *Met.* IX 6 a los que hicimos referencia (*supra*, pp. 80-81), tenemos que decir que la partícula *a* (/ *ma*) no necesariamente excluye la remisión al ahora-límite. En aquella caracterización de la *e)ne/rgeia* por oposición al movimiento, Aristóteles parece estar pensando precisamente en la ausencia de tiempo, de manera que allí la simultaneidad indica extratemporalidad. Pero, como advertimos al terminar nuestra revisión de aquel texto, no es legítimo atribuirle esa extratemporalidad a la noción de simultaneidad sin más. Prueba de ello es que cuando se trata de la simultaneidad implicada en las diversas formulaciones del principio de no contradicción, tal extratemporalidad debe ser rechazada. Ahora bien, si esa simultaneidad también es tal por referencia a un ‘ahora’, entonces dicho ‘ahora’ tendrá que ser comprendido de otro modo.

c) Consideraciones finales sobre la identidad numérica en el ‘ahora’.

Después de haber tratado el tema de la simultaneidad mediante la revisión de los textos que nos han parecido pertinentes para tal propósito, y en especial después de la consideración de la simultaneidad implicada en el principio de no contradicción, nos corresponde volver al problema que hemos venido persiguiendo a propósito de la cuestión de la identidad y alteridad del ‘ahora’. Recordemos que nuestro estudio de la noción de simultaneidad estuvo motivado por una posible interpretación de la identidad del ‘ahora’, interpretación que parecía tener la ventaja de evitar la asimetría entre móvil y ‘ahora’ por lo que se refiere a la identidad y alteridad de cada uno. Dado que Aristóteles declara que el ‘ahora’ sigue al móvil, y dado además que apela a esa relación de “seguimiento” para explicar la identidad y alteridad del ‘ahora’, es comprensible que resulte problemático advertir una diferencia importante entre móvil y ‘ahora’ por lo que se refiere a las consideraciones específica y numérica en virtud de las cuales hay que comprender la identidad y alteridad en cada caso. Pero si es posible concebir numéricamente la identidad del ‘ahora’, tal relación de seguimiento no tendrá fisuras, puesto que el móvil también es numéricamente idéntico a lo largo de su movimiento. Es en atención a esa posibilidad que acudimos, siguiendo una interpretación de Conen, a la noción de simultaneidad. Tal vez, pensamos, la identidad de nuestro ahora-límite es una identidad en virtud de la cual los más diversos acontecimientos *simultáneos* quedan amarrados a un único instante, vale decir, a un instante numéricamente el mismo. Pero la noción de simultaneidad no puede bastar para solucionar el problema de la identidad del ‘ahora’ que *sigue* a la del móvil. Si el móvil está siendo considerado en cuanto tal, entonces su identidad tiene que amarrar las etapas de su movimiento; análogamente, se esperarí

identidad del ‘ahora’ amarrara los lapsos correspondientes. Pero eso es algo que no puede hacer un ‘ahora’ cuya identidad está siendo comprendida exclusivamente sobre la base de la idea de simultaneidad. Ese ‘ahora’ sólo podría amarrar cosas o eventos coexistentes, pero no tiempo. Y precisamente en la medida en que sigamos comprendiendo la simultaneidad como remisión al ahora-límite, su única posibilidad será la extratemporalidad.

Hacia el final de la sección dedicada a la presentación de la aporía sobre el ‘ahora’, Aristóteles ya advertía la dificultad enorme que conllevaría la idea de que sólo hay un ‘ahora’. Y no es casual que sea ése el pasaje en que establece en qué consiste la simultaneidad: **“si ‘ser simultáneamente en el tiempo’, y no ‘antes’ ni ‘después’, es ‘ser en un mismo y único ahora’, y si lo anterior y lo posterior son en este preciso ‘ahora’, entonces las cosas sucedidas hace diez mil años existirán simultáneamente con las que están sucediendo hoy, y nada será anterior ni posterior a nada.”** (218^a25-30). Pues bien, postular lo que aquí hemos llamado identidad numérica del ‘ahora’ no es otra cosa que postular su unicidad, vale decir, postular para el ‘ahora’ una condición tal que autoriza únicamente relaciones de simultaneidad y nunca de anterioridad o posterioridad. La anteroposterioridad, una de las propiedades fundamentales del tiempo (derivada de la que se da en los planos del movimiento y de la magnitud), quedaría negada. Y con ello quedaría negado el tiempo mismo. Aristóteles es muy explícito en esto último: “si no fuese diferente el ‘ahora’ sino uno y el mismo, entonces no habría tiempo” (218^b27-28)¹²⁷. De manera que no es exagerado decir que una eventual extratemporalidad del ‘ahora’ tiene graves consecuencias no sólo por lo que se refiere a la noción de ‘ahora’, sino también por lo que se refiere a la existencia del tiempo¹²⁸. Con un ‘ahora’ cuya identidad fuera numérica estaríamos ante la misma situación a la que nos

¹²⁷ La misma idea reaparece en 219^a30-33, esta vez envuelta por la noción de percepción: “cuando percibimos el ‘ahora’ como único [...], entonces no parece que haya pasado tiempo alguno”.

¹²⁸ He aquí la vinculación entre el último de los argumentos desarrollados en el marco de la presentación de la aporía del ‘ahora’ (en el capítulo 10) y la cuestión de la inexistencia del tiempo: si el ‘ahora’ es uno solo, entonces no hay anteroposterioridad y, por ende, no hay tiempo. Es una conexión advertida por Vigo (1995, p. 238), a la que hicimos referencia cuando revisábamos el capítulo 10 (*supra*, pp. 11-12, nota 8).

llevaba la aporía sobre la existencia del tiempo: inexistencia de lo anterior y posterior; vale decir, inexistencia de lapsos; vale decir, inexistencia de tiempo.

Luego del recorrido que hemos hecho aquí, examinando la noción aristotélica de simultaneidad para averiguar cómo opera allí un ‘ahora’ cuya eventual identidad numérica necesitábamos poner a prueba, estamos en condiciones de establecer dos conclusiones: una, referida a la cuestión de la simultaneidad o, más específicamente, a la cuestión de cómo comprender la partícula *a* (/ma del principio de no contradicción; la otra, de un alcance mayor que la primera, referida a la concepción aristotélica del instante y, más concretamente, al problema de cómo comprender la identidad del ‘ahora’:

1.- Por lo que se refiere a la simultaneidad implicada en la formulación aristotélica del principio de no contradicción, tenemos que decir que, si queremos salvar la universalidad del principio (universalidad fundada en la de la ciencia del ente en cuanto ente), ella no puede concebirse como remisión al ‘ahora’ extratemporal. Por cierto, queda la tarea de investigar de qué otro modo se pueda pensar el ‘ahora’ para que la simultaneidad fundada en él sea compatible con un irrestricto ámbito de validez del principio de no contradicción.

2.- Por otra parte, por lo que se refiere al problema de qué tipo de identidad comporta el ‘ahora’ —es la cuestión que nos llevó a examinar la idea de simultaneidad—, es preciso rechazar la posibilidad de que esa identidad deba ser comprendida numéricamente. Si el ‘ahora’ único sólo permite anudar cosas o eventos simultáneos, pero no lapsos, entonces entender la identidad del ‘ahora’ como numérica significa darle la espalda al tiempo mismo. No es otra cosa lo que se consigue rechazando la anteroposterioridad, que parece quedar excluida de una consideración de la identidad del ‘ahora’ únicamente por referencia a la simultaneidad. Si, de acuerdo al resultado de nuestro examen del principio de no contradicción, el ‘ahora’ del cual depende la simultaneidad puede ser pensado como un instante intratemporal, entonces ese ‘ahora’ no perdería de vista la anteroposterioridad, en cuyo caso no se podría decir de ésta que quede del todo excluida del ‘ahora’. Sin embargo, una cosa es que el ‘ahora’ pueda no perder de vista la anteroposterioridad (vale decir, que no la niegue), pero otra muy distinta es que ese ‘ahora’ único, librado a sí mismo, comporte una identidad que pueda anudar el tiempo, tal como la identidad del móvil anuda el movimiento. Aun cuando la simultaneidad deba ser comprendida sobre la base de un ‘ahora’ que no pierda de vista la anteroposterioridad, esa simultaneidad no está en condiciones de anudar el tiempo.

¿Y por qué habríamos de exigirle al ‘ahora’ que anude el tiempo? Porque lo que aquí está en juego es la *identidad* del ‘ahora’ y, según señala Aristóteles, es precisamente en virtud de esa identidad que el tiempo es continuo: **“en cuanto tal, el ‘ahora’ es siempre diferente, mientras que, en cuanto conecta, es siempre el mismo”** (*Física* IV 13, 222^a14-15). Tal como sucede con el punto en la línea, la alteridad del ‘ahora’ está asociada a su función divisora, mientras que su identidad es lo que le permite fundar la continuidad del tiempo. Si continuas son las cosas cuyos extremos son uno y el mismo (*Física* VI 1, 231^a22), entonces los lapsos son continuos precisamente porque el instante que hace de límite en cada caso es uno y el mismo ‘ahora’. En consecuencia, la identidad del ‘ahora’ no puede comprenderse meramente en función de la simultaneidad, la cual jamás podría dar cuenta de la continuidad de los tiempos. Ya lo hemos dicho: lo que ella funda son relaciones entre cosas o eventos coexistentes, no relaciones entre lapsos.

Obligados a rechazar una identidad del ‘ahora’ comprendida a partir de la noción de simultaneidad, hemos tenido que rechazar también la interpretación de esa identidad como numérica. Es cierto que dicha interpretación habría tenido la ventaja de evitar la asimetría advertida entre móvil y ‘ahora’ por lo que se refiere a la identidad y alteridad de cada uno; pero la perspectiva de tal ventaja tuvo, paradójicamente, la desventaja de hacer que no examináramos suficientemente la otra posibilidad: un ‘ahora’ que sea *específicamente* el mismo. No basta, por cierto, con declarar la identidad específica como solución, asumiéndola como tal únicamente por la manifiesta inconveniencia de aceptar la identidad numérica. Mejor será acercarnos a esta posibilidad estudiándola con cierta detención, lo cual implica, por cierto, examinar también las dificultades que ella pudiera encerrar.

2. Identidad específica en el ‘ahora’.

Admitir una identidad específica del ‘ahora’ implica, indudablemente, admitir a la vez su multiplicidad numérica. Los ‘ahoras’ se encontrarían en la misma situación en la que están, por ejemplo, incontables hormigas o incontables nogales, los cuales quedan reunidos bajo un mismo nombre en virtud de su identidad esencial. Pues bien, esa identidad esencial o eidética sólo puede ser tal en la medida en que recoge una multiplicidad de entes singulares, y es especialmente esto último lo que debemos examinar en el caso del ‘ahora’: si el ‘ahora’ es el

mismo específicamente, entonces, numérica o individualmente considerados, los ‘ahoras’ serán muchos¹²⁹.

Esta multiplicidad de ‘ahoras’ está perfectamente atestiguada en el texto del tratado sobre el tiempo, puesto que el propio Aristóteles empleará el término en plural: $ta \setminus nu=n$ ¹³⁰. La expresión, en todo caso, no parece tan forzada en la lengua de Aristóteles como en la nuestra (“los ahoras”). Puede significar, en un uso adjetivado –y por supuesto emparentado con el adverbial, que es el básico –, algo así como “las <cosas> actuales”. Es el sentido en que está empleada la expresión, por ejemplo, en el *Edipo en Colono* de Sófocles: “las <cosas> que ahora intentas hacer”, en 824; o bien “dirige tu mirada no a los actuales [$ta \setminus nu=n$], sino a los padecimientos de otro tiempo”, en 1195 (trad. Alamillo). También el propio Aristóteles utiliza la expresión con ese significado adjetivo –desde luego no técnico–, refiriendo frecuentemente el término $nu=n$ a las cuestiones o temas abordados poco antes dentro del mismo texto, con lo cual la expresión termina significando algo así como “las <cosas> recientemente abordadas”. Es el caso, por ejemplo, en *Met.* 1073^b15 (“... si es que los que se dedican a estos temas tienen una opinión que difiera de las expuestas [$ta \setminus nu=n ei) rhme/na$]...”); o también en la misma *Física*, 195^a15 (“todas las causas ahora mencionadas [$ta \setminus nu=n ei) rhme/na ai) /tia$]...”). En consecuencia, hay que decir que el paso al empleo técnico de la expresión no está mediado por una modificación en la expresión misma (como podría pensarse a partir de la claramente artificiosa formulación castellana “el ahora” o, peor aun, “los ahoras”), sino por una modificación en su significado:

¹²⁹ Desde luego, el *status* ontológico de los muchos ‘ahoras’ es distinto al de las muchas hormigas o nogales, dado que las hormigas o nogales pueden prescindir del alma humana, mientras que los ‘ahoras’ no: para la existencia de los ‘ahoras’ es necesaria la intervención del intelecto operando cortes en el *continuum* del movimiento. Sin embargo, aunque sea sólo potencialmente, en cualquier lapso considerado los ‘ahoras’ *son* muchos; más aun, infinitos (no olvidemos que uno de los sentidos de ‘ser’ consignado por Aristóteles es el ser en potencia).

¹³⁰ A Aristóteles le basta modificar el artículo (de $to/$ a $ta/$) para ofrecer una expresión plural. Nosotros, en cambio, además le añadiremos siempre una “s” final al sustantivo, traduciendo sistemáticamente $ta \setminus nu=n$ por “los ahoras”.

ya no se trata de *algo* que es ahora, sino que la condición actual de cualquier ‘algo’ queda abstraída del ‘algo’ en cuestión y la expresión acaba refiriéndose únicamente al tiempo mismo. Sin embargo, conviene no olvidar que, así como seguramente el empleo de la expresión con un significado exclusivamente temporal deriva de su empleo con significado adjetivo, y primariamente adverbial, de manera análoga, el pensamiento del propio Aristóteles sobre el tema nos obliga a reconocer en el tiempo y en el ‘ahora’ nociones con arraigo en el movimiento y, más concretamente, en el móvil¹³¹. Llamar la atención sobre ello es, a la vez, asentir a la lectura del tratado aristotélico del tiempo hecha por Wieland, quien enfatiza esa suerte de condición adjetiva (predicativa, dice él) del ‘ahora’, en virtud de la cual éste no puede ser comprendido sino por referencia al móvil¹³². En consecuencia, no hay que perder de vista esa suerte de abstracción que expresan los términos “ahora” y “ahoras”, y esto significa no perder de vista aquello a partir de lo cual dichas nociones temporales han sido abstraídas: el móvil. Pero, junto con ello, no podemos desconocer que Aristóteles transita desde un uso corriente del *nu=n* a un uso técnico, y que ello significa separar (sólo en la consideración teórica, por cierto) de una cosa su aspecto temporal. Ese sutil desplazamiento semántico de la palabra *nu=n* queda atestiguado, por cierto, en el tratado del tiempo. Allí la expresión plural

¹³¹ Desde luego, esto no equivale a decir que la derivación ontológica dependa de la lingüística. La relación entre ambas es una cuestión que aquí no pretendemos abordar. Lo que sí podemos hacer es constatar una situación análoga en el plano lingüístico y en el ontológico: tal como a partir del uso de los términos se puede decir que los *nu=n* sustantivos y plurales derivan del *nu=n* adverbial o adjetivo, a partir del pensamiento de Aristóteles se puede decir que el ‘ahora’ entendido como noción exclusivamente temporal (como ‘instante’, si se quiere) deriva del ‘ahora’ entendido como determinación de un objeto sustancial que se mueve o cambia.

¹³² Refiriéndose al aspecto en virtud del cual Aristóteles califica al ‘ahora’ como siempre el mismo (ese aspecto expresado por la controvertida fórmula $\circ (/ \text{pote } \circ) / n$), Wieland (1962) acude precisamente a una expresión adjetiva: “das Jetzige” (“lo actual” o, más literalmente, “lo ahórico”). Enseguida, nos advierte que “no se debe olvidar que el *nu=n* cae bajo la categoría del cuándo (*pote/*) y que originalmente hace siempre de predicado en un enunciado. Por lo tanto, se relaciona siempre con una cosa que es ahora y de la cual se habla [...] El *ahora* es, por tanto, un *predicado de la cosa movida*”. (pp. 324-325).

$\tau a \setminus \nu = n$ parece abandonar la consideración implícita de “cosas” actuales, para quedarse con lo puramente temporal, y es interesante constatar que se trata de una noción de la que Aristóteles se vale no solamente cuando está hablando expresamente de la cuestión del ‘ahora’.

Dentro del tratado del tiempo, la primera vez que la expresión $\tau a \setminus \nu = n$ aparece es en un pasaje previo a la formulación de la aporía del ‘ahora’, de manera que la multiplicidad de instantes parece formar parte de la matriz conceptual o de la implícita comprensión del tiempo sobre la base de las cuales Aristóteles aborda los problemas de la existencia y naturaleza de éste. De no ser así, no se comprendería que, para concluir su argumentación en orden a mostrar la imposibilidad de fundar la existencia del tiempo exclusivamente en la del ‘ahora’, diga que el tiempo “no parece componerse de ‘ahoras’ [ϵ] $k \tau w = n \nu = n$].” (218^a8). Es cierto que en esta sentencia los ‘ahoras’ no están afirmados, pero lo que se niega no es la imposibilidad de *considerar* una multiplicidad de ‘ahoras’, sino la imposibilidad de considerarlos *parte del tiempo*; de manera que el empleo del plural obedece a una cierta concepción del ‘ahora’ que indudablemente admite la multiplicidad. Es preciso notar que aquel pasaje forma parte de la primera explicitación de la comprensión aristotélica del ‘ahora’, la cual aquí ya se aparta de la comprensión subyacente al uso corriente de la palabra para dar paso al término técnico: el ‘ahora’ concebido como límite interno del tiempo. Del adverbio que aludía a un tiempo de amplitud relativamente variable y anclado en el presente, Aristóteles pasa a un sustantivo que refiere a un tiempo de amplitud cero y cuya relación con el presente parece debilitarse precisamente a causa de la posibilidad del plural que la propia condición de sustantivo le confiere. La multiplicidad de ‘ahoras’ aparece, entonces, a la vez que aparece la concepción del ‘ahora’ como límite; por lo cual hay que reconocer que dicha multiplicidad está contemplada desde la partida en la reflexión aristotélica sobre el tiempo.

Pero la vinculación entre la multiplicidad de ‘ahoras’ y la concepción del tiempo es aun más estrecha: el plural $\tau a \setminus \nu = n$ no sólo surge en el texto *a la vez* que el ahora-límite, como hemos visto recién (atendiendo a *Física* 218^a6-8¹³³), sino que además es indispensable para

¹³³ Además de ese texto, también se puede tener en consideración un pasaje de *Física* IV 14 donde la conexión entre la noción de ahora-límite y la multiplicidad de ‘ahoras’ es tal vez más manifiesta: “es claro que lo anterior es en el tiempo, pues decimos ‘anterior’ y ‘posterior’ según la separación respecto del ‘ahora’, y *el ‘ahora’ es límite* del <tiempo> pasado y del

que exista aquello que llamamos tiempo. Cuando Aristóteles explica el modo como el tiempo, con ocasión de la intervención numeradora o contabilizadora del alma, emerge a partir del movimiento, destaca la importancia de la fijación de al menos dos ‘ahoras’. Con un solo ‘ahora’ no tenemos aún tiempo. Es preciso que el alma contabilice dos, considerando uno como anterior y el otro como posterior; de manera que lo que queda en medio de esos ‘ahoras’ es, en definitiva, tiempo (cf. 219^a22-^b1). Así, los ‘ahoras’ aparecen “antes” que el tiempo¹³⁴,

futuro. Consecuentemente, puesto que *los ‘ahora’* [ta\ nu=n] son en el tiempo, también será en el tiempo lo anterior y posterior, pues en aquello en lo que es el ‘ahora’ es también la separación respecto del ‘ahora’.” (223^a4-8, cursivas mías).

