

Sobre el concepto de tiempo en Aristóteles (*Física* IV, 10-14)¹

Andrés Budeguer ¹

¹ Universidad Nacional de Tucumán
San Miguel de Tucumán, Tucumán, Argentina
E-mail: andresbudeguer96@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0006-6047-8809>

Resumen: Este artículo examina la concepción del tiempo en la *Física* de Aristóteles, destacando su definición clásica como número del movimiento según lo anterior y lo posterior. Se ofrece una reconstrucción detallada de los principales argumentos aristotélicos: las paradojas relativas a la existencia del tiempo, la relación entre tiempo y movimiento, y la introducción de las nociones de anterioridad y posterioridad como fundamento de su definición. Se analizan las razones por las que Aristóteles rechaza identificar el tiempo con el movimiento o con la esfera celeste, así como su crítica a las posiciones platónicas y pitagóricas. El trabajo revisa, además, los atributos esenciales del tiempo expuestos por el Estagirita: su continuidad, su carácter cuantificable, su simultánea identidad y alteridad, y la determinación recíproca entre tiempo y movimiento. Se estudia la noción de *ser en el tiempo*, entendida como ser medido por el tiempo, y su alcance ontológico en relación con los entes sujetos a cambio y corrupción. Finalmente, se consideran las observaciones aristotélicas sobre la relación entre tiempo y alma, subrayando el papel de la percepción y la enumeración psí-

¹ El presente estudio es resultado de investigaciones en el marco de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán. El manuscrito ha servido al autor para optar por el grado de Licenciado en Filosofía en el año 2025. Se agradece especialmente la orientación de la Dra. Catalina Hynes, directora de la presente investigación. Los pasajes griegos se toman de la edición oxoniense de Ross (1936).

quica en la constitución del tiempo como número. A lo largo del análisis se pone de relieve la vigencia filosófica de estas discusiones y su influencia en la tradición posterior, desde Agustín de Hipona hasta la fenomenología. El artículo concluye que la teoría aristotélica del tiempo, además de ser un antecedente histórico, plantea problemas conceptuales que siguen siendo relevantes para la metafísica actual, especialmente en torno a la relación entre cambio y continuidad.

Palabras clave: Movimiento, continuidad, medición, numeración, alma.

Abstract: This article examines Aristotle's conception of time in the *Physics*, highlighting its classical definition as the number of motion according to the before and after. It provides a detailed reconstruction of Aristotle's main arguments: the paradoxes concerning the existence of time, the relationship between time and motion, and the introduction of the notions of *before* and *after* as the basis of his definition. The reasons why Aristotle rejects identifying time with motion or with the celestial sphere are analysed, along with his critique of Platonic and Pythagorean positions. The study also reviews the essential attributes of time presented by the Stagirite: its continuity, its quantifiable nature, its simultaneous identity and otherness, and the reciprocal determination between time and motion. It explores the notion of *being in time*, understood as being measured by time, and its ontological scope in relation to entities subject to change and corruption. Finally, Aristotle's observations on the relationship between time and soul are considered, emphasizing the role of perception and psychic enumeration in constituting time as number. Throughout the analysis, the philosophical relevance of these discussions and their influence on subsequent tradition, from Augustine of Hippo to phenomenology, are underscored. The article concludes that Aristotle's theory of time, in addition to being a historical antecedent, raises conceptual problems that remain significant for contemporary metaphysics, particularly regarding the relationship between change and continuity.

Keywords: Movement, continuity, measurement, numeration, soul.

Introducción a la cuestión del tiempo en Aristóteles

La pregunta por la naturaleza del tiempo constituye, sin lugar a duda, uno de los interrogantes más esquivos y persistentes de la tradición filosófica occidental. Desde los albores del pensamiento presocrático hasta las complejas disquisiciones de la fenomenología contemporánea, el tiempo ha permanecido como un fenómeno que, siendo omnipresente en la experiencia humana, se resiste a una definición unívoca y definitiva. No es casual que, siglos después de la redacción de los textos que aquí se revisan, Agustín de Hipona confesara su perplejidad ante la pregunta *quid est ergo tempus?* (¿qué es entonces el tiempo?), inaugurando una tradición confesional que ve en la temporalidad un

misterio insondable para el intelecto humano. Sin embargo, mucho antes de que la filosofía cristiana interiorizara el tiempo en las distensiones del alma, Aristóteles ya había sometido esta cuestión a un escrutinio riguroso, desprovisto de mitología y anclado firmemente en su investigación sobre la naturaleza.

El presente trabajo se propone examinar la concepción del tiempo tal como aparece expuesta en la *Física* de Aristóteles (trad. en 2012), específicamente en los capítulos 10 al 14 del libro IV. Este pasaje, breve en extensión pero denso en contenido, representa el primer intento sistemático en la historia de la filosofía por desvincular el tiempo de las narrativas cosmogónicas para integrarlo en una ontología del movimiento y la magnitud. La relevancia de volver sobre estos textos clásicos no es meramente arqueológica o historiográfica, por el contrario, la *Física* aristotélica contiene las coordenadas fundamentales que han guiado, explícita o implícitamente, casi toda discusión posterior.

La lectura que aquí se propone busca ofrecer una interpretación que al menos ilumine la aparente tensión entre las dimensiones física y psicológica del tiempo en la obra del Estagirita. En efecto, la exégesis aristotélica ha oscilado tradicionalmente entre dos polos opuestos: por un lado, una lectura objetivista o realista, que enfatiza la definición del tiempo como número del movimiento y lo arraiga en la estructura del mundo físico, independientemente de la conciencia; y por otro, una lectura subjetivista o idealista, que, apoyándose en los pasajes sobre la inexistencia del tiempo sin el alma, reduce la temporalidad a una construcción mental o una afección de la psique.

Frente a esta dicotomía, la hipótesis que se sostiene en este trabajo es que la concepción aristotélica del tiempo articula una posición intermedia y compleja, irreductible a las categorías modernas de *sujeto* y *objeto*. Se sostiene que Aristóteles concibe el tiempo como una realidad ontológicamente fundada en el movimiento continuo (y, en última instancia, en la magnitud espacial), pero que requiere teleológica y formalmente de la intervención del alma intelectiva para su actualización como número.

Bajo esta hipótesis, el tiempo no es una sustancia separada (como podría sugerir una lectura platónica de la eternidad) ni una abstracción mental *post rem*. Es, más bien, una afección real del movimiento que solo alcanza su plena inteligibilidad y existencia en acto a través de la operación de numerar que realiza el alma. Esta perspectiva permite comprender por qué Aristóteles insiste en la continuidad física del tiempo –derivada de la magnitud– al mismo tiempo que condiciona su existencia numérica a la presencia de un agente capaz de distinguir el *ahora* como límite. El tiempo aristotélico se revela así como el punto de convergencia entre la física del continuo y la psicología de la percepción, un puente entre el mundo natural y la actividad noética.

Para validar esta hipótesis, es imperativo reconstruir detalladamente los pasos argumentativos del Estagirita, prestando especial atención a cómo dismantela las concepciones presocráticas y platón-

nicas. Aristóteles se enfrenta, en primer lugar, a la identificación ingenua del tiempo con el movimiento o con la esfera celeste, posiciones defendidas por pitagóricos y platónicos respectivamente. Su crítica a estas posturas no es solo una refutación lógica, sino el establecimiento de una distinción categorial fundamental: el tiempo no es movimiento, sino algo *del* movimiento. Esta precisión preposicional marca el nacimiento de una ontología relacional del tiempo que lo aleja de la sustancialización.

La metodología empleada es, pues, analítica. Se procede a una descomposición de los argumentos presentados en los capítulos 10 al 14, siguiendo el orden expositivo del propio Aristóteles, que avanza desde lo más evidente y problemático (la existencia del tiempo) hacia lo más esencial y definitorio (su naturaleza y atributos). Este proceder permite observar cómo el filósofo refina progresivamente sus conceptos, transformando las intuiciones vagas del sentido común en definiciones filosóficas precisas.

El desarrollo de este estudio sigue el esqueleto básico que Aristóteles mismo sugiere al inicio de su indagación. En primer lugar, se aborda la cuestión de la existencia del tiempo y las célebres paradojas o aporías presentadas en 217b 32-218a 30. Estas paradojas revelan la naturaleza evanescente del tiempo, compuesto de partes que no son (el pasado que ya no es y el futuro que todavía no es) y articulado por un límite paradójico (el *ahora*) que parece no ser parte del tiempo. Se analiza cómo estas dificultades prefiguran la necesidad de vincular el tiempo con algo más estable: el movimiento y la magnitud. En segundo lugar, se examina la transición aristotélica desde la crítica de las opiniones tradicionales hacia su propia definición positiva. Aquí será central el análisis de la relación entre tiempo y movimiento. Si bien Aristóteles niega su identidad, afirma su inseparabilidad. Esta fórmula conduce al centro de su propuesta: la derivación de la continuidad del tiempo a partir de la continuidad de la magnitud y el movimiento, y la introducción de las nociones de *lo anterior* y *lo posterior*. Se intenta demostrar que estas nociones espaciales y cinéticas son el sustrato material sobre el cual el alma opera el corte numérico.

Finalmente, y como corolario necesario de la hipótesis, se indaga en la controvertida sección sobre la relación entre el tiempo y el alma (*Física* IV, 14). Aquí se confronta directamente el problema de si el tiempo existiría en un universo desprovisto de seres racionales. Se argumenta que la respuesta negativa de Aristóteles no debe leerse como un desliz hacia el idealismo, sino como una consecuencia de su definición del tiempo como número.

Las aporías y la cuestión del movimiento (217b 29-218a 30)

Aristóteles da inicio a su investigación sobre la cuestión del tiempo en 217b 29, en los capítulos 10-14 del libro IV de la *Física*. Pero la referencia a este tópico estaba, en cierto sentido, anunciada ya al inicio del libro anterior. En el libro III, en 200b 12-25, el filósofo había mencionado algunos temas esenciales que han de ser tratados en toda investigación acerca de la naturaleza: movimiento,

infinito, lugar, vacío y tiempo. Estos son, ciertamente, los tópicos fundamentales de la física aristotélica². Aristóteles se plantea de antemano, tal y como acostumbra en sus exposiciones, cuáles serán los asuntos sobre los que versarán sus reflexiones. Así pues, en la indagación relativa al tiempo se deben abordar dos cuestionamientos distintos: 1) la cuestión de su existencia, por un lado; y 2) la cuestión de su esencia, por el otro. La primera es abordada en la sección inmediatamente siguiente, 217b 32-218a 30; la segunda, en 218a 30-281b 9. Este es, pues, el esqueleto básico con el cual Aristóteles abordará el tema del tiempo.

Ha llamado la atención de Alejandro Vigo (cf. Vigo, 2012: 230)³ el hecho de que Aristóteles afirme, en estos pasajes iniciales de la obra, que referirá a la existencia del tiempo “por medio de las argumentaciones no técnicas” (*dià tōn exōterikōn lōgōn*) (Aristóteles, trad. en 2012: 217b 30), como si existiesen, separadamente, otro grupo de argumentaciones técnicas para referir al tema. De acuerdo con el autor (Vigo, 2012: 233), estos son argumentos que, sin ser sustantivos, cumplen una importante función propedéutica y dialéctica en el análisis del tiempo. Ciertamente, no es que estas secciones iniciales del capítulo constituyan el eje de la argumentación del Estagirita; son argumentos, en cambio, que dan cuenta de algunas dificultades que parecen plantearse –de manera preliminar– al abordar el tema. Tampoco parece en absoluto plausible la hipótesis de acuerdo con la cual el pensador estaría haciendo referencia a material perdido o a material que circulase por fuera del círculo peripatético⁴.

En 217b 32, Aristóteles (trad. en 2012) aborda la cuestión de la existencia del tiempo. El pensador cree que existen razones lo suficientemente buenas como para considerar que el tiempo no existe de manera absoluta (*hólōs*, completamente), sino solo en un sentido muy relativo y oscuro (*mólis kai amydrōs*). A partir de esta extraña consideración inicial, Aristóteles prepara al lector para la presentación de tres razonamientos cuyo objeto será poner en duda la existencia real –ontológica– del tiempo⁵. Así, ante la pregunta ¿es el tiempo real?, el Estagirita responde con un conjunto de paradojas destinadas a demostrar⁶ que este pareciera, al menos a primera vista, no ser el caso. Vale la pena recordar que el término griego *parádoxos*, adjetivo compuesto formado por la preposición *pará*, tiene el sentido original de *sorprendente* (Diggle et al., 2021: 1065).

Siguiendo la reconstrucción histórica que propone Richard Sorabji (1983: 7), se reconoce que las paradojas aristotélicas –y sus diversas variantes antiguas y medievales– estimularon, con el paso de

² En los capítulos anteriores, Aristóteles aborda el estudio físico del lugar (IV, 1-5) y el vacío (IV, 6-9), dedicando los últimos cuatro capítulos del libro IV a la cuestión del tiempo (IV, 10-14).

³ Sobre la misma cuestión se detiene brevemente, en una nota, Guillermo de Echandía (2014: 38).

⁴ En favor de esta valoración se han expresado Dirlmeier (1966) y Bos (1989).

⁵ En la literatura filosófica contemporánea existe poco consenso en torno a cuál sea el significado de *existencia*. Evitando ingresar en un problema que escapa a los límites de la presente investigación, se toma el término en un sentido intuitivo, sin exactificar qué se entiende aquí por *existencia*.

⁶ Se está utilizando el término en su sentido lato, no lógico o estricto.

los siglos, la invención de novedosas teorías acerca de la naturaleza del tiempo. No sería arriesgado afirmar que, en un sentido importante, estos argumentos han constituido el *quid* de muchas discusiones realmente importantes sobre la temática. Por otro lado, no es menos cierto que muchas argumentaciones medievales se iniciaron específicamente con la intención de dar respuesta a las interrogantes lanzadas por Aristóteles en este texto clásico (Ferrater Mora, 1999: 3496)⁷. Su influencia histórica en las discusiones ontológicas y gnoseológicas resulta, aún hoy, incalculable.

