

EL TIEMPO DE LA 'EN'EPTEIA EN ARISTÓTELES

Carlos Másmela. Universidad de Antioquia. Medellín (Colombia)

Al comienzo del libro cuarto de la *Metafísica* Aristóteles dice que la filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία) es una ciencia (ἐπιστήμη) que investiga el ente como ente (ὄν ἢ ὄν) y lo que le corresponde en sí mismo (καθ' αὐτό). Esta ciencia trata del ente en cuanto ente en general, o bien con respecto al todo (καθόλου). Ella considera los principios y las primeras causas de una cierta naturaleza en sí (καθ' αὐτήν), es decir, del ente como ente (103a 21ss). Su generalidad radica en que el ente en sí mismo es lo primero en el sentido del origen del ser concerniente a todo otro ente. Aristóteles no responde a la pregunta por el ente primero (τὰ πρῶτως ὄν), objeto de dicha ciencia, de una única manera (μοναχῶς), sino múltiplemente (πολλαχῶς), pues él se dice según el accidente (συμβεβηκός), lo verdadero (ἀληθές) y lo falso (ψεῦδος), las figuras de la predicación (Τὰ σχήματα τῆς κατῆγορίας) y por último, según la δύναμις y la ἐνέργεια (VI 2, 1026a 33-b2). La δύναμις y la ἐνέργεια pertenecen a la pregunta por el ente en cuanto ente.

Mientras la filosofía primera se caracteriza por contemplar el ente en sí mismo y en su generalidad, las ciencias restantes son ciencias particulares, pues tratan de un determinado ente y un determinado género del mismo. En realidad, ellas versan sobre el ente, mas no en el marco de su generalidad y totalidad, sino que lo consideran de acuerdo con un determinado ámbito, el cual es delimitado a partir de la totalidad de lo que es. Sólo a la ciencia del ente en cuanto ente concierne una mirada que se abre en el todo de lo que es. El objeto de la física es el ente susceptible de movimiento y bajo la condición de la materia, como οὐσία sensible (αἰσθητή).

Aristóteles expone por primera vez un tratado sistemático del tiempo en su *Física* (IV10, 217b 14-29, 224a 17), por tanto, solamente con relación al ente sensible y en movimiento. Si el tiempo está referido a las cosas sensibles, él está desligado entonces de la pregunta por el ente en cuanto ente. Él no concierne a la entidad propia del ente, pues ésta es el ser verdadero y constante que, como tal, se opone al flujo del tiempo del ente inconstante. Es propio entonces del ente en cuanto ente la atemporalidad. En cambio al tiempo no correspondería ningún ser, ya que el ser verdadero no puede estar abocado a la generación y corrupción temporales. No es posible atribuir al tiempo un ser que permanezca inalterable. Esta oposición irreconciliable entre el tiempo y el ente en cuanto ente converge en la separación tajante entre la filosofía primera y la física. Sin embargo, un examen de lo dicho por Aristóteles en su tratado del tiempo desvirtúa su corriente representación anterior. Si bien es cierto que él no lo refiere al ente sensible, de ninguna manera lo restringe a este ámbito o lo identifica con él. Tampoco se trata en Aristóteles de una especie

de «espacialización» del tiempo. La naturaleza del tiempo escapa a lo sensible y espacial. Ella recién se descubre en el carácter ontológico de su estructura interna, en tanto se vincula el tiempo con la δύναμις y la ἐνέργεια, como modos de ser del ente en cuanto ente. Este vínculo expresa de una manera específica la relación entre la ciencia que Aristóteles denomina *filosofía primera* y la ciencia que él llama *física*. Para dar cuenta de dicho vínculo y, con ello, de la naturaleza propia del tiempo, es necesario emprender un análisis del *Tratado del tiempo* y enfatizar su fenómeno fundamental, el ahora (νῦν), sólo por medio del cual es posible desentrañar la naturaleza del tiempo.

Aristóteles desarrolla su *Tratado del tiempo* con miras al mundo de lo movable y percedero, desligándose así de Parménides, quien hace corresponder la diferencia radical entre ser y tiempo a la diferencia entre ἀλήθεια y δόξα. El tiempo de Aristóteles pertenecería así al mundo parmenídeo de la apariencia. Sin embargo, él confronta la postura de Parménides (*Física* I, 191a 24ss.), según la cual sólo el ser es y el no-ser no es (Fr.2,3). Ésta es la única vía transitable, ya que es imposible que el no-ser sea (Fr.2,5). Aristóteles quiere pensar justamente esta vía intransitable para Parménides en su búsqueda de la verdad y la naturaleza de las cosas, lo cual quiere decir que a esta búsqueda pertenece también la manifestación del camino prohibido a la apariencia. La búsqueda de la verdad acarrea recorrer el camino de la δόξα. La verdad de la δόξα conduce a la interpretación de la naturaleza (φύσις) del ente como principio del movimiento (ἀρχὴ κινήσεως) (*Física* III, 200b12).

Visto bajo la mirada platónica, el tiempo de Aristóteles se localizaría en la esfera de lo percedero y producido. Él se aparta del demiurgo platónico, esto es, de lo imperecedero del paradigma divino que sirve de soporte a la imagen móvil del tiempo (*Timeo* 37ss). Si el tiempo está ligado a lo que deviene y perece, él no puede pertenecer a la esfera del ser, sino a la del no-ser. el tiempo no «es». O sea, visto desde la perspectiva platónica, habría una tajante separación entre ser y tiempo. Aristóteles inicia precisamente su teoría del tiempo con la pregunta de si éste pertenece al ente o al no ente (217b31).

Esta pregunta inicial da lugar a las primeras aporías concernientes al tiempo, las cuales son expuestas conforme a la argumentación exotérica (διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων) (217b30-31). Todo parece indicar en un comienzo que él no es o sólo puede ser de una manera oscura, pues una parte de él es pasado y por eso no es más, y la otra está por venir y, por tanto, aún no es. Pero si no es posible atribuirle al tiempo ninguna οὐσία en virtud de estos dos modos diferentes de no-ser, cabe la posibilidad de afirmar su existencia mediante una tercera alternativa del tiempo, a saber, del ahora. El ahora no es ninguna parte del tiempo. El tiempo no se compone de horas. Más bien, el ahora es límite (πέρας) sin duración entre pasado y futuro. Es necesario saber si este ahora que separa dos no-seres, y que Aristóteles introduce metódicamente, tiene el sentido del presente, y si participa como presente del horizonte del ser (οὐσία).