¹³⁴ Entrecorramos la palabra “antes” porque, como es obvio, no puede tratarse de un término estrictamente temporal. Así como a Platón se le puede objetar que el demiurgo del *Timeo* no pudo haber hecho nada “antes” que el tiempo (objeción posible a partir de críticas dirigidas por el propio Aristóteles: cf. *Met.* XII 6, 1071^b37-1072^a2; también *De Caelo*, 283^a11-12), y así como el dios de Agustín tampoco pudo haber hecho algo “antes” de emprender la creación de mundo (creación que incluye al tiempo, por cierto), tampoco podemos pretender nosotros que los instantes aristotélicos surjan “antes” que el propio tiempo. Pero eso no impide que los instantes puedan ser anteriores en un sentido distinto al temporal, como el consignado por el propio Aristóteles para la palabra *pro/teron* en *Met.* V 11, 1019^a2-11, donde se trata de las cosas que son anteriores “según la naturaleza y la entidad [kata\ fu/sin kai\ ou) si/an]: así, todas las cosas que pueden existir sin otras, pero no éstas sin ellas” (1019^a2-4). Pues bien, podría decirse que los instantes –en plural– aparecen “antes” que el tiempo porque son anteriores a él en la medida en que existen, en cuanto cortes operados sobre el movimiento, con independencia del tiempo (tanto es así, que Aristóteles señala que podemos tener un instante único y no obtendremos jamás tiempo a partir de él). La existencia del tiempo, en cambio, depende por entero de la de los ‘ahoras’: no emerge tiempo a partir del movimiento si no es en virtud de los cortes operados por el alma sobre él. Es cierto que posteriormente (219^b33-220^a4) Aristóteles hablará de la relación entre tiempo y ‘ahora’ en términos tales que parece estar declarando una dependencia recíproca entre ellos, pero es posible que en ese pasaje se trate más bien de la existencia conjunta de ambos y no de una interdependencia propiamente tal. Aristóteles no parece haber pensado jamás en la posibilidad de que haya ‘ahoras’ y no tiempo, y hace notar que *de facto* encontramos ‘ahoras’ y tiempo conjuntamente. Pero si, de acuerdo a su propia teoría (cf.

puesto que son fijados por un intelecto que establece cortes dentro del *continuum* del movimiento; y el hecho de que aparezcan “antes” que el tiempo no es fortuito, sino que va de la mano de una cierta relación de dependencia en la que se encuentra el tiempo respecto del ‘ahora’: no hay tiempo sin ‘ahora’ o, dicho de otro modo, el ‘ahora’ es condición necesaria para la existencia del tiempo. Es algo que Aristóteles dice expresamente en 220^a1 y que ya habíamos establecido aquí, a propósito de la cuestión de la analogía entre móvil y ‘ahora’ (*supra*, p. 58). Pero entonces destacábamos del ‘ahora’ únicamente su condición de “máximamente cognoscible”, vale decir, el hecho de que es aquello en virtud de lo cual tenemos conocimiento del tiempo; ahora, en cambio, debemos reparar también en su condición de múltiple, sin la cual el ‘ahora’ no podría cumplir con ser efectivamente fundamento del tiempo¹³⁵. Por cierto, no habría tiempo de no ser por el ‘ahora’ emergiendo del *continuum* del movimiento, gracias a la operación del alma; pero tampoco habría tiempo de no ser por la pluralidad de ‘ahoras’. En consecuencia, no basta que el alma diga “ahora” de manera adverbial –calificando como presente su propia circunstancia, o bien determinando la circunstancia temporal de algún evento como coincidente con la circunstancia temporal propia–, sino que es preciso que el alma diga “ahora” al modo del sustantivo. Dicho de otra manera, para que haya tiempo hace falta que el alma sea capaz de sobreponerse a su inmediato ‘ahora’ presente y que, trascendiéndolo, establezca ‘ahoras’ múltiples e independientes de su propia circunstancia temporal: ‘ahoras’ anteriores y posteriores, vale decir, ‘ahoras’ que no están siendo *ahora*, sino que son instantes cualesquiera.

Así, la multiplicidad de ‘ahoras’ nos obliga a distinguir entre dos significados de la palabra: en un caso, el ahora-presente; en un segundo caso, el instante cualquiera. Es importante

especialmente 219^a22-219^b1), es pensable un único ‘ahora’, y de pensar en un único ‘ahora’ se deriva la imposibilidad de pensar tiempo, entonces es pensable la existencia del instante con independencia de la existencia del tiempo. La anterioridad del ‘ahora’ respecto al tiempo, por lo tanto, se cumple. Y por ello también es posible una anterioridad de los instantes (en plural) respecto al tiempo.

¹³⁵ Por lo que se refiere a la legitimidad de proceder sin diferenciar entre la condición de fundamento del *ser* del tiempo y la condición de fundamento del *conocimiento* del tiempo, remitimos a las consideraciones hechas con ocasión del examen de la cuestión de la analogía entre móvil y ‘ahora’. Véase *supra*, pp. 55-56.

advertir que lo que hemos venido llamando ahora-límite no se deja clasificar en uno solo de estos significados, puesto que tanto el ahora-presente (el ‘ahora’ comprometido en la propia actividad del alma numeradora) como el instante cualquiera podrían ser considerados ya en cuanto límites, ya en cuanto lapsos (vale decir, en las dos acepciones de la palabra consignadas en *Física* IV 13, 222^a10-24). Mantengámonos aquí en el significado de ahora-límite, puesto que es la noción introducida por Aristóteles al momento de transformar la palabra “ahora” en término técnico y corresponde, además, al significado primario, a partir del cual el ahora-lapso se deriva (cf. 222^a21). Pues bien, ese límite del tiempo puede ser o bien singular y actual en relación al alma que lo pronuncia –el “instante designado por el hablante como el «ahora» de su *enunciación*”, para decirlo con Ricoeur (1985, p. 655)–, o bien un instante cualquiera dentro del *continuum* temporal, vale decir, uno de los infinitos “puntos” potenciales del tiempo. Si hablamos en plural, es decir, de “ahoras” o de “instantes”, resulta evidente que estamos en el segundo caso. Si utilizamos el singular, en cambio, la situación ya no es tan clara, de manera que en adelante emplearemos la expresión “ahora-presente” cuando se trate del instante único, y la expresión “ahora-instante” cuando se trate del ‘ahora’ cualquiera, uno entre muchos¹³⁶.

Puesto que lo que nos hemos propuesto examinar aquí es la posibilidad de interpretar la identidad del ‘ahora’ en el sentido de identidad específica, y dado que, como hemos dicho, esa identidad específica no puede sino ir de la mano de una multiplicidad numérica, es claro que tal interpretación tendrá que vérselas con el ‘ahora’ entendido como instante. Hasta el momento, la distinción entre ahora-presente y ahora-instante nos puede parecer totalmente inocente por lo que se refiere a la concepción aristotélica del tiempo, pero lo cierto es que el ahora-instante le exigirá al alma que lo considera un tipo de mirada que puede influir significativamente en la concepción de tiempo que de allí resulte. Si el alma tiene que considerar una multiplicidad de ‘ahoras’, entonces esa consideración ha de ser simultánea; de lo contrario, tal vez seríamos capaces de imaginar una multiplicidad de ‘ahoras’ sucediéndose

¹³⁶ Con ello, seguimos la nomenclatura de Ricoeur (1985), quien, sirviéndose de esa distinción, interpreta los tratados sobre el tiempo de Aristóteles y de Agustín de tal manera, que reserva la palabra “presente” para el ‘ahora’ agustiniano y la palabra “instante” para el ‘ahora’ aristotélico. (Cf. *Tiempo y narración* III, Cuarta Parte, Primera Sección, capítulo 1: “Tiempo del alma y tiempo del mundo. El debate entre Agustín y Aristóteles”).

para ocupar el puesto del presente, pero el alma jamás estaría en condiciones de calificar esa multiplicidad como tal, puesto que jamás estaría en condiciones de *contemplanla*. Ahora bien, si contemplanla supone una presentación simultánea de los ‘ahoras’, entonces es importante preguntarse por esa simultaneidad, sobre todo porque nos hemos visto enfrentados a dicha noción a propósito de la posibilidad de comprender la identidad del ‘ahora’ como numérica. Si también a propósito de una eventual identidad específica del ‘ahora’ tenemos que vérnoslas con la simultaneidad, parecería que la diferencia entre una y otra interpretación se nos empieza a desdibujar. Sin embargo, ante todo hay que preguntarse qué tipo de simultaneidad nos ha salido aquí al encuentro. Cuando tuvimos ocasión de examinar la posibilidad de que la identidad del ‘ahora’ fuera numérica, nos enfrentamos a una simultaneidad compatible con un ‘ahora’ único, simultaneidad referida a diversas cosas o movimientos y no a diversas instancias propiamente temporales. Es ésa la noción más habitual de simultaneidad, para la cual lo simultáneo son las cosas o eventos y no, por cierto, partes o elementos del tiempo mismo¹³⁷. La situación en la que nos encontramos ahora es por entero distinta. Desde luego, no parece sensato entender la simultaneidad como una relación entre partes o elementos del tiempo. ¿Por qué? Por un lado, porque, dada la anteroposterioridad del tiempo, esas partes o elementos no pueden sino ser sucesivos; por otro lado, porque la simultaneidad es un tipo de relación temporal, en particular una relación dada por la remisión a un mismo ‘ahora’ (o a un mismo lapso, si se quiere ampliar la noción), de manera que vale para lo que se da en el tiempo y no para el tiempo mismo (dos ‘ahoras’ que se dan en el mismo ‘ahora’ no son dos ‘ahoras’, sino uno, tal como dos lapsos que se dan en el mismo lapso no son dos lapsos, sino uno). Sin embargo, la multiplicidad de ‘ahoras’ exige, para ser tal –y precisamente porque *ser* tal no puede separarse de *parecerle* tal al alma que lo considera–, una cierta simultaneidad: la simultaneidad del presentárenos los ‘ahoras’. Éstos aparecen necesariamente coexistiendo, puesto que de lo contrario jamás podríamos hablar del ‘ahora’ en plural y no habría sido posible establecer la distinción que acabamos de establecer entre el ahora-presente y el ahora-instante. Dicho de otro modo, no hay ahora-instante si no es en virtud de la *coexistencia* de una pluralidad de ellos; y resultaría ininteligible la transformación de adverbio a sustantivo

¹³⁷ La distinción entre uno y otro caso la establecimos expresamente al inicio de nuestro examen de la simultaneidad a propósito de la eventual identidad numérica del ‘ahora’ (*supra*, pp. 77-78), para, en esa ocasión, dejar en claro que la simultaneidad que nos interesaba analizar *no* apuntaba a los múltiples instantes que descansan a lo largo del tiempo.

operada en la palabra “ahora” (transformación que autoriza ese plural y que autoriza, por lo tanto, el ahora-instante) de no ser porque la concepción del tiempo que maneja Aristóteles alberga la posibilidad de una consideración simultánea de ‘ahoras’¹³⁸.

a) La cuestión de la “espacialización” del tiempo.

Si hay alguna justificación para atribuirle a Aristóteles esa suerte de “espacialización” del tiempo que denuncia Bergson en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, probablemente la encontramos en este punto. El tiempo queda reducido a espacio (un “concepto bastardo” del tiempo, acusa Bergson) cuando se hace de él un medio homogéneo, el cual se le presenta a la conciencia “todo de una vez, lo que equivale a decir que se le sustrae la duración” (trad. Barnés, p. 79). Desde el momento en que pensamos en el ‘ahora’ de Aristóteles como un ahora-instante, desde el momento en que admitimos esa multiplicidad de instantes que conlleva la consideración de la identidad del ‘ahora’ como específica, es claro que aquella homogeneidad está ya alcanzada. Toda consideración específica exige homogeneidad entre los individuos que caen bajo la especie en cuestión. En el caso que aquí nos interesa, todos los individuos son igualmente instantes, cada uno es cualquiera. Por otra parte, esa homogeneidad de los ‘ahoras’ en virtud de la cual quedan concebidos como meros instantes no podría ser calificada como tal si ellos no estuvieran reunidos por la

¹³⁸ Esta simultaneidad, referida a la *consideración* de ciertas cosas y no a las cosas mismas, es la alternativa que tuvimos que desechar cuando intentamos seguir el derrotero marcado por la interpretación de Conen para el pasaje de 219^b9-11 (véase *supra*, p. 76 ss.). Se trata de una posibilidad que alcanzamos a vislumbrar (p. 77, nota 89) al reparar en la traducción que ofrecía Vigo para la expresión ο (δ’ α (/ma pa=j xro/noj (219^b10): “el tiempo todo, <tomado> conjuntamente”, y no “todo tiempo simultáneo” (trad. De Echandía) o “el tiempo del todo simultáneo” (trad. Schmidt). Lo que ahora importa observar es que la comprensión del α (/ma como “consideración conjunta” no es una lectura verdaderamente divorciada del significado temporal, pues también hay simultaneidad implicada en ella. Esta vez no se trata de la simultaneidad que anula la anteroposterioridad reduciendo todo a un único ‘ahora’, puesto que no se trata de la simultaneidad de cosas o eventos; pero sí tenemos, en cambio, la simultaneidad que se da en la *consideración simultánea* de lo anterior y lo posterior.

simultaneidad. Es la simultaneidad, entonces, lo que está en la base de la comprensión espacializada del tiempo que resulta de la homogeneidad de los instantes.

Heidegger parece razonar de un modo similar cuando examina el concepto vulgar del tiempo en un texto que sugiere una identificación entre dicha concepción vulgar y la aristotélica. Allí, en la conferencia *El concepto del tiempo*¹³⁹, señala que este tiempo “es algo en lo que se puede fijar arbitrariamente un punto-ahora [Jetztpunkt]”. Ello sucede porque “ningún punto-ahora del tiempo se destaca frente a otro [...] Este tiempo es, sin excepción, uniforme, homogéneo.” (*Der Begriff der Zeit*, p. 9). Aquella arbitrariedad en la fijación de los ‘ahoras’ es señal de la homogeneidad, puesto que sólo se puede proceder arbitrariamente cuando hay una multiplicidad de posibilidades y cuando ninguna de ellas destaca por sobre las demás: cuando todos los ‘ahoras’ potenciales se presentan como igualmente dispuestos a ser actualizados por el alma numeradora. Por otra parte, Heidegger también conecta la homogeneidad con la “espacialización” del tiempo: “La *homogeneización* es una asimilación del tiempo al espacio, a mera presencia; la tendencia a expulsar todo tiempo de sí mismo, reduciéndolo a un presente.” (p. 24; trad. Ortúzar y Vernal, p. 161). Esa reducción de todo tiempo a un presente coincide con la reducción de la anteroposterioridad a un solo ‘ahora’. La advertencia de Heidegger resulta comparable, entonces, con la advertencia que el propio Aristóteles nos hacía cuando descartaba la posibilidad de que el ‘ahora’ permaneciera siempre el mismo, acudiendo a un argumento que se valía de la noción de simultaneidad: si el ‘ahora’ fuera uno solo, decía allí, entonces todos los acontecimientos serían simultáneos y no habría nada anterior ni posterior a nada (cf. 218^a25-30). Hemos de nuevo ante la simultaneidad; esta vez no ante la simultaneidad de movimientos cuya circunstancia temporal coincide en un único ‘ahora’, sino ante una simultaneidad de los ‘ahoras’ mismos, en atención a la cual cobra sentido una interpretación “espacializante” del tiempo aristotélico.

¹³⁹ También en *Ser y Tiempo* (especialmente en § 81) Heidegger exhibe esa tendencia a identificar la concepción vulgar del tiempo con la aristotélica. En cambio, en las lecciones que son consideradas la continuación del proyecto de *Ser y Tiempo*, tituladas *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, la situación es muy distinta. Allí Heidegger se empeña en mostrar que en el propio tratado aristotélico sobre el tiempo se encuentra el germen de una concepción del tiempo que superará a la vulgar.

Ahora bien, si la comprensión de la identidad del ‘ahora’ como específica puede desembocar en esta suerte de espacialización del tiempo resultante de la necesaria consideración simultánea de los instantes numéricamente múltiples, entonces nos corresponde proceder de un modo similar a como lo hicimos en el capítulo anterior. Allí resolvimos adentrarnos en la cuestión de la identidad numérica del ‘ahora’ sirviéndonos de un examen de la simultaneidad implicada en la noción de acto no cinético, por una parte, y en el principio de no contradicción, por otra. Aquí lo que nos proponemos es examinar la identidad específica del ‘ahora’ sirviéndonos de un análisis de la posibilidad de una interpretación espacializada del tiempo aristotélico. En el primer caso, estudiar la partícula α ($\mu\alpha$ (en la ϵ) $\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ y en el principio de no contradicción) nos permitió poner a prueba la interpretación del ‘ahora’ como numéricamente el mismo. De manera similar, en lo que sigue nos proponemos poner a prueba la interpretación del ‘ahora’ como específicamente el mismo, valiéndonos de un examen de la presunta espacialización del tiempo en la concepción que de éste nos ofrece Aristóteles.

Pues bien, ¿hay en el tratado de la *Física* elementos a favor de una comprensión espacializada del tiempo? Si de lo que se trata es de marcar la importancia del espacio por lo que se refiere a la determinación del tiempo, tenemos que prestar especial atención a la noción de magnitud ($\mu\epsilon\gamma\epsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$). Una de las ideas centrales de la concepción aristotélica del tiempo consiste en entender ciertas propiedades fundamentales de éste como derivadas de las del movimiento y de la magnitud. Es preciso recordar que el tiempo sigue (α) $\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\gamma\epsilon\iota$ (=) al movimiento y el movimiento a la magnitud, de manera que puede decirse que el tiempo sigue, aunque sea de manera mediada, a la magnitud. Esto es algo a lo que ya tuvimos ocasión de prestar atención cuando estuvimos siguiendo el texto de Aristóteles, en especial las secciones del capítulo 11 previas a la aparición de la definición del tiempo (véase *supra*, p. 23 ss.). Tanto la continuidad como la anteroposterioridad se dan en el tiempo por darse en el movimiento, y en el movimiento por darse en la magnitud. La magnitud de la que aquí se trata sería, según *Met.* V 13, “aquello a través de lo cual se mueve [$\omicron(\ \epsilon) \kappa\iota\eta\eta/\gamma\eta$]” lo que se mueve. La interpretación usual de dicha expresión habla de un “espacio recorrido” (véase *supra*, pp. 23-24, nota 20), lo que no es extraño, puesto que en la misma *Metafísica*, pocas líneas antes, Aristóteles se refiere a tres magnitudes, las cuales son todas espaciales: línea, superficie y cuerpo (cf. 1020^a11-14). Por otra parte, en el mismo tratado del tiempo parece claro que la magnitud en la que está pensando Aristóteles es espacial. Un decisivo signo de ello puede

encontrarse dentro de la misma sección en que se nos presenta aquella relación de seguimiento en conexión con la cual se introduce la noción de magnitud. La relación de seguimiento permite dar cuenta, como hemos dicho, de dos rasgos fundamentales del tiempo: la continuidad y la anteroposterioridad. Pues bien, inmediatamente después de referirse a la continuidad, al momento de introducir la cuestión de la anteroposterioridad, Aristóteles señala lo siguiente: **“lo anterior y posterior se da primeramente en el lugar [ε]ν τό/πό, y allí ciertamente por la posición [τῆς θέσεως]. Y dado que en la magnitud se da lo anterior y posterior, es forzoso que en el movimiento también se dé lo anterior y posterior, de manera análoga a los de allí. Pero, por cierto, también en el tiempo existe lo anterior y posterior, por cuanto uno de ellos sigue siempre al otro.”** (219^a14-19). La conexión entre “lugar”, “posición” y “magnitud” es aquí muy estrecha. Aristóteles parece utilizar estos términos de manera intercambiable (aunque no sean estrictamente sinónimos), y eso debe hacernos suponer que la magnitud en la que está pensando es espacial, puesto que las palabras “lugar” y “posición” así lo indican. Es indudable que en estas líneas Aristóteles ofrece para lo anterior y posterior un tratamiento análogo al que ha ofrecido precedentemente para la noción de continuidad. Por lo que se refiere a la continuidad, ha dicho que por ser continua la magnitud lo es el movimiento y por serlo el movimiento lo es el tiempo. Ahora, cuando se trata de lo anterior y posterior, las relaciones establecidas son las mismas: por haber lo anterior y posterior en la magnitud lo hay en el movimiento, y por haberlo en el movimiento lo hay en el tiempo. La sentencia previa, a partir de la cual Aristóteles parece sentirse autorizado a derivar desde la magnitud la anteroposterioridad para el movimiento y el tiempo, no habla, sin embargo, de magnitud, sino de lugar y de posición. Pero, dado el curso de la argumentación, tenemos que suponer que se trata de lo mismo. La sola mención del “lugar” basta para obligarnos a pensar en términos espaciales¹⁴⁰, pero no está de más notar que esa

¹⁴⁰ Desde luego, esto no significa que lo que entendemos modernamente como espacio sea perfectamente equivalente a lo que entendía Aristóteles por lugar (τό/πό). La dependencia en que se encuentra el “lugar” de Aristóteles respecto del cuerpo contenido por él (cf. *Física* IV 1-5, en especial 212^a5-8) es algo que solemos perder de vista cuando hablamos de “espacio” queriendo significar con ello un infinito espacio vacío, cosa explícitamente rechazada por Aristóteles (cf. *Física* IV 8). Sin embargo, esa diferencia no nos impide calificar como “espacial” el “lugar” aristotélico, puesto que, para quien piensa en términos de “espacio”, todo “lugar” necesariamente se encontraría dentro de aquél.

espacialidad también queda indicada por la palabra “posición”. Esto último es algo que se puede apreciar si prestamos atención al modo como introduce Aristóteles dicho término en las *Categorías*, a propósito del tratamiento de la noción de cantidad (cf. *Cat.* 6, 5^a15-37). Allí lo que se busca es distinguir entre dos tipos de cantidades, una de las cuales tiene posición y la otra no. Para las del primer tipo los casos que Aristóteles presenta son decisivos por lo que se refiere a la cuestión de la espacialidad: la línea, la superficie, el sólido y el lugar son las cantidades cuyas partes tienen posición¹⁴¹. Así las cosas, es preciso reconocer que en la sentencia en la que se parece afirmar la presencia de lo anterior y posterior en la magnitud, Aristóteles introduce términos con connotaciones claramente espaciales mediante los cuales de lo que se trata es de mentar precisamente la magnitud.

La magnitud en la que piensa Aristóteles, por consiguiente, es la trayectoria o distancia recorrida por el objeto cuyo movimiento posibilita el tiempo. Dicha trayectoria puede ser representada mediante una línea, y ése parece ser precisamente el modelo con el que trabaja Aristóteles, puesto que cuando procede a extender la analogía entre magnitud, movimiento y tiempo a las instancias que posibilitan la continuidad y divisibilidad de cada uno de esos *continua*, habla de punto, móvil (o “lo que se traslada”) y ‘ahora’, respectivamente (cf. *Física* IV 11, 219^b15 ss.). La cuestión de la pertinencia del móvil en esta triple analogía es algo que ya tratamos (véase *supra*, pp. 51-62). La del punto, en cambio, podría parecer menos cuestionable, puesto que se trata de un límite de la línea, tal como el ‘ahora’ es límite del tiempo. Sin embargo, esa pertinencia del punto sólo resulta incuestionable para quien piensa las nociones de magnitud y de línea como perfectamente intercambiables. Es, desde luego, el caso del propio Aristóteles, para quien el punto es a la magnitud como el ‘ahora’ al tiempo (véase *supra*, p. 48-49, nota 54).