Serán consideradas, en lo que sigue, las tres paradojas planteadas por Aristóteles⁸. La primera es el llamado “argumento a partir de la irrealidad del pasado y futuro” (Vigo, 2012: 234), y comprende los pasajes 217b 33-218a 3. El argumento es relativamente breve y frecuente en la literatura filosófica sobre el tema. Famosamente, algunos siglos más tarde, lo presentará Agustín de Hipona en sus *Confesiones* al abordar la misma temática –el Doctor de la Gracia habría llegado al mismo, pues, de manera independiente–. Se transcribe el argumento *in toto*; Aristóteles afirma lo siguiente:

En efecto, 1) una de sus partes ha existido y ya no existe, y la otra ha de existir y no existe aún. Y de tales partes, por cierto, se compone el tiempo infinito como todo tiempo limitado que se tome siempre en consideración. Pero parecería ser imposible que lo que se compone de partes no existentes participe de la existencia. (Aristóteles, trad. en 2012: 217b 33-218a 3)

Este es un argumento con una estructura relativamente sencilla. Parte, empero, de un presupuesto metafísico fundamental entre los griegos, a saber: no es posible, pues, predicar *es* o *existe* con referencia a los ámbitos del pasado y el futuro, sino solo del tiempo presente⁹. Podría pensarse, ciertamente, que este argumento estaba prefigurado en el *Poema* parmenídeo, pues fue Parménides el primero en cuestionar la aplicación del *es* al pasado y al futuro. Esta concepción puede rastrearse también en Platón, de modo que Aristóteles no introduce originalidad alguna en este punto¹⁰. El tiempo se compone de dos partes: 1) pasado y 2) futuro. Si ninguna de las partes del todo existe, difícilmente se puede afirmar que el todo –en este caso, el tiempo– existe. Esta es una observación mereológica sencilla a la cual no parece poder objetársele demasiado. De acuerdo con Vidal Arenas, “aquello que se compone de partes inexistentes difícilmente podría considerarse como algo que participa del ser” (Vidal Arenas, 2015: 323). El futuro aún no es, y el pasado ha dejado de ser.

⁷ Gran parte de la reconstrucción histórica que realiza Sorabji está destinada a dar cuenta de estas afirmaciones. Acerca de las discusiones medievales, se recomienda la compilación de P. Porro (2001).

⁸ Para la nomenclatura de las mismas se sigue la denominación utilizada por Vigo (2012: 234).

⁹ Prueba de ello es que, en la morfología verbal griega, el pretérito imperfecto de indicativo requiere el agregado de un aumento al inicio del verbo –sea este silábico o temporal–. Así, *e.g.*, *agoreuō* (*hablar*) se convierte en *ēgóreuon* en pretérito de indicativo, utilizándose, en este caso, “η” para marcar el aumento. El aumento se pierde en los demás modos dado que ellos no se utilizan para expresar estados de cosas del mundo, sino para dar cuenta de deseos, aspiraciones, interrogaciones, obligaciones, etc. La lengua griega refleja presupuestos fundamentales sobre la constitución más profunda del mundo.

¹⁰ El pasaje ha sido comentado extensamente por Heidegger (*e.g.* Heidegger, 2001). Acerca de los usos del verbo *ser* en la lengua griega el estudio más completo continúa siendo el de Charles Kahn (1973).

En vistas a esta situación, evidente para una ontología como la aristotélica –y griega en general–, resultaría cuanto menos sospechoso hablar de *existencia del tiempo*. Futuro y pasado comparten la característica de *no existencia en el tiempo presente* –de otra manera constituiría un oxímoron referirnos a ellos del modo en que se hace–. Esta es, resumidamente, la primera paradoja presentada por el pensador.

Esta primera argumentación viene acompañada, a su vez, por una demostración suplementaria que Vigo denomina “argumento a partir de la relación todo-partes” (Vigo, 2012: 234), contenida en 218a 3-8 (cf. Aristóteles, trad. en 2012: 218a 3-8). El tiempo presente, que Aristóteles identifica con el ahora (*nûn*), no es, propiamente, una parte del tiempo, sino solo un límite del mismo. Este argumento suplementario está dedicado, precisamente, a poner de manifiesto esta consideración. En cierto sentido, esta segunda argumentación no es sino una consecuencia o aclaración de la primera paradoja ya mencionada *in supra*. En ella, el Estagirita afirma lo que sigue:

Además, 2) de todo aquello que es divisible en partes, si existe, es forzoso que existan todas las partes o bien algunas, cuando eso existe. Sin embargo, en el caso del tiempo, las unas han existido y las otras han de existir, y, por tanto, ninguna existe, aun siendo aquél divisible en partes. Pues el ‘ahora’ no es una parte del tiempo, ya que la parte mide el todo, y es necesario que éste se componga de las partes. El tiempo, en cambio, no parece componerse de ‘ahoras’.

(Aristóteles, trad. en 2012: 218a 3-8)

A fin de complementar los desarrollos del primer argumento, Aristóteles introduce ahora de manera explícita las nociones de todo (*hólon*) y parte (*méros*). Para hablar propiamente de la existencia de algo divisible en partes deben cumplirse, pues, al menos dos condiciones¹¹: la primera es que todas –o al menos algunas– las partes existan (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 3-5); la segunda, que estas partes existentes sean medida del todo (218a 6-7). La primera condición, por los motivos ya aducidos *in supra*, no se cumple: pasado y futuro no existen propiamente¹². La segunda, por otro lado, presenta serias dificultades. Lo único perteneciente, verdaderamente, al tiempo, es el presente o *ahora* (*nûn*) y este no es, propiamente una parte del todo. El *ahora*, considerado como un instante, es, precisamente, inextenso e indivisible. Esta misma posición aparece en diversos pasajes

¹¹ Se dice *al menos* dado que Alejandro Vigo reconoce, además, una tercera condición (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 7); a saber: que el todo esté compuesto, efectivamente, por sus partes. Esta exigencia se encuentra ya *in nuce* en la segunda condición que se ha apuntado *in supra*. Es también cierto, por otro lado, que la presente tarea analítica implica realizar divisiones que no aparecen con claridad en el texto mismo.

¹² Esta posición ha sido asumida prácticamente sin excepción en el ámbito filosófico. La idea de que solo existe el presente se conoce, en la filosofía del tiempo contemporánea, como *presentismo*. La tesis contraria, a saber, la idea de que el pasado y el futuro son tan reales como el presente, lleva el nombre de *eternalismo*. Recientemente, Gustavo Romero (2018; 2020) ha aportado interesantes argumentos a favor de la última posición. Aristóteles, pues, por ser hijo de su tiempo, no podría jamás haberla aceptado.

del *corpus* aristotélico, y constituye una suposición básica de todo su sistema físico (e.g. Aristóteles, trad. en 2012: 234a 24).

Queda en evidencia, pues, con lo dicho, que la segunda condición tampoco es satisfecha por el tiempo: el *ahora* no es un lapso, sino un mero instante en la sucesión temporal, con lo que no puede ser considerado como una *medida del tiempo*. En palabras de Vidal Arenas: “lo único perteneciente al tiempo de lo cual podemos predicar el ser, es precisamente aquello que no podemos considerar como una extensión y por lo tanto como una parte, a saber, el presente” (Vidal Arenas, 2015: 324). Siguiendo la propuesta de división establecida por Vigo para estos pasajes, puede afirmarse que los dos argumentos ya mencionados son, en verdad, diferentes formas de presentar la misma tesis: la idea de que pasado y futuro no existen en verdad.

Esta posición, que la literatura filosófica contemporánea ha llamado *presentismo*, adquirió mucha fuerza en la filosofía del tiempo desde la década de 1920, especialmente con el desarrollo de la filosofía de Henri Bergson y Alfred N. Whitehead. Históricamente, es una postura que se asoció fuertemente con el pensamiento de San Agustín, pues fue la versión del Obispo de Hipona la que trascendió en la historia del pensamiento¹³. En años recientes, sin embargo, esta postura ha sido objeto de críticas devastadoras por parte de diversos autores, especialmente por considerar que esta es una posición contraria a la física moderna, especialmente, la Relatividad General¹⁴.

Volviendo ahora, propiamente, al análisis de las aporías aristotélicas, se considera el último razonamiento presentado por el Estagirita. El tercer argumento, el llamado *dilema de la identidad y alteridad del ahora*, no se centra ya en el tiempo como una totalidad compuesta por partes, sino, precisamente, en el *ahora*. La estrategia de este argumento consiste en poner de manifiesto las dificultades con las que es posible encontrarse al intentar caracterizar el *ahora* o dar cuenta de su *modus essendi* (cf. Vigo, 2012: 236). En 218a 8 Aristóteles afirma: “3) no es fácil saber si el ‘ahora’, que evidentemente establece el límite entre lo que ha pasado y lo porvenir, a) permanece siempre uno y el mismo, o bien b) Si, [...] se trata siempre de un ‘ahora’ diferente” (Aristóteles, trad. en 2012: 2018a 8). Se considerará, pues, ambos cuernos del dilema aristotélico con detenimiento¹⁵.

¹³ Véase la posición de San Agustín en el libro XI de sus *Confesiones* (2021: 331). Por otro lado, en la ontología contemporánea, esta postura fue defendida por el epistemólogo argentino Mario Bunge (1977).

¹⁴ En ella, Einstein posiciona al *espaciotiempo* como una de las entidades fundamentales del universo. El *espaciotiempo* es una entidad física cuatridimensional en la cual ocurren todos los sucesos. Si el *espaciotiempo* es la suma ontológica de todos los eventos, entonces la mera postulación de esta entidad implica la posibilidad de poder clasificar los acontecimientos como presentes, pasados o futuros y, naturalmente, no es posible clasificar algo que se supone que no existe. Esta es una somera exposición de la mencionada incompatibilidad. Al respecto, véase Romero (2018: 136-140) y González Ruiz (2003).

¹⁵ Vale la pena destacar que este es el único argumento, de los tres que Aristóteles discute, que es posteriormente retomado en la discusión de la *Física*, en IV 11, 219b 9-33. Es por esto, precisamente, que se ha decidido analizar con

- I. El *ahora* permanece siempre uno y el mismo. Aristóteles proporciona dos argumentos contra la tesis de identidad del *ahora*: i) todo aquello que es divisible requiere siempre más de un límite (e.g. una línea en el espacio necesita dos límites). En consecuencia, de la sola divisibilidad del tiempo se sigue la imposibilidad de considerar idénticos a los *ahoras*. Por otro lado, ii) si hay un único *ahora*, todo lo que ocurre en el tiempo sería, por definición, simultáneo. No se puede aplicar relaciones temporales de anterioridad y posterioridad en el tiempo. Esta es una consecuencia que Aristóteles no está dispuesto a aceptar en absoluto.
- II. El *ahora* es siempre diferente. Se parte, propiamente, de la hipótesis de una multiplicidad sucesiva de *ahoras* (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 11). Dado que los *ahoras* no coexisten, se debe reconocer que estos se destruyeron en algún momento del pasado, a pesar de que existieron como presentes en otro tiempo. Sin embargo, es imposible que aquel *ahora* se destruya en otro o en sí mismo. El punto central de esta argumentación es que los *ahoras* no pueden mantener entre ellos relaciones de inclusión, de modo que no es cierto que ellos puedan ser diferentes entre sí¹⁶.

Las consecuencias de I son, en verdad, mucho más radicales que las de II. Si los *ahoras* fuesen idénticos entre sí, “entonces las cosas sucedidas hace diez mil años existirían simultáneamente con las que están sucediendo hoy, y nada sería anterior ni posterior a nada” (Aristóteles, trad. en 2012: 281a 28-30). En la sección siguiente se analiza el racconto que Aristóteles realiza sobre aquellos pensadores que se ocuparon del tiempo antes que él.

Aristóteles y su *breve historia del tiempo* (218a 30-219a 10)

A partir de esta nueva sección, habiendo ya considerado las dificultades relacionadas con la cuestión de la existencia del tiempo, el autor pasa ahora a analizar la naturaleza del mismo, siguiendo, pues, el esbozo que había proporcionado al inicio del capítulo. Este procedimiento de historiar¹⁷

especial atención. Por otro lado, el orden de tratamiento de las alternativas aparece invertido, de modo que primero se analiza II (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 11-21) y se deja I (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 22-30) para el final.

¹⁶ Ciertamente, esta argumentación –y toda la filosofía aristotélica– parte del supuesto de que el tiempo, como el espacio y el infinito, es un *continuo*. Entre dos magnitudes diferentes hay siempre, a su vez, infinitas magnitudes –entre dos *ahoras* hay, a su vez, infinitos *ahoras*–. Se apela, por tanto, a las palabras de A. Vigo (2007: 86): “puede decirse, sin exageración, que la física aristotélica es como tal una física del continuo. [...] La continuidad caracteriza esencialmente tanto a los procesos del movimiento natural como al espacio y al tiempo”. Este fue un gran supuesto filosófico y científico que no sería puesto en cuestión sino a comienzos del siglo XX con M. Planck y su hipótesis de la cuantización de la energía.