Apoyado en la anterior aporía sobre el ahora, Aristóteles se pregunta si el ahora que separa pasado y futuro es siempre uno y el mismo (ἐν καὶ ταῦτόν ἄει) o si es siempre otro (ἄλλο καὶ ἄλλο) (218^a10). Si se supone este último caso, el tiempo no podrá ser al mismo tiempo (ἄμα) que otro. Esto quiere decir: lo que ya no es ahora pero fue alguna vez, necesariamente tuvo que haber dejado de ser, pues no es en el mismo ahora que el ahora presente. Luego el ahora más temprano (πρότερον) tuvo que haber cesado. A la pregunta, cuándo tiene que dejar de ser el ahora, se responde con dos alternativas igualmente imposibles: es imposible que sea en ese mismo ahora, por cuanto en ese entonces era el ahora presente. Es igualmente imposible que sea en un ahora ulterior que es el ahora presente, porque entre ellos (μεταξύ) habrían otros ahoras, con los cuales sería al mismo tiempo.

Tampoco es posible que el ahora permanezca siempre uno y el mismo, por dos razones: si se piensa un transcurso de tiempo cualquiera, tienen que suponerse necesariamente dos ahoras diferentes como límites de dicho transcurso de tiempo (el ahora de su comienzo y el ahora de su fin). Y si se piensa un único ahora, o sea, si se suprime cualquier diferencia, todo tendría que ser al mismo tiempo (ἄμα): una vez sido lo más temprano, lo fue en este único ahora y lo por venir llegaría igualmente en este mismo ahora. Esta aporía del ahora destaca ya su doble determinación, a saber, como siempre el mismo y como siempre otro, a la cual corresponde respectivamente el ser al mismo tiempo y el ser lo más temprano y lo más tardío.

Aristóteles amplía las aporías sobre el tiempo a su conexión con el movimiento. Él las introduce en su discusión aporética con la tradición filosófica y su doble alternativa de interpretación: el tiempo es el movimiento del cielo, del todo (ἡ τοῦ ὅλου κίνησις) (218a33). El tiempo es equiparado con la bóveda celeste (ἡ σφαῖρα αὐτῆ) (2118b1). El tiempo no puede ser el movimiento de rotación del cielo por dos razones: cada parte del tiempo es igualmente tiempo, pero no movimiento. Esto sólo sucedería si el movimiento fuera tiempo. Además, los movimientos tienen grados de velocidad, no así el tiempo. Ellos tienen también diferentes géneros y el tiempo es de un solo género. La segunda razón consiste en que si hubiera varios cielos, habría igual número de tiempos simultáneos. Sin embargo, sólo hay un tiempo.

La otra alternativa identifica el tiempo con la esfera más extrema que gira en círculo y comprende el todo en sí. Esta tesis se apoya en el siguiente supuesto: todo es en el tiempo (τῷ χρόνῳ πάντα ἐστίν) (218b6-7). Pero, de igual modo, todo lo que existe es comprendido por la rotación de la esfera celeste (τοῦ ὅλου σφαίρα) (b7). El tiempo y la esfera más extrema del cielo son idénticos. Si bien, Aristóteles opina que esta tesis es demasiado ingenua como para tenerla en cuenta, la correspondencia del tiempo y el movimiento celeste hace parte de su tratado del tiempo y es consignada específicamente con respecto a la pregunta por su naturaleza.

Las aporías concernientes al tiempo y al movimiento ponen de relieve la distinción pero también la mutua implicación de ambos conceptos. Ellos son diferentes por cuanto, mientras el movimiento de algo hacia algo (ἐκ τινος εἰς τι) se efectúa en lo movido en cuanto tal (ἐν αὐτῷ τῷ μεταβάλλον) (218b11-12), o allí donde el

objeto movido (κινούμενον) se mueve y cambia, el tiempo está ligado al todo, él «es de igual manera en todas partes, junto a todo y en todo» (ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πασῆν) (b13). Con la tesis, el tiempo se da en todas partes (πανταχοῦ) y el movimiento es inmanente al objeto movido, Aristóteles refuta la opinión de que el tiempo es movimiento. Pero, si bien el tiempo no se identifica con el movimiento, esta es la segunda tesis de Aristóteles, éste no puede ser sin el movimiento (ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄνευ γέ μεταβολῆς) (11,218b21). No se da el tiempo sin el movimiento, así como tampoco el movimiento sin lo movido. Él se sirve de la ilustración del mito de los soñadores de Sardinia para argumentar que sólo percibimos el tiempo si percibimos que nuestro pensamiento cambia. Puesto que en este movimiento (διάνοια) y estas facultades son partes integrantes del alma (ψυχῆ), con esta argumentación «psicológica» quiere mostrar Aristóteles que no hay tiempo sin alma o, más exactamente, que no se da el tiempo sin que ésta distinga un ahora más temprano (πρότερον νῦν) de un ahora más tardío (ὕστερον νῦν). O sea, no es posible que el alma esté en capacidad de experimentar uno y el mismo ahora, o el ahora en uno y el mismo tiempo (ἅμα). Esto parece querer decir igualmente que no es posible el tiempo que acontece al mismo tiempo. Pero Aristóteles ha afirmado que el tiempo está en todas partes (πανταχοῦ) y comprende (περιέχεται) todos los entes que son en el tiempo. Nos encontramos así ante la más profunda y enigmática aporía del tiempo: él está en todas partes, junto a todo y en todo, y, sin embargo, sólo es en el alma. ¿Se trata con ello de uno y el mismo tiempo o de tiempos diferentes? Si es este último el caso, ¿cómo hay que pensar la relación entre ellos, esto es, entre un tiempo que es siempre uno y el mismo y un tiempo que es siempre otro?