Por otra parte, la introducción del punto vinculado a la magnitud va de la mano de la introducción de la noción de “lo que se traslada” vinculada al movimiento. Como hicimos notar antes (véase *supra*, p. 49, nota 55), es importante que Aristóteles hable frecuentemente de “lo que se traslada” en vez de emplear el término genérico “lo que se mueve” o “móvil”, puesto que eso constituye una clara señal de que el tipo de movimiento en que está pensando

¹⁴¹ Del lado de las cantidades que no tienen posición, pero sí un cierto orden (ta/cij), encontramos aquéllas cuyas partes no permanecen. Y entre estas cantidades se halla precisamente el tiempo.

no es cualquiera, sino uno determinado: el desplazamiento o traslación. La comprensión de la magnitud como magnitud espacial –comprensión que queda puesta de manifiesto mediante el empleo de términos como “lugar”, “posición” y “punto”– es, indudablemente, solidaria de la comprensión del movimiento como cambio de lugar. La expresión “lo que se traslada” utilizada por Aristóteles para referirse al móvil¹⁴² da cuenta de esto último.

Ahora bien, ¿por qué habría de inquietarnos una magnitud espacial y un movimiento local? Porque la noción genérica de movimiento a la que ha recurrido Aristóteles para definir el tiempo no se restringe al movimiento local, de manera que, en atención a ello, no habría razón para que la magnitud involucrada fuera necesariamente espacial. Es cierto que en buena parte del tratado del tiempo se advierte una primacía del movimiento local –cosa que no es arbitraria, sino que se explica por la prioridad del movimiento de traslación del primer cielo¹⁴³–, pero también hay que tener en cuenta ciertos pasajes en que el propio Aristóteles deja ver que no es indispensable pensar en el desplazamiento lineal de un cuerpo para acceder

¹⁴² La palabra *kinou/menon* (lo que se mueve) aparece en el tratado del tiempo hasta el momento en que se comienza a exponer la relación de seguimiento en que se hallan envueltos tiempo, movimiento y magnitud (219^a10). Luego, Aristóteles pasa a hablar de *fero/menon* (lo que se traslada), concretamente a partir de allí donde comienza a explicar la identidad y alteridad del ‘ahora’ por recurso a esa relación de seguimiento ya establecida. El texto apela a dicha relación, que fue explicada mediante el empleo de los términos *kinou/menon* y *ki/nhsij*, pero esta vez prefiere hablar de *fero/nenon*. Lo interesante es que esta última expresión es tratada como equivalente a *kinou/menon*, y señal de ello es el hecho de que frecuentemente aparece asociado *fero/menon* a *ki/nhsij* (y también, por cierto, a *fora/*). Incluso los términos *kinou/menon* y *ki/nhsij* reaparecen luego, para convivir sin problemas con *fero/menon* y *fora/*, y sin que se explicita ninguna diferencia entre ambos pares (véase 219^b29-30; y también, más adelante, 223^a2-3).

¹⁴³ Hacia el final del tratado del tiempo señala Aristóteles, refiriéndose al movimiento de la esfera de las estrellas fijas, que “la traslación circular uniforme será medida en el más alto grado” (223^b19), y agrega que “no sólo se miden por medio de éste también los otros movimientos, sino que también el tiempo se mide por medio de este movimiento.” (223^b22-23). Cf. también *Met.* XII 7, 1072^b8-10.

al fenómeno del tiempo. En primer término, es importante tener presente que el frecuente empleo de la expresión “lo que se traslada” en ningún caso lleva a Aristóteles a olvidar la noción de movimiento. Según la advertencia hecha en las últimas líneas del capítulo 10, aquí se usan indistintamente las palabras movimiento (*ki/nhsij*) y cambio (*metabolh/*), de manera que el movimiento implicado en la definición del tiempo debería poder comprenderse –en principio, al menos– en cualquiera de las cuatro especies de cambio consignadas por la física aristotélica: “según la sustancia o según la cantidad o según la cualidad o según el lugar” (*Física* III 1, 200^b33-34). Esto, que hasta aquí parece no ser más que una conjetura – puesto que tampoco sería descabellado pensar que, cuando se trata del tiempo, la palabra *ki/nhsij* esté empleada en el restringido sentido de “desplazamiento”– resulta confirmado hacia el final del tratado del tiempo, en el capítulo 14, cuando Aristóteles responde a la cuestión de qué tipo de movimiento es el que debe ser considerado a la hora de comprender la definición del tiempo. El pasaje (al que ya hemos aludido: *supra*, p. 18; p. 63, nota 67) dice así: **“Se podría plantear también la siguiente cuestión: ¿de qué tipo de movimiento es número el tiempo? ¿O bien <lo es> de cualquiera? Por cierto, <las cosas>no sólo se generan en el tiempo sino también se corrompen, aumentan, se alteran y se trasladan. Así, en cuanto <cada uno> es movimiento, en esa medida <el tiempo> es movimiento de cada uno de los movimientos. Por tanto, es número del movimiento continuo sin más especificaciones, y no de un determinado <tipo de movimiento>.”** (223^a29-^b1). Por lo que se refiere a la cuestión de la magnitud, este pasaje, aunque no alude directamente al problema, haría difícil mantener la tesis de que la magnitud debe ser comprendida exclusivamente como magnitud espacial¹⁴⁴. El caso de la traslación es, indudablemente, el que mejor justifica dicha comprensión. También el aumento parece exigir una magnitud espacial, puesto que, en la

¹⁴⁴ Analizando las consideraciones de Bergson, el argumento que esgrime Schüssler (1988) en contra de la tesis según la cual el tiempo aristotélico sería espacio, es precisamente éste: que en Aristóteles el tiempo se halla referido no sólo al movimiento local, sino a todo tipo de movimiento y cambio (cf. p. 124). Heidegger (1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*) ha ofrecido una minuciosa argumentación en el mismo sentido, señalando que la alteración muestra que a la noción de magnitud o dimensión (*me/geqoj*) no le es esencial el carácter espacial: “Tampoco la determinación de *me/geqoj*, de extensión o magnitud, tiene un *carácter primariamente espacial*, sino el de la distensión.” (p. 344; trad. García, p. 294).

medida en que se trata de un cambio de lugar, se deja reducir a la traslación¹⁴⁵. En cambio, la mención de la generación, la corrupción y la alteración suscita problemas. ¿Qué tipo de magnitud será la “recorrida” por lo que se genera, lo que se corrompe o lo que se altera? Aristóteles no aborda aquí la cuestión, pero no es difícil suponer que o bien no hay magnitud implicada, o bien se trata de alguna no espacial. Los casos de generación y corrupción son especialmente problemáticos, puesto que se trata de cambios en que por definición no permanece nada, de manera que no estamos autorizados a pensar en algo *recorrido* por el móvil: el móvil no *recorre* nada, sino que simplemente nace o muere. Probablemente no hay magnitud implicada en un cambio sustancial. ¿Pero qué hay de la alteración, que es tan movimiento como el desplazamiento¹⁴⁶? Es cierto que la hoja que pasa del verde al amarillo es ella misma espacial y le corresponde un lugar, pero no parece ser eso lo que está en juego cuando se trata de un cambio de color¹⁴⁷. Sin embargo, hay algo recorrido por la hoja. Tal vez en un caso como éste habría que pensar que lo que se recorre es una suerte de magnitud cromática, tan provista de continuidad y de anteroposterioridad¹⁴⁸ como la magnitud espacial.

¹⁴⁵ En medio del tratado sobre el lugar, señala Aristóteles que “del movimiento locativo una forma es traslación, y otra crecimiento y disminución, pues también en el crecimiento y disminución se produce un cambio <de posición>, y lo que antes estaba aquí se ha desplazado <ahora> nuevamente a un lugar mayor o menor.” (211^a14-17).

¹⁴⁶ Para Broadie (2001, pp. 11-12) incluso el movimiento de Corisco, que es evidentemente un desplazamiento, debe ser visto como una especie de alteración, puesto que Aristóteles así lo trata: Corisco aparece con el *atributo* de estar en el Liceo o en el ágora.

¹⁴⁷ Contra esta interpretación, véase Vigo (1990a).

¹⁴⁸ La anteroposterioridad de esa eventual magnitud cromática funcionaría tal como la anteroposterioridad de la magnitud espacial: se trata de un rasgo que en ambos casos se da prioritariamente en la magnitud y luego, sólo de modo derivado, en el movimiento y el tiempo. Por cierto, esto se cumple sólo para los movimientos naturales, que son, con toda probabilidad, los que tiene en vista Aristóteles (véase *supra*, pp. 27-28, nota 26). Es el caso de nuestro ejemplo de la magnitud cromática correspondiente a la alteración que tiene lugar en la hoja que pasa del verde al amarillo. Así como para la piedra que cae el arriba es naturalmente

Desde luego, esto último no pasa de ser una conjetura, puesto que Aristóteles, aunque se preocupa de advertir que no es sólo el movimiento local lo que está en juego en la determinación del tiempo, no aborda expresamente la cuestión de si acaso siempre debemos pensar en una magnitud espacial o no. Pero la consideración de movimientos distintos al local sí que está plenamente atestiguada, no sólo por ese aserto general del capítulo 14 que acabamos de citar, sino también por pasajes en que se examina un determinado movimiento que difícilmente se dejaría clasificar como local: el movimiento del alma. Aunque el movimiento por el cual acabará orientándose Aristóteles es el de la traslación de la esfera celeste, eso no significa echar por tierra ciertas consideraciones hechas en el capítulo 11: “aun si está oscuro y no recibimos ninguna sensación por intermedio del cuerpo, basta que haya algún movimiento en el alma para que, sin más, parezca a la vez haber pasado también tiempo” (219^a4-6). La pregunta que en este punto cabe hacerse es qué tipo de magnitud habría que suponer –si es que hay que suponer también aquí una– para el caso del movimiento del alma; más concretamente, qué magnitud es aquí la recorrida por el movimiento del alma a partir del cual se advierte el tiempo. ¿Será también una magnitud espacial, tal como la implicada en la caída de una piedra?¹⁴⁹

La mención expresa de movimientos como el cualitativo, y de casos especialmente significativos por lo que se refiere a la emergencia del tiempo, como el del movimiento del alma, llevan a pensar en la posibilidad de magnitudes diferentes a la espacial y que podrían, no obstante, cumplir la misma función que ésta: ser la dimensión básica a partir de la cual

anterior al abajo, para la hoja que cambia de color el verde es naturalmente anterior al amarillo.

¹⁴⁹ Al comentar este pasaje, Heidegger (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 358; trad. 306) considera que el alma puede ser tratada como móvil, pero recalca que los comportamientos anímicos no son espaciales.

derivan sus propiedades de continuidad y anteroposterioridad¹⁵⁰ el movimiento y el tiempo. Aunque, como hemos dicho, en el tratado del tiempo no se aborda la cuestión de si acaso la magnitud ha de tener necesariamente naturaleza espacial, un indicio de que para Aristóteles podría ser concebible una magnitud correspondiente a un movimiento distinto al desplazamiento, lo provee un pasaje perteneciente al tratado sobre el infinito: “un movimiento <es infinito> porque lo es la magnitud sobre la cual <el objeto en cuestión> se mueve, se altera o aumenta, y el tiempo por causa del movimiento.” (*Física*, III 7, 207^b23-25). Por lo que se refiere a la potencial infinitud característica de las cantidades continuas, la relación de seguimiento a la que apela Aristóteles es idéntica a la que aparece en el tratado del tiempo: el movimiento sigue a la magnitud y el tiempo al movimiento. Por cierto, este pasaje no permite concluir con seguridad que Aristóteles hable de magnitudes no espaciales¹⁵¹, pero la expresa consideración de la alteración en una enumeración en que se da cuenta de algo fundamental para la concepción misma de magnitud –a saber, la cuestión de los movimientos que se montan sobre ella– es un indicio en favor de esa conjetura¹⁵².

¹⁵⁰ No estaría de más sumarle a esas dos propiedades la alteridad, que, aunque no aparece consignada en el recurrido pasaje en que se introduce la idea de “seguimiento” (219^a10-21), sí está sugerida después, en las líneas que encabezan el pasaje en que se aborda la cuestión de la identidad y alteridad del ‘ahora’: “Así como el movimiento es siempre diferente, así también <lo es> el tiempo.” (219^b9-10).

¹⁵¹ Señal de ello puede ser el hecho de que, al comentar este pasaje de la *Física*, Vigo se refiere permanentemente a la magnitud como “magnitud espacial” (cf. Vigo, 1995, pp. 166-167).

¹⁵² Otro elemento a considerar a favor de esa conjetura podría venirnos dado por una interpretación como la que ofrece Martineau (1980, p. 110) para la lectura heideggeriana del texto aristotélico. En dicha interpretación se advierte la sugerencia de que habría que distinguir entre la *sune/xeia* y el *me/geqoj*, entendiendo la primera como una continuidad propiamente física y sostén unitario del movimiento, y reservando para el segundo la idea de una continuidad “derivada” y local. De ser así, lo interesante sería preguntarse si acaso puede decirse también que para Aristóteles el tiempo sigue a la *sune/xeia* y no exclusivamente al *me/geqoj*.

Sin embargo, para defender la concepción aristotélica del tiempo frente a una acusación de “espacialización” no hace falta aventurar juicios acerca del alcance que pudiera tener la magnitud espacial por lo que se refiere a todas las especies de cambio y movimiento. Aunque hay fundadas razones para sospechar que no es posible pensar en una magnitud espacial cuando se habla de casos como el del cambio cualitativo o alteración, lo cierto es que, incluso tratándose del movimiento local y de la magnitud espacial, no es posible ver en el tratado aristotélico una identificación entre ésta y el tiempo. Es posible que sean atendibles ciertas razones en favor de lo que podemos llamar una espacialización “débil” del tiempo, según la cual éste estaría *fundado* en el orden espacial¹⁵³; pero de ahí a la defensa de una espacialización “fuerte”, donde tiempo y espacio se identifiquen, hay un paso difícilmente franqueable. ¿Por qué? Porque la relación de seguimiento establecida por Aristóteles –según la cual el tiempo sigue al movimiento y éste a la magnitud– lo protege de una acusación tal: del tiempo puede decirse que *sigue* a la magnitud o, más concretamente, que su continuidad y anteroposterioridad están *fundadas* en las de la magnitud; pero eso en ningún caso puede llevarnos a concluir que para Aristóteles el tiempo *se identifica* con esa magnitud. De esta manera, aun cuando la magnitud sea espacial (lo que sucede en el caso que más importa a Aristóteles por lo que se refiere al tiempo: la traslación de la esfera celeste), el tiempo en ningún caso se identifica con ella¹⁵⁴.

¹⁵³ Es, según parece, la interpretación ofrecida por Vigo (1990a).

¹⁵⁴ Llamar la atención sobre esta idea de “seguimiento” (α)κολούθει=ν es importante para el modo como Heidegger rechaza lo que él llama la tergiversación del concepto aristotélico del tiempo a manos de Bergson: “Mientras no se comprenda el sentido ontológico de α)κολούθει=ν, será incomprensible la definición aristotélica del tiempo. O, incluso, se llegará a una interpretación errónea, como, por ejemplo, Bergson, que afirma que el tiempo, tal como lo entendió Aristóteles, es el espacio.” (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 345; trad. García, p. 296). ¿Y en qué consiste el α)κολούθει=ν? “Significa una relación ontológica de fundamentación que se da entre el tiempo, el movimiento, la continuidad y la dimensión. No cabe concluir a partir del concepto de fundamentación, de seguirse, en el sentido de α)κολούθει=ν, que Aristóteles identifique el tiempo con el espacio.” (*Ibid.* p. 360; trad. García, p. 308) Esta relación ontológica de fundamentación, que para Heidegger es

Un indicio de que Aristóteles jamás estrecha tanto la relación entre tiempo y magnitud espacial como para llegar a la identificación de ambas, lo provee el pasaje en que se preocupa de distinguir expresamente entre punto y ‘ahora’. Es una distinción que tiene para nosotros especial importancia, puesto que la homogeneización de los ‘ahoras’ que daría pie para que el tiempo se nos “espacialice” es una homogeneización en que los instantes a lo largo del tiempo comienzan a parecerse peligrosamente a los puntos a lo largo de la línea. La coexistencia de los puntos en la línea parece similar a una coexistencia de instantes en el tiempo; y es en virtud de esta última coexistencia que, como ya hemos dicho, el ‘ahora-presente’ se independiza de la circunstancia temporal del alma que lo considera y, en calidad de ‘ahora-instante’, se multiplica de manera inagotable. Pues bien, la distinción entre punto y ‘ahora’ nos la presenta Aristóteles a propósito de las similitudes entre ellos: ambos funcionan como factor de continuidad y de divisibilidad del *continuum* al que pertenecen; vale decir, el tiempo es continuo y divisible en virtud del ‘ahora’, del mismo modo como la línea es continua y divisible en virtud del punto. Se trata, evidentemente, del punto y el ‘ahora’ concebidos como límite. Pero enseguida Aristóteles pone de manifiesto la diferencia: **“Sin embargo, cuando así se lo considera, tratando un único punto como si fueran dos, es forzoso hacer una pausa, si es que el mismo punto ha de ser principio y fin. En cambio, el ‘ahora’, por estar lo que se traslada en movimiento, es siempre diferente.”** (220^a12-14). Es, entonces, esa pausa o detención lo que permite establecer la distinción entre punto y ‘ahora’. Antes de pensar el caso del ‘ahora’ conviene aclarar por qué cuando se trata del punto Aristóteles habla de una detención. La razón radica en su condición de “principio y fin”. ¿Principio y fin de qué? De dos extensiones diferentes, desde luego. Ser límite consiste precisamente en eso: hacer de fin de una extensión y de principio de la siguiente, exactamente como un punto en medio de una línea hace de fin de un segmento y de principio del siguiente. Es, por cierto, indispensable que sea el *mismo* punto el que cumpla con ambas funciones, pues de lo contrario tendríamos que renunciar a la continuidad de la línea. Ahora bien, ¿por qué esa doble función del punto ha de implicar una detención? ¿De qué detención estamos hablando? Aristóteles lo dice empleando el verbo –“es necesario *detenerse*” (α)να/γκῆ ἰ (/stasqai)–, de manera que podemos precisar la pregunta en dirección al sujeto de ese verbo: ¿quién debe detenerse? ¿El propio punto? Desde luego que no, puesto que el punto no

lo central del tratado aristotélico del tiempo, también se le habría escapado a Hegel (cf. *Sein und Zeit*, p. 432, nota).

viaja. Si hay algo que pueda detenerse es el curso del pensamiento que *considera* ese punto como fin y principio de segmentos consecutivos¹⁵⁵. La detención se explica por la necesidad de considerar de manera doble el punto en cuestión: puesto que a esa duplicidad del punto no se puede atender simultáneamente, el alma se ve obligada a *demorarse* en esa doble consideración sucesiva. Es de suponer, entonces, que es a tal demora del alma a lo que se refiere Aristóteles cuando habla de la “necesidad de detenerse”.

¿Y qué hay del ‘ahora’, por lo que se refiere a esta necesidad de detenerse? El caso del ‘ahora’ sería distinto “por estar lo que se traslada en movimiento”. Eso hace suponer que ‘ahora’ y móvil corren juntos, quedando del lado de lo que no requiere de detención. En cuanto a la actividad del alma, central en la interpretación que acabamos de aventurar acerca de la “detención” implicada en la concepción del punto como límite, sabemos que el caso del móvil y el del ‘ahora’ son muy diferentes: la existencia del móvil no depende en absoluto de la actividad del alma, mientras que la existencia del ‘ahora’ sí (tal como la existencia del movimiento no depende del alma y la del tiempo sí, de manera que en esto la analogía funciona con exactitud). Pero aquí móvil y ‘ahora’ parecen presentarse en igualdad de condiciones ante la consideración de un alma que no necesita “detenerse”. En el caso del punto esa detención estaba justificada, según dijimos, por la condición de límite de éste. Lo que corresponde preguntarse, entonces, es por qué aquella detención queda excluida cuando se trata del ‘ahora’, el cual, como sabemos, es concebido por Aristóteles también como límite. Por ser límite del tiempo, el ‘ahora’ es principio de un lapso y fin del siguiente; y en ello funciona tal como el punto, el cual, por ser límite de la línea, es principio de un segmento y fin del siguiente. ¿Cómo se explica, entonces, que en el caso del ‘ahora’ no se dé esa “necesidad de detención”, que, según decíamos, no es sino resultado de la condición de límite del punto? Probablemente topamos aquí nuevamente con la necesidad de revisar la concepción del ‘ahora’ como límite. Si para diferenciar entre punto y ‘ahora’ se acude a una

¹⁵⁵ Una interpretación como ésta puede encontrar apoyo en comentarios como el de Tomás de Aquino, para quien “*un hombre puede percibir dos veces el mismo punto y aplicarlo dos veces, esto es, como principio y como fin*” (IV, xviii, 591; trad. Giannini, cursivas mías); o también en el de Goldschmidt (1992), quien habla de un “espíritu ” que estaría obligado a detenerse (p. 54). Para la distinción entre una lectura de este tipo y una que considere que lo que se detiene es más bien la línea, véase Ellis (2000), p. 171.