¹⁷ Recuérdese que, etimológicamente, la *ιστορία* tiene el sentido de *investigación* (Diggle et al., 2021: 717). La cuestión de la problemática relación de Aristóteles y la historia, especialmente en conexión con las reflexiones platónicas, ha sido desarrollada por Di Camillo (2012). Las obras clásicas en la materia continúan siendo *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (1935) y *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (1944), ambas de Harold Cherniss. Cherniss buscó demostrar que los testimonios aristotélicos no pueden ser empleados con seguridad para

las concepciones anteriores a la propia es típico de la filosofía aristotélica. En un sentido importante, Aristóteles es el primer historiador de la filosofía¹⁸. En Platón hallamos, ciertamente, diversas narraciones de acontecimientos pasados, pero las mismas dependen del contexto dramático de sus diálogos. Piénsese, por ejemplo, en un famoso pasaje de la *Metafísica* en el cual Aristóteles da inicio a su reflexión acerca de la cuestión de las causas. Allí, el filósofo afirma lo siguiente:

[...] de todos modos examinaremos también a los que antes que nosotros se dedicaron a la indagación de los entes y filosofaron acerca de la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos *principios* y de ciertas *causas*. Si se las repasa, habrá [en ello] sin duda una utilidad para la presente investigación, pues o bien descubriremos algún otro género de causa o bien tendremos más confianza en las recién mencionadas. (Aristóteles, trad. en 2022: 983b 1-5)

Néstor Luis Cordero (2014: 23), al hacer referencia a esta faceta de Aristóteles como un historiador, cree que, si bien pueden plantearse serias objeciones a sus reconstrucciones, no es tampoco menos cierto que las categorías aristotélicas resultan enormemente productivas para interpretar a sus predecesores. Es cierto que el acceso de Aristóteles es siempre *parcial*, pero es posible, pues, en opinión de Cordero, atenerse solo a aquellos elementos que sean susceptibles de ser considerados *objetivos*.

Un famoso opositor a la tesis de Cherniss, probablemente la visión más negativa sobre la reconstrucción aristotélica de su pasado, ha sido W. Jaeger (1937: 350-356). En opinión del helenista alemán, Cherniss termina cayendo, en un sentido importante, en el mismo error que reprocha a Aristóteles; a saber: exponer las posiciones de otros autores por medio de un aparato conceptual que les es ajeno. Opiniones similares a las de Jaeger son sostenidas por Mario Dal Pra (1950) y M. Gentile (1939). Es conveniente hacer una referencia breve a estas discusiones dado que, en general, se suele dejar de lado las recapitulaciones históricas de los autores clásicos, pues se considera que ellas se encuentran inevitablemente sesgadas y no pueden tener valor historiográfico alguno para nuestro presente. La opinión de Jaeger es la más acertada en este punto: si bien se tiene la obligación de señalar aquellos elementos *subjetivos* cuando así crea encontrarlos, también es cierto que, aun habiendo avanzado enormemente en lo que a técnicas de investigación histórica refiere, se suele comentar el pensamiento de autores pasados a ojos de categorías que no hubieran aceptado.

Difícilmente Aristóteles hubiera podido separar el aspecto histórico del filosófico, e incluso si lo hubiera querido ello no habría resultado en un trabajo de calidad superior o una interpretación más *objetiva*. La reconstrucción aristotélica es breve e incompleta, pero constituye la primera *historia*

construir una historia de la filosofía de sus predecesores. Opiniones similares son sugeridas por W.K.C. Guthrie (1957, 1984: 51) y John Burnet (1892: 31).

¹⁸ Esto no implica, naturalmente, que sus reconstrucciones se ajusten a los estándares historiográficos actuales o que deban de ser consideradas enteramente fidedignas. Después de todo, si Aristóteles fue un historiador, como se ha propuesto, lo fue solo en un sentido secundario; fue, ante todo, un filósofo.

del tiempo de la cual se tiene noticia. El pensador examina las “concepciones tradicionales” (*ek tē tōn paradedomenōn*) (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 32) de aquellos que, antes que él, se ocuparon del tema. A diferencia de lo que ocurre en otras obras, no se encuentra en esta sección de la *Física* una referencia explícita a quiénes son aquellos que mantenían las posiciones examinadas por el filósofo. Está bastante claro para E. Berti (2010: 27) que la primera posición es la platónica. En las notas se sugieren algunas posibles autorías. Son dos las posiciones examinadas, a saber:

- I. “En efecto, 1) algunos afirman que el tiempo es el movimiento de la esfera celeste” (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 34). Aristóteles rechaza, pues, la identificación del tiempo con el movimiento de la esfera. La argumentación parte de la idea de que, si se toma solo una porción del movimiento de la misma, podríamos, también, hablar de tiempo, sin ser esta porción una circunvolución como tal. Por otro lado, dado que el tiempo es un continuo, esta división podría seguir *ad infinitum*. Aristóteles introduce, además, otra hipótesis: “si los mundos fueran múltiples, el tiempo podría ser, indiferentemente, el movimiento de cualquiera de ellos” (Aristóteles, trad. en 2012: 218b 3-5)¹⁹.
- II. “2) otros, en cambio, que es la esfera misma” (Aristóteles, trad. en 2012: 218b 1). Aristóteles cree que esta posición es lo suficientemente ingenua como para que no sea necesario ofrecer argumentos demasiado convincentes que pretendan refutarla. Es una confusión que se origina a partir de pensar que, puesto que todas las cosas suceden en el tiempo, todas ellas suceden también en la esfera del todo²⁰.

En su famoso diálogo *científico*, *Timeo*, Platón había definido al tiempo como imagen móvil de la eternidad (Platón, trad. en 2010: 37d 5-7). Platón identifica, como lo señala Aristóteles, el tiempo con el movimiento circular de los cielos. Pero identificar el tiempo con el movimiento de la esfera implica suponer la existencia de un único mundo. Si los mundos fuesen diversos, el tiempo de uno sería distinto del tiempo de otro. Aristóteles se opone, por tanto, a la definición que habían dado los círculos platónicos y pitagóricos, y afirma que no es posible identificar al tiempo con el cielo o el movimiento de los cielos. En palabras de Berti, “la conclusión de este capítulo consiste en que el tiempo no es el movimiento. Y este es un primer resultado” (Berti, 2010: 28). No es posible, por tanto, afirmar una relación de identificación entre tiempo y movimiento ($T = M$). Ahora bien, ¿esto

¹⁹ Esta idea parece tener orígenes pitagóricos u órficos. Muchos han visto en estas argumentaciones referencias lejanas al zurvanismo iraní y otras doctrinas orientales. Un examen cuidadoso de la cosmología platónica puede hallarse en Botteri y Casazza (2015: 55-74). Acerca de la concepción platónica del tiempo contenida en el *Timeo* se puede consultar Budeguer (2024: 4-6).

²⁰ Tal y como lo ha anotado Ursula Coope (2005: 32), en toda la argumentación aristotélica de *Física* IV, 10 se asume que puede existir solo una serie del tiempo. Si se acepta, en cambio, la existencia de universos múltiples, el argumento I quedaría desestimado por completo. Una argumentación similar, a favor de la idea de que solo puede haber un universo y no múltiples, puede encontrarse en *De Caelo* I.9. Esta misma discusión, por otro lado, sería también retomada por San Agustín en sus *Confesiones* (2021).

implica renunciar a establecer *cualquier* clase de relación entre ambos? Aristóteles parece no creerlo.

El tiempo no ha de ser algo absoluto, como pensaba Platón, sino *relativo al movimiento* (Budeguer, 2024: 8; cf. Llovet-Abascal, 2024). Esta es la gran conclusión a la que llega el autor al final del capítulo 10. Queda por establecer, empero, cuál es la relación que existe entre tiempo y movimiento. Esto se verá más adelante en el texto. Pasando ya, pues, al siguiente capítulo de la obra (IV, 11) –que, en muchos sentidos, es el más importante en torno a la cuestión del tiempo– se encuentra el siguiente razonamiento por parte de Aristóteles:

No es menos cierto, sin embargo, que el tiempo no se da sin cambio. En efecto, cuando en nuestro pensamiento nada cambia, o cambia sin que lo advirtamos, entonces no nos parece que haya pasado tiempo, tal como ocurre a los que cuenta el mito que duermen en Cerdeña junto a los héroes, cuando se despiertan. (Aristóteles, trad. en 2012: IV, 11 218b 21-24)

Si no se percibe cambio, pareciera que no ha transcurrido el tiempo (Copleston, 2004: 277). Si bien la relación tiempo-movimiento no es de identificación, también es cierto que entre ambos existe *alguna* conexión. Aristóteles alude, además, a un mito del que se sabe muy poco. Cuando, en la experiencia cotidiana, se quiere referir a un estado de conciencia en el que se ha fijado toda la atención en un único punto, se dice que *el tiempo parece haberse detenido*. De esta misma intuición parte Aristóteles para afirmar, ciertamente, que el tiempo no se da si no se advierte cambio alguno en el pensamiento. Cuando se duerme por un largo período de tiempo, como aquellos que duermen en Cerdeña junto a los héroes, ocurre esta situación. A causa de su falta de conciencia, quienes duermen conectan dos *ahoras* diferentes²¹.

Vale la pena insistir en el punto que Berti hace notar (2010: 28-29): cuando Aristóteles hace referencia al movimiento (*kínēsis*) y su conexión con el tiempo no refiere al movimiento de los cuerpos que están fuera de las personas. El movimiento del que el Estagirita habla, pues, es un movimiento que excede grandemente al movimiento de los cuerpos físicos que se puede percibir por medio de los sentidos. Aún si no hubiera más que oscuridad, y todavía se produjese un movimiento en el plano psicológico o gnoseológico, esto haría percibir el paso del tiempo. Así, pues, “no es necesario percibir objetos físicos o externos, basta percibir un movimiento del alma” (Berti, 2010: 29). El

²¹ En relación con esta leyenda sobre la cual habla Aristóteles no se sabe demasiado. De acuerdo con el comentario de Ross (1936: 597), el mito refiere a algunos individuos enfermos que iban a ser tratados por héroes en Cerdeña y dormían por cinco días seguidos, sin tener recuerdo alguno de estos sucesos. Lo que queda claro es que Aristóteles trata la historia como una leyenda. Más allá de la veracidad histórica del relato, el mismo ilustra con mucha corrección el punto que Aristóteles busca probar. En este sentido puede afirmarse, pues, que la argumentación aristotélica es una *argumentación fenomenológica*, pues toma como punto de partida la percepción del fenómeno del transcurrir temporal.

resultado es que “el tiempo ni es movimiento ni se da sin movimiento”²² (Aristóteles, trad. en 2012: 219 a 1).

Antes de pasar a considerar la introducción de las nociones de *anterior* y *posterior* se traen a colación algunos argumentos aristotélicos que refuerzan el rechazo por las posiciones platónicas y pitagóricas anteriormente mencionadas. Estos argumentos se encuentran contenidos en 218b 10-13 y 218b 13-18, secciones finales del capítulo 10. En el primero de estos argumentos –que Vigo denomina *Unicidad, tiempo y movimiento* (Vigo, 2012: 241)– el Estagirita afirma que todo movimiento es siempre localizado, ocurre en algún lugar, y está asociado con algo, con aquello mismo que se mueve y cambia. El tiempo, en cambio, no cumple con ninguna de estas características: este es, necesariamente, idéntico en todas partes, y está presente en todas las cosas. Así, se lee:

Pero dado que el tiempo parece principalmente ser una suerte de movimiento y cambio, habría que examinar este punto de vista. Pues bien, 1) el cambio y el movimiento de cada cosa están sólo en aquello mismo que cambia, o allí donde está precisamente aquello mismo que se mueve y cambia. Por el contrario, el tiempo está, indiferentemente, en todas partes y junto a todas las cosas. (Aristóteles, trad. en 2012: 218b 9-13)²³

Según la ontología aristotélica, entonces, hay un tiempo que es el tiempo para todos los fenómenos. No existe, en este sentido, algo así como el *tiempo de algo*. No hay, por otro lado, un cambio que pueda ser pensado como universal y válido para todas las cosas. Si bien estas afirmaciones serán, posteriormente, matizadas, llama la atención el uso del adverbio *homíōs* para designar, precisamente, este carácter *universal* del tiempo. A ojos de Ursula Coope, estas afirmaciones aristotélicas deberían interpretarse en un sentido débil: “decir que el tiempo es ‘con todo’ es decir que cada cosa se encuentra, en algún punto, en la misma serie del tiempo” (Coope, 2005: 35). Esta es una posición que se revelará relevante para algunas discusiones posteriores de los entes *en el* tiempo.

El segundo argumento de naturaleza general presentado por Aristóteles contra la idea de que el tiempo se identifica con el cambio es que el cambio puede ser más rápido o más lento; el tiempo, en cambio, no comparte esta propiedad. Vigo denomina esta argumentación *Tiempo, movimiento y velocidad*. Este es, ciertamente, un razonamiento algo más intrincado que el primero, pero parte

²² “[...] óti mèn oûn out’ e kínēsis out’ áneu kinēseōs ho khrónos estí, phanerón”.

²³ La idea de que el cambio y el movimiento se encuentran siempre en el móvil es un principio que Aristóteles ya ha establecido anteriormente en su teoría del movimiento, en el libro III (Aristóteles, trad. en 2012: III 3, 202a 13-23). Todo movimiento o cambio es siempre movimiento o cambio *de un objeto particular*. El tiempo, en cambio, está presente indiferentemente (*homíōs*) en todas partes (*pantakhōu*) y junto a todas las cosas (*parà pásin*). Sobre esto, Alejandro Vigo afirma: “reaparece así en el plano físico la misma dificultad que en el plano cosmológico planteaba la identificación del tiempo con el movimiento de la esfera celeste” (Vigo, 2012: 241).

de la asunción básica de que, a diferencia del movimiento²⁴, el tiempo no puede ir más rápido o lento. El argumento es el siguiente:

2) un cambio puede ser ya más rápido ya más lento, y el tiempo no. En efecto, ‘lento’ y ‘rápido’ se definen por el tiempo: ‘rápido’ es lo que en poco tiempo se mueve mucho, y ‘lento’ es lo que en mucho tiempo se mueve poco. El tiempo, en cambio, no se define por el tiempo, ni por ser una determinada cantidad o cualidad. Es evidente, por tanto, que el tiempo no es movimiento. (Aristóteles, trad. en 2012: 218b 13-18)

A diferencia de lo que posteriormente afirmarían los intérpretes, la observación de Aristóteles no puede fundarse en el uso habitual del lenguaje dado que, considerando, pues, este aspecto, parecería que el argumento aristotélico parte de premisas erróneas. Se afirma, en la vida cotidiana, que tal o cual lapso de tiempo pasó *lentamente*, mientras que otro *se fue volando*. El análisis aristotélico en este punto ha de interpretarse más bien como afirmando que *rápido* y *lento* son predicados inútiles para definir el tiempo dado que, precisamente, lo presuponen: lo rápido es lo que se mueve mucho *en poco tiempo* (*en oligō*); lo lento, por el contrario, es lo que se mueve poco *en mucho tiempo* (*en pollō*). El tiempo no puede definirse por el tiempo mismo²⁵.