La tesis de que el tiempo no es sin movimiento de ninguna manera significa que él dependa del movimiento y, en último término, del objeto movido, es decir, que su naturaleza haya que buscarla en el ente sensible. Para mostrar la conexión entre tiempo y movimiento, Aristóteles acude al término «seguimiento» (ἀκολουθεῖν), uno de los conceptos directrices del tratado del tiempo. «El tiempo sigue al movimiento» (ὁ χρόνος ἀκολουθεῖ τῇ κινήσει) (11,219b23). El ἀκολουθεῖν referido al tiempo expresa, por un lado, una conexión de fundamentación y, por el otro, la dirección en la que se proyecta el camino de la fundamentación, en virtud del cual se experimenta la naturaleza del tiempo. El significado del seguimiento impide que el tiempo puede inferirse de la experiencia del movimiento y someterse, por último, a la experiencia del ente que es en el tiempo y de lo existente. El seguimiento del tiempo al movimiento significa que éste es copensado y enunciado previamente en aquél, o sea, denota un primado del tiempo sobre el movimiento, y significa, además, que el tiempo se experimenta primero en virtud del movimiento. El doble sentido impreso en este seguimiento corresponde, sin duda, al camino propio de la búsqueda. En ésta se sigue un camino (μέθοδος), en el que se parte inicialmente de lo más conocido y confiable para nosotros y se avanza hacia lo que es más patente por naturaleza (*Física* I, 184a18), es decir, en el que se parte de lo accesible en primer

término a la percepción y se orienta por lo primero y más manifiesto según el principio y origen del ente.

El seguimiento conecta entre sí los elementos que integran la constelación del tiempo, en la interconexión de su fundamentación. Ellos son: el continuum (*συνεχές*), la magnitud (*μέγεθος*), el ahora y el movimiento. El movimiento es a la estructura general del «de algo hacia algo» (*ἔκ τινος εἰς τι*), como la magnitud a la determinación del *συνεχές*. El movimiento sigue a la magnitud porque el «desde algo hacia algo» es una magnitud y porque este tránsito tiene que considerarse en sí como un todo sin interrupción. El *συνεχές* no es en esta constelación un concepto suplementario de la magnitud, el movimiento y el tiempo, sino, antes bien, el vehículo que permite la conexión de fundamentación propia del seguimiento. El *ἀκολουθεῖν* señala el camino de la fundamentación del tiempo gracias al *συνεχές*.

A partir de las dos primeras tesis: el tiempo no es movimiento, el tiempo no es sin movimiento, Aristóteles llega a la tercera tesis, el tiempo es algo en el movimiento, por medio de la pregunta: «¿Qué es el tiempo en el movimiento?» (*τι τῆς κινήσεως ἐστίν*) (129a3). Sin embargo, él no responde inmediatamente a esta pregunta, sino después de introducir los elementos que ensamblan la constelación del tiempo y de mostrar la interconexión entre ellos. A la pregunta, qué es el tiempo en el movimiento, responde Aristóteles: «Esto es a saber el tiempo: el número en el movimiento de acuerdo con lo más temprano y lo más tardío» (*τοῦτο γὰρ ἐστίν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὰ πρότερον καὶ ὕστερον*) (II, 218b 1-2).

Acerca del seguimiento del tiempo al movimiento, Aristóteles no nos dice simplemente ahora que el tiempo es algo en el movimiento (*κινήσεως τι*). Él destaca exactamente este algo en la anterior delimitación del tiempo: el tiempo es un número en el movimiento (*ἀριθμὸς κινήσεως*). Pero, tampoco se limita a mencionar el tiempo como número en el movimiento, pues anota además que esto sólo sucede en el horizonte del *πρότερον καὶ ὕστερον*.

El *πρότερον καὶ ὕστερον* señala una diferencia, la cual es introducida por Aristóteles con respecto al cambio de posición en el espacio (219a 15). El *πρότερον καὶ ὕστερον* se relaciona en este caso con el movimiento como tránsito de un lugar a otro (*φορά*). Lo movido (*κινούμενον*) es transportado de un lugar a otro, pero lo movido que se mueve conforme al lugar debe comprenderse igualmente «desde algo hacia algo» es decir, regirse por la estructura a la que pertenece tanto la determinación del *μέγεθος* como la del *συνεχές*. Sin embargo, el significado del *πρότερον καὶ ὕστερον* no se restringe a lo anterior y posterior del «desde algo hacia algo», pues Aristóteles lo atribuye igualmente al tiempo (219a 18-19), con lo cual este concepto muestra su independencia tanto del movimiento como de lo movido. Esto sucede cuando el *πρότερον καὶ ὕστερον* es considerado, en el sentido de lo más temprano y lo más tardío, como algo diferente (*ἕτερον*) del movimiento (a21). El tiempo delimitado como número del movimiento según lo más temprano y lo más tardío, se caracteriza justamente por ser siempre otro y por encerrar una escisión.

El tiempo sigue al movimiento en tanto tiene un número (219b 3). El tiempo es número. Pero el número es determinado, como ocurre con la mayoría de los elementos que integra la constelación del tiempo, de una doble manera. En efecto, se llama número lo numerado (ἀριθμούμενον) o bien lo que numera (ἀριθμητόν), e igualmente aquello con lo que numeramos (ἀριθμοῦμεν) (219b5-7). Aristóteles observa además expresamente que el tiempo sólo es número en cuanto número numerado (ἀριθμός ἀριθμούμενος) (b8). «Pero sabemos que el tiempo es número no como número que numera, sino como número numerado. Esto sucede en relación con el πρότερον καὶ ὕστερον en cuanto siempre otro, pues los ahora son otros. Al contrario, el número que numera es uno y el mismo —cien caballos, cien hombres—, mientras las cosas numeradas son diferentes entre sí, los hombres de los caballos».

El tiempo no es el número con el que numeramos, sino el número numerado. El número numerado referido al tiempo es siempre otro en lo más temprano y lo más tardío. Pero el πρότερον καὶ ὕστερον al que debe sujetarse la otredad del número numerado es una determinación del tiempo. Puesto que el tiempo como tiempo de la escisión sólo puede darse en la entreabilidad (μεταξύ) de lo más temprano y lo más tardío, en él sólo pueden intervenir, por tanto, dos ahora diferentes, el uno como más temprano y el otro como más tardío. Que el número numerado deba su ser otro a la determinación «temporal» del πρότερον καὶ ὕστερον, implica entre otras cosas que, aunque sea un número que numere el ente y éste pueda ser determinado, incluso, como número, el número numerado no depende del ente, ni del ser de lo que se numera, sino de la capacidad numeradora del alma.

El tiempo es, en cuanto número del movimiento, lo numerado en él, pero siempre y cuando sea determinado en el horizonte del ser lo más temprano y lo más tardío, pues el tiempo de la escisión es el tiempo numerado que se revela en dicho horizonte como siempre otro, diferente del movimiento. Este presupuesto, bajo el cual el tiempo es considerado como tiempo numerado, evidencia el por qué, a pesar de darse la secuencia numerable en un movimiento como numerado, el seguimiento del tiempo al movimiento de ninguna manera significa que se encuentre sometido al modo de ser de lo movido o al movimiento, porque, como tiempo de la escisión, sólo puede comprenderse en su conexión interna con el tiempo mismo.