“detención” implicada en el punto, y para comprender esa detención es preciso apelar a la condición de límite de éste, entonces es razonable pensar que el ‘ahora’ del cual se está diferenciando aquí el punto no es el ahora-límite.

Pero la eventual necesidad de desplazar del centro de atención la noción de ahora-límite es una cuestión que tendrá que ser abordada más adelante. Por ahora, lo importante es no olvidar que la distinción entre ‘ahora’ y punto es –aunque problemática, por los motivos que acabamos de exponer– sólo parte de las razones por las cuales se hace necesario rechazar la amenaza de asimilación del tiempo al espacio que se cernía sobre la física aristotélica desde el momento en que nos dimos a la tarea de examinar la posibilidad de comprender la identidad del ‘ahora’ como identidad específica. Un ‘ahora’ específicamente idéntico implica una multitud de individuos bajo la especie, y esa multitud sólo puede ser comprendida sobre la base de la noción de ahora-instante (el ‘ahora’ emancipado del presente), que es precisamente la noción que da pie para que se nos desdibuje la diferencia entre ‘ahora’ y punto, por una parte, y entre tiempo y espacio, por otra. De acuerdo a lo que hemos visto aquí, hay que decir que es cierto que dentro del tratado aristotélico del tiempo pueden encontrarse algunos elementos a favor de una lectura “espacializante” del tiempo (en especial, los referidos a una aparente exclusividad del movimiento local y a una concepción espacial de la magnitud). Sin embargo, no se puede considerar aquello como verdaderamente concluyente: por una parte, es razonable pensar que, dado que también hay pasajes del tratado del tiempo en que se contemplan movimientos distintos del local (incluyendo el del alma), la magnitud no debe ser comprendida exclusivamente como magnitud espacial; por otra parte, aun cuando se insista en la “espacialización débil” que supone la tesis de que la magnitud en la que se funda el tiempo es siempre espacial, es indudable que una “espacialización fuerte” del tiempo tiene que quedar por completo descartada, puesto que la propia relación de “seguimiento” establecida entre magnitud, movimiento y tiempo impide pensar en una identificación entre ellos. Un signo de esto último se puede hallar en la expresa distinción establecida por Aristóteles entre punto y ‘ahora’, para comprender adecuadamente la cual parece necesario, según hemos advertido, revisar la noción de ahora-límite.

Es muy importante darnos cuenta de que esta revisión de la noción de ahora-límite, que viene exigida por uno de los argumentos a favor de la distinción entre el orden espacial y el temporal, viene exigida también por la necesidad de comprender adecuadamente el resultado del examen realizado aquí acerca de la posibilidad de concebir la identidad del ‘ahora’ como

identidad específica. Tal resultado habla de la necesidad de rechazar esa suerte de “espacialización” del tiempo que se seguiría de la idea de un ‘ahora’ específicamente idéntico. Pero ello no puede llevarnos simplemente a descartar la noción de identidad específica; no sólo porque precedentemente hemos descartado la de identidad numérica –de manera que estaríamos en serias dificultades–, sino además por el interés que tiene para nuestro estudio acerca de la concepción aristotélica del ‘ahora’ el hecho de que se nos presente el desafío de compatibilizar dos resultados alcanzados a partir de la hipótesis de la identidad específica del ‘ahora’: por una parte, la noción de ahora-instante; por otra parte, la necesidad de repensar el ‘ahora’, dado que nos hemos visto en la obligación de rechazar la concepción (“espacializada”) del tiempo que de aquella noción de ahora-instante se deriva.

b) Consideraciones finales sobre la identidad específica en el ‘ahora’.

La eventual “espacialización” del tiempo resultante de concebir la identidad del ‘ahora’ como identidad específica pasa, de acuerdo al análisis que hasta aquí hemos hecho, por la necesidad de admitir una multiplicidad homogénea de ‘ahoras’. Hemos buscado en el texto aristotélico los elementos por los cuales podría parecer razonable sospechar tal espacialización y hemos ofrecido, a continuación, algunos argumentos en virtud de los cuales nos parece que esta espacialización –tanto en su versión “débil” como en una versión “fuerte”– debe ser, en definitiva, rechazada. En vistas de tal resultado, entonces, el tema podría darse por cerrado¹⁵⁶. Sin embargo, la cuestión de la espacialización del tiempo no ha sido abordada aquí exclusivamente en vistas de sí misma, sino fundamentalmente porque se nos presentaba como una consecuencia de la hipótesis de una identidad del ‘ahora’ entendida como específica. ¿Qué debemos concluir acerca de dicha identidad, entonces?

Antes de apresurarnos a responder, es importante tener en cuenta que lo que nos llevaba a una interpretación “espacializada” del tiempo no es simplemente la identidad específica del ‘ahora’, sino aquella multiplicidad homogénea de instantes que nos parecía reclamada por la noción de especie. La diferencia parece excesivamente sutil, pero no lo es si reparamos en la noción de multiplicidad y la enfrentamos a los términos en los que Aristóteles mismo ha

¹⁵⁶ Hay que recordar, no obstante, que, en conexión con el rechazo a la espacialización “fuerte” (*i. e.* la identificación entre tiempo y espacio), está aún pendiente una satisfactoria comprensión de la diferencia entre ‘ahora’ y punto.

planteado (y presuntamente respondido) la aporía del ‘ahora’. Para decirlo brevemente, siguiendo una observación de Kuhlmann, la aporía del ‘ahora’ no se nos presenta sobre la base de la oposición unicidad-multiplicidad, sino más bien a partir de la oposición identidad-alteridad¹⁵⁷. ¿Y en qué consiste esta diferencia? En que en el segundo caso tenemos nociones que implican la idea de procesualidad, mientras que en el primero no. Algo puede ser considerado único o múltiple al margen de la idea de cambio, pero no puede ser considerado idéntico ni diferente (tal como esas nociones son empleadas aquí, al menos) al margen de dicha idea. ¿Por qué? Porque cuando Aristóteles nos presenta la dramática alternativa de un ‘ahora’ que “permanece [diame/nei] uno y el mismo, o bien es siempre uno diferente” (218^a10), está hablando de un ‘ahora’ que debe ser comparado consigo mismo. Si este ‘ahora’ permanece el mismo, permanece el mismo respecto de sí mismo; si es diferente, es diferente también en comparación con lo que él mismo era. Toda comparación, como es obvio, necesita al menos de dos elementos a ser comparados; y en el caso que aquí nos ocupa lo que tenemos no es más que el ‘ahora’. ¿Cómo puede el ‘ahora’, entonces, llegar a “separarse” de sí mismo, para que tenga lugar la comparación? La separación se produce *en el tiempo*. Es la única manera de obtener dos instancias del ‘ahora’ para compararlo consigo mismo. De manera que la pregunta de Aristóteles se deja interpretar así: ¿sigue el ‘ahora’ siendo el mismo después de que ha transcurrido un segmento de tiempo; o cada vez, por más pequeño que sea dicho lapso, tenemos un ‘ahora’ diferente? La aporía, en definitiva, parece resultar de la idea de un ‘ahora’ viajando en el tiempo, un ‘ahora’ *transcurriendo*.

Una lectura como ésta podría conducir, por cierto, a levantar una grave objeción contra Aristóteles: frente a su presentación de la aporía cabría protestar diciendo que ésta se basa en concebir el ‘ahora’ como móvil¹⁵⁸, cosa que el propio Aristóteles no podría sino rechazar. Sin

¹⁵⁷ Véase Kuhlmann (1988), quien declara que la aporía “no resulta a partir de la diferencia numérica de $n_u=n$, sino a partir de su “pasar [Vergehen]”, que contiene un tránsito de $n_u=n$ a $n_u=n$, lo cual sobrepasa su mera diferencia numérica.” (p. 92).

¹⁵⁸ Más notorio es ello si dentro del desarrollo de la aporía se atiende, en especial, al examen de la posibilidad de que el ‘ahora’ sea siempre diferente (218^a10-21), pues el problema que allí se plantea parece resultar de preguntarse cómo cambia el ‘ahora’ y, peor aun, *cuándo* cambia (nótese especialmente el pote/ de 218^a14 –término que será definido más adelante, en 222^a24 ss.–, que es el “alguna vez” que Aristóteles le atribuye al desaparecer del propio

embargo, la procesualidad implicada en la oposición identidad-alteridad del ‘ahora’ no debe verse necesariamente como un movimiento sufrido por el propio ‘ahora’. Confundir el ‘ahora’ con el móvil significaría la ruina del razonamiento, desde luego; pero tampoco conviene olvidar que el ‘ahora’ es siempre una determinación temporal del móvil, de manera que el movimiento implicado en las nociones de identidad y alteridad sólo puede ser atribuido precisamente a ese móvil.

Ahora bien, si la identidad y alteridad del ‘ahora’ no pueden comprenderse adecuadamente sino a partir de la idea de procesualidad, y la procesualidad pertenece de manera directa sólo al móvil, entonces resulta indispensable no perder de vista el móvil en nuestro intento por dilucidar la cuestión de qué tipo de identidad y de alteridad tenemos en el caso del ‘ahora’. La identidad numérica y alteridad específica –que tan dócilmente se prestan para comprender al móvil– tuvieron que ser descartadas, fundamentalmente porque el precio que tendríamos que haber pagado por esa interpretación habría sido la unicidad del ‘ahora’ y, como ya vimos (*supra*, pp. 131), un ‘ahora’ único implicaría la anulación de la anteroposterioridad del tiempo. El binomio opuesto –identidad específica y alteridad numérica– se muestra, en principio, bastante más adecuado para el modo de ser del ‘ahora’, pero presenta el inconveniente de enfrentarnos a una multiplicidad homogénea de instantes que tiende a conducirnos a una interpretación “especializada” del tiempo. Si hemos encontrado en el texto de Aristóteles razones suficientes para rechazar esa suerte de “especialización” del tiempo, entonces también la idea de la identidad específica del ‘ahora’, que nutría dicha interpretación, ha quedado puesta en entredicho. Lo que ahora corresponde poner en juego es la necesaria procesualidad implicada en las nociones de identidad y alteridad. Reemplazar la noción de multiplicidad por la de alteridad nos permite modificar esa idea de pluralidad de instantes coexistentes en virtud de la cual fuimos a parar al tiempo espacializado. Pero lo que queda por examinar es a qué tipo de alteridad nos enfrentamos en este momento, una vez que hemos rechazado la noción de multiplicidad para interpretar la alteridad del ‘ahora’. Se trata, como hemos dicho, de una alteridad que implica procesualidad. Y eso significa que la

‘ahora’). La dificultad fue advertida por Owen (1976), quien considera que el dilema que se desarrolla al interior de la alternativa según la cual el ‘ahora’ sería siempre diferente, es artificial, puesto que está basado en tratar el ‘ahora’ “como algo con un curso en el tiempo y no como él mismo un elemento del tiempo” (p. 152).

alteridad del ‘ahora’ no puede comprenderse sino en su estrecha conexión con el móvil, el cual es aquello a lo que en definitiva hay que atribuirle la procesualidad. El móvil, cuya identidad es indudablemente numérica, funciona como soporte de la alteridad –también numérica– del ‘ahora’. ¿Y qué hay de la identidad del ‘ahora’? Probablemente no sea del todo errado acudir a la idea de una consideración específica, pero lo cierto es que la identidad del ‘ahora’ no puede comprenderse exclusivamente como identidad específica, puesto que la mera “especie” no basta para evitar la total dispersión de los ‘ahoras’ diferentes. Lo que permite “amarrar” los instantes –o, para decirlo más rigurosamente, lo que permite “amarrar” el ‘ahora’ siempre otro y otro– es más bien la identidad del objeto a partir de cuyo movimiento los ‘ahoras’ emergen. Lo que los “amarran” es la identidad numérica del móvil, vinculada a su condición de sustrato.

La identidad del ‘ahora’, sin embargo, no debe confundirse con la del móvil. Aunque la controvertida expresión $\omicron(\backslash \text{pote } \omicron)/\eta$ ha sido tradicionalmente interpretada como equivalente a $\upsilon(\text{pokei}/\text{menon}$, parece prudente mantener cierta distancia entre ambas, precisamente en atención a la necesidad de evitar una confusión entre la identidad del ‘ahora’ y la del móvil. La tendencia a asimilar la identidad del ‘ahora’ a la del móvil es muy fuerte, justamente porque la primera parece necesitar de la segunda como soporte. Pero esa condición de soporte –de $\upsilon(\text{pokei}/\text{menon}$, en definitiva– es algo que el ‘ahora’ mismo no posee. Si la poseyera, habría que admitir que el ‘ahora’ es sustancial, con lo cual la distinción entre móvil y ‘ahora’ quedaría por completo anulada (véase *supra*, IV. 2). En consecuencia, es necesario concluir, por una parte, que el ‘ahora’ permanece siempre el mismo (a pesar de su sucesiva multiplicidad numérica) porque él no es otra cosa que la circunstancia temporal del móvil, el cual se mantiene numéricamente el mismo en virtud de su condición de $\upsilon(\text{pokei}/\text{menon}$; pero, por otra parte, ello no nos puede llevar a asignarle también al ‘ahora’ la condición de $\upsilon(\text{pokei}/\text{menon}$ ¹⁵⁹. Así, la identidad del ‘ahora’ no se puede

¹⁵⁹ Según me ha sugerido A. Vigo, el hecho de que Aristóteles emplee la expresión $\omicron(\backslash \text{pote } \omicron)/\eta$ para dar cuenta de la identidad del ‘ahora’, y no la palabra $\upsilon(\text{pokei}/\text{menon}$, probablemente deba interpretarse como un intento por evitar referirse al ‘ahora’ mediante un término que denota sustancialidad. Así, la expresión $\omicron(\backslash \text{pote } \omicron)/\eta$ revelaría el ‘ahora’ como una suerte de “espectro”, en el plano de la $\tau\alpha/\text{cij}$, de lo que es el $\upsilon(\text{pokei}/\text{menon}$ en el plano de la $\eta\epsilon/\text{si}\eta$.

comprender sólo como identidad específica, puesto que lo que amarra –y soporta– su alteridad numérica no es la mera “especie”, sino fundamentalmente la identidad del móvil; pero tampoco debemos trasladar al ‘ahora’ esa sustancialidad del móvil en virtud de la cual éste posee identidad numérica.

La procesualidad implicada en la identidad del ‘ahora’ nos ha llevado a prestar atención al móvil, al punto de vernos en la obligación de reconocer que la identidad numérica de éste opera como una suerte de soporte del ‘ahora’ siempre diverso. Sin embargo, no basta un móvil siempre el mismo para sustentar la identidad del ‘ahora’. Bastaría, tal vez, si se tratara únicamente de fundar la continuidad (y unicidad, por ende) del movimiento; pero lo cierto es que el ‘ahora’, tal como el tiempo, no depende exclusivamente del móvil y del movimiento. El otro factor a considerar es, indudablemente, el alma. Es ella quien hace aparecer el tiempo a partir de la fijación de al menos dos hitos en el movimiento. Dado que esos hitos son los ‘ahoras’, del alma depende cada ‘ahora’ singularmente considerado. Pero también el ‘ahora’ siempre diferente debe depender del alma, puesto que la identidad numérica de ésta también funciona como una suerte de soporte de esa diversidad de los ‘ahoras’. Así, la identidad del ‘ahora’ se apoya en una doble identidad numérica, que no alcanza a volver numérica la identidad del propio ‘ahora’, pero que tampoco permite comprenderla como mera identidad específica: la identidad del móvil, por una parte, y la del alma, por otra.

En lo que sigue, tendremos que insistir en la cuestión de la concepción aristotélica del ‘ahora’, independizados ya (dentro de lo posible, claro está) de la famosa aporía a la que hasta aquí nos hemos dedicado prioritariamente. Por lo que se refiere a revisar la noción de ahora-límite –revisión que resulta, a estas alturas, ineludible–, será necesario no olvidar la importancia del alma, que es, como acabamos de ver, un elemento ineludible para comprender la identidad del ‘ahora’. Pues bien, examinado ya el problema de la identidad y alteridad del ‘ahora’, lo que nos queda es volver sobre la cuestión de la concepción del ‘ahora’ que aquí está en juego. Enseguida, podremos reconsiderar algunos puntos que han quedado pendientes dentro de lo que hemos visto precisamente a propósito del examen de la aporía del ‘ahora’.

RECONSIDERACIÓN DE LA NOCIÓN DE ‘AHORA’

I. A propósito de Agustín y Heidegger: el ahora-tránsito.

Ante la pregunta sobre cómo interpreta Heidegger el tiempo aristotélico cabe responder al menos de dos maneras, dependiendo del texto que se tenga a la vista: por un lado, principalmente *Ser y Tiempo*; por el otro, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. En el caso de *Ser y Tiempo*, el tiempo de Aristóteles aparece asociado exclusivamente a lo que Heidegger identifica como la concepción vulgar del tiempo, de la cual se distancia lo que él llama el tiempo originario (por cierto, se trata de una distancia relativa, puesto que el tiempo originario es originario respecto del tiempo vulgar, el cual se halla, por tanto, fundado en aquél). En los *Problemas...*, en cambio, donde se dedica mucho más extensamente al tratado aristotélico del tiempo –y por ello es esa obra la que nos interesará principalmente aquí–, Heidegger hace de la exégesis de ese texto un camino para acceder al tiempo originario o temporalidad. Las razones del diferente trato que recibe Aristóteles en uno y otro escrito (por lo demás, tan cercanos en el tiempo y en el contenido, que los *Problemas...* son considerados la continuación del proyecto de *Ser y Tiempo*) y la cuestión de cuán justificado sea el enfatizar la diferencia¹⁶⁰, son asuntos que no nos corresponde desarrollar aquí. Pero no está de más tener en cuenta que el análisis del tiempo y del ‘ahora’ aristotélico que Heidegger lleva a cabo en los *Problemas...* está guiado por la perspectiva de mostrar el tiempo vulgar como fundado, de manera que buena parte de los “descubrimientos” que hace Heidegger en el texto de Aristóteles son resultado de dicha perspectiva y, más en general, del recorrido que su propio pensamiento ha realizado a partir del replanteo de la pregunta por el ser y del análisis del ser humano entendido como *Dasein*.

¹⁶⁰ Para contrarrestar una eventual primera impresión de distancia insalvable entre los dos textos, baste reparar en alguno de los pasajes de los *Problemas...* en que Heidegger declara, tal como lo había hecho en *Ser y Tiempo*, que la concepción aristotélica del tiempo coincide con la vulgar: “Lo que Aristóteles pone de manifiesto como tiempo corresponde a la comprensión precientífica y vulgar del tiempo.” (p. 362; trad. García, p. 309).

No es de extrañar que al comienzo del § 19 de los *Problemas...* –parágrafo dentro del cual se encuentra el análisis del tiempo aristotélico, que es lo que aquí nos interesa– Heidegger cite las célebres palabras de un desesperado Agustín que, al verse enfrentado al tema del tiempo, clama por entender algo que le resulta, a la vez que máximamente familiar, máximamente misterioso¹⁶¹. Es cierto que aquel texto de Agustín tiene el mérito de recordarnos esa vital actitud interrogativa que aparece asociada a la filosofía desde sus inicios, y también el de mostrarnos cuán sensato resulta reconocer de entrada la dificultad que hay en tratar teóricamente con el tiempo; pero hay una razón más específica por la cual es comprensible que Heidegger se sienta especialmente interesado por el tratamiento que recibe el tema del tiempo de parte de Agustín: no es difícil observar un parentesco importante entre el tiempo que él nos presenta en las *Confesiones* y la interpretación que hace Heidegger del ‘ahora’ aristotélico. Es por ello que resulta de interés para nosotros considerar, aunque brevemente, ciertos puntos del pensamiento de Agustín sobre este tema.

El ‘ahora’ que hemos calificado como extratemporal a partir de la noción aristotélica de ahora-límite (véase *supra*, I) aparece, en el caso de Agustín, en dos contextos diferentes: el primero, para referirse a la eternidad del Dios; el segundo, dentro de un análisis estrechamente emparentado con las aporías aristotélicas sobre la existencia del tiempo. Por lo que se refiere a la eternidad de Dios, ésta es caracterizada por recurso a la idea de presente (*praesens*), pero con la importante salvedad de que se trata de un presente permanente¹⁶². Por otra parte, y al margen del orden divino, la búsqueda de un tiempo presente que lo sea estrictamente, vale

¹⁶¹ Dentro de la cita ofrecida por Heidegger habría que tener especialmente en cuenta el que sin duda es uno de los pasajes más conocidos de Agustín: “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. [*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quareat, scio; si quaerenti explicare velim, necio.*]” (*Confesiones*, XI, 14, 17; trad. Vega).

