

apuntes filosóficos

Revista semestral

ISSN: 1316-7553

Depósito legal: 199202 df 275

27

Escuela de Filosofía
Universidad Central de Venezuela
2005

Javier Aoiz *

No hay tiempo sin cambio (Aristóteles, *Física*, IV, 11, 218b21-219a10)

Resumen

En un pasaje inicial del tratado del tiempo Aristóteles sostiene: sin cambio no hay tiempo. De acuerdo a la interpretación estándar, el pasaje se centra en dos argumentos que sólo prueban la dependencia epistemológica entre tiempo y cambio. Estos argumentos son: 1) Percibir tiempo implica percibir cambio y 2) Percibimos a la vez tiempo y cambio. El propósito del artículo es mostrar que esta interpretación es incorrecta y relega los planteamientos de Aristóteles acerca del nexo entre la localización del movimiento, la alteridad de los ahora y la percepción del tiempo.

Palabras Clave: Aristóteles, tiempo, cambio, ahora, percepción

Abstract

In an initial passage of the treatise on time, Aristotle claims: there is no time without change. According to the standard interpretation, the passage is focused on two arguments, which only prove the epistemological dependency between time and change. These two arguments are: 1) perception of time implies perception of change, and 2) time and change are simultaneously perceived. The purpose of this paper is to prove that this interpretation is incorrect and relegates Aristotle's statements about the link between location of motion, changeability of «nows» and perception of time.

Keywords: Aristotle, time, change, now, perception

* Universidad Simón Bolívar. Departamento de Filosofía

En el denominado tratado aristotélico del tiempo (*Física*, IV, 10-14, 217b29-224a 17), las referencias al alma irrumpen en el marco de la argumentación inicial dirigida a probar que no hay tiempo sin cambio. Las interpretaciones predominantes de esta argumentación siguen dos directrices: la incluyen entre las consideraciones previas al comienzo de la exposición aristotélica propiamente dicha y la comprenden como una prueba de orden psicológico o epistemológico en la que, en todo caso, lo probado resultaría más bien ser la implicación entre la percepción del tiempo y la del cambio o la imposibilidad de observar tiempo sin advertir cambio. A mi parecer, ambas directrices son insuficientes para interpretar el pasaje aristotélico. El propósito de mi intervención es mostrar que el pasaje forma parte de la exposición aristotélica propiamente dicha, no constituye exclusivamente una prueba de orden psicológico o epistemológico y contiene planteamientos sobre los nexos entre el movimiento, la alteridad de los ahora, el tiempo y su conocimiento que, en su desarrollo posterior, el tratado restringe al centrarse en el examen del movimiento de translación y de la función métrica del tiempo. El análisis del pasaje suscita así problemas por lo general inadvertidos, cuya consideración contribuye a esclarecer el comienzo del tratado del tiempo y algunas decisiones interpretativas que asume Aristóteles en su desarrollo.

La secuencia argumentativa en la que se inscribe el fragmento que nos ocupa no ha generado controversia y puede resumirse en estos pasos: (1) El tiempo parece ser principalmente cierto movimiento y cambio (218b9-10), (2) Es evidente que el tiempo no es movimiento (218b18), (3) Pero el tiempo no es sin el cambio (218b21) y (4) Necesariamente tiene que ser el tiempo algo del movimiento (219a9-10).

Si bien la secuencia misma es aceptada, la conceptualización de las relaciones entre estos pasos, la delimitación precisa de los pasajes en que se exponen y su valoración epistemológica suscitan discrepancias de mayor o menor alcance. En lo que respecta al texto que analizamos se destacan dos divergencias fundamentales. Una concierne a su relación con la premisa inicial de la secuencia, la otra atañe a la articulación interna del pasaje y su relación con los dos pasos finales de la secuencia. Comenzaré por referirme a la segunda.

En la estructura del pasaje se diferencian dos secciones. El objeto de la primera, como se señala al comienzo (218b21) y al final (218b33-219a1), es probar que no hay tiempo sin cambio. Tanto al inicio como al final de la sección se insiste expresamente en ello y en la vinculación del texto con la argumentación que le precede, en la que se probó que el tiempo no puede identificarse con el movimiento.

La segunda sección del pasaje (219a1-10) se abre con la indicación de su propósito: *Y puesto que estamos investigando qué es el tiempo hemos de tomar como punto de partida esta cuestión: qué es del movimiento* (219a1-2). Termina con una proposición conclusiva en la que, al igual que al final de la sección anterior, se incluye la referencia a la no identidad de tiempo y movimiento: *De modo que el tiempo es movimiento o algo del movimiento. Puesto que efectivamente no es movimiento, necesariamente tiene que ser algo del movimiento* (219a8-10).