Lo «mismo» y «lo otro» caracterizan todo el desarrollo del tratado del tiempo y se insertan en la naturaleza propia del tiempo. En cierto sentido él es siempre el mismo, en cierto sentido es siempre otro. El tiempo es siempre el mismo en cuanto πανταχοῦ, él es siempre otro como número numerado. Aristóteles se vale de la expresión ὃ ποτε ὄν para expresar lo mismo y del εἶναι αὐτῷ para dar cuenta de lo otro (ἕτερον). En estas expresiones descansa el doble carácter de los términos que revelan la naturaleza del tiempo, y por eso es importante considerar su significado en ellos.

Es escaso el uso que Aristóteles hace de la extraña expresión ὃ ποτε ὄν en la filosofía. Él la emplea con relación al movimiento, al πρότερον καὶ ὕστερον, al

ahora e, incluso, al tiempo mismo (14, 223a 27), razón por la cual hay que considerarla como algo común a todos estos conceptos, y no simplemente como algo propio de uno de ellos. Si en ella se hace mención al tiempo, no hay que entenderla a partir de los términos separados que la integran, a saber, de la determinación temporal sugerida por el adverbio ποτε (cuando), pues no tiene sentido hablar del «cuando» del tiempo mismo, ni del ὄν como tal, ya que el tiempo mismo no puede tratarse como un ente. Aristóteles emplea el ὅ ποτε ὄν como un *analogon* del ὑποκείμενον y por eso es necesario extraer su significado de este término.

Él menciona lo «subyacente» o bien el ente en la facticidad indeterminada de su estar presente. El ὅ ποτε ὄν designa aquello en el ente que permanece lo mismo en sus diferentes estados o que es invariable en sus posibles predicados. Si bien él no se limita al movimiento, es aprehendido en primer término con relación a lo movido. El ὅ ποτε ὄν expresa el carácter idéntico del objeto movido en la estructura del «desde algo hacia algo». El objeto movido es τὰ αὐτό en los diferentes momentos de ese proceso, o en el cuándo de lo movido. El ὅ ποτε ὄν menciona entonces lo que subyace y subsiste como lo mismo tanto en el πρότερον del desde donde como en el ὕστερον del hacia donde, es decir, lo que permanece de cabo a cabo en el tránsito del πρότερον al ὕστερον. Sin lo mismo impreso en el ὅ ποτε ὄν y que se encuentra en las diferentes posiciones de dicho tránsito y en los diferentes tiempos, no sería posible suponer el κινούμενον como movido. Por eso, el τὰ αὐτό del objeto movido es un presupuesto del movimiento como el sustrato que subyace de manera indistinta en las diferentes fases del πρότερον καὶ ὕστερον que se despliegan en el «desde algo hacia algo». Por ello, el πρότερον καὶ ὕστερον es en cada caso, según el ὅ ποτε ὄν, lo mismo que el movimiento.

Sin embargo, en otro sentido, el πρότερον καὶ ὕστερον es diferente del movimiento. Este ser diferente no tiene lugar, como en el caso anterior, con miras al sustrato de lo anterior y lo posterior en el movimiento, sino del ser en y por sí mismo (εἶναι αὐτῷ) (219a19-21). Aristóteles opone el εἶναι αὐτῷ al ὅ ποτε ὄν. La primera expresión está referida a los mismos conceptos que son mencionados en la última. De igual manera ella se experimenta primero con relación al movimiento. Así como el ὅ ποτε ὄν es un caso específico del ὑποκείμενον, el εἶναι αὐτῷ es una especificación del τι ἦν εἶναι («ser lo que era»). Y así como es necesario pensar el ὑποκείμενον a partir del τι ἦν εἶναι, de manera análoga el ὅ ποτε ὄν debe pensarse en su conexión con el εἶναι αὐτῷ. La diferencia entre ellos radica en que mientras los últimos son referidos inicialmente a lo movido en el movimiento y, por ende, a las οὐσίαι sensibles (αἰσθητά) (*Met.* VII I, 1042a 25), las primeras pertenecen a la naturaleza propiamente dicha de la οὐσία (VIII 3, 1029a 7-8). El «ser lo que era» corresponde en este sentido al εἶδος y a la ἐνέργεια (VIII 3, 1043b1-2). En el fondo de esta diferencia está la distinción entre la ciencia física y la filosofía primera. Dado que se quiere preguntar por la conexión entre éstas a partir de la posible relación del tiempo con la δύναμις y la ἐνέργεια, es menester preguntar ahora en esta dirección

por la ligazón entre el $\tau\iota\ \eta\acute{\iota}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ y el $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{\omega}$. La primera expresión puede ofrecer una pista para entender de qué manera se determina el $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ con respecto al dativo $\alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{\omega}$.

Aristóteles determina el «ser lo que era» en virtud del ser en sí mismo ($\kappa\alpha\theta'\ \alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{o}$), y contrapone además este término al $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ (*Met.* VIII 6, 1031a 15ss.). La expresión $\tau\iota\ \eta\acute{\iota}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ significa que el ser de un ente es lo mismo que el ser que era. De este modo, la mismidad concierne al ser mismo y no al ente. Ella es constitutiva del ente en cuanto ente ($\acute{\omicron}\nu\ \eta\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\nu$) (*Met.* IV I, 1003a 21-22). La entidad del ente es lo mismo que lo que este ente era. Se confiere así un ser, no a un ente que no era o que era otro, sino a este uno y mismo ente. El ser de este mismo ente es lo que este ente era ya en su ser. Por eso, el ser de este mismo ente es lo mismo que el ser lo que él era. Este ser siempre ya lo mismo en el ente cumple así una función de identificación, en virtud de la cual se presenta como idéntico consigo mismo. La mismidad propia del ser de un ente exige ser siempre ya lo que ha sido siempre como la presencia que perdura. El ser lo que era constituye en su mismidad la procedencia del ente.