¹⁶² Esta idea del presente permanente como nota esencial de la eternidad divina puede apreciarse en pasajes como los siguientes, donde Agustín se dirige a Dios: “precedes a todos los pretéritos por la celsitud de tu eternidad, siempre presente” (*Confesiones*, XI, 13, 16; trad. Vega); “ningún tiempo te puede ser coeterno, porque tú eres permanente, y éste, si permaneciese, no sería tiempo” (*ibid.*, XI, 14, 17); “en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad” (*ibid.*).

decir, que no se componga de pasado y futuro, desemboca en una noción perfectamente equivalente a la de lo que hemos llamado el ahora-límite en Aristóteles: un presente indivisible, que no puede ser considerado parte del tiempo¹⁶³. Esta concepción del presente, sumada a la necesidad de descartar el pasado y el futuro por inexistentes, arroja como resultado algo similar a lo que nos decía Aristóteles en *Física* IV 10. Puesto en los términos del estagirita, el tiempo “no existe en absoluto, o bien sólo de un modo muy relativo y oscuro” (217^b32-33). El problema, que en Aristóteles nunca está respondido de manera explícita, en Agustín se soluciona a partir de ciertas consideraciones que entregan el protagonismo a la actividad del alma. Para devolverle realidad al pasado y al futuro, Agustín acude al fenómeno de la narración (y la memoria), por un lado, y al de la predicción (y la premeditación), por el otro: “si el futuro no existe, ¿dónde lo vieron los que predijeron el porvenir? Pues lo que no existe no puede ser visto. Tampoco los que nos cuentan las cosas pasadas podrán decirnos la verdad de las mismas si no las vieran en su alma. Y si no existieran, sería del todo imposible que las vieran. Luego existen las cosas futuras y las pasadas.” (*Confesiones*, XI, 17, 22; trad. Rodríguez). Si se tiene en cuenta ese tipo de consideraciones, no debería resultar imprevista la definición del tiempo a la que arriba Agustín a propósito de la cuestión de la medición de los tiempos: el tiempo es *distentio animi*, y es esa distensión lo único que podemos tener a la vista cuando realizamos mediciones (“En ti, alma mía, mido los tiempos”, *ibid.* XI, 27, 36). Pero es interesante reparar en algo que podría ser tenido por punto intermedio dentro del curso de la argumentación. Entre el pasaje en que se llama la atención sobre fenómenos como la narración y la predicción (pasaje que acabamos de citar) y el pasaje en que se nos presenta el tiempo como distensión del alma, hay uno especialmente significativo, tanto para una buena comprensión del curso del pensamiento del propio Agustín como para nuestro particular interés en la cuestión de la concepción del ‘ahora’: “lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de

¹⁶³ “Si, pues, hay algo del tiempo que se pueda concebir como indivisible en partes, por pequeñísimas que ésas sean, sólo ese momento es el que debe decirse presente; el cual, sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pasado, que no se detiene ni un instante siquiera. Porque, si se detuviese, podría dividirse en pretérito y futuro, y el presente no tiene espacio ninguno.” (*Confesiones*, XI, 15, 20; trad. Vega).

las cosas presentes y presente de las cosas futuras. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de las cosas pasadas (la memoria), presente de las cosas presentes (visión) y presente de las cosas futuras (expectación).” (*Ibid.* XI, 20, 26; trad. Vega). Apelar al *factum* de la narración y de la predicción para restituirle la existencia al pasado y futuro significa, según se puede apreciar ahora, apelar a una *presencia* de pasado y futuro que no puede tener lugar sino en el presente. Es por ello que Agustín considera que, si se quiere hablar con mayor propiedad, lo adecuado es incluir la noción de presente en las tres “partes” del tiempo (presente de lo pasado, presente de lo presente y presente de lo futuro). Pero el pasaje que acabamos de citar tiene también la importancia de poner en conexión con el alma este dominio del presente, pues nos aclara que la *presencia* de pasado, presente y futuro es, en definitiva, presencia en el alma. Es porque los tres “tiempos” residen en el alma, que no existen sino desde el presente. O, dicho de otro modo, el dominio del presente en los tres “tiempos” funciona como indicio de lo que probablemente sea la idea más importante de Agustín sobre el tiempo: que éste pertenece al alma. Ahora bien, puesto que el presente, rigurosamente considerado, no era sino un instante indivisible (que corresponde, según hemos dicho, al ahora-límite de Aristóteles), el hecho de que se lo ponga en situación de dominar sobre el pasado y el futuro es señal de que la propia concepción del instante se ha modificado. No sólo el pasado y el futuro tienen que ser concebidos de un modo diferente al habitual para que puedan admitir el dominio del presente, sino que también el propio presente debe dejar de ser el instante extratemporal que era para que en él puedan “caber” el pasado y el futuro. Si el instante insistiera en mantener esa estrechez absoluta que caracteriza también al ‘ahora’ aristotélico, el pasado y el futuro serían devorados por la extratemporalidad, de manera que lo que tendríamos, a fin de cuentas, no sería algo diferente de la eternidad divina. Sin embargo, Agustín está lejos de pretender algo semejante. Es más bien el presente el que se flexibiliza, para poder albergar al pasado y al futuro, sin los cuales no cabría hablar de tiempo. Podría pensarse que ese albergue se halla simplemente en el alma, la cual se muestra, sin duda, más hospitalaria que el instante indivisible¹⁶⁴; pero, como intentamos mostrar aquí, Agustín llega al alma como albergue del

¹⁶⁴ Es lo que parece sugerir Ricoeur (1985, *Tiempo y Narración III*) cuando señala que Agustín “se obligaba a buscar en la *distensión* del espíritu el principio de la extensión del tiempo.” (p. 644). ¿Bastará la distensión del espíritu para albergar la extensión del tiempo, o hará falta cierta condición propiamente temporal del espíritu?

tiempo *a través* de un razonamiento que pasa necesariamente por la noción de presente. Es porque él encuentra en el propio presente un albergue para el tiempo, que luego puede encontrarlo en el alma. O, dicho de otro modo, es el *presente* del alma lo que se distiende de manera triple, y no el alma sin más.

Esta manera de concebir el instante presente, en conexión con la noción de distensión mediante la cual Agustín acaba definiendo el tiempo, está emparentada, indudablemente, con el modo como Heidegger interpreta el ‘ahora’ aristotélico. De acuerdo a la perspectiva de Heidegger, podría decirse que no es necesario esperar hasta Agustín para encontrar un instante que, sobrepasándose a sí mismo, se gana el derecho a ser considerado propiamente temporal, sino que ya en el tratado aristotélico sobre el tiempo pueden hallarse buenas razones para pensar el ‘ahora’ de un modo distinto a lo que nosotros hemos venido llamando ahora-límite.¹⁶⁵ No se trata aquí, por supuesto, de derribar la caracterización del ‘ahora’ como límite, sino tan sólo de tener en cuenta una interpretación que mejora las posibilidades del ‘ahora’ por lo que se refiere a ponernos en una situación algo más cómoda frente a algunos de los problemas a los que nos hemos visto enfrentados a partir de la propia lectura del texto de Aristóteles. Así, además del interés que esta interpretación del ‘ahora’ tiene para el camino del propio pensamiento heideggeriano en torno a la cuestión del tiempo, representa para nosotros una buena posibilidad de mejorar nuestra comprensión del ‘ahora’ aristotélico.

Para Heidegger es especialmente importante el papel que juegan, dentro de la concepción aristotélica del tiempo, las nociones de anterior y posterior (*pro/teron kai\ u(/steron*). Podemos decir que se trata de una importancia doble: por una parte, le permiten mostrar que en la propia definición de tiempo ofrecida por Aristóteles hay una señal de la dependencia en que se halla ese tiempo respecto del originario; por otra parte, le proporcionan la clave para comprender el ‘ahora’ aristotélico de una manera tal, que queda emparentado con el modo como el propio Heidegger piensa la temporalidad. En cuanto a lo

¹⁶⁵ En este punto, Szegedi (1992) observa una diferencia importante entre Ricoeur y Heidegger: mientras el primero considera que sólo en el tiempo agustiniano hay una verdadera referencia de lo anterior y posterior al presente, para el segundo el propio ‘ahora’ aristotélico ya tiene un carácter dimensional, vale decir, de “tránsito” (p. 120). Como veremos enseguida, esa suerte de intromisión de lo anterior y posterior en el presente es un rasgo fundamental del ‘ahora’ tal como es leído por Heidegger.

primero, puesto que no es aquí nuestro tema, baste con decir que Heidegger llama la atención sobre esa suerte de círculo vicioso que habría en la definición aristotélica del tiempo, por ser *pro/teron* y *u(/steron* nociones temporales; pero, y he aquí lo interesante, no lo hace con ánimo de denunciar una falla lógica, ni tampoco de defender a Aristóteles de tal acusación¹⁶⁶, sino más bien con el propósito de mostrar que esa necesidad de definir el tiempo vulgarmente entendido empleando términos temporales es signo de la necesidad de reconocer el tiempo vulgar como dependiente de –y fundado en– otro tiempo: el originario. Por otro lado, la importancia de las nociones *pro/teron* y *u(/steron* por lo que se refiere a la interpretación que hace Heidegger del ‘ahora’ aristotélico, difícilmente podría ser exagerada. Es dentro del empeño por distinguir entre ‘ahora’ y punto –empeño que va de la mano de la insistencia en la idea de que Aristóteles no identifica tiempo y espacio– que Heidegger desarrolla una interpretación del ‘ahora’ que para nosotros tiene el máximo interés: el ahora-tránsito (*Übergang*). Para llegar a esa noción, comienza por llamar la atención sobre el hecho de que el movimiento de cuya numeración o contabilización depende el tiempo aristotélico para ser lo que es (a saber, lo numerado del movimiento) nunca es experimentado simplemente a partir de la percepción de una serie de lugares o posiciones. Los lugares que pueden reconocerse en una magnitud espacial y que, aisladamente considerados, sólo son una multiplicidad de puntos a los que cabe referirse como “allí” y “aquí”, jamás bastan para experimentar el movimiento. Hace falta que puedan ser calificados uno como anterior y el otro como posterior, y ello significa que ya no se los está tomando aisladamente. Heidegger lo explica así:

¹⁶⁶ Es lo que hace Tomás de Aquino cuando, ante un eventual objetor que argumentara que la definición aristotélica del tiempo es circular por estar determinadas por el tiempo las palabras “anterior” y “posterior”, replica: “hay que responder que lo anterior y lo posterior se ponen en la definición del tiempo en cuanto se originan en el movimiento a partir de la magnitud, y no en cuanto son medidos por el tiempo. Y es así como [en 219^a16] Aristóteles mostraba que lo anterior y lo posterior están más bien en la magnitud que en el movimiento, y en el movimiento más que en el tiempo, por lo que tal objeción queda desestimada.” (IV, xvii, 580; trad. Giannini). Por otra parte, algo similar hacíamos nosotros cuando enfatizábamos la importancia de tener en cuenta los movimientos naturales para comprender adecuadamente las relaciones de anterioridad y posterioridad en el tiempo como fundadas en el dominio de la magnitud (véase *supra*, pp. 27-28, nota 26; p. 123, nota 148).

“Solamente experimentamos el movimiento, esto es, el paso, cuando vemos el móvil en su tránsito desde un allí hasta un aquí, o sea, cuando no tomamos los lugares como puros “allí” y “aquí” yuxtapuestos, sino que tomamos el allí como un “desde allí” y el aquí como un “hacia aquí” [...] Tenemos que ver el nexos dado de lugares, la multiplicidad de puntos, en el horizonte de un “desde allí – hacia aquí”. Esto es lo que, ante todo, quiere decir la determinación de Aristóteles: *kata\ to\ pro\teron kai\ u(/steron*. El allí no es un allí cualquiera, sino que el desde-allí es uno *previo*; y el hacia-aquí no es en absoluto un aquí cualquiera, sino que, en tanto que hacia-aquí, es un aquí *posterior*. Cuando vemos de este modo la multiplicidad de lugares en el horizonte de “desde allí – hacia aquí” y recorremos en este horizonte los lugares individuales viendo el movimiento, la trayectoria, entonces *retenemos* el lugar recorrido primeramente como un “desde allí” y *anticipamos* el lugar siguiente como un “hacia allí”.” (*Die Grundprobleme...*, pp. 346-347; trad. García, p. 297).

En estas líneas se pueden advertir al menos dos ideas en las que se anuncia la comprensión del ‘ahora’ como tránsito. En primer lugar, Heidegger enfatiza la importancia del “desde” y el “hacia”, a causa de los cuales los puntos de la magnitud quedan desbordados. Se trata de un desbordamiento que permite transitar desde el dominio de la magnitud al del movimiento y que, a juicio de Heidegger, viene exigido por las nociones de anterior y posterior (las cuales, de acuerdo a la definición aristotélica, determinan el movimiento del cual es número el tiempo). En segundo lugar, el pasaje muestra el horizonte “desde allí – hacia aquí” como resultado de algo que, dicho en términos aristotélicos, corresponde a la actividad del alma: la retención y la anticipación. Son esos actos los que hacen posible el “desde” y el “hacia” que a Heidegger tanto le importa hacer notar como indispensables para la experiencia del movimiento. Y son esos actos los que nos recuerdan el modo como Agustín, apelando a la memoria y a la expectación, resolvió la cuestión de la aparente inexistencia del tiempo. Es por ello que no resulta descabellado aproximar, a propósito de esta interpretación de Heidegger, la *yuxta*/ aristotélica, el *animus* agustiniano y el *Dasein* heideggeriano. Con todo, la interpretación del ‘ahora’ ofrecida en los *Problemas...* no consiste únicamente en vincularlo a quien realiza la cuenta o enumeración de la cual ‘ahora’ y tiempo dependen. Lo que le interesa principalmente a Heidegger es, ya lo hemos dicho, distinguir el ‘ahora’ del punto: la fijeza del punto, flexibilizada por el “desde” y el “hacia” implicados en el movimiento, en el plano del tiempo queda desbordada del todo, a causa de un ‘ahora’ que ha de ser concebido como un presente al cual le pertenece esencialmente la referencia al “ya-no” y al “todavía-no”. No es que haya que ensanchar el presente lo suficiente como para hacer caber en él un trozo de pasado y un trozo de futuro, sino que, puesto que el tiempo no puede ser pensado

sino dentro del “horizonte” de lo anterior y posterior, también hay que reconocer en el ‘ahora’ una doble referencia en la que ese horizonte de alguna manera queda reflejado. Expresiones como “ya-no” y “todavía-no” no mientan directamente lapsos pasados o futuros, sino tan sólo la alusión a ellos hecha desde el ‘ahora’ presente. Pues bien, esa alusión o referencia –una suerte de “mirada” hacia atrás y hacia adelante (*Die Grundprobleme...*, p. 354)– constituye al ‘ahora’ como tal, forma parte de su modo de ser. Es esta condición del ‘ahora’ lo que Heidegger quiere destacar cuando lo llama “tránsito”. Que el ‘ahora’ incluya, como parte de su contenido, el “ya-no” y el “todavía-no”, le otorga al propio ‘ahora’ un carácter “dimensional”, y es esa condición dimensional lo que el término “tránsito” quiere recoger. Aunque Heidegger aproxima bastante las nociones “dimensional” y “tránsito”, incluso tanto como para dar pie a que las tomemos como equivalentes cuando se trata de calificar el ‘ahora’, lo cierto es que alcanza a advertirse una diferencia que tiene, para nosotros, la importancia de evitar la confusión entre el ‘ahora’ entendido como tránsito y el ahora-lapso del que habla Aristóteles en 222^a21-24¹⁶⁷. Podemos decir que la noción de “tránsito” alude o refiere al “desde” y al “hacia”, los cuales le dan al ‘ahora’ una calidad de “entre” que lo obliga a vivir de esa alusión o referencia. Pero aludir o referir al pasado y al futuro no es lo mismo que incluir dentro de sí un trozo de pasado o de futuro. Este último es el caso del ahora-lapso, y no corresponde a la situación de ese ‘ahora’ indivisible que Heidegger interpreta como tránsito (el ahora-límite que, según la interpretación heideggeriana, no sería nunca *mero límite*¹⁶⁸). Con un término como “tránsito” se mienta sólo la *referencia* o *alusión*. Es cierto

¹⁶⁷ Atribuirle esa confusión a Heidegger significaría, a mi juicio, no reconocer la originalidad que hay en su comprensión del ‘ahora’ como tránsito. Es una confusión que se puede apreciar en el comentario de Ellis (2000), quien considera que Heidegger simplemente invierte la relación de prioridad que había en Aristóteles entre el ‘ahora’ sin duración (*durationless instant*), vale decir, el ahora-límite, y lo que nosotros hemos llamado el ahora-lapso (*temporal extended present*): “La mayoría de los estudiosos están de acuerdo en que para Aristóteles el sentido *primario* o *estricto* del ahora es el del instante sin duración. El ahora *qua* presente extendido, si juega algún papel, es derivado. Heidegger *invierte* estas prioridades: el ahora es *intrínsecamente dimensional*. Su papel como un instante sin duración es *incidental* para el ahora.” (p. 172).

¹⁶⁸ Probablemente haya que interpretar como un rechazo a la comprensión del ‘ahora’ como *mero límite* los pasajes de los *Problemas...* donde Heidegger dice que el ‘ahora’ no es límite.

que gracias a ella resulta posible hablar de un ‘ahora’ dimensional, que se extiende –tal como se distendía el tiempo de Agustín– con una mayor o menor amplitud según sea el caso de la retención y/o anticipación que está en juego; pero el ‘ahora’ que está siendo interpretado como tránsito es un instante que no incluye más que esa referencia o alusión, por muy fecunda que ella pueda acabar revelándose.

II. El ahora-tránsito en Aristóteles.

Lo que hace falta preguntarse es si acaso la noción de ahora-tránsito se encuentra efectivamente en el tratado aristotélico del tiempo. La sospecha de que se trataría más del pensamiento del propio Heidegger librado a sí mismo que de una lectura atenta del texto de Aristóteles, no es infundada, dado que los *Problemas...* se proponen estudiar el tiempo aristotélico en cuanto tematización paradigmática de esa concepción vulgar que a Heidegger le interesa presentar como clamando su condición de derivada respecto de la temporalidad del *Dasein*¹⁶⁹. Lo que de entrada llama la atención es el hecho de que la caracterización del ‘ahora’ como tránsito parece permitir pensar el tiempo a partir de un único ‘ahora’, cosa que en Aristóteles no ocurriría¹⁷⁰. Uno de los pasajes clave del tratado de la *Física* dice que para

Y para aventurar esa interpretación nos apoyamos en sentencias donde Heidegger le reconoce la función de límite al ‘ahora’, como la siguiente: “Con ayuda del ‘ahora’, puedo marcar un límite, pero este ‘ahora’, en cuanto tal, no posee un carácter limitado en la medida en que es tomado dentro el continuo del tiempo.” (*Die Grundprobleme...*, p. 353; trad. García, p. 302).

¹⁶⁹ Martineau, por ejemplo, considera que la genialidad que Heidegger le atribuye a la definición aristotélica del tiempo (cf. *Die Grundprobleme...*, p. 340) está más bien en la interpretación del mismo Heidegger, quien proyecta su propia genialidad sobre el tratado de Aristóteles (cf. Martineau, 1980, pp. 118-119).

¹⁷⁰ Figal (1988) advierte aquí un aspecto de la concepción aristotélica del tiempo que la interpretación de Heidegger habría dejado de lado: que lo concebido como anterior y posterior son siempre dos ‘ahoras’. Figal considera que en los *Problemas...* se tiende a perder el sentido del ‘ahora’ aristotélico, “porque Heidegger, a causa de su concepción del *pro/teron* y *u(/steron* como “horizonte”, ya no ve la dualidad del *nu=n*, que es central para Aristóteles.” (p. 311).

que emerja el tiempo desde el movimiento es necesario que el alma diga “que son dos los ‘ahora’, el uno anterior y el otro posterior” (219^a27-28). Como sabemos, el tiempo que de allí emerge es lo que queda en medio de esos dos ‘ahoras’ fijados por el alma dentro del *continuum* del movimiento. Lo anterior y lo posterior, que Heidegger ve como formando parte del modo de ser del ‘ahora’ presente, en Aristóteles corresponde habitualmente a dos ‘ahoras’ distintos. Sin embargo, vale la pena atender al siguiente pasaje de *Física* IV 11, que viene a reforzar la idea de que para que haya tiempo se requiere de dos ‘ahoras’ fijados por el alma: **“cuando percibimos el ‘ahora’ como único –y no como anterior y posterior en el movimiento, o bien como el mismo pero en correspondencia con algo anterior y posterior–, entonces no parece que haya pasado tiempo alguno, porque tampoco <ha habido> movimiento.”** (219^a30-33). Es claro que si percibir dos ‘ahoras’ resulta indispensable para que surja el tiempo, entonces es perfectamente razonable decir que la percepción de un único ‘ahora’ no basta para obtener tiempo. Y esto último es lo que sostiene el pasaje que acabamos de transcribir, indudablemente. Pero conviene prestar especial atención al modo como Aristóteles describe la situación contraria a la de la percepción de un único ‘ahora’, vale decir, la situación en la que sí aparece el tiempo. Hay aquí una doble posibilidad: la primera, percibir el ‘ahora’ como anterior y como posterior, con lo cual tenemos dos ‘ahoras’ (vale decir, se trata de la situación descrita precedentemente, en 219^a26-30); la segunda, percibir el ‘ahora’ como único, “pero en correspondencia con algo anterior y posterior”¹⁷¹. Esta última posibilidad constituye un peculiar caso de unicidad del ‘ahora’,

¹⁷¹ En palabras de Aristóteles: h) \ w(j to\ au)to\ me\n prote/rou de\ kai\ u(ste/rou tino/j (219^a31-32). Vale la pena advertir que en este punto las lecturas del texto aristotélico varían. Tomás de Aquino lo interpreta de una manera que no podría avalar lo que aquí postulamos, dado que pone del lado del ‘ahora’ único que impide la existencia del tiempo esa frase que para nosotros constituye una segunda posibilidad de emergencia del tiempo (cf. Tomás de Aquino, IV, xvii, 580). Simplicio (713, 10-14), en cambio, propone entender dicha frase como alusión a la posibilidad de que al tomar un solo ‘ahora’ como fin de lo pasado y comienzo de lo futuro, se está también en la vía de comprender lo anterior y posterior del tiempo. Vigo (1995), por su parte, considera que la frase en cuestión habla, tal como la primera cláusula de la disyunción, de una de las condiciones positivas de la experiencia del tiempo, y sugiere que aquí se aludiría a “la posibilidad de percibir el tiempo incluso en presencia de la permanencia (*i. e.* incluso en presencia de un ‘ahora’ tomado como

donde el ‘ahora’ único sí puede bastar para la emergencia del tiempo. Se trata, como puede verse, de una situación muy similar a la descrita por Heidegger para la noción de ahora-tránsito: la situación de un ‘ahora’ único que *tiene en cuenta* lo anterior y lo posterior. ¿Y cómo lo tiene en cuenta? Probablemente, a la manera de la *referencia* o *alusión*, vale decir, a la manera de la *mirada* que el ahora-tránsito lanza hacia el pasado y hacia el futuro.