La mayor parte de los intérpretes sostienen que ambas secciones apuntan al mismo propósito: probar que no hay tiempo sin cambio. En la primera, mostrando que no se percibe tiempo si no se percibe cambio. En la segunda alegando —a modo de refuerzo de la primera— que se percibe a la vez tiempo y cambio.

Pero ni el propósito ni la conclusión de la segunda sección parecieran coincidir con los de la primera sección. Pues si bien tras la conclusión de la primera sección parece iniciarse otra discusión, ésta se pone en marcha reiterando argumentos sobre la implicación entre tiempo y movimiento, para argumentar y concluir, no obstante, en dirección a lo afirmado como tesis programática al inicio de la segunda sección. La redacción llama la atención y ha llevado a varios intérpretes a conjeturar defectos de redacción o transmisión del texto¹. Mi exposición no se va a ocupar de los problemas originados por la articulación interna del pasaje. Se centra en el examen de su primera sección, cuyo propósito indiscutido es probar que no hay tiempo sin cambio.

En su comentario a la *Física* formuló Simplicio lo que se convertirá en la interpretación tradicional de esta relación. Simplicio consideró que la premisa inicial de la secuencia representaba la tercera tesis de la doxografía que sucede a la aporética inicial del tratado del tiempo. Para algunos autores

¹ P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München, Beck, 1964, pág. 43.

modernos, como P. F. Conen y Alejandro Vigo², por el contrario, Aristóteles al señalar que el tiempo parece ser principalmente cierto movimiento y cambio (218b9-10) no está documentando una tercera opinión, sino extrayendo una conclusión de la brevíssima doxografía y dando inicio con su examen a un tratamiento ya no dialéctico sino físico, orientado al logro de los elementos necesarios para la definición de tiempo. Si no se acepta la tesis en cuestión como inicio de las consideraciones dirigidas al establecimiento de la definición de tiempo ha de indicarse, en todo caso, otro pasaje. El pasaje alternativo elegido³ es el siguiente: *Y puesto que estamos investigando qué es el tiempo hemos de tomar como punto de partida esta cuestión: qué es del movimiento* (219a2-3).

La articulación de la exposición aristotélica derivada de esta decisión encierra significativas consecuencias respecto a las directrices bajo las que se somete a interpretación el texto que analizamos. En efecto, la argumentación orientada a probar que no se da tiempo sin movimiento no pondría en juego propiamente factores dirigidos al establecimiento de la definición de tiempo, sino que más bien se restringiría a la discusión de opiniones recibidas, debiéndose incluir la propia conclusión de la argumentación entre las *éndoxxa*. Una tesis semejante defendió Ursula Coope en uno de los más recientes trabajos dedicados al texto que nos ocupa. Ella comparte el parecer de quienes sostienen que en la argumentación encaminada a probar que no se da tiempo sin movimiento, Aristóteles salta de una premisa epistemológica a una conclusión ontológica a partir de un principio no probado. En su opinión, tal principio esta conformado por una creencia implícita en nuestros juicios ordinarios sobre el paso del tiempo que resulta racional aceptar como inicio de la investigación⁴, a saber, que el tiempo pasa si y solo si hay cambio. Para otros, el principio no probado sobre el que se construye la prueba es que resulta absurdo o falso postular tiempos —permítanme esta traducción— indetectables,

² P. F. Conen, *op. cit.*, págs. 30-31. Aristóteles, *Física Libros III-IV*, traducción, introducción y comentario por A. Vigo, Buenos Aires, Biblos, 1995, pág. 240.

³ Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, Lib. IV, Lectio 17, n. 1, n. 2. V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1983, pág. 22. Ursula Coope, «Why does Aristotle say that there is no time without change?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. CI, (2001), pág. 360.

⁴ U. Coope, *art. cit.*, págs. 360, 362, 365.

«undetectable times»⁵, o, de acuerdo a otras formulaciones, movimiento sin tiempo, «zeitlose Bewegung»⁶. Propiamente la argumentación que nos ocupa proveería un alto grado de verosimilitud a la conclusión o ésta sería más bien que la percepción de tiempo implica la de cambio.

Hay una interpretación alternativa defendida por V. Goldschmidt, quien sigue también la ordenación del texto propuesta por Simplicio, que vale la pena reseñar. A su juicio el fundamento de la prueba radica en la evidencia que suministra la experiencia sensible, como fuente adecuada al método físico⁷. Específicamente V. Goldschmidt remite a la teoría atribuida a Aristóteles conocida como doctrina del sentido común, de acuerdo a la cual el tiempo, al igual que el movimiento, es un sensible común objeto del sentido interno. En tanto sensible común el tiempo, en opinión de V. Goldschmidt, es captado a la vez como existente y como necesariamente ligado al movimiento.