En 218b 18, pues, Aristóteles concluye que tiempo y movimiento no son, pues, idénticos: “es evidente, por tanto, que el tiempo no es movimiento”²⁶ (Aristóteles, trad. en 2012: 218b 18). Pero este capítulo se cierra con una idea que ya se ha mencionado: el hecho de que no existe tiempo sin movimiento. El argumento puede reconstruirse del siguiente modo (Roark, 2011: 45): 1) se percibe el tiempo si, y solo si, simultáneamente, se percibe movimiento; 2) por lo tanto, el tiempo no existe sin movimiento. Movimiento y cambio no solo son condiciones necesarias para la existencia del tiempo, sino también son condiciones suficientes: basta con que se verifique un movimiento de alguna clase para poder afirmar que ha pasado el tiempo; y, a la inversa, basta con saber que ha pasado el tiempo para suponer que se ha producido alguna clase de movimiento. Dado que el tiempo no es movimiento, “es forzoso que sea algo en relación con el movimiento” (Aristóteles, trad. en 2012: 219a 9).

Lo anterior y posterior, la definición aristotélica (219a 10-219b 2)

²⁴ Este supuesto aristotélico en relación con el movimiento tendrá importancia suma cuando se afirme que todos los movimientos han de darse *en el tiempo*, precisamente, por su posibilidad de producirse de manera más rápida o lenta (Aristóteles, trad. en 2012: IV 14, 222b 30). Tiene, por otro lado, importantes consecuencias éticas, especialmente en la *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, trad. en 2005: 1173a 31) y en conexión con la reflexión sobre el placer.

²⁵ Se ha decidido no traer a colación en el análisis la referencia aristotélica, enormemente confusa, a la cuestión de la cantidad y la cualidad en relación con el tiempo. En otros pasajes del *corpus*, efectivamente, el Estagirita sugiere que la cantidad sí se predica del tiempo –por ejemplo, lo hace en *Metafísica* V 13, 1020a 29–. Para una solución de esta incompatibilidad, véase Vigo (2012: 242-243).

²⁶ “[...] hoti men toinyn ouk estin kinēsis, phaneron”.

La sección que inicia en 219a 10 es, ciertamente, una de las más complejas de todo el texto aristotélico, especialmente por las expresiones griegas halladas allí. Está destinada a introducir las nociones fundamentales de *anterior* y *posterior* (*proteron kai husteron*), elementos centrales de la definición aristotélica de tiempo. Si se recuerdan los puntos de la teoría aristotélica sobre el tiempo que se han ido analizando hasta ahora es posible ver, pues, que no se han obtenido sino resultados *provisionales*, y no conclusiones en un sentido positivo del término. Aristóteles ha afirmado que el tiempo es *algo* en relación con el movimiento (Aristóteles, trad. en 2012: 219a 3), pero no ha quedado clarificada por completo la mentada relación. El siguiente paso consiste en explicar, por tanto, *cuál es la relación del tiempo con el movimiento*. El párrafo con el que inicia esta sección afirma, pues, lo que sigue:

Puesto que lo que se mueve se mueve desde algo hacia algo, y puesto que toda magnitud es continua, el movimiento sigue a la magnitud. En efecto, por ser la magnitud continua también es continuo el movimiento, y por causa del movimiento lo es el tiempo, pues cuanto es el movimiento, tanto parece ser siempre el tiempo que ha pasado. Ahora bien, lo anterior y lo posterior se dan primeramente en el lugar, y allí ciertamente por la posición. 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. Efectivamente, lo anterior y posterior en el movimiento, considerado como aquello que es en cada caso, es movimiento; su ser, en cambio, es diferente, y no movimiento. (Aristóteles, trad. en 2012: 219a 10-21)

En este pasaje sumamente intrincado se halla, en un sentido relevante, el nudo de toda la argumentación aristotélica. Debido a la complejidad de su razonamiento y a la condensación de múltiples significados en breves sentencias, se trata de un texto abierto a interpretaciones diversas. En lo que sigue se procederá a reconstruir paso a paso las premisas aristotélicas y, cuando resulte pertinente, se presentarán algunas de las lecturas que la bibliografía especializada ha propuesto sobre los pasajes de esta sección.

Lo primero que cabe señalar, tal y como lo nota Vigo (2012: 245-246), es el hecho de que, aparentemente, existe un abrupto cambio de tema. Aristóteles venía haciendo referencia a la problemática relación entre tiempo y movimiento y, sin preámbulo alguno, introduce la discusión sobre la magnitud y *lo anterior* y *posterior*. Empero, estos elementos serán centrales en la definición que propondrá el Estagirita algunas páginas más adelante, de modo que se tiene que prestar atención suma a estos desarrollos que, en cierto sentido, se muestran como preparatorios²⁷. El argumento presen-

²⁷ Vigo afirma: “la abrupta introducción del presente desarrollo de ideas sólo aparentemente crea una discontinuidad respecto del resultado alcanzado en la sección anterior” (Vigo, 2012: 246). El argumento del filósofo es sumamente intrincado, de modo que en la presente investigación solo se resaltan los puntos principales.

tado por el autor no es sino un intento por poner de manifiesto el carácter *derivado* de las propiedades de continuidad y sucesividad generalmente atribuidas al tiempo. La argumentación presenta dos momentos claramente distinguibles: 1) en 219a 12-14, el autor vincula la noción de *continuidad* con la idea de magnitud y, solo de modo derivado, con el movimiento y el tiempo. Aquí aparece la dificultosa relación según la cual el tiempo *sigue* al movimiento. Posteriormente, 2) en 219a 14-21 se introduce la noción de *lo anterior* y *lo posterior*, y se la vincula con la idea de *lugar* (*tópos*).

El objetivo último del argumento, naturalmente, consiste en introducir las nociones de *lo anterior* y *lo posterior*. Ahora bien, un elemento importante en esta parte del texto, como ya se ha sugerido, está en la noción de *seguir*, introducida por el Estagirita con el verbo *akolouthēi*²⁸. ¿En qué sentido, pues, afirma Aristóteles que el tiempo *sigue* al movimiento y este, a su vez, a la magnitud? Se podría pensar de manera razonable, especialmente tomando en cuenta el argumento que el autor ha desarrollado 218b 21-24 en relación con nuestra percepción del tiempo y el cambio, que la prioridad aristotélica es epistemológica o gnoseológica: “llegamos a conocer ciertas características del tiempo al conocer las características correspondientes del cambio, y llegamos a conocer estas características del cambio al conocer las características correspondientes de la magnitud” (Coope, 2005: 48). Empero, esta dependencia epistemológica no parece ser, de acuerdo con la lectura se propone en este artículo, lo suficientemente *fuerte*. Si la cuestión fuese meramente gnoseológica estaría, en cierto sentido, sujeta a la constitución de los aparatos cognitivos.

La relación establecida por *akolouthēi* no puede ser de mera concomitancia, ni puede depender del conocimiento humano acerca del paso del movimiento. La dependencia del tiempo respecto de la magnitud y el movimiento ha de ser genuina y, en este sentido, se puede referir a una *dependencia ontológica*. En este sentido, puede coincidir con la interpretación de Vigo, según la cual “Ar. intenta mostrar que hay un dominio básico, el de la magnitud especialmente extensa, del cual depende el dominio del movimiento con sus correspondientes propiedades y, a través de éste, también el dominio del tiempo con sus propiedades” (Vigo, 2012: 246)²⁹. En lo que sigue se presenta, aunque de manera breve, los dos momentos de la argumentación anteriormente distinguidos³⁰.

²⁸ De acuerdo con el *Cambridge Greek Lexicon* (Diggle et al., 2021: 47), el verbo *akolouthéō* tiene el sentido primordial de seguir o acompañar. Frecuentemente, cuando va seguido de dativo, adquiere el sentido de *acompañar a alguien* o *acompañar algo*. En su uso especialmente aristotélico es frecuente, por otro lado, su relación con cuestiones lógicas, como cuando se afirma que las premisas de un argumento ‘x’ se siguen de sus conclusiones. Posee además connotaciones importantes en contextos militares (e.g. *seguir a un general en batalla*). Generalmente, cuando se dice que ‘x’ sigue a ‘y’, en un sentido importante, ‘y’ es anterior a ‘x’. Clarificar la clase de anterioridad de la que se trate será uno de los problemas del pasaje (Coope, 2005: 48).

²⁹ Una reconstrucción similar, aunque más escueta, puede encontrarse en Harry (2015: 42).

³⁰ Tal y como lo hace notar Coope en su reconstrucción (2005: 54) el texto de Aristóteles, especialmente en las partes que se está analizando en la sección presente, por momentos parece ambiguo. Como ya se ha sugerido, no hay evidencia textual suficiente para defender una interpretación como decisiva. En esta ocasión se presenta, sencillamente, la que parece la más ajustada al análisis del autor.

1) En 219a 12-14 (Aristóteles, trad. en 2012), la primera parte de la argumentación, Aristóteles intenta establecer la continuidad del tiempo en base a la relación entre tiempo, movimiento y magnitud. Ya se ha afirmado, pues, en qué sentido debería ser interpretada la noción de *seguir* que introduce el Estagirita. Esta parte del texto, aunque breve, no debe ser pasada por alto sin demasiada atención, pues la noción de *continuidad* es, ciertamente, uno de los conceptos centrales de la física aristotélica toda (cf. Nota 15). Resumidamente, decir que el tiempo es continuo implica afirmar que entre dos instantes cualesquiera –aquello que Aristóteles había denominado ahora o *nyn*– siempre cabe otro instante. De hecho, en el libro VI, en 232b 24-5, Aristóteles afirma: “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” (Aristóteles, 2014: 191-192). Una magnitud no continua es una *magnitud discreta*, es decir, aquella que no puede tomar cualquier valor dentro de cualquier intervalo finito.

Dentro de este primer momento del gran argumento de Aristóteles, a su vez, es posible encontrar cinco partes distintas que le permiten probar su punto:

- a. Lo que se mueve se mueve *desde algo hacia algo* (*ék tinos eís ti*). Esta es una afirmación típica de la física aristotélica. Reaparece, pues, en el libro V de esta misma obra: “[...] ya que todo movimiento es desde algo hacia algo” (Aristóteles, trad. en 2012: 224b 1).
- b. Toda magnitud (*mégethos*) es continua (*synekhés*). Ya se han realizado algunos comentarios en torno a la noción de *continuidad* en Aristóteles, de modo que esta afirmación no presenta, pues, dificultades en el presente contexto textual.
- c. El movimiento *sigue* (*akolouthei*) a la magnitud, ya que el movimiento (*kínēsis*) es continuo porque la magnitud es continua. La continuidad del movimiento deriva –en un sentido ontológico *fuerte*– de la continuidad de la magnitud.
- d. El tiempo sigue al movimiento³¹, pues el tiempo es continuo porque el movimiento es continuo. Análogamente, se afirma aquí que la continuidad del tiempo es una continuidad *derivada* respecto de la del movimiento (probado en d).
- e. La cantidad de tiempo parece guardar correspondencia con la cantidad de movimiento. La conclusión de esta parte del texto, pues, es que a cada etapa de un movimiento corresponde, pues, un lapso o extensión continua de tiempo³².

³¹ Este enunciado está solo implícito en el texto: “[...] por causa del movimiento lo es el tiempo” (Aristóteles, trad. en 2012: 219a 14).

³² Un desarrollo argumental paralelo al presente puede hallarse en VI 2, 232b 20-25: “Pero, puesto que todo movimiento es en el tiempo y en todo tiempo algo puede estar en movimiento, y puesto que todo lo que está en movimiento puede moverse más rápidamente o más lentamente, en todo tiempo podrá haber un movimiento más

2) A partir de 219a 14-21 (Aristóteles, trad. en 2012), habiendo establecido la relación del tiempo con la magnitud, Aristóteles invoca, nuevamente, la noción de *seguir*, buscando explicar aquello que denomina *lo anterior* y *lo posterior*. Esta porción resulta especialmente importante para el análisis aristotélico del tiempo, especialmente tomando en cuenta que, tan solo algunas líneas más abajo, definirá al tiempo como “número del movimiento según lo anterior y posterior” (Aristóteles, trad. en 2012: 219b 1-2). Esta definición resultará poco informativa a menos que se tenga una caracterización clara de qué designan las nociones invocadas en ella.

Aristóteles trata estas nociones, *proteron kai husteron*, en otras obras, especialmente en *Metafísica* (trad. en 2022) y *Categorías*³³. Empero, el uso que se hace de ellas en el contexto de la *Física* es completamente diferente. Aristóteles comienza afirmando, pues, que “lo anterior y lo posterior se dan primeramente en el lugar (*en tōpō prōtōn*), y allí ciertamente por la posición (*tē thēsei*)” (Aristóteles, trad. en 2012: 219a 14-16). Refiriéndose a la concepción aristotélica del tiempo, Berti (2010: 34) relata las resonancias que sus desarrollos han tenido en la filosofía contemporánea. La analogía entre el instante y el punto indujo a algunos pensadores europeos modernos (e.g. H. Bergson) a afirmar que Aristóteles tenía una concepción *espacial* del tiempo. Contra esta perspectiva, diversos estudiosos (e.g. Owen, 1979) observaron que entre el punto geométrico (espacial) y el *nyn* aristotélico había una diferencia fundamental: toda magnitud espacial admite un movimiento reversible; en cambio, no hay reversibilidad alguna en la sucesión de los instantes temporales.