Aristóteles considera inicialmente el «ser en y por sí mismo» con relación al movimiento. Sin embargo, el movimiento sólo se da en lo movido ($\kappa\iota\nu\acute{o}\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) y allí donde lo movido es. El ente movido es, visto como $\acute{\omicron}\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \acute{\omicron}\nu$, el sustrato que subyace y persiste como lo mismo en sus diferentes estados, de manera indiferente. Pero aquello desde donde lo movido se muestra en su procedencia, es para Aristóteles un de dónde del ser y conforme al ser, por cuanto éste determina el ente movido en su movimiento. Descubrir la consistencia del ente movido que persiste como lo mismo, según su $\acute{\omicron}\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \acute{\omicron}\nu$, es justamente la tarea del ser en y por sí mismo de un ente, de tal suerte que sólo en el ser diferente de lo anterior y lo posterior del movimiento determinado por el ser de lo mismo, puede revelarse el ente como lo mismo.

El $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{\omega}$ menciona lo que le corresponde en cada caso al ente movido en sí mismo, esto es, como uno y lo mismo en la secuencia de sus fases. Puesto que esta secuencia se efectúa de acuerdo con la estructura $\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\iota$, el «desde donde» se mueve lo movido procede del ser. El ente movido se muestra en lo que siempre es ya en él, y esto quiere decir, en lo que era ($\tau\iota\ \eta\acute{\iota}\nu$), y no simplemente en lo que él es como sustrato subyacente. La mismidad del ser del ente movido reclama el imperfecto «era» ($\eta\acute{\iota}\nu$), puesto que ella es aquello en lo que el ser es lo que era siempre ya. El «ser lo mismo» significa entonces el ser siempre ya lo que es haber sido siempre ya. La mismidad del ser en y por sí mismo encierra, en contraste con lo mismo impreso en el $\acute{\omicron}\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \acute{\omicron}\nu$, una diferencia y un ser otro. El ser lo mismo establece la diferencia entre el $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\upsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\nu$ y el movimiento y, con ello, se descubre en él el carácter esencialmente temporal de lo más temprano y lo más tardío.

La mismidad del ser lo que era siempre ya no está sujeta al sustrato de lo que subyace en lo anterior y posterior del ente movido en el transcurrir de su movimiento, y no lo está precisamente porque con miras al $\acute{\omicron}\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \acute{\omicron}\nu$, el movimiento sólo puede ser tomado como sustrato de lo anterior y lo posterior, y no conforme

a su ser-movimiento, ya que éste presupone la mismidad del ser entre lo más temprano y lo más tardío, es decir, el ser del ente movido como lo mismo que el ser de lo que era movido, lo cual es extraño a la indiferencia e impasibilidad del ente movido, en tanto se lo mira simplemente en el marco del sustrato subyacente, sin intervención de su ser reuniente en lo mismo. Por un lado, el ser en y por sí mismo impide que el πρότερον καὶ ὕστερον sea determinado por lo movido en el movimiento y, por el otro, lo revela, al desprenderlo de él en su carácter temporal, constitutivo del movimiento mismo.

Visto desde su entidad, lo persistente en el desde donde y el hacia donde del tránsito es puesto ahora en el horizonte del πρότερον καὶ ὕστερον, considerado, no ya como lo anterior y lo posterior, sino en su determinalidad temporal, esto es, como lo más temprano y lo más tardío. El ὅ ποτε ὄν del movimiento es proyectado, a causa del ser, relativamente al tiempo. Lo que persiste en lo mismo se muestra ahora en el ser de lo persistente bajo la dimensionalidad temporal. En este sentido, el ente movido es lo persistente en el desde donde y en el hacia donde, en tanto corresponde en su ser al tiempo como «lo más temprano» del ente movido en su movimiento.

Con la doble determinación del πρότερον καὶ ὕστερον el seguimiento del tiempo al movimiento adquiere ahora una nueva dimensión. «Aprehendemos el tiempo solamente si separamos el movimiento del πρότερον καὶ ὕστερον». Por lo visto, esta diferencia no puede ser ocasionada por el sustrato del movimiento, sino por el ser del sustrato en el movimiento. Aprehendemos entonces el tiempo cuando distinguimos en el movimiento su ser más temprano y más tardío. Así como el tiempo sigue al movimiento, así también en el movimiento se da previamente el tiempo.

Si bien el tiempo no es sin movimiento, tampoco el movimiento es sin que en él se haga visible el tiempo. Considerado como algo que se muestra en el horizonte de lo más temprano y lo más tardío, el tiempo es fijado en su dimensión temporal. Hablamos así de un tiempo transcurrido cuando comprendemos el ser de la diferencia en las fases del movimiento.

El «ser en y por sí mismo» actúa de tal forma sobre lo más temprano y lo más tardío que descubre en él la escisión que le es propia. La escisión es un rasgo del ser en y por sí mismo. En este ser de la escisión el ser en y por sí mismo cumple una función de síntesis que unifica continuamente cada una de las diferentes fases con las otras (ἄλλο καὶ ἄλλο) en lo mismo, como un vínculo necesario de lo uno con lo otro. Pero en tanto esto sucede establece entre ellas una diferente (ἕτερον) de ellas (11, 219a 26). En la secuencia del movimiento lo movido cambia durante el camino y, sin embargo, lo movido en cuanto tal persevera inalterable en ella. Aquí se piensa lo movido en el movimiento y lo más temprano y lo más tardío como diferentes pero con respecto a lo mismo, pues el desde donde y el hacia donde de lo movido son determinados en su conexión continua por medio del «ser en y por sí mismo». En él co-inciden en su unidad las múltiples y diferentes fases del movimiento copertencientes entre sí.

El ser-siempre-otro en las diferentes fases del movimiento, cuyos intervalos no pueden ser suprimidos si se pretende comprender el seguimiento del tiempo al movimiento, anuncia ya la imposibilidad de que el alma experimente un único ahora, por tanto, la necesidad de aprehender dos horas diferentes entre sí, esto es, un ahora más temprano (πρότερον νῦν) y un ahora más tardío (ὑστερον νῦν). «A esta relación la llamamos tiempo» (219a 28-29). Para examinar la naturaleza del tiempo es necesario tener presente que en él se instala la cisura de dos horas, pues el ahora resulta ser el fenómeno fundamental del tiempo en cuanto expresa siempre y necesariamente un ser-otro. «Esto parece ser justamente el tiempo: los ahora separados. Y esto queremos retenerlo también» (a 29-30). Esta cisura sale a la luz en el horizonte del ser lo más temprano y lo más tardío, en tanto, en conexión con el «a partir de algo hacia algo» aparece el ahora en su origen. Si experimentamos el desde algo del ahora más temprano en su copertenencia con el hacia algo del ahora más tardío, entonces hablamos de tiempo (219a -33 219b 1).