A mi parecer, en las interpretaciones referidas se relegan dos aspectos fundamentales del pasaje que analizamos. Por un lado, se pasa por alto la peculiar estructura mediante la que desarrolla el pasaje la prueba psicológica. Por otro lado, no se toma en cuenta o se desvirtúa la función que cumplen las consideraciones sobre el ahora incluidas en el texto para probar que no hay tiempo sin cambio. Ello tiene como consecuencia un análisis inadecuado tanto de la prueba del pasaje como de sus nexos con las explicaciones del tratado que le preceden y siguen. Comenzamos por referirnos a la primera deficiencia.

La estructura de la prueba psicológica o epistemológica ha sido vista en estos términos: puesto que al percibir cambio percibimos tiempo y al no percibir cambio no percibimos tiempo, la percepción de tiempo implica la de cambio. Se trataría del argumento de presencia y ausencia. Una premisa representaría así la contraposición a la otra. Ciertamente el argumento

⁵ R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum theories in antiquity and the early middle ages*, London, Duckworth, 1983, pág. 72.

⁶ U. Marquardt, *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Würzburg, Königshausen & Neuman, 1993, pág. 72.

⁷ V. Goldschmidt, *op. cit.*, págs. 24-25.

aristotélico no responde a este esquema. Es, como voy a tratar de mostrar, más complejo e interesante.

El objeto del pasaje, como evidencian su inicio y su final, es probar que no hay tiempo sin movimiento o cambio (218b20). La estrategia mediante la que Aristóteles pone en marcha la prueba sorprende, pues no sólo circunscribe el alcance de lo discutido, es decir la implicación entre movimiento y tiempo, a la consideración del cambio en nuestro pensamiento, sino que además introduce esta consideración de una manera privativa, es decir, poniendo de relieve mediante una condicional negativa cómo no cambiando nuestro pensamiento o no siéndonos tal cambio manifiesto, no se nos muestra que ha habido tiempo. En efecto, a la formulación de la tesis a demostrar («no hay tiempo sin cambio») sigue abruptamente esta proposición: *pues cuando nosotros mismos no cambiamos en nuestro pensamiento, o nos pasa inadvertido que cambiamos no nos parece que haya acaecido tiempo* (218b20-22). Es necesario, para facilitar la comprensión del análisis que voy a exponer de inmediato, tener presente el texto griego: *bótan gár medèn autoi metabállomen tèn diánoian è láthomen metabállontes, ou dokei gegonénai jónos* (218b20-22).

La proposición no es irrelevante para la demostración que el fragmento desarrolla. Al contrario, suministra una directriz básica para el argumento del texto, lo cual subraya la necesidad de esclarecer el sentido de la estrategia inicial de la argumentación, sorprendente por su aparente lejanía respecto a la tesis que se trata de probar. Para ello debemos comenzar por el análisis de la expresión fundamental que aparece en el pasaje: *medèn autoi metabállomen tèn diánoian, nosotros mismos no cambiamos en nuestro pensamiento*.

La interpretación de la expresión *medèn autoi metabállomen tèn diánoian* puede otorgar al pasaje dos sentidos completamente diferentes. Pues cabe interpretar que lo implicado en ella es que se nos muestra el tiempo cuando nos es manifiesto un tipo de cambio, que cambiamos en nuestro pensamiento. Pero cabe interpretar también que con la expresión *cambiamos en nuestro pensamiento* Aristóteles se refiere al cambio en nuestro pensamiento implicado por la percepción de cambio o movimiento en general, es decir, de cualquier cambio o movimiento, incluido por supuesto el cambio en nuestro pensamiento. El tiempo se nos mostraría no por sernos manifiesto el cambio de nuestro pensamiento sino por mostrárenos cambio o movimiento. En su comentario

al pasaje, Simplicio defendió esta última interpretación, pero a partir de una premisa a la que, en razón de su enorme influencia, no puedo dejar de referirme.

Simplicio insiste en que sólo cabe hablar de movimientos, *kinéseis*, en referencia a los cambios físicos, *physikàs metabólàs* (*In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores Commentaria*, 708, 35-36). Del alma no cabe predicar el moverse, *kinesthai*, sino el *energen* (*In Aristotelis Physicorum...*, 708, 34-36). Consecuentemente Simplicio interpreta la expresión *metabállomen tèn diánoian* en estos términos: *dianoia perì tèn metabòlèn energòmen* (709, 3). Así, el alma no percibe el tiempo porque se mueva, ya que el alma no se mueve, *sino* —estoy citando a Simplicio— *porque la captación del movimiento, siendo inmóvil, trae consigo la del tiempo, all' hōti he t'is kinéseos énnoia akínētos oisa syneiságei tèn toi jónou énnoian* (708, 37-709, 1).