La discusión acerca de cuán legítima sea la comprensión del ‘ahora’ aristotélico como tránsito podría ser larga, por cierto. Indudablemente, Aristóteles mismo no explica el ‘ahora’ de ese modo, pero pasajes como el que acabamos de considerar (219^a32) pueden dar pie para estimar que una interpretación como la heideggeriana da cuenta de un ‘ahora’ genuinamente aristotélico. En todo caso, al margen de la cuestión de la mayor o menor pertinencia del atribuir la noción de ahora-tránsito a Aristóteles o a Heidegger, lo cierto es que dicha noción nos ofrece algunas interesantes ventajas por lo que se refiere a comprender el ‘ahora’ tal como lo hemos estudiado aquí dentro del pensamiento aristotélico.

Ante todo, se trata de una interpretación que nos permite evitar el peligro de extratemporalidad que hay en el ahora-límite. Según hemos dicho (véase *supra*, pp. 31-39), el ahora entendido como límite interno del tiempo, indivisible y por tanto absolutamente carente de duración, es un ‘ahora’ que, precisamente por no formar parte del tiempo, tiende a ser pensado como exterior a éste. Es cierto que un límite pertenece de algún modo a aquello que limita, pero su condición de inextenso parecía condenarlo, en definitiva, a la extratemporalidad. Frente a ello, un ‘ahora’ en que se halla incluida la referencia a lo anterior y lo posterior se muestra claramente en mejores condiciones para enfrentar el riesgo de la extratemporalidad. Es un ‘ahora’ que no se fuga del curso del tiempo, sino que está incluido en éste, y ello por derecho propio: como resultado de haber incluido dentro de sí mismo al propio tiempo. Incluir la anteroposterioridad en el ‘ahora’ –al modo de la referencia, alusión o mirada; no, desde luego, transformando el ‘ahora’ aristotélico en un ‘ahora’ extendido que acabe siendo equivalente al tiempo todo– permite mantener el ‘ahora’ *en* el tiempo, sin exiliarlo de la física a la metafísica ni volverlo fundamento de una eternidad que ya nada tendría de natural.

idéntico), con tal que se considere ésta con referencia y como contrapuesta a la sucesión representada por un movimiento cualquiera dado.” (p. 252). Para una pormenorizada consideración de las diversas interpretaciones del pasaje, véase Conen (1964), pp. 55-58.

Por otra parte, y por lo que se refiere al modo como Aristóteles trata esa otra eternidad que, lejos de estar concebida *contra* el tiempo, pertenece al tiempo mismo, el ahora-límite juega un papel en virtud del cual parece legítimo aproximar la propia noción de límite a la de tránsito. Hasta aquí son términos que hemos visto enfrentados; pero, puesto que nuestro propósito jamás ha sido eliminar sin más la noción de ahora-límite, es interesante dar con una argumentación en la que el propio ahora-límite parece clamar la referencia al tiempo que él mismo no es. Se trata de un argumento de *Física* IV 13 que a Aristóteles le permite rechazar la hipótesis de una eventual detención del tiempo y que, más en general, habla en favor de la eternidad intratemporal: “puesto que el ‘ahora’ es final y principio del tiempo, aunque no del mismo, sino final del <tiempo> pasado y principio del futuro, <el tiempo> estaría en situación comparable a la del círculo, del cual la convexidad y la concavidad están, en cierto modo, en la misma cosa: del mismo modo, también el tiempo está siempre en un principio y final. [...] En definitiva, <el tiempo> no se detendrá, pues está siempre en un principio.” (222^a33-^b7). Es en virtud de la condición de límite del ‘ahora’ que éste puede funcionar como principio de un lapso y, a la vez, como final de otro; y esto último nos obliga a admitir la sempiternidad: para todo ‘ahora’ dado, hay tiempo de un lado y del otro, de manera que resulta inconcebible el fin o el comienzo¹⁷² absoluto del tiempo. Puesto que ese ‘ahora’ al que se acude para demostrar la eternidad del tiempo no es otro que el ahora-límite, lo que tenemos aquí es una referencia a lapsos anteriores y posteriores que viene exigida por la propia noción de límite. Dicho de otro modo, se trata de una llamada de atención sobre la necesidad que hay en el propio límite de referir a lo limitado. Lo interesante para nosotros es que esa referencia permite evitar la fuga del ‘ahora’ hacia la extratemporalidad y, de paso, proporcionar una razón más para legitimar la interpretación heideggeriana del ‘ahora’ como tránsito.

Hay que decir también que las propias nociones de anterior y posterior, tal como son empleadas habitualmente por Aristóteles, exigen del ‘ahora’ así calificado (*i. e.* calificado como anterior o posterior) una referencia a algún otro instante o lapso dentro del curso temporal. Para reconocer esa referencia no es necesario ver la anteroposterioridad incluida en

¹⁷² El texto de Aristóteles no habla de comienzo, puesto que se trata de responder a la cuestión de si acaso el tiempo se puede detener. Sin embargo, es claro que la argumentación permite extender la imposibilidad de cierre de la serie temporal con tanto derecho hacia el pasado como hacia el futuro.

el ‘ahora’ presente y singular (lo que hace la interpretación del ‘ahora’ como tránsito), sino que la sola noción de anterior o posterior, aplicada a cualquier instante, reclama algo respecto de lo cual el instante en cuestión pueda ser anterior o posterior. Los términos “anterior” y “posterior” mientan relaciones, de manera que resulta imposible concebir un instante anterior o posterior de manera aislada. Pues bien, en la medida en que ese aislamiento es indispensable para calificar el ‘ahora’ como extratemporal, la imposibilidad también alcanza a aquella extratemporalidad. Dicho de otro modo, la condición de anterior o de posterior de un instante cualquiera¹⁷³ basta para que resulte inadmisibile la consideración de ese ‘ahora’ como extratemporal, puesto que extratemporalidad no puede haber allí donde hay relaciones propiamente temporales, como las mentadas por los términos “anterior” y “posterior”.

¿Pero es legítimo trasladar ese “anterior” y “posterior” al interior de un único ‘ahora’, el ‘ahora’ presente, de manera de dotarlo de una referencia o mirada que apunte en esa doble dirección? Hemos visto que el ahora-límite no debe ser considerado extratemporal, tanto por lo que implica la propia noción de límite como por lo que significa su condición de anterior o de posterior. Sin embargo, aun cuando la interpretación del ‘ahora’ como tránsito nos permite también evitar esa extratemporalidad, ello no basta para que sea necesario admitir la noción heideggeriana de tránsito cuando se trata de comprender el ‘ahora’ aristotélico. El escollo parece seguir siendo la condición de único del ahora-tránsito, enfrentada a lo que Aristóteles exige para que haya tiempo: al menos *dos* ‘ahoras’. Vimos que hay un pasaje del tratado del tiempo (219^a32) que se presta para flexibilizar esa exigencia, un pasaje donde Aristóteles

¹⁷³ Hablamos aquí de un instante cualquiera porque, por lo que se refiere a la condición de anterior o posterior, el ‘ahora’ presente no tiene ningún privilegio. Tal como queda puesto de manifiesto en 223^a8-13 –donde Aristóteles muestra que la cercanía o lejanía en que se halla lo “anterior” respecto del ‘ahora’ varía, según si se trata del pasado o del futuro–, la anteroposterioridad de los instantes no se articula en función del ‘ahora’ presente. Para valernos de los términos de McTaggart (1927), habría que decir que la anteroposterioridad de los instantes y la condición de presente del ahora-presente se hallan en series temporales diferentes: la anteroposterioridad estaría del lado de la serie B, que contiene relaciones permanentes; la condición del presente, en cambio, quedaría del lado de la serie A, cuyas distinciones no tienen carácter permanente. (Para una posibilidad de conjugar ambas series, recurriendo precisamente al ‘ahora’ aristotélico, véase Broadie, 2001).

admitiría un ‘ahora’ único, en el cual esté incluida aquella referencia a lo anterior y lo posterior en virtud de la cual podría resultar legítima la interpretación heideggeriana del ahora-tránsito. Sin embargo, eso no pasa de ser *una* posibilidad (y más bien excepcional) para la emergencia del tiempo, y en ningún caso invalida la dualidad o multiplicidad de los ‘ahoras’. ¿Pueden también ellos ser concebidos como tránsito? La cuestión tal vez deba ser resuelta de otro modo. No son los múltiples instantes los que pueden ser interpretados como tránsito, sino que es la supuesta alternativa excluyente entre multiplicidad y unicidad del ‘ahora’ lo que no cabe admitir. Estamos, como se ve, ante la misma alternativa que estuvo permanentemente en juego en nuestro examen de la aporía del ‘ahora’: de un lado, un ‘ahora’ único, siempre el mismo; del otro lado, un ‘ahora’ infinitamente múltiple a lo largo de la sucesión. Dado que la respuesta ofrecida por Aristóteles para aquella cuestión comienza por rechazar la alternativa como excluyente, y acaba reconociéndole al ‘ahora’ una identidad análoga a la del sustrato, es importante que tengamos en cuenta ese resultado cuando de lo que se trata es de evaluar la legitimidad de una interpretación que exige un ‘ahora’ único. No hace falta excluir la dualidad o la multiplicidad para admitir un ‘ahora’ siempre el mismo. Multiplicidad y unicidad, alteridad e identidad, se dan igualmente en el ‘ahora’. De manera que si la interpretación heideggeriana exige un ahora-presente, único, se trata de una exigencia ya cumplida, en virtud de la identidad ϕ del ‘ahora’ aristotélico. Desaparecida esa dificultad, desaparece, en definitiva, todo impedimento para permitirle a la noción de tránsito interpretar el ‘ahora’ de Aristóteles.

III. Reconsideración de algunas cuestiones.

Si dentro de nuestro examen de la aporía del ‘ahora’ quedaron algunos puntos pendientes (los cuales, en general, fueron consignados como pendientes), fue porque aún no contábamos más que con la noción de ahora-límite para abordarlos. Dado que fue precisamente nuestro interés por comprender la concepción aristotélica del ‘ahora’ lo que nos movió a analizar aquella aporía, es importante que volvamos aquí, provistos ya de la noción de ahora-tránsito, a reconsiderar aquellas cuestiones que, según podemos ver ahora, reclamaban justamente una comprensión del ‘ahora’ como tránsito (o, si no la reclamaban, al menos resultan compatibles con ella). En todo caso, el interés de dicha reconsideración no radica únicamente en resolver cuestiones pendientes, sino sobre todo en reafirmar la legitimidad de la interpretación del ‘ahora’ como tránsito, puesto que dicha legitimidad puede resultar mayor en la medida en que

el ahora-tránsito permita responder a ciertos problemas que han salido a la luz a partir del propio tratado aristotélico del tiempo o, al menos, en la medida en que ese ahora-tránsito resulte conciliable con algunos de los puntos a los que hemos llegado a partir de aquella lectura de Aristóteles.

1. Por qué el móvil en la analogía móvil-ahora.

Cuando nos preguntábamos (*supra*, IV 1, p. 51 ss.) por qué Aristóteles escoge el móvil para establecer la analogía con el ‘ahora’ que le permite responder a la cuestión de la identidad y alteridad de este último por recurso a la identidad y alteridad del primero, nuestra inquietud estaba guiada por la sospecha de que habría sido más pertinente acudir a la “división” (*diairesis*) que al móvil, puesto que la división coincidiría con el ‘ahora’ (y también con el punto) en presentarse como límite del *continuum* al que pertenece. Un cierto examen de la cuestión nos permitió llegar a la conclusión de que la condición de límite que presenta la división, aunque tiene la ventaja de ofrecernos una analogía perfecta con el ‘ahora’ y el punto, tiene la desventaja de dejarnos en la misma perplejidad que antes cuando de lo que se trata es de intentar comprender la identidad y alteridad del ‘ahora’. Si Aristóteles recurre al móvil para explicar esa curiosa doble condición del ‘ahora’, es porque el móvil presenta una doble condición análoga, la cual, por resultar mucho más comprensible de suyo, efectivamente le permite dar cuenta, echando mano de la tesis de que el ‘ahora’ sigue al móvil, de aquella doble condición del ‘ahora’. La respuesta de Aristóteles a la aporía del ‘ahora’ tiene como eje precisamente la analogía con el móvil: el ‘ahora’ es siempre el mismo y cada vez diferente porque el móvil también lo es.

Hacia el final de nuestro examen de este tema pudimos observar que la condición de límite del ‘ahora’ no permite explicar esta analogía con el móvil que tan bien funciona (así lo quiere Aristóteles, al menos) cuando se trata de responder a la famosa aporía del ‘ahora’. ¿Por qué? Porque el móvil no es límite del movimiento; no es simplemente una noción que venga exigida por la idea de *continuum*, sino una cosa, una entidad o sustancia que se mueve. Si llegamos a pensar que la división pudo haber ocupado el puesto del móvil en esta analogía, fue por la gran importancia que se le suele dar, por lo que se refiere a caracterizar el ‘ahora’ aristotélico, a la noción de límite. Pero la noción de límite es justamente lo que no conviene traer a colación aquí. No es por su condición de límite que el ‘ahora’ puede ser considerado análogo al móvil, sino más bien por ser una suerte de principio de cognoscibilidad del tiempo.

Cuando dijimos (*supra*, p. 61) que en este punto es necesario desplazar la noción de límite para reemplazarla por la de “máximamente cognoscible” (y también por la de causa, si tenemos en cuenta el análisis de Simplicio), reconocimos también que ello reclamaba una reconsideración de la noción misma de ‘ahora’. La pregunta que tenemos que hacernos en este momento, entonces, es si acaso la interpretación del ‘ahora’ como tránsito cumple o no con aquella exigencia venida de la necesidad de priorizar la idea del ‘ahora’ como principio de cognoscibilidad del tiempo por sobre la idea del ‘ahora’ como límite. La respuesta es sí. La condición de “máximamente cognoscible” del ‘ahora’ liga, indudablemente, al ‘ahora’ con el tiempo, puesto que el ‘ahora’ es lo máximamente cognoscible *dentro del tiempo*. Tanto es así, que, según sugiere Aristóteles, el tiempo puede ser conocido únicamente en virtud del ‘ahora’. Desde luego, un ‘ahora’ tal no puede ser pensado de manera aislada, sino que sólo es posible que cumpla con la función de hacer de principio de cognoscibilidad del tiempo en la medida en que a través de él se puede contemplar la sucesión en la que se halla inserto. Pues bien, eso es precisamente lo que caracteriza al ahora-tránsito: “En la medida en que es un tránsito, mira hacia atrás y hacia adelante”, dice Heidegger (*Die Grundprobleme...*, p. 354; trad. García, p. 303).

Es preciso advertir, en todo caso, que nuestra consideración del ‘ahora’ como principio de cognoscibilidad del tiempo, tal como ello se nos presenta a partir del texto aristotélico, no nos permite concluir que la noción de límite deba ser echada al olvido para ser simplemente reemplazada por la de tránsito. Cuando hablamos de un desplazamiento de la noción de límite no se trata más que de hacer tambalear la prioridad que se le suele asignar a la idea de límite por sobre otros rasgos del ‘ahora’ que también es necesario tener en cuenta. Por lo que se refiere a la cuestión de la analogía con el móvil, es indudable que la noción de ahora-tránsito puede resultar más fecunda. Esto en ningún caso significa que por ello el ‘ahora’ haya dejado de ser límite, pero nos permite una mejor comprensión de la analogía con el móvil y, por otra parte, le proporciona a la interpretación heideggeriana un cierto suelo aristotélico (no el único, por cierto) en que apoyarse.

2. La insustancialidad del ‘ahora’.

En conexión con la cuestión de la pertinencia del móvil en la analogía con el ‘ahora’, en su momento nos enfrentamos también al problema de una presunta sustancialidad del ‘ahora’ (*supra*, IV 2). La tendencia a concebirlo a la manera de una sustancia es fuerte, dado que la

analogía con el móvil mueve a pensar que, tal como la identidad y alteridad transita, en virtud de la relación de seguimiento establecida, del móvil al ‘ahora’, lo mismo sucedería con la sustancialidad. Más aun: dado que es la condición sustancial del móvil lo que hace que su identidad y alteridad resulten fácilmente comprensibles, podría parecer que para que la identidad y alteridad del ‘ahora’ también puedan ser admitidas es necesario que el propio ‘ahora’ sea tan sustancial como el móvil. Sin embargo, en atención a la necesidad de salvaguardar la distinción entre móvil y ‘ahora’, ello debe ser rechazado. El ‘ahora’ es una determinación del móvil, es *su* ‘ahora’, pero no es él mismo un móvil.

Como vimos, tanto la condición de $\upsilon(\text{pokei}/\text{menon}$ como la de $\text{to}/\text{de ti}$ pueden parecer sugeridas por el texto del tratado del tiempo para ser aplicadas al ‘ahora’. Sin embargo, lo cierto es que Aristóteles jamás dice que el ‘ahora’ sea lo uno ni lo otro y, por otra parte, rechaza que el ‘ahora’ sea sustancial. Puesto que, de acuerdo a la teoría aristotélica de la sustancia, las expresiones $\upsilon(\text{pokei}/\text{menon}$ y $\text{to}/\text{de ti}$ designan rasgos tan propios de la sustancia como para que la sola mención de alguno de ellos baste para evocarla, es importante que ambos sean descartados cuando de comprender el ‘ahora’ se trata. Es el resultado al que hemos llegado cuando examinamos la cuestión de la presunta sustancialidad del ‘ahora’ a propósito de la analogía con el móvil. Lo que no fue dicho entonces, y que merece ser señalado aquí, es que hay otra propiedad de la sustancia, además de las dos ya mencionadas, a la que Aristóteles le asigna la máxima importancia: que ella es capaz de existir con independencia de cualquier otro ente, vale decir, que se da de manera separada¹⁷⁴. Pues bien, si fue necesario rechazar la sustancialidad del ‘ahora’, lo cierto es que ello se debe precisamente a esta exigencia fundamental puesta por Aristóteles a la sustancia: la existencia independiente. El ‘ahora’ no se da sino en el móvil; es, para decirlo con los términos de

¹⁷⁴ “El ser capaz de existencia separada [$\chi\omega\text{risto}\backslash n$] y el ser algo determinado [$\text{to}/\text{de ti}$] parecen pertenecer en grado sumo a la entidad”, dice Aristóteles en *Met.* VII 3, 1029^a27-28. Es importante tener en cuenta que la existencia separada no corresponde simplemente a una característica más de la sustancia, sino que constituye el principal de los sentidos según los cuales ella es primera respecto de los demás entes. Refiriéndose a esta prioridad ontológica de la sustancia, dice Aristóteles: “ninguna de las otras cosas que se predicen es capaz de existencia separada, sino solamente ella” (*Met.* VII 1, 1028^a33-34). (Para la prioridad ontológica de la sustancia, véase Vigo, 1990b).

Wieland, predicado del móvil; y es ello, en definitiva, lo que nos obliga a rechazar la posibilidad de que se le considere sustancial.

Sin embargo, no es únicamente la dependencia respecto del móvil lo que atenta contra la presunta sustancialidad del 'ahora'. Tal como el tiempo se encuentra entre dos realidades –y, más aun, *resulta* de la conexión entre ellas–, las cuales son el movimiento y el alma, también el 'ahora' está en una situación similar: por una parte, depende del móvil; por otra, de la actividad del alma. Si ella no se decide a fijar hitos en el movimiento de aquel móvil, no habrá 'ahoras' (y, como sabemos, de ello se sigue que tampoco habrá tiempo). Móvil y alma, por lo tanto, sostienen el 'ahora' en el ser, puesto que éste, precisamente por no ser una sustancia, es incapaz de sostenerse solo. Y es aquí, en la insustancialidad del 'ahora', donde puede encontrarse un nuevo punto de conexión con la idea de ahora-tránsito. La tesis de que el 'ahora' lleva incluida dentro de sí la referencia a lo anterior y lo posterior, vale decir, a la sucesión en la que él se halla inscrito, exige, indudablemente, un 'ahora' insustancial. De acuerdo a esa tesis del ahora-tránsito, hay que decir que el 'ahora' no sólo no subsiste con independencia del curso temporal, sino que él mismo *es* la referencia a ese curso temporal. Desde luego, un 'ahora' sustancial, que existiera con total independencia, necesariamente se hallaría en las antípodas respecto de un 'ahora' que es pura referencia. Ese eventual 'ahora' sustancial sólo podría ser el ahora-límite que acaba revelándose como extratemporal. Así, la noción heideggeriana de ahora-tránsito parece encontrar un buen punto de apoyo en la manifiesta insustancialidad del 'ahora'. Esto no significa, por supuesto, que la condición de insustancial del 'ahora' reclame la condición de tránsito (la cual sí era reclamada, como vimos en el punto anterior, por la insuficiencia de la noción de límite para dar cuenta de la legitimidad de la analogía entre móvil y 'ahora'). Estrictamente hablando, no es por la relación con el curso del tiempo que el 'ahora' se revela insustancial, puesto que para Aristóteles el tiempo tampoco es sustancia. El 'ahora' se revela insustancial más bien por su dependencia respecto de lo que sí es sustancia: móvil y alma, como ya hemos visto. Por ello no puede decirse que la insustancialidad del 'ahora' reclame la condición de tránsito. Por ello la noción de tránsito no viene aquí a solucionar algún problema que pudiéramos haber tenido con la cuestión de la insustancialidad del 'ahora'. Sin embargo, es significativo alcanzar la certeza de que un 'ahora' sustancial habría hecho imposible la interpretación del 'ahora' como tránsito. Hay que decir, por lo tanto, que la legitimidad de la interpretación heideggeriana

gana un punto más de apoyo en la medida en que uno de los rasgos importantes del ‘ahora’, como es su condición insustancial, resulta perfectamente compatible con ella.