Ser siempre otro y permanecer, sin embargo, siempre el mismo, constituye el doble carácter del ahora, desde el cual es necesario comprenderlo como fenómeno fundamental del tiempo. La relación del tiempo y el ahora así considerado contrasta con su introducción, tanto en la discusión aporética inicial como al comienzo del capítulo 11.

De acuerdo con las aporías, el tiempo no puede constar de múltiples ahora, pues en todo ahora sólo existe este ahora; los otros ahora, por el contrario, o bien no son ya o bien no son aún. Pero el ahora tampoco puede ser uno y el mismo, sino siempre de nuevo otro. Aristóteles acentúa la imposibilidad de un único ahora, ya que en caso de darse éste, tendría que ser al mismo tiempo en el tiempo y esto significaría la anulación de cualquier escisión entre el πρότερον y el ὑστερον. Dicha imposibilidad reclama la necesidad de la otredad del ahora. En efecto, no podría hablarse de un tiempo transcurrido si el ahora no fuese de nuevo otro (11, 218b27-29). Sólo si el alma distingue dos ahora, el uno como πρότερον y el otro como ὑστερον, podemos decir que ha transcurrido el tiempo (219 a 27-29). Si por un lado entonces es imposible el ahora como algo único y si, por el otro, sólo es posible como diferente, ¿de qué manera habría que comprender la doble determinación del ahora en su relación con el tiempo?

Insistentemente repite Aristóteles la mismidad y otredad del ahora: «El ahora es en un sentido siempre el mismo, pero en otro sentido no es el mismo» (τὰ δὲ νῦν ἐστὶ μὲν ὡς τὰ αὐτό, ἐστὶ δ' ὡς οὐ τὰ αὐτό, 219b 12-13, b31-32). Señala además en qué sentido el ahora es y no es el mismo: «El ahora es el mismo que lo que era; sólo conforme al ser en y por sí mismo es otro» (τὰ γὰρ νῦν τὰ αὐτό ὃ ποτ' ἦν ἄτὰδ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον, b10-11, b13-15, b26-27). Así como en el caso de la relación del πρότερον καὶ ὑστερον con el movimiento (219a 20-21), Aristóteles caracteriza también la doble determinación del ahora a partir del ὃ ποτε ὄν y del εἶναι αὐτῷ. La intención aristotélica es con ello fundamentalmente la de mostrar el carácter del tiempo numerado inserto en el alma y que consiste en ser siempre otro

(ἄλλο καὶ ἄλλο) (b10), pero también sus límites frente al uno y el mismo tiempo. Dicha intención sólo se revela, sin embargo, sobre el supuesto inicial del movimiento y de lo movido en él, y del despuntar del seguimiento hacia el tiempo a partir de éstos.

El sustrato del ahora radica en ser lo mismo (ταὐτό) dentro de lo que era siempre ya, a saber, ahora. El ahora que ahora es, fue siempre ya el mismo ahora. Según esto, no es posible considerar el ahora como el mismo, salvo con respecto a los ahoras que en cada caso eran ahora. El sustrato del ahora debe remontarse al era (ἦν) porque sólo desde él es posible comprenderlo en su persistencia en lo mismo. Visto de esta manera el ahora es el mismo con relación a lo que es en cualquier ahora (219b 14-15), o sea, los diversos ahoras son en cuanto diversos, siempre el mismo ahora. Pero, ¿por qué el sustrato del ahora no permite hablar del ser otro del ahora? ¿Por qué entonces es necesaria la intervención del ser de lo mismo para que el ahora sea siempre otro?

En tanto el ahora entra en otro y de nuevo en otro (ἄλλο καὶ ἄλλο) es siempre otro (ἕτερον) (b13-14). Pero así como lo mismo no se comprende como lo mismo por sí mismo, así tampoco la otredad del ahora en su mera diversidad. De ser así, el ser de lo mismo y el sustrato serían lo mismo y desaparecería por ende el doble carácter del ahora, reduciéndose a algo unívoco. Pero esto es imposible, puesto que el tiempo representado ahora por el ahora debe ser, conforme al movimiento, siempre otro (b9-10). Por esta razón, la otredad del ahora no puede estribar en el sustrato. Y por esta misma razón el ser de lo mismo tampoco puede ser en sí mismo siempre otro, pues siendo así requeriría a su vez de algo a través de lo cual lo otro se mostrara en su otredad. La otredad del ahora reside en el ser de lo mismo (τὰ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον, b11). Esto significa: la mismidad y otredad del ahora manifiestan su unidad en el ser. El ser del ahora es ser otro en la unidad de lo que era ser en y por sí mismo, es decir, en él emerge el sustrato del ahora que era siempre ya en su diferencia.

Ahora bien, Aristóteles pone en relación esta doble determinación del ahora con los elementos que integran la compleja constelación del tiempo, la cual gira torno al ἀκολουθεῖν (seguimiento). Desde este horizonte determina el sustrato en lo mismo y el ser de lo mismo, en tanto señala, por un lado, aquello a lo que inicialmente tenemos acceso y, por el otro, aquello en lo que se fundamenta lo dado y experimentado inicialmente. Este doble camino propio del seguimiento y en el que se revela por último el rasgo fundamental del tiempo, corresponde justamente al doble camino del saber, expuesto por Aristóteles al comienzo de la *Física*.

Con base en el seguimiento, Aristóteles establece una serie de correspondencias que señala el punto de partida inicial: así como el tiempo sigue al movimiento y éste a la magnitud, así también lo movido (φερόμενον) sigue al punto (στιγμῆ) (219b15-17). El objeto movido representa aquí el domicilio del seguimiento en tanto es el *sobre-qué* se experimenta primero el movimiento. «En lo movido conocemos el movimiento y el antes y el después en él» (b17-18). «En primer término el movimiento sólo es cognoscible con ayuda de lo movido y el movimiento de lugar sólo con ayu-

da del ente que se mueve» (b28-30). En el seguimiento el ente movido es lo primero y lo más accesible para nosotros, pues inicialmente nos atenemos a él en su transitar de un lugar a otro, es decir, en su movimiento de allí-hacia acá. Y puesto que el antes y el después, sin ser mirados en su horizonte temporal son según su sustrato, lo mismo que el movimiento, se hacen igualmente accesibles a partir del φερόμενον. En efecto, las determinaciones «antes» y «después» se dicen inicialmente con respecto al cambio de lugar (φορά), y lo movido (κινούμενον) en este cambio es lo transportado de un lugar a otro, lo que se mueve en una secuencia continua de lugares.