La distinción entre cambio físico y *energen* del alma, ciertamente ni forma parte de la argumentación del fragmento ni aparece en ninguna secuencia argumentativa del tratado del tiempo. Por el contrario, constituye uno de los temas fundamentales de la psicología aristotélica y del tratamiento que recibe en ella la aprehensión de los ahora indivisibles y de lo intermedio a ellos. Pero este es un problema que excede el alcance de la presente exposición. Sí corresponde decidir cuál de las interpretaciones de la expresión *metabállomen tèn diánoian* indicadas autoriza el pasaje y, en el caso de optar por la segunda, si cabe aceptar la premisa de Simplicio.

Si la prueba del pasaje obedeciera al esquema que generalmente se le ha atribuido, la respuesta a estos interrogantes debería simplemente surgir del análisis de la contraposición a la condicional negativa que contiene la expresión que consideramos. De acuerdo a este procedimiento la respuesta no podría ser otra sino la elección de la primera lectura señalada: se nos muestra el tiempo cuando nos es manifiesto un tipo de cambio, que cambiamos en nuestro pensamiento. Pero esta no es la proposición afirmativa que Aristóteles contrapone a la condicional negativa que inicia el fragmento. De hecho Aristóteles introduce en el pasaje la referencia a la percepción del tiempo contraponiéndola no a la formulación inicial del pasaje sino a esta otra versión: *cundo no distinguimos ningún cambio, bótan mè hōtíson medemían metabólèn* (218b30-31). Pero eso no es todo, pues esta nueva versión se ilustra del siguiente

modo: *sino que el alma parece permanecer en un estado único e indivisible, all' en henì kai adiairèto phainetai he psyè ménein* (218b31-32). Es obvio que tal ilustración se asemeja a la que presenta Aristóteles para la primera versión que inicia el pasaje (218b25-27).

En la enunciación positiva de la patencia del tiempo Aristóteles deja plenamente indeterminado el alcance del término «cambio». Afirma simplemente: *cuando percibimos y distinguimos, aisthómetha kai horisomen*, (un cambio) *entonces decimos que se ha dado tiempo* (218b32-33). Hemos de entender, por consiguiente, que en esta proposición se afirma que percibimos tiempo al percibir cualquier cambio sea interno, sea externo, sea del tipo que sea. Y si aceptamos que Aristóteles no se contradice al sostener esta afirmación y la proposición inicial del fragmento —y la semejanza en el modo de ilustrar en ambos casos el no percibir tiempo muestra que no hay contradicción—, el sentido y el alcance de la controversial expresión *metabállomen tèn diánoian* no puede ser otro sino el contenido en la segunda lectura propuesta. Con la expresión *cambiamos en nuestro pensamiento* Aristóteles se refiere al cambio en nuestro pensamiento implicado por la percepción de cambio o movimiento en general, es decir, de cualquier cambio o movimiento, incluido por supuesto el cambio en nuestro pensamiento. Con ello queda respondido también el interrogante que suscita la influyente premisa de Simplicio, premisa ligada a la inclusión tradicional del tiempo entre los llamados sensibles comunes y a la conceptualización de la percepción de tiempo como una aprehensión atemporal mediante la fantasía. Para Aristóteles la percepción de cambio implica cambio en nuestro pensamiento, por lo que la patencia del tiempo parece implicar para él sucesión en nuestro pensamiento.

Las anteriores observaciones dejan entrever cierta convergencia de la proposición inicial del fragmento con la tesis a cuya demostración se dedica éste, es decir, que no hay tiempo sin cambio, ya que también en la tesis el término «cambio» está indeterminado. En efecto, la percepción del cambio *en general* y no la del cambio en nuestro pensamiento aparece como condición necesaria del mostrársenos el tiempo. Con ello no queda aclarado aún el sentido de la estrategia argumentativa de Aristóteles. Pues no se ha explicado por qué se restringe el examen de la implicación entre movimiento y tiempo al examen de la implicación entre percibir movimiento y percibir tiempo.

Tampoco se alcanza a comprender por qué se introduce la referencia a esta última implicación precisamente en términos privativos.

La interpretación de la expresión *metabállomen tèn diánoian* defendida da paso a una respuesta plausible para la segunda de estas cuestiones y aproxima también el sentido de la proposición en estudio al propósito del fragmento. Verificar que no hay tiempo sin movimiento exigiría corroborar que la supresión de todo movimiento conlleva asimismo la supresión del tiempo. Una supresión universal del movimiento no está entre las capacidades del hombre. Pero sí es posible representarse la condición en que quedaría sumida un alma en la supresión universal del movimiento y ver qué nos revelaría ello acerca del tiempo⁸. Puesto que no habría movimiento exterior al alma, no habría percepción de movimiento externo alguno. Pero al no darse cambio alguno tampoco habría cambio en nuestro pensamiento, ni el implicado por el percibir cambio externo ni el correspondiente únicamente a la patencia de un cambio interno. A tal «experiencia» del alma sumida en la «abolición» universal del movimiento parece referirse Aristóteles mediante la formulación privativa presente en la difícil proposición que inicia el fragmento: *cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o nos pasa inadvertido que cambiamos* (218b21-23). O como se lee unas líneas más adelante: *sino que el alma parece permanecer en un estado único e indivisible, all' en henì kai adiairèto phainetai he psyè ménein* (218b31-32)⁹. En la abolición universal del movimiento que semejante estado del alma parece hacer patente, el tiempo, efectivamente, no se muestra. En un