En 219a 16-18 (Aristóteles, trad. en 2012) se dirá, pues, que también en el movimiento se dan estas relaciones de modo análogo a lo que ocurre en el lugar. La noción griega de *posición* (*thésis*) resulta especialmente importante en la física del Estagirita, pues ella permite diferenciar al orden espacial del tiempo y del movimiento. En palabras de Vigo, “sólo al dominio espacial corresponde en sentido estricto la ‘posición’, mientras que en el caso del movimiento y del tiempo no puede hablarse más que de un cierto orden (*táxis*)” (Vigo, 2012: 249). En el caso del movimiento, pues, solo se tienen *partes sucesivas*, y no sectores coexistentes. De aquí que pueda afirmarse, pues, que ‘lo anterior y posterior en el tiempo’ *sigue* siempre a ‘lo anterior y posterior en el movimiento’: solo sobre la base de la distinción entre diferentes movimientos es posible la distinción entre diferentes lapsos de tiempo³⁴.

rápido o más lento. Si esto es así, es también necesario que el tiempo sea continuo” (Aristóteles, 2014: 191-192). No se discuten *in extenso*, empero, pasajes ajenos al libro IV.

³³ Así pues, en *Metafísica* V (especialmente, en el pasaje V 11, 1018b 9-14 y ss.), e.g., Aristóteles describe diversas relaciones de anterioridad y posterioridad en relación al tiempo, el cambio y el lugar. Las introduce en el contexto del que se ha llamado el primer *diccionario filosófico* de Occidente. Pero la relación de anterioridad y posterioridad aquí introducida ha de entenderse en términos de sustancia, no en relación con el tiempo. Por ello, precisamente, se ha optado por dejar de lado un análisis comparativo de los usos aristotélicos de *proteron kai husteron*. Para una comparación puede verse Coope (2005: 60-62).

³⁴ Se ha decidido dejar de lado la oscura fórmula aristotélica “lo anterior y posterior en el movimiento, considerado como aquello que es en cada caso, es movimiento; su ser, en cambio, es diferente, y no movimiento” (Aristóteles, trad.

Se percibe el tiempo, afirma Aristóteles, cuando se percibe la distancia de un intervalo que separa dos instantes en el tiempo: “así pues, tenemos conocimiento también del tiempo cuando determinamos el movimiento, empleando como determinación lo anterior y lo posterior”³⁵ (Aristóteles, trad. en 2012: 219a 22-23). Cuando un trazo del tiempo es recortado por dos instantes sucesivos, así como un segmento es delimitado por dos puntos en el plano espacial, entonces se alcanza, propiamente, la percepción del tiempo. Delimitar una parte implica, a su vez, medir o numerar (Berti, 2010: 29). De aquí surge la famosa definición aristotélica: “pues esto es el tiempo: número del movimiento según lo anterior y lo posterior”³⁶ (Aristóteles, trad. en 2012: 219b 1-2). Lo anterior y lo posterior son, pues, los dos instantes que se aíslan para limitar el intervalo del tiempo al que se hace referencia³⁷.

Ahora bien, a pesar de que la *Física* es un tratado centralmente cosmológico, pues versa acerca de los asuntos relacionados con la *physis*, los intérpretes han señalado repetidamente el papel del alma (*psychē*) tiene en la definición aristotélica del tiempo (así lo hacen, e.g., Ross, 1936: 65 y Vigo, 2012: 252). No basta, pues, con delimitar una sección de movimiento para encontrarse, instantáneamente, con el tiempo; se necesita que el alma enumere dos *ahoras*. Luego de presentar su definición, Aristóteles afirma que existen dos sentidos en los cuales puede ser entendido el *concepto de número*; a saber: 1) como lo *numerado o numerable*; o 2) como *aquello por medio de lo cual numeramos*. El Estagirita afirma que es el primer sentido el que se adecúa a su definición de tiempo. Así, cuando se afirma que el tiempo es el número del movimiento, lo numerado no es el movimiento en sí, sino que se numera la *magnitud del movimiento* comprendido entre los *ahoras*. Lo relevante, pues, no es el número por medio del cual se cuenta (1, 2, 3, n), sino aquello por medio del cual el alma numera la sucesión (Aristóteles, 2012: 219b 5-8).

Lo contado, pues, no son los *ahora* mismos, sino los lapsos intermedios de estos, que son los únicos componentes del tiempo. En 219b 12-33 (Aristóteles, trad. en 2012), da respuesta al *dilema de la identidad y alteridad del ahora* (218a 8-30). Así pues, el Estagirita afirma:

Por su parte, el ‘ahora’ es en cierto sentido el mismo, y en cierto sentido no. En efecto, cuando se corresponde con sus distintos estados, es diferente –y esto lo constatará su ser ‘ahora’–; en

en 2012: 219a 19-21), con la cual finaliza esta parte del texto. La interpretación *estándar* de esta fórmula continúa todavía siendo la de Ross (1936: 598). Para una reconstrucción, véase Vigo (2012: 250).

³⁵ “[...] alla mēn kai ton chronon ge gnōrizomen hotan horisōmen tēn kinēsīn, tōi proteron kai hysteron horizontes”.

³⁶ “[...] touto gar estin ho chronos, arithmos kinēseōs kata to proteron kai hysteron”.

³⁷ Como lo ha observado Coope (2005: 85), Aristóteles introduce esta definición como si fuese incontrovertida. Esto se comprueba por la fórmula que la antecede: “pues esto es el tiempo” (*touto gar estin ho chronos*). Si bien explica, posteriormente, cuál es el sentido en el que utiliza *número*, lo cierto es que no proporciona demasiadas razones en apoyo de su definición. En un aspecto importante, esta parecería ser *convencional*, especialmente si se consideran las dificultades diversas encontradas en las argumentaciones precedentes. Tal y como ocurría al inicio del tratamiento del tema (IV 10), esto ha llevado a algunos intérpretes a pensar que esta definición circulaba ya entre los aristotélicos.

cambio, considerado como aquello siendo lo cual en cada caso es el ‘ahora’, es el mismo.³⁸
(Aristóteles, trad. en 2012: IV, 11 219b 12-15)

Así, el *ahora* es el mismo (*hōs to auto*) desde el punto de vista de la actualidad del presente, empero, es diferente (*hōs ou to auto*) considerado en su individualidad: un *ahora* sigue a otro, y así sucesivamente, constituyéndose el tiempo como una sucesión de *ahoras* irrepetibles. En la segunda parte de IV, 12 (Aristóteles, trad. en 2012: 220b 32-221a 26), Aristóteles profundiza en una noción fundamental para la filosofía posterior: el ser en el tiempo. En la filosofía aristotélica, todos los entes de los cuales puede predicarse el cambio están, de alguna u otra manera, en el tiempo. Tanto para el movimiento como para las demás cosas, *ser en el tiempo* implica *ser medido por el tiempo*. Seguidamente, Aristóteles distingue dos usos de *ser en el tiempo* (Aristóteles, trad. en 2012: 221a 9-26): 1) ser cuando el tiempo es; y 2) ser en número (*en arithmōi estin*). En la sección siguiente se analizan estos sentidos mencionados y se consideran otros atributos del tiempo insinuados por Aristóteles.

Atributos del tiempo y el *ser en el tiempo* (220a 27-221b 7)

En el capítulo 12, que inicia, precisamente, en 220a 27, Aristóteles considera algunos atributos adicionales del tiempo (Aristóteles, trad. en 2012). Estrictamente, el mentado capítulo puede ser dividido en dos partes bien diferentes entre sí (Ross, 1936: 604; Vigo, 2012: 260): En la primera parte se establecen atributos vinculados con el tiempo; especialmente, esto puede hallarse en 220a 27-32, 220a 32-b 5, 220b 5-14 y 220b 14-32. La segunda parte del capítulo está dedicada a discutir la ya mencionada noción de *ser en el tiempo*, y comprende 220b 32-221a 26, 221a 26-b 7, 221b 7-23, 221b 23-222a 9.

En 220a 27-32 se afirma una primera propiedad del tiempo: en cierto sentido hay un mínimo y, en cierto sentido, no lo hay. Esta situación parte, pues, de la ya mencionada noción de *número*, tematizada por Aristóteles (trad. en 2012) en 219b 5-8. El autor comienza distinguiendo número en *sentido absoluto* (*arithmos haplōs*) y *número particular* (*tis arithmos*)³⁹. Esta distinción, de acuerdo con el comentario de Vigo (2012: 260), se corresponde con la ya mencionada diferencia entre *número numerante* y *número numerado*⁴⁰. Dada una unidad de cuenta cualquiera, el número mínimo de sus unidades será siempre dos; en cambio, no hay una unidad que pueda considerarse, como tal, mínima. Nótese que el primer enunciado gira en torno a las unidades del número; el segundo, en

³⁸ “[...] tò dè nŷn ésti mèn hōs tò autó, ésti d’ hōs ou tò autó; hē mèn gār en állō kai állō, héteron (toúto d’ ên autò tò nŷn ‘eínai’), hò dè póte òn ésti tò nŷn, tò autó”.

³⁹ El argumento *in toto* de IV, 11 220a 27-32 (Aristóteles, trad. en 2012) afirma: “Elachistos de arithmos ho men haplōs estin hē dyas; tis de arithmos esti men hōs estin, esti d’ hōs ouk estin, hoion grammēs elachistos plēthei men estin hai dyo ē hē mia, megethei d’ ouk estin elachistos; aei gar diaireitai pāsa grammē. Hōste homoiōs kai chronos; elachistos gar kata men arithmon estin ho heis ē hoi dyo, kata megethos d’ ouk estin”.

⁴⁰ De acuerdo con la terminología que se ha utilizado anteriormente, el *sentido absoluto* de número se corresponde, pues, con el número como *aquello por medio de lo cual numeramos*; por otro lado, el número en *sentido relativo* se corresponde con el número como *numerado o numerable*.

cambio, a las unidades en cuanto tales –es decir, se distingue la unidad de cuenta y el monto total que ella ha de determinar–. En una línea, por ejemplo (Aristóteles, trad. en 2012: 220a 28-30), dada la unidad de longitud a emplear –e.g. metro–, la línea mínima será de dos metros⁴¹. Pero, en lo que refiere a las unidades de medida a emplear, *parece no haber límite alguno*. Este es, pues, el sentido en el que se afirma que, de alguna manera, no hay un mínimo de tiempo.

En 220a 32-b 5 se halla, pues, el segundo atributo del tiempo: del tiempo no se dice *rápido* o *lento*, pero sí *mucho* o *poco*. Cuando se comentó la sección 218b 13-18 se mostró que, en una de sus argumentaciones, Aristóteles había puesto de manifiesto que al tiempo no le corresponde la velocidad y, en consecuencia, resulta impropio atribuirle predicados que la expresen. Ahora es momento de expresar una argumentación similar, pero recurriendo a la nueva noción de *arithmos* que se ha introducido en la definición de 219b 1-2. De aquí, pues, que el Estagirita afirme lo siguiente: “pues ningún número por medio del cual numeramos es ‘rápido’ y ‘lento’” (Aristóteles, trad. en 2012: 220b 3-5). Este argumento no presenta, al menos del modo en el que se ha desarrollado, demasiadas dificultades. Ahora se tiene que considerar una tercera propiedad del tiempo.

En 220b 5-14 Aristóteles enuncia un tercer atributo del tiempo. Afirma, pues, que el tiempo comporta, simultáneamente, identidad y alteridad. Este es un pasaje que, a diferencia de los anteriores, presenta dificultades importantes. El mismo tema es retomado en el capítulo 14 de la obra, en 223a 29-b 12 y 224a 2-15 (Aristóteles, trad. en 2012). Se transcribe *in toto* la argumentación proporcionada por Aristóteles en este pasaje –sin incluir, sin embargo, el ejemplo final utilizado por el autor para ilustrar su punto–.

Y, además, conjuntamente ‘el tiempo’ es el mismo en todas partes. Pero antes y después no es el mismo, porque mientras que el cambio presente es uno solo, el ‘cambio’ que ya ha tenido lugar y el ‘cambio’ que va a producirse son diferentes, y el tiempo no es el número por medio del cual numeramos sino el ‘número’ numerado, y éste resulta ser siempre diferente antes y después, pues los ‘ahora’ son diferentes. (Aristóteles, trad. en 2012: 220b 5-10)

El problema, tal y como está aquí planteado, recuerda a la primera paradoja que el autor mencionaba al iniciar su tratamiento del tema del tiempo. Hay un primer sentido en el que el tiempo es *idéntico a sí mismo*, en el sentido de ubicuidad. De aquí, pues, que el autor afirme que el tiempo es *el mismo en todas partes* (*ho autos de pantachou*): solo cuando se considera el tiempo en su aspecto de simultaneidad es posible dar cuenta de su *mismidad*, es decir, de su identidad consigo mismo. En cambio, dirá el autor, *antes y después* (*proteron kai hysteron*), el tiempo no puede ser considerado

⁴¹ Aristóteles parte del supuesto según el cual el dos vale, estrictamente, como el primero en la serie de los números, pues implica la noción de *multiplicidad* (véase Aristóteles, trad. en 2022: 1088a 5-8). Dejando de lado este requisito, pues entonces la línea imaginaria podría, efectivamente, medir un solo metro. En su análisis, Ross hace algunas referencias interesantes a la matemática griega en este punto (Ross, 1936: 604).

el mismo. La alteridad del tiempo se expresa en la diferencia de los tiempos que se suceden, mientras que, su identidad, en cambio, se expresa en el horizonte de la simultaneidad. Diversos aspectos de este argumento permanecen oscurecidos. El análisis presentado aquí pretende solo manifestar los puntos principales⁴².