Pero también a lo movido confiere Aristóteles el doble carácter de lo mismo y lo otro. En cuanto sustrato es lo mismo, en cuanto λόγος es otro (219b 18-20). Lo primero significa que el φερόμενον como cosa permanece el mismo que se presenta ante la mirada antes y después en el transcurrir del movimiento. En el de donde precedente y en el hacia donde posterior el objeto movido permanece inalterable frente al cambio. De lo contrario, llegaría a ser o dejaría de ser en la κίνησις. El φερόμενον es lo más accesible inmediatamente porque en él subyace propiamente el ὄποτε ὄν. Justamente por ello el seguimiento se domicilia primero en el objeto movido. Pero esto no significa de ninguna manera que el sustrato correspondiente tanto al ahora como al πρότερον καὶ ὕστερον se identifique con la cosa misma, como si gracias a ésta ellos alcanzaran cierto carácter de objetividad. El sustrato debe entenderse en ellos al contrario, como una transposición del ὄποτε ὄν incorporado al φερόμενον.

Bajo esta mirada unilateral e incomprensible por sí misma tiene lugar el ahora en el seguimiento que él hace del objeto movido. «A lo movido sigue el ahora como el tiempo al movimiento: en el φερόμενον conocemos el antes y el después en el movimiento» (219b 22-25). El πρότερον καὶ ὕστερον aparece en el movimiento pero éste es siempre en lo movido y lo movido aquello mediante lo cual conocemos el antes y el después en el movimiento. Cuando lo movido persevera en su tránsito desde un allí precedente a un hacia acá ulterior y los diferentes lugares transcurren en este horizonte, podemos aprehender análogamente el sustrato del ahora como lo que era ya lo que es; o sea, en tanto vemos lo movido en el horizonte del antes y el después que suceden en el movimiento, el ahora aparece como el mismo dentro de lo que siempre es ya, esto es, ahora. En cuanto sustrato el ahora depende inicialmente en este sentido de la experiencia del ente que persiste siendo lo mismo en las distintas fases del movimiento.

No ocurre, sin embargo, lo mismo cuando se hace intervenir la otredad en el seguimiento, pues ella abre una dimensión de fundamentación que, en su distanciamiento del sustrato, lo determina conforme a su ser. Sin esta nueva dimensión el sustrato sería el único punto de referencia en el que confluiría y desde el que procedería toda la constelación de relaciones que integran el tiempo. De suponerse este sentido unívoco, el ὄποτε ὄν del φερόμενον no sería simplemente aquello en lo que experimentamos primero el movimiento, sino al mismo tiempo un principio

que negaría a sí mismo el movimiento y, por tanto, el tiempo como el número en el movimiento. No es casual entonces que Aristóteles enfatice la otredad y, sobre todo, su arraigamiento en el ser, ya que sólo el ser en y por sí mismo puede procurar una diferencia entre el πρότερον καὶ ὕστερον y el movimiento, y entre éste y el objeto movido, en la medida en que el φερόμενον no es visto en este horizonte de acuerdo con su mero sustrato, sino como un *esto-aquí* (τόδε τι), es decir, como una cosa movida determinada en su particularidad y estidad (b 219b 30-31).

Por esta razón, si bien el sustrato del ahora sólo es un ἀνάλογον del sustrato del objeto movido y conocemos por medio de él el antes y el después en el movimiento, sólo en tanto «pueden ser numerados el πρότερον y el ὕστερον, es el ahora» (ἢ δ' ἀριθμητῶν τὰ πρότερον καὶ ὕστερον νῦν, b25). «Según el ser él (ahora) es otro (τὰ δ' εἶναι ἕτερον) —en tanto el antes y el después pueden ser numerados— es el ahora» (b27). El ser del ahora es ser siempre de nuevo otro y, como tal, no está sujeto al objeto movido como éste al sustrato, sino al πρότερον καὶ ὕστερον. Pero éste a su vez tampoco está subordinado ya simplemente al cambio de lugar, sino que se proyecta relativamente al tiempo como «lo más temprano» y «lo más tardío». El seguimiento es puesto así en camino de la fundamentación de aquello que en un comienzo se ofrecía en su inmediatez, tan pronto se descubre que en el seguimiento del tiempo el movimiento así como del ahora a lo movido, el tiempo no pertenece al movimiento como tampoco el ahora a lo movido, sino al tiempo, pues el tiempo es «lo más temprano» (πρότερον). En este camino de fundamentación acontece la diferencia y ésta es ocasionada por el ser, en la medida en que determina el ser otro de lo mismo en su unidad. Sólo con respecto a la constitución de su ser puede atribuirse al ente la persistencia en lo mismo a pesar de su alteración en el cambio, porque instaura una separación en virtud de la cual el tiempo numerado puede ser visto como un ser otro esencialmente diferente del movimiento y de lo movido en él; pero con ello ocasiona al mismo tiempo una conexión fundamental entre tiempo y ente mediante la cual éste aparece determinado previamente por él. En esta nueva perspectiva es necesario considerar la relación del ahora y el πρότερον καὶ ὕστερον.

El ser otro del ahora se muestra en lo más temprano y lo más tardío, pero no en cuanto éstos son el antes y el después en el movimiento, sino en cuanto pueden ser numerados. Ellos constituyen el soporte del sustrato. El número, no en el sentido del *con* qué se numera, sino en el sentido del *qué* se numera, es decir, el número numerado en lo más temprano y lo más tardío, es siempre otro, porque lo numerado que puede numerarse es el ser del ahora (220a 22). Sabemos ya que sólo cabe hablar de tiempo numerado siempre y cuando el alma distinga dos horas. Estos horas no pueden coexistir entre sí como los puntos en una línea y, por esta razón, ni los horas dependen de una espacialidad, ni el tiempo puede constar de una multiplicidad de horas. Según su ser, toda hora es otro en todo hora, lo cual significa que sólo acontece con miras a un ya no ahora y a un aún no ahora.