⁸ En la segunda sección del fragmento parece aludirse al caso de una restricción parcial del dominio del movimiento, la del experimentado mediante el cuerpo: *kai gàr èn ½ skótos kai medèn dià toi sómatos pásjomen* (219a4-5). En tal circunstancia resta aún la posibilidad de un tipo de movimiento, el movimiento en el alma, condición suficiente, por cierto, para que se nos muestre el tiempo (219a5-6)

⁹ Alejandro Vigo ha expuesto una convincente interpretación de esta frase: «Aristóteles parece estar aludiendo a aquel tipo de situaciones en que la consciencia queda «fijada» a una representación vaga en la que no atendemos a nada en particular ni fuera ni dentro de nosotros mismos. No es infrecuente que intentemos articular este tipo de experiencia diciendo cosas como *por un momento el tiempo parece haberse detenido*», Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, Trad., introd. y comentario por A. Vigo, pág. 244. Sobre la expresión *ménein en henì* cf. R. Brague, *Du Temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982, págs. 30, 57-58.

mundo desprovisto de cambio ni siquiera nos pudiera *parecer* que ha habido cambio, pues tal *parecer* implica cambio.

Lejos pues de estar orientadas a mostrar la dependencia del tiempo respecto de nuestro pensamiento, la inquietante condicional negativa que abre el pasaje, al igual que la rara expresión *sino que el alma parece permanecer en un estado único e indivisible, all' en beni kai adiairéto phainetai be psyjè ménein*, parecen estar destinadas a mostrar la dependencia del tiempo respecto al cambio. Sin duda que el procedimiento es enrevesado, pero la difícil expresión que acabamos de repetir —excepcional en el corpus aristotelicum pero, al parecer, rara también en el griego de la época—, así como el «ejemplo» del que se sirve Aristóteles para plasmar lo descrito en la proposición condicional negativa que inicia el pasaje, son indicios de la particularidad de la argumentación. En efecto, Aristóteles no ejemplifica el sentido de la condicional negativa mediante fenómenos como la distracción, la intensa concentración en una tarea, el sueño, sino mediante la referencia a la *incubatio* ritual, a la condición —cito— de *aquellos del mito que duermen en Cerdeña junto a los héroes* (218b23-24). Más adelante nos referiremos a este pasaje.

Pero aunque las precedentes explicaciones esclarecen ciertas convergencias de la proposición inicial del fragmento con la tesis a demostrar no permiten justificar la índole de la prueba desarrollada por el fragmento y salirles al paso a las numerosas críticas suscitadas. En la prueba aristotélica se ha visto un «salto»¹⁰ del plano del conocer al plano del ser, un «borrar» toda clara demarcación entre ámbitos del ser y del percibir o conocer en general¹¹, que hace cuestionable su consistencia. Otros intérpretes han destacado que la prueba proveería únicamente un alto grado de verosimilitud¹² a la tesis «no hay tiempo sin cambio».

¿Pero se reduce en verdad la prueba desarrollada por el fragmento a la exposición de una mera constancia perceptiva? Si circunscribimos el alcance

¹⁰ H. Wagner utilizó el término *Sprung* para calificar el razonamiento aristotélico cf. Aristóteles, *Physikvorlesung*, übersetzt von H. Wagner, Berlin, Akademie, 1979, pág. 571.

¹¹ Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, trad., introd. y comentario por A. Vigo, pág. 243.

¹² Udo Marquardt, *op. cit.*, págs. 71-72.

del fragmento a estos límites, aparte de ignorar los planteamientos que acabamos de señalar, restringimos su análisis a la consideración de uno de dos planos argumentativos que incluye, relegando precisamente la argumentación principal en la que radica propiamente la demostración del texto.