En 22ob 14-32 se menciona el cuarto y último atributo del tiempo; a saber: el tiempo no solo mide el movimiento, sino que, a su vez, es medido por medio del movimiento: “pero no sólo medimos el movimiento por medio del tiempo, sino también el tiempo por medio del movimiento, en virtud de un mutuo determinarse el uno por el otro”⁴³ (Aristóteles, trad. en 2012: 22ob 14-16). Esta determinación recíproca entre tiempo y movimiento (*dia to horizesthai hyp' allēlōn*) es, precisamente, lo que permite hablar de una estrecha relación entre ambos. El hecho de que el tiempo determine o mida el movimiento –la primera parte de la descripción del autor– no debería de sorprender demasiado, pues no es más que un corolario de su definición del concepto. Si el tiempo es *número del movimiento* entonces, naturalmente, ha de determinarlo. Lo que Aristóteles intenta ahora explicar es en qué sentido el tiempo es, a su vez, determinado por el movimiento. Coope afirma que este es uno de los *puzzles* de la *Física* (Coope, 2005: 107). Para dar respuesta a este problema Aristóteles recurre, como ya lo ha hecho en otras oportunidades, al uso habitual del lenguaje: “decimos ‘mucho’ y ‘poco’ del tiempo midiéndolo por medio del movimiento, del mismo modo que también ‘determinamos’ el número por medio de lo numerado, *vgr.* por medio del caballo, tomado como unidad, el número de caballos” (Aristóteles, trad. en 2012: 22ob 17-20). Así también, pues, se usa la unidad de cambio para medir qué tan largo son los cambios y también para medir lo que ellos han durado⁴⁴.

En 22ob 32 da inicio, como ya se ha mencionado, la segunda parte de IV 12, dedicada a discutir la problemática noción de *ser en el tiempo*. Sobre ella, los intérpretes han tematizado de los modos más diversos (Hussey, 1983: 164; Coope, 2005: 143; Berti, 2010: 35; Vigo, 2012: 265). Este es uno de los pasajes más interesantes de toda la obra. Es necesario tratar esta parte del texto de Aristóteles con especial atención. En el *Parménides*, Platón trata brevemente algunas de las condiciones de ser o *participar en el tiempo* (Platón, trad. en 1988: 141a-e, 155c-d). En el *Timeo* rechaza, por otro lado, la posibilidad de establecer enunciados temporales acerca de la sustancia eterna (Platón, trad. en 2010: 38a 3-5). Más allá de estas menciones esporádicas en los diálogos platónicos

⁴² Coope (2005: 94) y Roark (2011: 111) proporcionan interesantes explicaciones del pasaje. El ejemplo que da Aristóteles, que se ha decidido no analizar en esta investigación, permite dar algo de claridad sobre el tema. La idea central es la siguiente: cien caballos y cien hombres son iguales entre sí, en el sentido en que se utiliza la misma unidad (cien) para enumerarlos; en cambio, en cuanto a *qué es lo que se numera*, se halla, pues, alteridad. Del mismo modo, los *ahoras* de distintos lapsos de tiempo son distintos en cuanto a su contenido; empero, todos ellos son idénticos por ser *ahoras*. Hay un sentido importante, para Aristóteles, en el que los *ahoras* anteriores y posteriores son idénticos entre sí.

⁴³ “[...] ou monon de tēn kinēsin tōi chronōi metroumen, alla kai tēi kinēsei ton chronon dia to horizesthai hyp' allēlōn”.

⁴⁴ En 22ob 24-26 se completa, pues, la argumentación en torno a la posibilidad de medir el tiempo por el movimiento y viceversa. Allí, Aristóteles dirá: “En efecto, medimos el movimiento por medio del tiempo, y el tiempo por medio del movimiento. Y es razonable que resulte de este modo, pues el movimiento sigue a la magnitud, y el tiempo ‘sigue’ al movimiento, en cuanto son cantidades, continuos y divisibles” (Aristóteles trad. en 2012: 22ob 24-26).

(Hussey, 1983: 165), no se encuentra otro tratamiento anterior de la noción en la literatura filosófica griega.

En un primer momento, Aristóteles (trad. en 2012: 220b 32-221a 9) interpreta la noción de *ser en el tiempo* en términos de *ser medido por el tiempo*. Para aclarar el significado general de esta expresión tan extraña Aristóteles parte, pues, de su teoría del movimiento. El tiempo es medida del movimiento (*epei d' estin ho chronos metron kinēseōs*) (Aristóteles, trad. en 2012: 220b 32) y del estar en movimiento (*tou kineisthai*). Partir de esta relación permite a Aristóteles iniciar su argumentación con un punto que ya ha sido suficientemente considerado en las secciones anteriores —la relación entre tiempo y movimiento—. Cuando se dice que el movimiento *es en el tiempo*, dirá el Estagirita, no se está sino parafraseando la idea de que el movimiento es medido por el tiempo. El pasaje en el cual Aristóteles resume esta concepción que se ha venido expresando es 221a 1-9. Allí, el autor afirma lo siguiente:

Puesto que el tiempo es medida del movimiento y del estar en movimiento, y puesto que mide el movimiento en virtud de determinar un cierto movimiento que será empleado para medir el 'movimiento' total, tal como el 'codo' mide la extensión en virtud de determinar una cierta magnitud que se empleará para medir el todo, y puesto que para el movimiento 'ser en el tiempo' es 'ser medido por el tiempo' tanto él mismo como su ser —pues 'el tiempo' mide conjuntamente el movimiento y el ser del movimiento⁴⁵, y esto es para el movimiento 'ser en el tiempo', a saber, que su ser es medido 'por el tiempo'—, es evidente 'entonces' que también para las demás cosas esto es 'ser en el tiempo', a saber, que su ser es medido por el tiempo. (Aristóteles, trad. en 2012: 221a 1-9)

Aquellas cosas en las cuales el movimiento es medido por el tiempo, pues, *son en el tiempo*. En la sección siguiente, Aristóteles (trad. en 2012: 221a 9-26) distingue dos usos básicos de la expresión (Hussey, 1983: 165): 1) *ser en el tiempo* como *ser cuando el tiempo es*⁴⁶; y 2) *ser en el tiempo* como *ser en el número* (*en arithmōi estin*). El primer sentido establece una relación de mera concomitancia o simultaneidad (cf. Nota 41), y no afirma ninguna conexión necesaria; el segundo, por otro lado, es más genuino que el primero. Así, cuando se dice que los eventos *son en el tiempo* (Aristóteles, trad. en 2012: 221a 16) se está haciendo un uso genuino de la expresión *ser en el tiempo*. Se

⁴⁵ Ha llamado la atención de los intérpretes sobremedida (e.g. Ross, 1936: 605) el hecho de que Aristóteles distinguió entre el movimiento del *ser del movimiento* (*einai tēs kinēseōs*). ¿Acaso no se identifica el movimiento con su ser? De acuerdo con la interpretación canónica de Ross, retomada también por Vigo, lo particular del movimiento, a diferencia de lo que ocurre con las sustancias corpóreas, es que la unidad de medida y su ser *coinciden*, "y ello porque el ser mismo del movimiento consiste en unidades de tiempo, y ello porque el ser mismo del movimiento consiste en devenir" (Vigo, 2012: 266).

⁴⁶ Hussey (1983: 165) considera que son tres los usos implícitos en el texto aristotélico —Vigo, más acertadamente, subdivide el segundo sentido en dos partes distintas—. En cuanto al primer sentido, cree que aquí se encuentra la réplica aristotélica al *Parménides* de Platón. Aristóteles cree que este es un uso demasiado débil como para indicar una verdadera relación entre el tiempo y aquello que existe en su seno.

dice que las cosas o los eventos son en el tiempo en tanto son contenidas por él (*periechetai*) en el mismo sentido en que se afirma, pues, que las cosas que existen en el espacio son contenidas espacialmente: “son contenidos por el tiempo del mismo modo que las cosas que son en un número ‘lo son’ por el número, y que las cosas que son en un lugar ‘lo son’ por el lugar” (Aristóteles, trad. en 2012: 221a 17-18).

Ser en el tiempo, pues, es *ser contenido por el tiempo* (Aristóteles, trad. en 2012: 221a 26-30), y este es el sentido que realmente importa al autor. Antes de iniciar la sección siguiente, resulta pertinente introducir un pasaje que se considera central para la relectura propuesta en el presente trabajo. El texto en cuestión afirma lo siguiente:

Y ciertamente, ‘lo que es en el tiempo’ sufre una acción por parte del tiempo, en el sentido en que solemos decir que el tiempo consume, y que todas las cosas envejecen por obra del tiempo y se olvidan a través del tiempo, pero no que ‘algo’ se ha instruido, ni que se ha vuelto joven ni bello ‘por causa del tiempo’. Pues el tiempo es por sí mismo más bien causante de corrupción, ya que es número del movimiento, y el movimiento saca a lo existente de su actual condición. En consecuencia, es manifiesto que las cosas siempre existentes, en cuanto siempre existentes, no son en el tiempo. (Aristóteles, trad. en 2012: IV 221a 31-221b 5)⁴⁷

En verdad, lo realmente destructor no es el tiempo por sí mismo, sino el movimiento, pues este va alejando, a veces silenciosamente, de la existencia. Aristóteles mismo retrotrae la tesis de acuerdo con la cual el tiempo aparece como un factor de negatividad a su propia concepción de que el movimiento, como tal, comporta un factor de negatividad (esbozada, e.g., en *Física* VI, 5 235b 8-9), de modo que el razonamiento puede entenderse, en cierto sentido, como un silogismo hipotético. Al afirmar que el movimiento saca a lo existente de su actual condición (*existēs in to hyparchon*) se reafirma esta idea con una fuerza insospechada.

Vale la pena resaltar, tomando en cuenta los ejemplos de Aristóteles, lo siguiente: es cierto que del paso del tiempo proviene el olvido, pero no es menos cierto que de este proviene también el aprendizaje. Quien decide instruirse en algún área del conocimiento lo hace, ciertamente, *en el tiempo*, mismo plano en el cual se producirá, en algún momento, el olvido de lo aprendido⁴⁸. Pero queda claro que Aristóteles busca poner el acento en el *carácter extático* (del griego, *ekstasis*) del tiempo,

⁴⁷ “[...] kai paschei dē ti hypo tou chronou, kathaper kai legein eiōthamen hoti katatēkei ho chronos, kai gēraskei panth’ hypo tou chronou, kai epilanthanetai dia ton chronon, all’ ou memathēken, oude neon gegonen oude kalon; phthorās gar aítios kath’ heauton mallon ho chronos; arithmos gar kinēseōs, hē de kinēsis existēs in to hyparchon; hōste phaneron hoti ta aiei onta, hēi aiei onta, ouk estin en chronōi; ou gar periechetai hypo chronou, oude metreitai to einai autōn hypo tou chronou”.

⁴⁸ Borges hace referencia a este doble movimiento de aprendizaje y olvido recurriendo al ejemplo de su propia vida y el aprendizaje de la lengua latina en su célebre poema *Un lector*: Mis noches están llenas de Virgilio; / haber sabido y haber olvidado el latín / es una posesión, porque el olvido / es una de las formas de la memoria, su vago sótano / la otra cara secreta de la moneda (Borges, 2011: 325).

su *capacidad destructiva*. Sea como fuere, lo cierto es que esta aguda observación aristotélica, su idea de que el tiempo comporta un *ekstasis*, preludia gran parte de la fenomenología posterior. Berti, ciertamente, es taxativo en su valoración de la posterior reapropiación heideggeriana de este pensamiento. El filósofo italiano dice lo siguiente al respecto: “Aristóteles hace, para mí, una de sus observaciones más profundas y ricas de significado filosófico, que fue completamente obliterada por Heidegger. Mejor, Heidegger la tenía muy presente, pero no reconoció que también estaba en Aristoteles” (Berti, 2010: 36)⁴⁹.

En la sección final dedicada a Aristóteles se trata la relación que establece el autor entre el tiempo y el alma, un viejo problema de la tradición filosófica sobre el tema.

Notas sobre las relaciones entre tiempo y alma (223a 16-223a 29)

En la sección que da inicio en 223a 16, parte del capítulo 14, el último del libro IV, Aristóteles (trad. en 2012) considera dos puntos relevantes: 1) la relación que existe entre el tiempo y el alma (223a 21-29), y 2) la aparente *ubicuidad* del tiempo (223a 18-21). Esta distinción de problemas es planteada por Juan Filópono, el teólogo bizantino, en forma de preguntas. En su comentario a la *Física* (IV 10-14) afirma: “(1) ¿De qué manera está relacionado el tiempo con el alma? [...] Y (2) ¿Cómo es que el tiempo está en todas partes, en la tierra, en el mar y en el cielo?” (Filópono, 2014: 78). Temistio, por su parte, también parece ver en el problema una discusión relevante (Temistio, 2014: 69). El hecho de que los exégetas antiguos comentaran este pasaje con tanto cuidado es un significativo indicio de la importancia que el mismo tuvo para la tradición antigua. Por otro lado, no es difícil notar que este mismo tema, con algunos matices, aparece planteado en la mayor parte de los autores patristicos –tanto griegos como latinos–.

Aristóteles comienza tratando el segundo problema mencionado (223a 18-21), es decir, la aparente ubicuidad del tiempo. En 218b 9-13, tal y como ya se ha visto, el pensador griego había apelado a la ubicuidad del tiempo como una característica que permite distinguirlo del movimiento. En este pasaje, en cambio, se comienza afirmando que el tiempo es una *propiedad* (*pathos*) o *determinación* (*hexis*) del movimiento (*ē hoti kinēseōs ti pathos ē hexis*) (Aristóteles, trad. en 2012: 223a 18). La argumentación aristotélica parte, en este caso, de la *posibilidad del movimiento* a la cual están sometidos todos los objetos físicos. Dado que todas las cosas están en un lugar determinado (Aristóteles, trad. en 2012: 223a 19), todas ellas son posibles sujetos de movimiento locativo. Esto hace, pues, que todas se encuentren *en el tiempo*, aun cuando no estén, de hecho, todo el tiempo en movimiento. Esta afirmación no puede sino parecer natural: a veces, las cosas están en movimiento, y, otras veces, permanecen en reposo. Este parece ser el núcleo de la argumentación del autor.