3. La cuestión de la identidad numérica en el ‘ahora’.

Cuando examinamos la posibilidad de que cupiera entender la identidad del ‘ahora’ sobre la base de la idea de identidad numérica, lo hicimos movidos por la ventaja que ello presentaba para comprender la relación entre móvil y ‘ahora’ como una analogía sin fisuras, puesto que de ese modo el ‘ahora’ quedaba en igualdad de condiciones que el móvil: individualmente considerado, siempre el mismo, vale decir, uno solo. Dado que un único ‘ahora’ sólo funda relaciones de simultaneidad, no de anteroposterioridad, nos pareció pertinente examinar precisamente la noción de simultaneidad tal y como aparece empleada en otros textos del *Corpus*, puesto que eso nos podía permitir apreciar cómo *funciona* el ‘ahora’ o, dicho de otro modo, qué concepción de ‘ahora’ se está manejando allí. La simultaneidad, que no es sino remisión al ‘ahora’, puede aparecer en ciertos contextos como dependiente de un ‘ahora’ extratemporal (es el caso de *Met.* IX 6), pero cuando se trata de los pasajes en los que Aristóteles nos presenta el principio de no contradicción la situación es diferente. Puesto que un ámbito de validez irrestricto, que comprenda todo lo ente, resulta irrenunciable para el propio principio, la cláusula temporal de éste no puede ser señal de extratemporalidad. En consecuencia, no es posible comprender la simultaneidad implicada en el principio de no contradicción sobre la base de un ahora-límite que, fugándose del curso del tiempo, sólo cabría vincular con la eternidad de lo que no está sujeto a movimiento. Si el principio rige en el mundo natural, rige en el mundo del movimiento y, por lo tanto, en el mundo de lo intratemporal. Frente a ello, la interpretación del ‘ahora’ como tránsito no puede sino ser bienvenida. Se trata precisamente del ‘ahora’ intratemporal reclamado por la simultaneidad implicada en el principio de no contradicción; de manera que se puede decir que el ahora-tránsito permite mantener, por una parte, la validez del principio para el mundo de la física y, por otra, la dependencia de la simultaneidad respecto del ‘ahora’¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Por lo que se refiere a esta necesaria intratemporalidad del ‘ahora’ del que depende la simultaneidad implicada en el principio de no contradicción, éste es el momento en que, estando ya en condiciones de ver aquí la conexión con la noción heideggeriana de tránsito, podemos también apreciar cómo Heidegger liga dicho principio al tema del tiempo. Lo hace

Sin embargo, el hecho de que la noción de ahora-tránsito venga exigida por la simultaneidad implicada en el principio de no contradicción, no significa que también venga exigida por el resultado de nuestra consideración de una eventual identidad numérica del ‘ahora’ (consideración a propósito de la cual la cuestión de la simultaneidad en el principio de no contradicción fue abordada). En primer lugar, hay que decir que no toda simultaneidad reclama un ahora-tránsito, puesto que la extratemporalidad de lo que se concibe mediante la noción de simultaneidad también es perfectamente admisible (recordemos *Met.* IX 6). En segundo lugar, aun cuando el caso del principio de no contradicción sugiera una noción de simultaneidad dependiente de un ahora-tránsito y no de un ahora-límite, ello no basta para que la identidad del ‘ahora’ deba abandonar el sostén del ahora-límite para reemplazarlo por el del ahora-tránsito. Bastaría, probablemente, si la identidad del ‘ahora’ sólo pudiera ser comprendida sobre la base de la idea de simultaneidad (y, más específicamente, sobre la base de una idea de simultaneidad como la que está presente en la formulación del principio de no contradicción). Pero, como vimos en su momento, es necesario poner en cuestión precisamente la legitimidad de aquella interpretación de la identidad del ‘ahora’ a partir de la idea de simultaneidad: puesto que el ‘ahora’ siempre el mismo tiene que dar cuenta, según dice Aristóteles, de la continuidad del tiempo, esa identidad del ‘ahora’ tiene que estar en condiciones de *ligar* aquello de lo que el ‘ahora’ es límite¹⁷⁶. Un ‘ahora’ único que sólo

de tal modo, que consigue que el propio principio hable sobre el presente: “Lo presente, lo consistente, dejará necesariamente de ser alcanzado en cuanto tal si su presencia [Anwesen] y su estar-presente [Gegenwart] no son tenidos en cuenta por la *referencia a otro momento temporal*, si su consistencia es desatendida por la referencia a algo inconsistente. Si sucede esto, ocurrirá que se afirme y niegue lo mismo de un ente.” (*Nietzsche I*, III, p. 543; trad. Vermaal, p. 483; cursivas mías). Visto así, contravenir el principio de no contradicción significaría eludir esa necesaria “referencia a otro momento temporal” que el presente no debería perder de vista. Y esa referencia de la que habla Heidegger aquí, más de una década después de haber interpretado del tratado aristotélico del tiempo en los *Problemas...*, parece ser precisamente lo que está señalado por la noción de ahora-tránsito.

¹⁷⁶ Eso es precisamente lo que no consigue hacer un ‘ahora’ concebido exclusivamente como límite: ser principio de continuidad del tiempo. A propósito de este problema, que reclama una suerte de ‘ahora’ dimensional, Puente (2001, p. 56) trae a colación la expresión $\circ(\text{nu}=\text{n} \text{ xro}/\text{noj}$ (“el tiempo-ahora”, traducen Giannini y Flisfisch; “tempo presente”,

pudiera reunir lo simultáneo no basta para lo que Aristóteles le exige a su condición de “siempre el mismo”. Y el ‘ahora’ que logra reunir lo sucesivo es el que no le vuelve la espalda a la anteroposterioridad: el ahora-tránsito, perfectamente intratemporal. Así, hay que decir que el ahora-tránsito, que venía *sugerido* por el resultado de nuestro examen de la noción de simultaneidad, acaba revelándose *exigido* por una identidad del ‘ahora’ que, en atención a la importancia de la anteroposterioridad, no puede comprenderse a partir de una idea de identidad numérica que sólo autorice relaciones de simultaneidad.

4. La cuestión de la identidad específica en el ‘ahora’.

Puesto que una presunta identidad específica del ‘ahora’ supone un conjunto homogéneo de instantes, que se presentan simultáneamente ante nuestra vista al modo como lo hacen los puntos en una línea, vimos que seguir ese derrotero para interpretar la identidad del ‘ahora’ implicaba una tendencia a asimilar el tiempo al espacio. El examen de la cuestión de la legitimidad de una lectura “espacializada” del tiempo aristotélico nos condujo a un doble resultado. Por una parte, pudimos reconocer que, aunque en el tratado de la *Física* hay importantes indicios de una suerte de “espacialización débil” –la cual supone una relación de fundamentación entre tiempo y espacio, en la medida en que se conciba la magnitud como magnitud espacial y el movimiento como movimiento local–, lo cierto es que también hay señales que permiten rechazar esa espacialización, en especial, la expresa consideración de cambios como el cualitativo, donde la magnitud correspondiente difícilmente puede ser concebida como espacial. Por otra parte, resultó clara la necesidad de rechazar una “espacialización fuerte” del tiempo –consistente en la simple identificación entre tiempo y espacio–, dada la crucial relación de “seguimiento” en virtud de la cual Aristóteles hace depender el tiempo del movimiento y el movimiento de la magnitud.

prefiere Puente) de *Cat.* 5^a7, pasaje donde Aristóteles se refiere también al ‘ahora’ que une pasado y futuro. La expresión (única en el *Corpus*, hasta donde alcanzamos a ver) es interesante para lo que aquí discutimos, porque se trata de una fórmula que, aparentemente tratando de cualificar el tiempo ($\chi\rho\omicron/\nu\omicron\jmath$) por medio del ‘ahora’ ($\nu\mu=n$), puede sugerirnos también algo sobre el propio ‘ahora’: que sería, por contraste con lo que hemos llamado aquí ahora-límite, un ‘ahora’ propiamente temporal, vale decir, intratemporal.

Por lo que se refiere al ‘ahora’ propiamente tal, la distinción que marca Aristóteles entre éste y el punto constituye, a la vez que un nuevo argumento que nos permite rechazar la “espacialización fuerte” del tiempo, un importante elemento a considerar en el tema más general de la concepción aristotélica del ‘ahora’. La doble función del punto –hacer de fin de un segmento y de comienzo de otro–, que reclama una “detención” que no podría admitirse en el caso del ‘ahora’, no se debe sino a su condición de límite interno de la línea. La pregunta que surge, entonces, es por qué el ‘ahora’, siendo igualmente límite, no se encuentra en la misma situación que el punto. La respuesta, que no estábamos en condiciones de vincular con la idea de tránsito cuando nos topamos con este problema, tendrá que pasar por poner en cuestión la interpretación del ‘ahora’ como límite. ¿Y cómo puede ser que la noción heideggeriana de tránsito resulte iluminadora a este respecto? Hay que tener en cuenta que, como dijimos al examinar este tema (véase *supra*, pp. 126-127), la “detención” de la que habla Aristóteles sólo puede entenderse como una detención del alma que considera el punto en cuanto principio y fin, y no como una detención del punto mismo (que es punto, no móvil). Pues bien, no puede ser otro el modo de pensar la cuestión en el caso del ‘ahora’: el ‘ahora’ que no se puede “detener” no es tampoco el instante que ha resultado de la fijación de un hito o corte en el movimiento, sino el ‘ahora’ del alma, la cual posee una circunstancia temporal propia, independiente de ese u otros instantes a los que pueda haber dado origen. Esta circunstancia temporal del alma es la del ahora-presente (en contraste con el ahora-instante, que es uno cualquiera¹⁷⁷); y si allí no hay “detención” posible es porque se trata de un ‘ahora’ que, además de ser el “desde” para la consideración de los instantes (perfectamente análoga a la consideración de los puntos), es a la vez el ‘ahora’ que, para decirlo con términos aristotélicos, se va volviendo otro y otro y otro. Puede haber detención en la medida en que el alma “se queda” en la consideración de tal punto o tal instante –los cuales, por ser fijos, admiten ser contemplados durante el tiempo que se quiera–; pero no puede haber detención en

¹⁷⁷ También el propio instante presente podría ser uno cualquiera si se lo considera emancipado del alma. Es una advertencia que nos permite comprender esa suerte de duplicación del presente que hay en Agustín cuando usa una expresión como “presente de las <cosas> presentes [*praesens de praesentibus*]” (*Confesiones*, XI, 20, 26). Probablemente aquí el primer “presente” es el del alma, en tanto que el segundo es un presente emancipado de ella y que denota fijeza (y que por ello puede cualificar objetos).

el ‘ahora’ del alma, puesto que su propia circunstancia temporal sigue “andando” incluso cuando ella se queda o se fija en algo¹⁷⁸.

Todo parece indicar que estamos aquí ante el único ‘ahora’ al que se le puede atribuir la identidad y alteridad de la que nos hablaba el texto aristotélico. Se trata de un ‘ahora’ cuya identidad podría pensarse como específica en la medida en que se tengan en cuenta los instantes que van quedando marcados en el movimiento sobre el cual el alma lanza su mirada; pero, puesto que no es admisible la espacialización del tiempo que de esa pura homogeneidad de instantes resultaría, hay que decir que éste es un ‘ahora’ cuya alteridad reclama algo más que la unidad de la “especie”. La identidad que acompaña a esa alteridad se reconoce también deudora de dos instancias insoslayables: el móvil y el alma. El móvil es, como sabemos, aquello seguido por el ‘ahora’. El alma, por su parte, es aquello que fija los instantes y que, junto con eso, es capaz de una consideración de la anteroposterioridad del tiempo (vale decir, capaz de una mirada arrojada sobre la sucesión) que sólo un ahora-tránsito puede permitirle. Así, hay que decir que el examen de una interpretación de la identidad del ‘ahora’ como específica nos ha conducido, para evitar la desagradable “espacialización” del tiempo derivada de dicha interpretación, al alma: una instancia que se eleva por sobre la homogeneidad de la multitud numérica de los instantes y que logra “amarrar” aquella alteridad en virtud de la condición de tránsito de su propia circunstancia temporal.

IV. Observación final.

Las dudas sobre la legitimidad de una interpretación del ‘ahora’ aristotélico como la que ofrece Heidegger pueden permanecer, por cierto. Un pensador que lee a otro es, ante todo, un pensador. Por ello también es un peligro. Las posibilidades que consigue abrir para el otro

¹⁷⁸ Aunque entrecomillamos aquí por igual las palabras “andando” y “se queda”, lo cierto es que resulta mucho más impropio emplear expresiones de movimiento cuando se trata del ‘ahora’ del alma que cuando se trata simplemente del alma, puesto que, como sabemos, el alma puede ser considerada móvil y el ‘ahora’ no. Hablando más rigurosamente, habría que decir no que el ‘ahora’ sigue *andando*, sino que sigue volviéndose otro y otro. Esta última expresión, aun cuando sigue remitiendo a la idea de cambio o movimiento, al menos es más cercana a los términos empleados por el propio Aristóteles cuando habla de la alteridad del ‘ahora’.

ameritan, sin embargo, nuestra consideración antes que nuestro reproche. Es por eso que nos ha interesado aquí reconsiderar, luego de haber puesto la mirada en el ahora-tránsito, algunos de los puntos que habían sido abordados a partir de la lectura del texto aristotélico. El ahora-límite, en el cual veíamos en principio una tendencia a la extratemporalidad que amenazaba desgarrar el mundo de la física, ha debido ser desplazado del centro de atención para ceder protagonismo a un ‘ahora’ cuya referencia a lo anterior y lo posterior lo constituye. Algunos de los problemas que veíamos a propósito de nuestro intento por comprender la noción aristotélica de ‘ahora’, principalmente a partir del análisis de la cuestión de su identidad y alteridad, se disuelven gracias a la idea de ahora-tránsito. Es el caso del problema de la pertinencia del móvil en la analogía entre móvil y ‘ahora’, como también el de la simultaneidad en el principio de no contradicción. La cuestión de una eventual sustancialidad del ‘ahora’, aun cuando no requiere de la interpretación heideggeriana para ser resuelta, encuentra en ella un punto de apoyo no despreciable, pues mediante la idea de tránsito se reafirma el carácter insustancial del ‘ahora’. Por otra parte, el ahora-tránsito también logra arrojar cierta luz sobre aquello que se nos fue imponiendo como tema prioritario: la difícil cuestión de la identidad y alteridad del ‘ahora’. La identidad numérica –cuya clave de comprensión se halla en la noción de simultaneidad– se revela insatisfactoria en atención a la anteroposterioridad, que constituye precisamente lo medular de la interpretación del ‘ahora’ como tránsito. Y la noción de identidad específica, aunque más adecuada, presenta la insuficiencia de desconocer el ‘ahora’ del alma (sin la cual no habría instantes), que se deja comprender con mucha mayor facilidad mediante la idea de ahora-tránsito.

Junto a ello, vale la pena hacer aquí una última observación que podría jugar a favor de la interpretación heideggeriana del ‘ahora’ aristotélico. Ya hemos dicho que la idea de límite no debe ser simplemente descartada. Lo importante es evitar esa tendencia a la extratemporalidad que resultaba de la consideración del ‘ahora’ exclusivamente como instante indivisible, pero hay que reconocer que no por incluir la referencia o alusión a lo anterior y posterior deja el ‘ahora’ de funcionar como límite interno del tiempo. Pues bien, valga como última observación la consideración de la idea de límite en un pasaje del texto aristotélico que, entre otras cosas, vuelve sobre la respuesta a la aporía del ‘ahora’ y la precisa. Se trata del comienzo del capítulo 13, que transcribimos para facilitar el análisis:

“El ‘ahora’ es <principio de> continuidad del tiempo, según se dijo. En efecto, hace continuos el tiempo pasado y el futuro. Y es límite [πε/raj]

del tiempo, pues [ga\r] es principio del uno y final del otro. Sin embargo, esto no resulta manifiesto como en el caso del punto que permanece <en reposo>. Pues el ‘ahora’ divide potencialmente. Y, en cuanto tal, el ‘ahora’ es siempre diferente, mientras que, en cuanto conecta, es siempre el mismo, tal como ocurre con las líneas matemáticas, pues un punto no es siempre el mismo para el pensamiento, ya que, cuando divide <una línea>, el punto es cada vez distinto, pero, en cuanto <la línea es> una, <el punto> es el mismo en todas partes. Del mismo modo, también el ‘ahora’ es, por un lado, una división en potencia del tiempo y, por otro, es límite [pe/raj] y unidad de ambos <tiempos>.” (222^a10-19).

Es claro, para empezar, que en estas líneas Aristóteles habla de la doble función que caracteriza al límite: unir y dividir aquello de lo que es límite. Punto y ‘ahora’ están aquí en la misma situación, pues en ambos podemos encontrar esa doble función: son principio de continuidad y de división de la línea y del tiempo, respectivamente¹⁷⁹. La diferencia entre ambos, que antes (220^a12-14) había sido establecida llamando la atención sobre el hecho de que en el caso del punto es necesaria una “detención” que el ‘ahora’ no admite, aquí pasa por distinguir entre acto y potencia: el ‘ahora’ divide potencialmente, dice Aristóteles (222^a14); mientras que, habrá que suponer, el punto divide actualmente. Decir que el ‘ahora’ divide potencialmente permite, según Puente (2001, pp. 219-220), resolver la aparente contradicción que habría en sostener, por una parte, que el ‘ahora’ no puede tener la doble función de principio y fin (pues eso redundaría en aquella “detención” que el ‘ahora’ no admite), y, por otra parte, que el ‘ahora’ efectivamente hace de límite entre pasado y futuro. Es una división *en acto* lo que se rechaza cuando se le niega al ‘ahora’ la doble función de principio y fin, mientras que es la división *en potencia* lo que se le reconoce cuando se lo comprende como límite interno del tiempo. Pues bien, la primera aparición del término *pe/raj* (límite) en este pasaje parece estar asociada precisamente a esa propiedad del ‘ahora’: dividir potencialmente el tiempo¹⁸⁰. Señal de ello es la partícula *ga/r*, que conecta explicativamente la noción de

¹⁷⁹ En un pasaje del capítulo 11 Aristóteles había extendido la analogía al móvil, señalando que el ‘ahora’ sigue al móvil también por lo que se refiere a su condición de principio unificador y divisor del *continuum* correspondiente. Sobre el móvil dice así: “el movimiento y <más precisamente> la traslación es ‘una’ en virtud de lo que se traslada [...] Y esto es también lo que delimita el movimiento anterior y posterior.” (220^a7-9).

¹⁸⁰ Ross (1936, p. 608), contra Simplicio, no concede que la noción de límite esté aquí vinculada al ‘ahora’ en cuanto divisor, sino que opta por leer esta aparición de la palabra

límite con la doble función de principio y fin del ‘ahora’, la cual enseguida se aclara mediante el recurso a la idea de una división en potencia: el ‘ahora’ es límite *porque* es principio y fin, y ese ser principio y fin debe entenderse como una división potencial. La segunda aparición de la palabra *pe/raj* está precedida por una analogía entre ‘ahora’ y punto que recuerda la respuesta a la aporía del ‘ahora’ y la precisa en función de la condición de principio de continuidad y de división que tanto el ‘ahora’ como el punto comportan: el ‘ahora’ es siempre diferente en cuanto divisor del tiempo y siempre el mismo en cuanto unificador de éste, del mismo modo que el punto es siempre diferente en cuanto divisor de la línea y siempre el mismo en cuanto unificador de ella. Enseguida, Aristóteles concluye que *por una parte* el ‘ahora’ divide potencialmente el tiempo y *por otra parte* es “límite y unidad” de los lapsos en medio de los cuales se encuentra. Para nosotros es especialmente significativo que el término *pe/raj* aparezca aquí del lado de la unidad y no del lado de la división. ¿No habíamos dicho que la noción de límite está asociada a la función divisora más que a la unificadora? Podría responderse, y con razón, que el límite es por igual divisor y unificador del *continuum* al que pertenece¹⁸¹. Pero, aun cuando en general ello sea así, lo cierto es que aquí parece haber habido una cierta modificación de la propia noción de límite, que acaba asociada a la función unificadora del ‘ahora’ y contrapuesta a la divisora¹⁸². Puesto que la función unificadora se da

pe/raj (en 222^a12) a la luz de su aparición unas líneas más abajo (222^a18), donde está asociada a la función unificadora del ‘ahora’. Pero, como esperamos mostrar, puede ser más interesante reconocer una diferencia entre uno y otro caso.