Hasta el momento hemos dejado deliberadamente a un lado las observaciones sobre el ahora contenidas en el fragmento. Estas no constituyen un factor más de la descripción de la experiencia o ausencia de experiencia del tiempo expuesta en el texto. Por el contrario, tanto la «constancia perceptiva» analizada en él, como la demostración que el fragmento como un todo en realidad desarrolla, se basan en una afirmación sobre el ahora y el tiempo: (...) *si el ahora no fuera diferente sino uno y el mismo no habría tiempo, (...) ei mè h'én hétéron tò nún allà tautò kai hèn, ouk èn h'én jrónos* (218 b 27-28)¹³. El nexo de fundamentación entre esta afirmación, la controversial demostración que hemos reseñado y, en definitiva, la tesis a cuya prueba se orienta el fragmento, se presenta de modo explícito en el texto. De hecho la afirmación surge dentro de una analogía perfectamente cohesionada con la argumentación: *Por consiguiente, lo mismo que si el ahora no fuera diferente sino uno y el mismo, no habría tiempo, así también cuando nos pasa inadvertido que es diferente creemos que lo intermedio no es tiempo* (218 b 27-29).

La alteridad de los ahoras es una condición necesaria del tiempo, el **reconocimiento** de esta alteridad es una condición necesaria del **creer** que ha habido tiempo. Ni es posible la alteridad de los ahoras sin lo intermedio, *tò metaxú*, entre ahoras ni podemos reconocer la alteridad de los ahoras sin

¹³ La alteridad, *diversitas* (Tomás de Aquino), del ahora se afirma aquí como condición necesaria del tiempo. En la tercera aporía la dualidad del ahora se pone de relieve a partir de la posibilidad de **considerar**, tomar, un tiempo delimitado: *kai jrónon ésti λαβειν πεπερασμένον* (218ab24-25). Quizás la diferencia parezca puntillosa. No lo es cuando mediante ella nos enfrentamos a un texto del tratado como el siguiente: *phanerón dè kai hóti eie jrónos mè eie, tò nún ouk èn eie, eie tò nún mè eie, jrónos ouk èn eie* (219b33-220 a1). *λαβειν* en un tiempo delimitado tiene su fundamento en *ειναι hétéron tò nún*. El delimitar ni da la alteridad a los ahoras ni el ser al tiempo: porque el tiempo es alteridad de ahoras es por lo que podemos nosotros delimitar un tiempo. Pero incluso esta última afirmación es vaga. Pues, como expone Aristóteles en el fragmento que analizamos, sin movimiento no es posible la alteridad de ahoras. Cf. también *ei adynátion estin kai einai kai no'esai jrónon áneu toi nún* (*Física* 251b 9-20).

reconocer lo intermedio, *tò metaxy*. Que haya horas diferentes no es una posibilidad que dependa *exclusivamente* del percibir. La alteridad de los *ahoras* no es un resultado del percibir, lo cual no significa que haya entre las cosas *ahoras* diferentes que el hombre percibe o no percibe. Pero sí hay un fenómeno que constituye la condición de posibilidad de la alteridad de los *ahoras*, pues en él yace su posibilidad. Esta posibilidad se hace efectiva al percibir el hombre el movimiento. Y bajo esta perspectiva se puede decir que el movimiento diferencia los *ahoras*. Estos planteamientos contienen el fundamento de la demostración a la que se dedica el pasaje. La alteridad de los *ahoras* es una condición necesaria del tiempo, ahora bien la diferencia de los *ahoras* y de lo intermedio, *tò metaxy*, que ésta implica se fundamentan en el movimiento. A partir de ambas tesis concluye el fragmento que no hay tiempo sin movimiento. El cariz psicológico¹⁴ («el tiempo no puede ser percibido sin el movimiento») al que algunos autores restringen el alcance de la prueba del pasaje ha de ser visto, en consecuencia, como un aspecto parcial de la demostración, que no puede desglosarse de la estructura general.

Y así aparece en realidad en el texto. La hipotética «abolición» del movimiento a la que responde, como hemos visto al interpretar la expresión «*metabállomen tèn diánoiam*», la consideración de la ausencia o latencia del cambio en nuestro pensamiento tiene por objeto probar que sin movimiento no hay tiempo. Ciertamente, de la circunstancia privativa descrita se concluye en un primer momento en el pasaje: *no nos parece que se haya dado tiempo, ou doke) hem)n gegonénai jrónos* (218 b 23). Pero se trata apenas del inicio de la argumentación. Pues el pasaje va a mostrar que este «parece», *doke*), no es sino el reflejo en el plano aisthético de la implicación entre tiempo y movimiento, en tanto este último es condición de posibilidad de aquél. En el centro de la demostración está la consideración del *ahora*. Tras la conclusión que acabamos de citar señala Aristóteles: *lo mismo que les sucede, cuando despiertan, a aquellos del mito que duermen en Cerdeña junto a los héroes: conectan el ahora anterior con el ahora posterior y lo convierten en uno sólo, suprimiendo lo intermedio por causa de su carencia de*

¹⁴ J. Moreau, *L' Espace et le Temps selon Aristote*, Padova, Antenore, 1965, págs. 103-105. Aristote, *Traité du Temps, Physique, Livre IV, 10-14*, Introduction, traduction, et commentaire par C. Collobert, Paris, Kimé, 1995, págs. 58-59

sensación, syndáptousi gâr tó próteron nún tó hýsteron nún kai bèn poioisin, exairontes diá tèn anaitbesían tò metaxy (218 b 22-27).