⁴⁹ En un sentido similar al de Berti, Pierre Aubenque, en su obra clásica sobre Aristóteles (1974), ha puesto de manifiesto de qué manera Heidegger, al contraponer su concepción del tiempo a la aristotélica, atribuye al tiempo, sin embargo, las mismas características que ya le había atribuido el pensador griego.

El *reposo* no aparece mencionado explícitamente en el pasaje, pero Aristóteles sí distingue entre la potencia y el acto: “[...] y el tiempo y el movimiento existen conjuntamente tanto según la potencia como según el acto” (*kata te dynamin kai kat' energeian*) (Aristóteles, trad. en 2012: 223a 20-21). A diferencia de lo que sugiere Ross (1936: 610), y siguiendo a Vigo (2012: 279), Aristóteles no distingue entre un tiempo actual y otro potencial, de hecho, esta terminología no aparece en toda la *Física* IV 10-14. Más bien, como ya se ha anotado, se busca resaltar el hecho de que, independientemente de si los objetos se encuentran en movimiento o este es solo potencial, hay tiempo allí donde hay movimiento. Por considerar esta cuestión evidente, quizás, Aristóteles no definió al tiempo como *número del movimiento y del reposo según lo anterior y lo posterior*.

Ahora se revisa, propiamente, 223a 21-29 y la discusión en torno a la relación entre el tiempo y el alma⁵⁰. La problemática es la siguiente (Coope, 2005: 159): dado que el tiempo es *número* y, por tanto, algo contable, cabe muy bien preguntarse si su existencia depende, pues, de la existencia de seres –como nosotros– que puedan contarlos. El planteo parece relativamente sencillo, pues el autor se pregunta si el tiempo puede existir con independencia de la existencia de seres *animados*. La respuesta final que dará Aristóteles a este planteamiento es negativa. En la ontología aristotélica, en líneas generales, los únicos seres que podrían contar son seres con alma intelectual, de modo que solo puede existir el tiempo en un mundo en el cual estos seres existan⁵¹. Esto no implica afirmar –como el propio Aristóteles reconoce– que el movimiento dependa del sujeto cognoscente; ya se ha señalado anteriormente que tiempo y movimiento no se identifican. A continuación se presenta el pasaje en el que el pensador griego expone estos puntos.

Por otra parte, 1) podría plantearse la cuestión de si en caso de no existir el alma habría o no tiempo. Pues si es imposible que exista aquello que ha de llevar a cabo la numeración, también será imposible que haya algo numerable, de modo que tampoco habrá número, pues número es o bien lo numerado o bien lo numerable. Y si ninguna otra cosa es capaz de numerar sino el alma y el intelecto del alma, ‘entonces’ es imposible que haya tiempo en caso de no haber alma, a no ser como aquello siendo lo cual es el tiempo, vgr. si es posible que haya movimiento sin alma. Pues lo anterior y posterior es en el movimiento, y tiempo son estas ‘determinaciones’ en cuanto numerables. (Aristóteles, trad. en 2012: 223a 21-29)⁵²

⁵⁰ Tal y como ocurrió con las aporías, en el tratamiento del *dilema de la identidad y alteridad del ahora* (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 8-30), Aristóteles invierte el tratamiento de los temas respecto del orden en el cual estos aparecen mencionados: primero considera la cuestión de la ubicuidad del tiempo para, posteriormente, discutir la relación del mismo con el alma. Esto puede interpretarse, pues, como una cuestión referente a la importancia de los temas y la discusión de su extensión; deja para el final el tema que más le importa.

⁵¹ En este artículo no se pretende ingresar en la discusión acerca de la doctrina aristotélica del alma. Es pertinente resaltar, empero, que la mención de las *almas intelectivas* no requiere (necesariamente) de la existencia de los seres humanos. Recuérdese, pues, que Dios mismo es una especie de intelecto (*nous*). El tiempo podría existir en un mundo en el cual no existiesen los humanos, sino que solo existiese Dios.

⁵² El comienzo del pasaje sugiere que este es un tema cotidiano, en cierto sentido, para el auditorio de Aristóteles (cf. Aristóteles, trad. en 2012: 223a 21). Sobre la historia general de la interpretación del pasaje, véase la clásica

Lo primero que salta a la vista, al menos si se asume una óptica realista, es que no debería de existir razón alguna por la cual *algo contable* –el tiempo– solo existiría en conjunción con alguien que pudiese contarlo. Por otro lado, dado el modo en el cual el autor plantea el problema, es posible preguntarse si Aristóteles realmente creía algo así. ¿Realmente piensa el autor que, en ausencia de seres capaces de contar, el tiempo dejaría de existir? Intentando responder este cuestionamiento, algunos intérpretes han sugerido una exégesis alternativa. Aristóteles no estaría poniendo de manifiesto, pues, que el tiempo depende del alma, sino solo mostrando las conclusiones –indeseables– que se siguen de suposiciones de esta clase (Aquino, 1963: 629). Pues bien, para estos autores, Aristóteles pone de manifiesto esta solución *precisamente* intentando mostrar que, de acuerdo con su propia filosofía del tiempo, el tiempo es independiente del alma. La conclusión que se sigue –a saber, que no hay tiempo sin alma (Aristóteles, trad. en 2012: 223a 25-26)–, para esta línea de intérpretes, no podría jamás haber sido aceptada por la filosofía aristotélica.

Autores como Sorabji (1983: 90) han llegado incluso a preguntarse si, planteando este problema, Aristóteles no cometió sino un *error absurdo*. Siguiendo a Coope (2005: 160) y a Zachhuber (2022: 17) se argumenta, sin embargo, que seguir soluciones de esta clase constituye una equivocación. Contra las visiones que se han comentado brevemente, vale la pena recordar el fuerte énfasis que el pensador griego ha puesto, en su tratamiento del tiempo, en la cuestión intelectual –enfaticando la cuestión del *número*– y la importancia de un *agente que numere* para la determinación de los distintos lapsos temporales. Vale la pena resaltar, por otro lado, un asunto que Vigo ha hecho notar con mucha claridad (Vigo, 2012: 280): Aristóteles no afirma sencillamente que solo hay tiempo allí donde el alma ha numerado un movimiento dado. Lo que cree es que para que exista el tiempo *no basta con el movimiento*, sino que se requiere, pues, que estos procesos sean puestos en conexión con una instancia capaz de llevar a cabo el acto de determinación por medio de la acción de contar. Afirmar esto es completamente congruente con la visión aristotélica de que tiempo y movimiento han de diferenciarse taxativamente.

Lo anterior y lo posterior en el movimiento no constituyen, por sí solos, tiempo. El tiempo aparece allí donde estos elementos son numerables⁵³. Esta numerabilidad supone, naturalmente, la presencia de una instancia capaz de llevar a cabo la numeración⁵⁴. Una pura sucesión de movimientos en el plano procesual no constituye, propiamente, tiempo; es necesaria la existencia de una instancia independiente que pueda llevar a cabo la numeración de los instantes. Esta interpretación que se ha sugerido deja de lado, pues, las lecturas realistas u *objetivistas* que algunos intérpretes han sugerido en años recientes. Sin embargo, no parece que sea correcto referir a la teoría aristotélica como

contribución de Volpi (1988). Para una discusión resumida del pasaje y algunas líneas interpretativas relevantes, cf. Zachhuber (2022: 16-21).

⁵³ “Y tiempo son estas ‘determinaciones’ en cuanto numerables” (Aristóteles, trad. en 2012: 223a 29)

⁵⁴ Al comentar este pasaje, Hussey (1983: 173) ha hecho notar que la idea de una sucesión en el movimiento que, a falta del alma, no constituye tiempo propiamente, se encuentra ya sugerida en algunos diálogos de Platón. Esta discusión puede encontrarse, especialmente, en el *Timeo* (trad. en 2010, cf. 30a, 52d, 69b).

una teoría *psicologista* o *relativista*. El tiempo presupone la existencia del alma; empero, el *sustrato del tiempo* –lo anterior y lo posterior– pueden existir con independencia de cualquier referencia a una entidad que numere. En palabras de Vigo, “el tiempo no es aquí ni una mera estructura subjetiva ‘preformada’ en el alma, ni un mero *ens rationis* carente de todo fundamento real. La concepción aristotélica del tiempo no se deja encasillar dentro de la alternativa realismo-idealismo” (Vigo, 2012: 281).

El movimiento podría, efectivamente, existir con independencia del alma; en tiempo, en cambio, no. Ursula Coope ha expresado esto de manera concisa al afirmar:

El tiempo, para Aristóteles, no es una entidad que ya existe como un continuo uniforme antes de que lo contemos. Según la visión de Aristóteles, la unidad del tiempo depende de nuestro conteo. Al contar, de hecho, creamos divisiones potenciales y las partes del cambio que estas delimitan, pero es solo porque creamos estas partes del cambio que los cambios pueden ser organizados en un único orden de antes y después. Por eso, el tiempo es esencialmente contable. (Coope, 2005: 170-171)

En suma, tanto Coope como Vigo consideran que Aristóteles acepta la dependencia del tiempo respecto del alma, aplicando, empero, todas las salvedades que se han ido comentando. El tiempo considerando como *número* se encuentra esencialmente vinculado con el agente racional que impone la ordenación del movimiento. Sin esta actividad ordenadora, pues, no se puede hablar de tiempo propiamente. Ahora bien, siguiendo la advertencia de Zachhuber (2022: 19), cabe resaltar que no se está ante ninguna forma de constructivismo ontológico respecto de las estructuras temporales: no es que el alma *invente ex nihilo* la estructura temporal, ella impone las estructuras que ya se encuentran, en cierto sentido, en la naturaleza. De aquí surge, pues, la intuición aristotélica de que el movimiento puede existir con independencia del alma⁵⁵.

El agente (racional) que numera es indispensable, pues, en la concepción aristotélica del tiempo contenida en *Física IV*. Intentando, finalmente, aportar algo de claridad en toda esta laberíntica discusión y resumiendo lo dicho en la presente sección, dada la dificultad de esta parte del texto, se introduce, a manera de balance, una reconstrucción racional de la argumentación de Aristóteles en este punto (Coope, 2005: 163). El argumento de 223a 21-29 puede, *grosso modo*, entenderse del modo siguiente:

- a. El tiempo es número, y es bien lo numerado o lo numerable (223a 24-25).
- b. Los seres con alma intelectual son los únicos capaces de numerar (223a 26).

⁵⁵ Bajo esta interpretación que se ha venido sugiriendo, en última instancia, el rol del alma en el proceso de percepción del tiempo es más pasivo que activo, más *perceptivo* que *creativo*. Simplemente se introducen estas aclaraciones en contra de interpretaciones constructivistas de la obra aristotélica.

- c. Si es imposible que exista aquello que ha de llevar a cabo la numeración, también es imposible que haya algo que sea numerable o *contado* (223a 22-24).
- d. Si no hay algo capaz de numerar, entonces no puede haber tiempo (c y a).
- e. Si no hay seres animados, entonces no puede haber tiempo (223a 26).

Este es, resumidamente, el nudo de la argumentación de Aristóteles en esta intrincada sección sobre tiempo y alma. Se ha procurado proponer la solución considerada más ajustada al discurso aristotélico en cuanto tal, dejando de lado, en la medida de lo posible, las preconcepciones con las que habitualmente se abordan los textos filosóficos en el momento de interpretarlos. Queda claro, por otro lado, que muchas posibles preguntas emergen del texto y no han sido tratadas en el presente análisis. Un comentario exhaustivo del mismo requeriría, naturalmente, un espacio mucho más extenso del que esta investigación pretende ocupar⁵⁶.

Conclusión

A lo largo de este estudio se ha pretendido mostrar la complejidad y riqueza que se halla en la discusión aristotélica en torno al tiempo en *Física* IV. Aristóteles hereda las problemáticas de sus antecesores y pretende resolverlas, darles una respuesta que tenga sentido en el marco de su sistema más general acerca de la estructura última de la naturaleza. Dos aspectos parecen fundamentales de su tratamiento del tema: la compleja relación entre tiempo y movimiento y, por otro lado, su conexión con el alma. Como ya se resaltó, muchas de las problemáticas posteriores en la historia de la filosofía son herederas de los supuestos aristotélicos. Algunos buscan superarlos, desplazarse de ellos; empero, como afirmará posteriormente Heidegger, no es posible, después del Estagirita, referir al tiempo sin tomar en cuenta sus meditaciones al respecto.

Uno de los puntos clave que se extraen del análisis aristotélico del tiempo es la conexión fundamental, ya mencionada, entre tiempo y movimiento. En la definición contenida en 219b 1-2, oportunamente analizada, se sugiere que no existe el tiempo con independencia del movimiento o el cambio. Más bien, este surge, pues, en el proceso de numerar la sucesión de instancias o acontecimientos de la realidad. En este sentido, puede sostenerse que Aristóteles adopta una posición realista en relación con la naturaleza del tiempo. El tiempo, afirma, no es el movimiento en sí mismo, sino el número del movimiento. Ello distingue sus consideraciones de las especulaciones platónicas o pitagóricas al respecto. Un aspecto relevante consiste, precisamente, en determinar cuál es la imagen que Aristóteles presenta de sus antecesores. En ese sentido es que se ha presentado como un historiador y se ha hecho referencia, aunque fuera de manera breve, a algunas de las investigaciones clásicas y recientes que analizan esta faceta del pensador griego.

⁵⁶ Un comentario de esta clase puede encontrarse en Hussey (1983) o, más recientemente, Vigo (2012). En el presente artículo se han utilizado las visiones de ambos comentaristas en la medida en que se ha considerado necesario.