¹⁸¹ Así lo señala Conen (1964, p. 103, nota 68), para quien el “límite” debe ser visto como un término neutral, del cual no depende la cuestión de si acaso une o divide las partes de las cuales es límite. En la misma línea, Vigo (1995, pp. 272-273) señala que son expresión del carácter de límite del tiempo las dos funciones del ‘ahora’: tanto la de principio de continuidad como la de divisor potencial del tiempo.

¹⁸² Para Stevens (1991), sin embargo, la diferencia debe marcarse más bien entre el pasaje del capítulo 11 de 220^a4-11 y el que aquí estamos considerando, 222^a18-19. En el primer caso “límite” parece ser sinónimo de división, mientras que en el segundo pasaje el término *pe/raj* está asociado a *e (no/thj* (unidad), oponiéndose a *diai/resij* (división). (Cf. Stevens, 1991, pp. 154-159).

en acto, mientras que la divisora se da sólo en potencia, es claro que el acento debe estar puesto en la primera¹⁸³. Y lo interesante es que el término *pe/raj* no se pierde en lo potencial, sino que se traslada hacia el lado de la actualidad, que enfatiza la identidad del ‘ahora’ por sobre su alteridad y la continuidad del tiempo por sobre su divisibilidad.

No es difícil ver que la noción heideggeriana de tránsito está estrechamente vinculada al ‘ahora’ como principio de continuidad. Si, como hemos dicho (véase *supra*, pp. 156-157), se trata de una noción asociada al ‘ahora’ del alma que no puede “detenerse”, entonces a la vez se halla contrapuesta a la función divisora del ‘ahora’, que es precisamente lo que reclamaría esa detención. Dividir es algo que puede hacer un límite “ciego”, pues le basta interponerse entre dos extensiones (o en medio de lo que era una), manteniéndolas separadas. Unir, en cambio, es una capacidad que la “mirada” del ahora-tránsito facilita. Hay aquí una diferencia similar a la que podría apreciarse entre la actitud de quien quiere separar los cuerpos de dos personas y la de quien quiere hacer de eslabón entre ellos: el primero extenderá los brazos con las palmas hacia afuera, empleándolas como barrera de contención; el segundo buscará *dar* la mano al compañero de la derecha y al de la izquierda. La palma funcionando como barrera es, por cierto, ciega. La mano entrelazada con la de la otra persona, en cambio, afirma a esa otra persona en la medida en que busca anudar ambos cuerpos, la considera, la *mira* necesariamente. Es lo que hace un ‘ahora’ en cuanto principio de continuidad del tiempo: atiende a lo anterior y lo posterior, mira hacia ambos lados. Lo que tenemos aquí, entonces, es un ahora-límite que en el propio texto de Aristóteles *se vuelve* ahora-tránsito. Decirlo así puede sonar un tanto aventurado, pero lo cierto es que aquí la proximidad con la noción heideggeriana de tránsito se alcanza a apreciar en la propia noción de límite. Este límite, emparentado en principio con la función divisora de un ‘ahora’ que separa el tiempo entrometiéndose en él, interponiéndose como sólo podría hacerlo lo no-temporal (extratemporal, hemos dicho), de pronto clama un parentesco nuevo e insospechado: ya no con la división, sino con la continuidad. Y en ello se revela perfectamente temporal, intratemporal, referido a la anteroposterioridad; en definitiva, escandalosamente próximo al ahora-tránsito que Heidegger ha podido ver en el texto de Aristóteles.

BIBLIOGRAFÍA

¹⁸³ Para la triple prioridad del acto por sobre la potencia, véase *Metafísica* IX 8.

Obras de Aristóteles.

Las Categorías. Edición bilingüe, con introducción, traducción, notas e *index graecus translationis* por Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch. Editorial Universitaria, Santiago, 1988.

Categorías, en *Tratados de Lógica (Órganon) I*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín. Editorial Gredos, Madrid, 1994 (=1982).

Física. Libros I-II. Traducción, introducción y comentario de Marcelo Boeri. Editorial Biblos, Buenos Aires, 1993.

Física. Libros III-IV. Traducción, introducción y comentario de Alejandro Vigo. Editorial Biblos, Buenos Aires, 1995.

ARISTOTELOUS FUSIKH AKROASIS. Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. Clarendon Press, Oxford, 1979 (=1936).

Física. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Editorial Gredos, Madrid, 1995.

Física. Edición bilingüe, con traducción y notas de Ute Schmidt O., e introducción de Antonio Marino López, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

De Caelo: Acerca del Cielo. Prólogo y notas de Miguel Ángel Granada, traducción de Miguel Candel (cedida por Editorial Gredos). Biblioteca Universal del Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.

Acerca de la Generación y la Corrupción. En *Acerca de la Generación y la Corrupción. Tratados Breves de Historia Natural*. Introducciones, traducciones y notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Editorial Gredos, Madrid, 1998 (=1987).

De Anima: Acerca del Alma. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos, Madrid, 1988.

De Sensu: Acerca de la Sensación y de lo Sensible. En *Acerca de la Generación y la Corrupción. Tratados Breves de Historia Natural*. Introducciones, traducciones y notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Editorial Gredos, Madrid, 1998 (=1987).

De Sensu: Del Sentido y lo Sensible. Traducción de Francisco de P. Samaranch. Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1980.

Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. University Press, Oxford, 1980 (=1957).

ARISTOTELOUS TA META TA FUSIKA. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. Clarendon Press, Oxford, 1924.

Metafísica. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos, Madrid, 1998 (=1994).

Metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe, traducción al castellano de Valentín García Yebra. Editorial Gredos, Madrid, 1990 (=1970).

Metafísica. Libro Gamma. Versión en cuatro idiomas, traducción al castellano de Héctor Carvallo Castro. Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Católica de Valparaíso, 1984.

Ética a Nicómaco. Edición bilingüe, traducción por María Araujo y Julián Marías, introducción y notas de Julián Marías. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

Thesaurus Linguae Graecae PILOT CD ROOM #C, University of California, Irvine, 1987.

Bibliografía general.

AGAMBEN, Giorgio (1978): “Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo”, en G. Agamben, *Infancia e historia*. Traducción de Silvio Mattoni. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001.

AGUSTÍN, San: *Las confesiones*, en *Obras de San Agustín*. Edición bilingüe, crítica y anotada por Ángel Custodio Vega, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002 (décima impresión).

AGUSTÍN, San: *Confesiones*. Prólogo, traducción y notas de P. Rodríguez de Santidrán. Alianza Editorial, Madrid, 2001 (=1990).

ALEJANDRO DE AFRODISIA: *On Aristotle Metaphysics 4*. Translated by Arthur Madigan SJ. Duckworth, London, 1993.

ARAOS, Jaime (1999): *La filosofía aristotélica del lenguaje*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

BAEKERS, Stephan (1990): “L’equivoque du temps chez Aristote”, *Archives de Philosophie*, 53, (1990), pp. 461-477.

BAÑO, Paloma (2001): “Alinear el tiempo”, en *El pasar del tiempo y su medida. La temporalidad en Aristóteles*, con comentario de Santo Tomás de Aquino y otras anotaciones. Editorial Universitaria, Santiago, 2001, pp. 73-97.

BERGSON, Henri (1888): *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Traducción de Domingo Barnés. Francisco Beltrán, Librería Española y Extranjera, Madrid, 1919.

- BERTI, Enrico (1977): “La contradiction chez Aristote, Kant, Hegel et Marx”, en *Permanence de la Philosophie. Mélanges offerts à Joseph Moreau*. Neuchâtel, 1997, pp. 63-81.
- BOCHENSKI, I. M. (1956): *Historia de la lógica formal*. Edición española de Millán Bravo Lozano. Editorial Gredos, Madrid, 1966.
- BODEÛS, Richard (1988): “De la solidarité du temps et du lieu chez Aristote”, en *L’Espace et le Temps. Actes du XXII^e Congrès de l’Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Dijon, 29-31 août 1988), Librairie J. VRIN, Paris, 1991, pp. 108-111.
- BOERI, Marcelo (1993): *Aristóteles. Física. Libros I-II*. Traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri. Editorial Biblos, Buenos Aires, 1993.
- BROADIE, Sarah (2001): “A Contemporary Look at Aristotle’s Changing Now”, en R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics. Themes from the Work of Richard Sorabji*, University Press, Oxford. (En prensa).
- CALVO, Tomás (1988): “El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico”, *Méthexis* 1 (1988), pp. 53-70.
- CASSIN, Barbara; NARCY, Michel (1989): *La Décision du Sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d’Aristote*, introduction, texte, traduction et commentaire. Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 1989.
- COMTE-SPONVILLE, André: *¿Qué es el tiempo?* Traducción de Pierre Jacomet. Editorial Andrés Bello, Barcelona, 2001.
- CONEN, Paul (1964): *Die Zeittheorie des Aristoteles*. C.H. Beck’sche Verlagbuchhandlung, München, 1964.
- CORNFORD, F.M. (1939): *Platón y Parménides*. Traducción de Francisco Jiménez García. Visor Dis. S.A., Madrid, 1989.
- CORISH, Denis (1976): “Aristotle’s Attempted Derivation of Temporal Order from That of Movement and Space”, *Phronesis*, 21 (1976), pp. 241-251.
- DE GARAY, Jesús (1987): *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1987.
- DEVLIN, James Patrick (1979): *Aristotle’s Conception of Time: A Study of Physics IV, 10-14*. Dissertation, University of Texas at Austin, 1979.
- EGGERS LAN, Conrado (1984): *La nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.

- ELLIS, John (2000): “Heidegger, Aristotle, and Time in *Basic Problems* § 19”, en Scott-Sallis, *Interrogating the Tradition. Hermeneutics and the History of Philosophy*. State University of New York Press, Albany, 2000.
- FIGAL, Günter (1988): *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, 2000.
- GIANNINI, Humberto (1982): *Tiempo y Espacio en Aristóteles y Kant*. Editorial Andrés Bello, Santiago, 1982.
- GIANNINI, Humberto (2001): “Coger el instante”, en *El pasar del tiempo y su medida. La temporalidad en Aristóteles, con comentario de Santo Tomás de Aquino y otras anotaciones*. Editorial Universitaria, Santiago, 2001, pp. 99-108.
- GOLDSCHMIDT, Victor (1992): *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le Quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique*. Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 1982.
- GUTHRIE, J. K. C. : *Historia de la filosofía griega. II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. Versión española de Alberto Medina González. Editorial Gredos, Madrid, 1984.
- HAMELIN, Octave (1905-07): *El sistema de Aristóteles*. Traducción por Adolfo Enrique Jascavich. Prólogo y notas de Miguel Ángel Virasoro. Editorial Estuario, Buenos Aires, 1946.
- HEIDEGGER, Martin (1924): *Der Begriff der Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1995.
- HEIDEGGER, Martin (1924): *El concepto del tiempo*. Prólogo, traducción y notas de Raúl Gabás Payas y Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta, Madrid, 1999.
- HEIDEGGER, Martin (1924): *El concepto del tiempo*. Traducción de Olaf Ortúzar H. y Patricio Vernal H. En *Revista de Filosofía* (Santiago, Universidad de Chile), LI-LII (1998).
- HEIDEGGER, Martin (1927): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993.
- HEIDEGGER, Martin (1927): *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Editorial Universitaria, Santiago, 1997.
- HEIDEGGER, Martin (1927): *Gesamtausgabe, Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975.
- HEIDEGGER, Martin (1927): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción y prólogo de Juan José García Norro. Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- HEIDEGGER, Martin (1936-39): *Gesamtausgabe, Band 6.1. Nietzsche I*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.

- HEIDEGGER, Martin (1936-39): *Nietzsche I*. Traducción de Juan Luis Vermal. Ediciones Destino, Barcelona, 2000.
- HUSSEY, Edward (1983): *Aristotle's Physics. Books III and IV*. Clarendon Press, Oxford, 1983.
- JAEGGER, W (1957): *Aristotelis Metaphysica*, University Press, Oxford, 1980 (=1957).
- KANT, Immanuel (1781-87): *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.
- KANT, Immanuel (1781-87): *Crítica de la Razón Pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Editorial Alfaguara, Madrid, 1995 (=1978).
- KANE, Michael (1995): "Heidegger and Aristotle's Treatise on Time", *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIX, 2 (1995), pp. 295-309.
- KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M (²1983 (=1957)): *Los Filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Versión española de Jesús García Fernández. Editorial Gredos, Madrid, ²1987 (=1970).
- KUHLMANN, Hartmut (1988): "«Jetzt»? Zur Konzeption des nun in der Zeitabhandlung des Aristoteles (Physik IV 10-14)", en E. Rudolph (ed.), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, pp. 63-96.
- ŁUKASIEWICZ, Jan (1979): "Aristotle on the Law of Contradiction", en Barnes-Schofield-Sorabji (eds.), *Articles 3. Metaphysics*. St. Martin's Press, New York, 1979, pp.50-62.
- McTAGGART, J.M.E. (1927): "The unreality of time", en R. Le Poidevin – M. MacBeath (eds.), *The Philosophy of Time*, University Press, Oxford, 1993, pp. 23-34.
- MARTINEAU, Emmanuel (1980): "Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Note sur «Grundprobleme der Phänomenologie» de Heidegger (§ 19)", *Archives de Philosophie* 43 (1988), pp. 99-120.
- MÁSMELA, Carlos (1998): "El tiempo de la *éne/rgeia* en Aristóteles". *Thémata*, 19 (1998), pp. 93-116.
- OWEN, G.E.L. (1976): "Aristotle on time", en Barnes-Schofield-Sorabji (eds.), *Articles 3. Metaphysics*. St. Martin's Press, New York, 1979, pp. 140-158.
- OWENS, Joseph (1978): *The doctrine of being in the Aristotelian «Metaphysics»: a study background of mediaeval thought*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1978.
- PARMÉNIDES: *El Poema de Parménides*. Texto griego, traducción y comentario por Alfonso Gómez-Lobo (1985). Editorial Universitaria, Santiago, 1999.

- PLATÓN: *Fedón*, en *Diálogos III*. Introducción, traducción y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó. Editorial Gredos, Madrid, 1986.
- PLATÓN: *Banquete*, en *Diálogos III*. Introducción, traducción y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó. Editorial Gredos, Madrid, 1986.
- PLATÓN: *Parménides*, en *Diálogos V*. Introducción, traducción y notas de M^a I. Santa Cruz de Prunes. Editorial Gredos, Madrid, 1998 (=1988).
- PLATÓN: *Timeo*, en *Diálogos VI*. Traducción, introducción y notas por Francisco Lisi. Editorial Gredos, Madrid, 2002 (=1992).
- POUSSEUR, Jean-Marie (1989): “Sujet et Détermination. L’aporie de la substance dans la «réfutation» aristotélicienne du principe de contradiction”, *Archives de Philosophie*, 52 (1989), pp. 191-202.
- PUNTE, Fernando Rey (2001): *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. Edições Loyola, São Paulo, 2001.
- REALE, Giovanni (1997): *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*. Traducción de J.M. López de Castro. Herder, Barcelona, 1999.
- RICOEUR, Paul (1985): *Tiempo y Narración I*. Traducción de Agustín Neira. Siglo Veintiuno Editores, México, 1998 (=1995).
- RICOEUR, Paul (1985): *Tiempo y Narración III*. Traducción de Agustín Neira. Siglo Veintiuno Editores, México, 1996.
- ROSS, W.D. (1924): *Aristotle’s Metaphysics*. Clarendon Press, Oxford, 1924.
- ROSS, W.D. (1936): *Aristotle’s Physics*. A revised text with introduction and commentary. Clarendon Press, Oxford, 1979 (=1936).
- SCHÜSSLER, Ingeborg (1988): “Le rapport temps/espace chez Aristote et Bergson”, en *L’Espace et le Temps*. Actes du XXII^e Congrès de l’Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Dijon, 29-31 août 1988), Librairie J. VRIN, Paris, 1991, pp. 122-127.
- SIMPLICIUS: *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*. Translated by J.O. Urmson. Duckworth, London, 1992.
- SÓFOCLES: *Edipo en Colono*, en *Tragedias*. Traducción y notas de Assela Alamillo. Editorial Gredos, Madrid, 1998 (=1981).
- STEVENS, Annick (1991): “De l’analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel”, *Revue de Philosophie Ancienne*, 2 (1991), pp. 153-167.

- SZEGEDI, Nóra (1992): “Die Seele und die Zeit. Unterschiede zwischen Heideggers und Ricoeurs Deutung der Aristotelischen Definition der Zeit”, *Mesotes: Zeitschrift für Philosophischen Ost-West-Dialog*, 2 (1992), pp. 116-121.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo: *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio*. Marietti, Roma, 1965.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo: *Commentary on Aristotle's Physics*. Translated by R.J. Blackwell, R.J. Spath, and E. Thirlkel. Dumb Ox Books, Notre Dame, Indiana, 1999.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo: “Exposición de la Física de Aristóteles. Libro IV, capítulos 10, 11, 12, 13, 14”, trad. Humberto Giannini, en *El pasar del tiempo y su medida. La temporalidad en Aristóteles, con comentario de Santo Tomás de Aquino y otras anotaciones*. Editorial Universitaria, Santiago, 2001, pp. 35-72.
- TRICOT, J (1940): *Aristote. La Métaphysique. Tome I (Livres A-Z)*. Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 1940.
- TUGENDHAT, Ernst; WOLF, Ursula (1983): *Propedéutica lógico-semántica*. Traducción de Guillermo Hoyos Vásquez. Editorial Anthropos, Barcelona, 1997.
- VELOSO, Claudio William (2000): “A Propósito da Tradução de *TODE TI* em Aristóteles”, *Kriterion*, 102 (2000), pp. 165-177.
- VIGO, Alejandro (1990a): “Orden espacial y orden temporal según Aristóteles (*Fís.* IV 11, 219^a10-21)”, *Méthexis* III (1990), pp. 65-83.
- VIGO, Alejandro (1990b): “Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia”, *Philosophica* 13 (1990), pp. 175-198.
- VIGO, Alejandro (1998): “Sustancia, sucesión y permanencia según Aristóteles. El componente temporal en la distinción categorial sustancia-accidentes”, *Tópicos* 14 (1998), pp. 153-191.
- VIGO, Alejandro (1995): *Aristóteles. Física. Libros III-IV*. Traducción, introducción y comentario de Alejandro Vigo. Editorial Biblos, Buenos Aires, 1995.
- VIGO, Alejandro (1999): “Aristóteles, Pseudo-Alejandro y la prioridad temporal de la sustancia (*Metaph.* Z 1. 1028^a32-^b2)”, *Elenchos* XX/1 (1999), pp. 75-107.
- VIGO, Alejandro (2002): “Indiferentismo ontológico y fenomenología en la *Física* de Aristóteles”, *Nova Tellus*, 20, 2 (2002), pp. 119-171.
- VOLPI, Franco (1981): “Kants Elision der Zeit aus dem Satz vom Widerspruch”, en *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongress*, Teil I. 1, Bouvier, Bonn, 1981, pp. 179-185.

WIELAND, Wolfgang (1962): *Die aristotelische Physik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962.

RESUMEN

Ahora es cuando comienza por ser la indicación de una pregunta, pero es también el punto de partida y el de llegada: preguntar “ahora es cuándo” revela, como punto de partida, la asunción de una relación entre ‘ahora’ y tiempo; afirmar el “ahora es cuando” significa, como punto de llegada, confirmar la intratemporalidad del ‘ahora’. Entre ambos, sin embargo, se extiende el problema de una concepción del ‘ahora’ con una marcada tendencia a la extratemporalidad. Es lo que hemos querido revisar aquí, examinando la noción aristotélica de ‘ahora’ a partir de la idea de límite.

De lo que se trata en esta tesis es de estudiar el modo como Aristóteles comprende el ‘ahora’ en el tratado sobre el tiempo contenido en su *Física* (libro IV, capítulos 10-14). Puesto que la pregunta por el ‘ahora’ es, irremediablemente, una pregunta por el ‘ahora’ *del* tiempo, comenzamos por aproximarnos a la concepción aristotélica del tiempo, haciendo un recorrido, aún si ánimo de perfilar problemas, por los comienzos del tratado, desde las aporías iniciales hasta la definición del tiempo a la que llega Aristóteles. Luego de esa introducción, podemos ver cómo el problema del ‘ahora’ se levanta a partir de la noción de límite mediante la cual es concebido. Una presunta extratemporalidad del ‘ahora’ derivada de aquella idea de límite, enfrentada a una intratemporalidad que también puede apreciarse en el texto aristotélico, nos mueve a un examen más detenido de la concepción de ‘ahora’ que está en juego en el tratado de la *Física*. Para ello es fundamental el análisis de la cuestión de la identidad y alteridad del ‘ahora’, de cuya consideración surgen algunos problemas especialmente significativos: la pregunta por la pertinencia del móvil en la analogía móvil-ahora mediante la cual se intenta explicar la dualidad identidad-alteridad del ‘ahora’, el problema de una eventual sustancialidad del ‘ahora’ y, sobre todo, la difícil cuestión del modo como deba comprenderse esa identidad del ‘ahora’. La consideración detenida de esto último nos mueve a examinar asuntos como la noción de simultaneidad implicada en el principio de no contradicción (a propósito de una eventual identidad numérica del ‘ahora’) o la interpretación “especializada” del tiempo aristotélico (a propósito de una eventual identidad específica del ‘ahora’). Ello, sumando a la iluminadora noción heideggeriana de ahora-tránsito, nos permite librar al ‘ahora’ aristotélico de la amenaza de extratemporalidad, y mantenerlo, tal como el tiempo, en el mundo de la física.