El «ejemplo»¹⁵ permite a Aristóteles iniciar el viraje de la exposición hacia planteamientos fundados en la consideración de la naturaleza del tiempo. Las observaciones expuestas arriba permiten comprender que el sentido del ejemplo no apunta a mostrar la dependencia del tiempo respecto de nuestro conocer, sino, por el contrario, a destacar la imposibilidad de percibir tiempo sin percibir la alteridad de *ahoras* y del intermedio implicado en la alteridad. Esto es precisamente lo que se afirma en el fragmento tras el ejemplo de la incubatio de Cerdeña mediante la analogía ya citada: *por consiguiente lo mismo que si el abora no fuera diferente, sino uno y el mismo, no habría tiempo así también cuando resulta inadvertido que es diferente no parece lo intermedio ser tiempo, hósper oin ei mè b'zn hétéron tò nún allà tantò kai bèn, ouk èn b'zn jrónos, oútos kai epei lanthánei hétéron ón, ou doke) enai tò metaxó jrónos* (218 b 27-29).

La segunda parte de la analogía confirma el sentido que hemos atribuido al ejemplo de la incubatio. Pero la analogía habla del tiempo y de la patencia del tiempo. El eje de la analogía radica en el *ahora*. Sin alteridad de *ahoras* no es posible el tiempo, sin distinción de *ahoras* no percibimos tiempo. La proposición que sigue a la analogía y con la cual concluye el fragmento dice así: *Y, claro, si el no creer que hay tiempo nos ocurre precisamente cuando no distinguimos ningún cambio, sino que el alma parece permanecer en un estado único e indivisible, y por el contrario, afirmamos que ha pasado tiempo precisamente cuando percibimos y distinguimos (un cambio), es manifiesto entonces que el tiempo no es sin el movimiento y el cambio, ei dè tò mè oíesthai enai jrónon tóte symbainei hem)n, hótan mè horísomen medemían metabólén, all' en beni kai adiaréto pháinetai he psyjè ménein, hótan d' aisthómetha kai horísomen, tóte phamèn gegonénai jrónon, phaneròn hóti ouk éstin áneu kinéseos kai metaból'zs jrónos* (218 b 29 -219 a 1).

La secuencia implícita que une la analogía con la proposición final de fragmento no es difícil de reconstruir, al menos en lo que respecta a la percepción del tiempo. Si no percibimos movimiento o cambio no distinguimos *ahoras* ni intermedio, *tò metaxy*, entre *ahoras* y no se nos muestra el tiempo. Si percibimos movimiento se nos muestra la alteridad de los *ahoras*

¹⁵ V. Goldschmidt, *op. cit.*, pág. 25

y lo intermedio y se nos muestra el tiempo. El razonamiento implícito podría llevar a pensar que el tiempo se fundamenta en la conjunción entre «movimiento» y «actividad discriminadora de la percepción»: al diferenciar el hombre ahora en el movimiento se manifiesta el tiempo.

La primera parte de la analogía que nos ocupa obliga a matizar esa posibilidad interpretativa. En efecto en la analogía se compara y distingue —y por eso se trata precisamente de una analogía y no de una identidad— entre la alteridad de los ahora como condición necesaria del tiempo y la patencia (o latencia) de esa alteridad para el hombre. Esta distinción deja en claro que la alteridad de los ahora no es un resultado de la actividad cognoscitiva del hombre. En cierto modo podría decirse que el movimiento es un requisito para la percepción del tiempo porque en él el hombre **puede** diferenciar ahora y así percibir tiempo. Esta posibilidad presenta el movimiento como la condición de posibilidad de la alteridad de los ahora.

Así podríamos decir también que el movimiento es una condición necesaria tanto del tiempo como de la percepción del tiempo. Sin el movimiento no es posible la alteridad de los ahora que constituye la condición necesaria del tiempo. Por la misma razón, sin la percepción del movimiento no es posible la percepción del tiempo.

Quisiera, para completar mi exposición, simplemente, en razón del tiempo, esbozar algunos nexos existentes entre los planteamientos del pasaje que hemos expuesto y los análisis del tratado del tiempo que le preceden y le siguen.