Se ha subrayado en repetidas oportunidades, por otro lado, que la física de Aristóteles es una *física del continuo*. Sin su concepción continua de la magnitud no se puede aprehender cabalmente el sentido de sus afirmaciones. El tiempo es continuo porque el movimiento es continuo. Esta es una afirmación que Occidente hizo propia durante más de dos mil años. La introducción de las complejas categorías de *anterior* y *posterior* permiten a Aristóteles subrayar la siguiente idea: la mera sucesión de momentos no basta para generar el tiempo. Si así fuese, pues, se podría afirmar que el tiempo existe con total independencia de la percepción del mismo. Pues bien, esto acerca a Aristóteles a una concepción que, actualmente, se llamaría idealista. ¿Acaso esto no entra en contradicción flagrante con lo que ha afirmado respecto del movimiento? Algunos lo han creído así y, consecuentemente, han pensado que las afirmaciones aristotélicas en torno a la relación del tiempo con el alma no han de ser tomadas en cuenta al momento de analizar *Física IV*. Esto es un error hermenéutico importante. Se tiene la tarea, más bien, de hallar el sentido de los juicios en conexión con el sistema completo del autor.

El tiempo depende del alma y, sin seres animados, no puede haber tiempo. Esta es una de las más importantes contribuciones de Aristóteles a la metafísica de Occidente y funda, de alguna manera, la psicología como rama del conocimiento. San Agustín hará suyas muchas intuiciones aristotélicas –sin haber accedido, claro, a la *Física*– y buscará resolver el enigma de la naturaleza del tiempo recurriendo al *anima*. En 223a 25-26 se concluye, como se ha visto, que no puede haber tiempo sin un alma que realice las numeraciones. ¿Qué sentido se debe darle a estas afirmaciones aristotélicas?

Esto no significa, como algunos intérpretes han sugerido, que el tiempo sea una *construcción mental* sin ninguna base objetiva. Aristóteles no fue, para desilusión de algunos, un posmoderno, un constructivista respecto de la naturaleza del tiempo. Más bien, el filósofo griego parece sostener que el tiempo es una característica real del mundo, pero que su existencia efectiva depende de la capacidad de los seres animados de contar y organizar el cambio. Esta tesis, que puede sonar paradójica, resalta el enfoque teleológico y, por momentos, racionalista del sistema aristotélico. El conocimiento de los fenómenos naturales, como el movimiento y el tiempo, se inscribe dentro de un marco de comprensión intelectual. Este es un *enigma*, siguiendo la nomenclatura de Coope, que admite múltiples soluciones. Gran parte de la discusión posterior está dedicada a resolver esta y otras cuestiones planteadas por el pensador.

Como se ha indicado al inicio del presente texto, parte de la genialidad de Aristóteles está en haber planteado con bastante claridad aquellos problemas sobre los cuales se asentará la tradición posterior. Se podría sugerir, ciertamente, que ellos se encontraban ya en los diálogos platónicos. Platón, al fin y al cabo, tiene un diálogo –o, a veces, más– para cada uno de los temas centrales de la metafísica: el amor, la belleza, el alma, el conocimiento, el placer, la justicia, las ciencias, etc. Esto es cierto, pero también es cierto que no se halla, en Platón, la sistematicidad con la cual se expresa Aristóteles en sus discusiones. El estilo dialógico de Platón resulta, contemporáneamente, algo extraño. Se prefiere aquí el modo expresivo aristotélico. No se busca establecer un juicio de valor al

respecto, sino únicamente señalar este hecho. Aquello que Platón había planteado es desarrollado por Aristóteles, quien en muchos aspectos continúa siendo un pensador de orientación platónica; la oposición maniquea entre maestro y discípulo no resulta sostenible. No obstante, no parece ser este el caso en lo que concierne al tema abordado en la presente indagación. Aristóteles se desliga explícitamente de la concepción platónica del tiempo –heredera, a su vez, de muchos supuestos del pitagorismo– y cree, pues, que ella adolece de problemas que su concepción no posee.

Aristóteles abre el camino para comprender al tiempo como un fenómeno *relacional*, no absoluto. Esta es una concepción que puede emparentarse, lejanamente, con muchas de las discusiones que tendrían Leibniz y Clarke en el siglo XVII. La insistencia aristotélica en que el tiempo es *medida del cambio*, y no cambio en sí mismo, le permite mantener, de alguna manera, el equilibrio entre el aspecto físico y el metafísico. Pero quien busca en este tratado una respuesta cabal a todas y cada una de las preguntas que se plantean no se llevará prácticamente nada. Él y sus discípulos juzgaron importante plantear todas estas preguntas *en tanto preguntas*, y no (siempre) con la intención de responderlas. Esto puede comprobarse en muchas obras del *corpus* aristotélico.

No obstante, no parece que este sea siempre el caso. En ciertas ocasiones es posible –y también deseable– ofrecer respuestas a las preguntas planteadas. Esta observación busca distanciarse de la concepción de la filosofía según la cual la única tarea de la disciplina consiste exclusivamente en formular interrogantes. Si bien estas poseen un valor considerable y, en ocasiones, incluso superan a las respuestas disponibles, no agotan el quehacer filosófico. Aristóteles llega efectivamente a afirmar determinados puntos, y puede sostenerse que este tipo de afirmación constituye una aspiración legítima para cualquier filósofo. **P**

Bibliografía

AQUINO, Santo Tomás (1963). *Commentary on Aristotle's Physics* [Comentario a la Física de Aristóteles]. Blackwell, Richard J. (et al.) (Trads.). Dumb Ox Books.

ARISTÓTELES (2005). *Ética a Nicómaco*. Calvo Martínez, José L. (Trad.). Alianza Editorial.

ARISTÓTELES (2012). *Física: Libros III-IV*. Vigo, Alejandro G. (Trad.). Editorial Biblos.

ARISTÓTELES (2014). *Física*. Echandía, Guillermo R. de (Trad.). Editorial Gredos.

ARISTÓTELES (2022). *Metafísica*. Sinnott, Eduardo (Trad.). Colihue Clásica.

AUBENQUE, Pierre 1962 (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Peña, Vidal (Trad.). Editorial Taurus.

BERTI, Enrico (2010). *Ser y tiempo en Aristóteles*. Perkins, Patricio (Trad.). Editorial Biblos.

BORGES, Jorge Luis (2011). *Obra poética*. Sudamericana.

BOS, Abraham (1989). “Exoterikoi Logoi and Enkyklioi Logoi in the Corpus Aristotelicum and the Origin of the Idea of the Enkyklios Paideia” [Logoi exotéricos y logoi enkyklioi en el corpus aristotélico y el origen de la idea de la paideia enkyklios]. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 50, N° 2.

BOTTERI, Gerardo y CASAZZA, Roberto (2015). *El sistema astronómico de Aristóteles: una interpretación*. Biblioteca Nacional.

BUDEGUER, Andrés (2024). “Algunos aspectos del concepto de tiempo en Platón y Aristóteles”. *Revista Sincronía*. Vol. 28, N° 86.

BUNGE, Mario (1977). *Treatise of Basic Philosophy. Ontology I: The Furniture of the World* [Tratado de filosofía básica. Ontología I: el mobiliario del mundo]. Reidel.

BURNET, John (1892). *Early Greek Philosophy* [Filosofía griega temprana]. Macmillan & Co.

CALVO MARTÍNEZ, Tomás (1978). “Introducción general”. En Aristóteles. *Acerca del alma*. Editorial Gredos.

CHERNISS, Harold (1935). *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* [La crítica de Aristóteles a la filosofía presocrática]. The Johns Hopkins Press.

CHERNISS, Harold (1944). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* [La crítica de Aristóteles a Platón y la Academia]. The Johns Hopkins Press.

COOPE, Ursula (2005). *Time for Aristotle. Physics IV. 10-14* [Tiempo para Aristóteles. Física IV. 10-14]. Oxford University Press.

COPLESTON, Frederick (2004). *Historia de la filosofía I. Grecia y Roma*. García de la Mora, Juan Manuel (Trad.). Editorial Ariel.

CORDERO, Néstor Luis (2014). *Cuando la realidad palpitaba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Editorial Biblos.

DAL PRA, María (1950). *La storiografia filosofica antica* [La historiografía filosófica antigua]. Fratelli Bocca.

DI CAMILLO, Silvina (2012). *Aristóteles historiador: el examen crítico de la teoría platónica de las ideas*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

DIGGLE, John; FRASER, Brice; JAMES, Patrick; SIMKIN, Oliver; THOMPSON, Anne; WESTRIPP, Simon (2021). *The Cambridge Greek Lexicon* [El lexicon griego de Cambridge]. Cambridge University Press.

DIRLMEIER, Friederich (1966). “Exoterikoi Logoi. Physik IV 10” [Logoi exotéricos. Física IV 10]. En Düring, Ingemar. *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Symposium Aristotelicum* [Filosofía natural en Aristóteles y Teofrasto. Symposium Aristotelicum]. Stiehm.

DÜRING, Ingmar (2005). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Navarro, Bernabé (Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.

DÜRING, Ingmar 1957 (1987). *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* [Aristóteles en la antigua tradición biográfica]. Garland Publishing Inc.

FERRATER MORA, José (1999). “Tiempo”. En *Diccionario de filosofía*. Editorial Ariel.

FILÓPONO, Juan (2014). *On Aristotle Physics 4.10-14* [Sobre la Física de Aristóteles 4.10-14]. Broadie, Sarah (Trad.). Bloomsbury Academic.

GENTILE, Marino (1939). *La metafísica presofística*. CEDAM.

GONZÁLEZ RUIZ, Agustín (2003). *La nueva imagen del mundo. El impacto filosófico de la Teoría de la Relatividad*. Akal Ediciones.

GRENE, Marjorie 1963 (1979). *A Portrait of Aristotle* [Un retrato de Aristóteles]. Midway Repr. The University of Chicago Press.

GUTHRIE, William K. C. (1957). “Aristotle as Historian” [Aristóteles como historiador]. *Journal of Hellenic Studies*. Vol. 77.

GUTHRIE, William K. C. (1984). *Historia de la filosofía griega I*. Medina González, Alberto (Trad.). Editorial Gredos.

HARRY, Chelsea (2015). *Chronos in Aristotle's Physics. On the Nature of Time* [Chronos en la Física de Aristóteles. Sobre la naturaleza del tiempo]. Springer (Briefs in Philosophy).

HEIDEGGER, Martin 1935 (2001). *Introducción a la metafísica*. Ackermann Pilári, Ángela (Trad.). Gedisa Editorial.

HIPONA, San Agustín (2021). *Confesiones*. Magnavacca, Silvia (Trad.). Losada.

HUSSEY, Edward (1983). *Aristotle's Physics, Books III and IV* [La Física de Aristóteles, Libros III y IV]. Oxford University Press.

JAEGGER, Werner (1937). "Review of H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*" [Reseña de H. Cherniss, La crítica de Aristóteles a la filosofía presocrática]. *American Journal of Philology*. Vol. 63.

JAEGGER, Werner 1923 (2023). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Gaos, José (Trad.). Fondo de Cultura Económica.

KAHN, Charles (1973). *The Verb 'Be' in Ancient Greek* [El verbo 'ser' en griego antiguo]. Reidel Publishing Company.

LLOVET-ABASCAL, J. M. (2024). "Tiempo, movimiento y alma en Aristóteles: ¿es el movimiento condición suficiente de la existencia del tiempo?". *Tópicos. Revista De Filosofía*. Vol. 70.

LLOYD, Geoffrey (2008). *Aristóteles. Desarrollo y estructura de su pensamiento*. Prometeo Libros.

OWEN, Gwilym Ellis Lane (1979). "Aristotle on time" [Aristóteles sobre el tiempo]. En Barnes, Jonathan; Schofield, Malcolm y Sorabji, Richard (Eds.). *Articles on Aristotle. Metaphysics* [Artículos sobre Aristóteles. Metafísica]. Duckworth.

PLATÓN (1988). *Parménides*. Santa Cruz, María Isabel (Trad.). Editorial Gredos.

PLATÓN (2010). *Timeo*. Zamorano Calvo, José María y Brisson, Luc (Trad.). Abada Editores.

PORRO, Pasquale (2001). *The Medieval Concept of Time: Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy* [El concepto medieval de tiempo: estudios sobre el debate escolástico y su recepción en la filosofía moderna temprana]. Brill.

ROARK, Tony (2011). *Aristotle on Time. A Study of the 'Physics'* [Aristóteles sobre el tiempo. Un estudio de la 'Física']. Cambridge University Press.

ROMERO, Gustavo Esteban (2018). *Scientific Philosophy* [Filosofía científica]. Springer.

ROMERO, Gustavo Esteban (2020). *La naturaleza del tiempo*. Editorial Laetoli.

ROSS, William David (1936). *Aristotle's Physics* [La Física de Aristóteles]. Oxford University Press.

ROSS, William David (2022). *Aristóteles*. Editorial Gredos.

SORABJI, Richard (1983). *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* [Tiempo, creación y el continuo. Teorías en la Antigüedad y la Alta Edad Media]. Duckworth

TEMISTIO (2014). *On Aristotle Physics 4* [Sobre la Física de Aristóteles 4]. Todd, Robert B. (Trad.). Bloomsbury Academic.

VIDAL ARENAS, Jorge (2015). “La concepción del tiempo en Aristóteles”. *Byzantion Nea Hellás*. Vol. 34.

VIGO, Alejandro (2007). *Aristóteles. Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad.

VIGO, Alejandro (2012). “Comentario”. En Aristóteles. *Física. Libros III-IV*. Editorial Biblos.

VOLPI, Franco (1988). “Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223a 16-29” [Chronos y psyche. La aporía aristotélica de Física IV, 14, 223a 16-29]. En Rudolph, E. (Ed.). *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles* [Tiempo, movimiento, acción. Estudios sobre el tratado del tiempo de Aristóteles]. Stuttgart.

ZACHHUBER, Johannes (2022). *Time and Soul. From Aristotle to St. Augustine* [Tiempo y alma. De Aristóteles a San Agustín]. Walter de Gruyter.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>