Comenzaré por referirme a los que le preceden. El tratamiento que dispensa el pasaje a la alteridad de los ahora en tanto condición necesaria del tiempo, está preparado en la conclusión del razonamiento implícito que se desarrolla a través de las aporías que abren el tratado del tiempo. En efecto, la parte final de la última de estas aporías adelanta afirmaciones pertenecientes a la teoría aristotélica del continuo que se utilizará posteriormente en el tratado; incluye también importantes afirmaciones *positivas* sobre el tiempo y dispone de estos elementos para desarrollar el siguiente argumento: ningún continuo puede delimitarse mediante un solo límite, ahora bien el ahora es límite y es posible considerar tiempos delimitados, lapsos (218a22-25). La conclusión implícita es que hay ahora diferentes. La misma conclusión se alcanza en la

misma sección de esta aporía mostrando que las relaciones temporales de simultaneidad, anterioridad y posterioridad implican que no hay un único ahora que permanezca uno y el mismo, pues si tal fuera el caso todo sería simultáneo; lo sucedido hace miles de años y lo sucedido hoy serían en el único y mismo ahora. Ya sea pensada a partir de la demarcación de lapsos, ya sea pensada a partir de las relaciones temporales de simultaneidad, anterioridad y posterioridad, la alteridad de los ahora aparece al final de la tercera aporía o, lo que es lo mismo, al final de la aporética inicial del tratado del tiempo como una condición necesaria del tiempo.

Pero en el reducido camino que recorre la exposición aristotélica desde estas consideraciones hasta el pasaje que hemos estudiado, aparece asimismo el fundamento de la alteridad de los ahora. Se trata de aquella propiedad del movimiento que Aristóteles opone a la ubicuidad del tiempo para diferenciar ambos fenómenos y que constituye uno de los principios fundamentales de su teoría del movimiento: la localización del movimiento (218b10-14). Como la primera referencia explícita a este principio en el tratado, orientada positivamente al estudio del tiempo, desemboca en la aplicación del principio al caso específico del movimiento local (219a10-19), los intérpretes tradicionalmente han pasado por alto que ya en la prueba de la implicación entre movimiento y tiempo que precede a tal aplicación, la localización del movimiento se vincula a la alteridad de los ahora y a la experiencia de la alteridad de los ahora y del tiempo. Pues, en efecto, cuando Aristóteles se refiere en esta prueba a la percepción del cambio hemos de tener presente lo que Aristóteles acaba de señalar unas líneas más arriba: que el movimiento (o cambio) no se da sino como un movimiento de un móvil, es decir, como un movimiento de un determinado móvil desde un determinado término hacia otro determinado término. El movimiento se da de este modo y no puede ser percibido sino como tal. Esta estructura del movimiento fundamenta la alteridad de los ahora y por ello en el pasaje que estudiamos se pone de relieve que la distinción de ahora y la percepción de tiempo no está vinculada a la aprehensión de ningún tipo de movimiento ni de ningún móvil en especial. Como Aristóteles dice que basta que se produzca un movimiento en el alma para que al punto percibamos tiempo (219a4-6) hemos de pensar que incluso en tal caso se distinguen ahora; se distingue un ahora anterior y un ahora

posterior y lo intermedio a ambos. El tratado del tiempo no avanza hacia la definición de tiempo a partir de los planteamientos que hemos reseñado sobre la alteridad de los ahora, su distinción por parte del alma y la localización del movimiento, sino que se concentra en el movimiento de traslación. Al percibir movimiento local no sólo distinguimos ahora y lo intermedio, *tò metaxý*, sino que esta doble distinción se efectúa **a una** con la doble distinción entre posiciones-puntos en la extensión y trechos de la extensión entre tales puntos. Ciertamente la distinción entre ahora *conexos* a posiciones locales no es una condición necesaria del percibir tiempo; si lo es, por el contrario, la distinción de ahora. Pero hay una diferencia manifiesta: si bien al percibir cualquier movimiento —incluso al percibir el cambio menos «objetivo», el cambio psíquico— distinguimos ahora y percibimos tiempo, ocurre que no delimitamos un lapso, ni tampoco el ahora cumple su función de límite, con la misma efectividad a partir de la mera distinción de ahora que a partir de la distinción de ahora *conexos* a posiciones locales. Distinguir ahora al percibir **cualquier** movimiento es condición necesaria y suficiente del percibir tiempo; sin embargo la específica distinción de ahora que hace posible el movimiento local constituye **el instrumento** para delimitar lapsos. Estas proposiciones parecen incluir concepciones del ahora que no se corresponden plenamente. Baste con señalar, para concluir, que es la que se apoya en la consideración del movimiento local la que parece privilegiarse en el tratado. Que no es la única lo prueba el análisis del pasaje que hemos expuesto. Pero este era simplemente un pasaje inicial del tratado. En numerosos pasajes posteriores del tratado reaparecen tensiones en el examen del tiempo y el ahora que dan fe del inmenso esfuerzo de Aristóteles para apegarse a la complejidad de los fenómenos examinados. Sin duda, tales tensiones son una razón más del atractivo de este breve y difícil tratado.