De aquí se desprende un doble carácter esencial del ser del ahora: por un lado su *poder* ser otro, pues como tal, se remonta a lo más temprano y se apresta desde allí

a lo más tardío. En la posibilidad de ser otro, el ahora presupone entonces una procedencia y una tendencia. Esta potencialidad del ahora funda la otredad del número numerado en lo más temprano y lo más tardío, por ser ella esencialmente temporal. Por otro lado y a una con lo anterior, el ahora numerado que puede a su vez numerarse tiene el carácter de *transitividad*, una dimensionalidad que acontece en el poder tender a un hacia donde del desde donde. El ser del ahora es, por tanto, la pura transitividad numerada en el horizonte de lo más temprano y lo más tardío.

Con el ahora así expresado, el seguimiento alcanza su sentido completo fundamental. Él muestra el tiempo numerado en su aprioridad y lo expresa en su otredad delimitándolo frente a la simultaneidad del tiempo en sí mismo en el que él se funda, pero también frente al plano de una receptividad inmediata dada inicialmente y que solamente descubre su presencia en virtud de él.

En este sentido, el seguimiento expresa no sólo una serie de correspondencias sino, sobre todo, su unidad, por cuanto se fija en él una doble copertenencia que toca, por una parte, aquello a lo que en primer término apunta, a saber, el movimiento, lo movido y el punto, y, por la otra, aquello hacia lo que despunta luego en su función de fundamentación, a saber, el ahora y el tiempo. «Si no hubiese tiempo, no habría tampoco ahora, si no hubiese ahora, tampoco tiempo. Ellos se copertencen así como lo movido y el movimiento de lugar» (219b 33-220a 2). Pero Aristóteles no se limita a mencionar simplemente ambas copertenencias; antes bien, señala una determinación de la primera sobre la segunda a partir del número. En efecto, lo numerado numerante es el ahora y, como tal, se implanta de una manera determinante en el movimiento y en el objeto movido (220a 2-3), motivo por el cual este número no representa algo distinto que el tiempo en el movimiento y el ahora en lo movido. En esta conexión fundamentadora del seguimiento, el ser del ahora como transitividad de lo numerado alberga igualmente en sí el carácter potencial de unidad del número ($\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\upsilon$, a4).

La relación de ahora y tiempo se da de tal modo que al ahora debe el tiempo tanto su continuidad ($\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$) como su división ($\delta\iota\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$), «y a consecuencia del ahora el tiempo es *continuum*, pero también gracias a él el tiempo es dividido» (220a 4-5). Como principio tanto de divisibilidad como de continuidad, el ahora constituye el fenómeno fundamental del tiempo. En qué sentido lo sea, es sin embargo algo oscuro, pues, ¿cómo habría que entenderse la atribución tanto del $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$ como de la $\delta\iota\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ al ahora? ¿Acaso él sólo puede dividir en tanto es número y sólo en tanto unifica ser límite? ¿Puede ser el ahora en cuanto límite un *continuum* del flujo del tiempo? ¿O como límite impide por el contrario la continuidad del tiempo?

La divisibilidad caracteriza propiamente el *continuum*. Pero lo divisible en una conexión continua exige por su parte una unidad reuniente de los elementos homogéneos que desde la división se presentan como separados unos después de otros en lo más extremo ($\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu$) de una conexión posible de continuidad. Lo dominante en el $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$ es por consiguiente la $\delta\iota\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ unitaria de un todo homogéneo. Así como el *continuum* no puede constituirse a partir de lo indivisible, lo divisible en él tampoco está abocado a lo indivisible. Él es «lo divisible en lo divisible siempre de

nuevo (διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά, VII, 231b 15). Esta divisibilidad ininterrumpida reposa en el «ser siempre otro» (ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο), y la otredad que acontece siempre (ἀεὶ) de nuevo, anuncia el carácter infinito (ἄπειρον) del συνεχές. Por ello la infinitud sólo es pensable en el modo de la adición (πρόσθεσις) en el número y de la división en el *continuum* (III6, 206a 15-16)). Esto sólo ocurre, empero conforme a la δύναμις y no a la ἐνέργεια (a16-17), y cuando esta última se presenta, expresa siempre el llamado reiterado a la δύναμις. Es propio de lo infinito, por tanto del *continuum*, un no acabar nunca de devenir algo otro (τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ γίνεσθαι, a22), es decir, su carácter dinámico consiste en no poder ser transformado nunca en una actualidad consumada. Dicho carácter dinámico corresponde, a propósito, a una facultad del alma que no puede ser la percepción, pues en ella misma las fases continuas se dan siempre sólo de modo indivisible, sino el pensamiento. En virtud de esta facultad la división del *continuum* nunca llega a su fin (III4, 203b 24). Ahora bien, el inacabamiento inherente a lo infinito, esto es, su devenir siempre otro de nuevo, hace manifiesto su aspecto temporal.

No es casual entonces que Aristóteles lo determine primeramente a partir del tiempo (ἔκ τε τοῦ χρόνου, 203b 16). La infinitud en el tiempo (ἄπειρον τῷ χρόνῳ, 6, 206a 25-26) acarrea en cuanto veto al límite un ser siempre otro y de nuevo otro (ἀεὶ ἕτερον καὶ ἕτερον, a 28). De este modo, el ser siempre otro perteneciente a la división del *continuum* revela en el fondo la infinitud del tiempo.

La infinitud del tiempo y la temporalidad de lo infinito se corresponden recíprocamente. Sin lo infinito el tiempo tendría un comienzo y un fin (206a 10-11) como las cosas que son en él; sin el tiempo lo infinito no sería una facultad divisible dinámicamente, sino que estaría sometido a una actualidad y, por tanto, a un límite. Ambos casos atestiguan su rechazo a cualquier limitación. Los límites dependen del ente que limitan y por eso sólo tienen en sí un carácter entitativo. Pero la fijación de los límites no es interna a los límites mismos, porque de ser así lo limitado no podría ser determinado en cuanto tal. La determinación de la limitación presupone la incesante persistencia (ἀεὶ) en la otredad y, con ello, la superación del límite. Ahora bien, a causa de su ser infinito (ἄπειρῷ εἶναι), esto es, de su ser sin comienzo ni fin, el tiempo es incompatible con el límite; lo rehusa y, no obstante, es la condición que hace posible dicha superación y, al mismo tiempo, la fijación y determinación del límite.

En el trasfondo de la continuidad del tiempo (συνέχεια χρόνου, IV 13, 222a 10) se hace visible su divisibilidad sin fin. De la división ininterrumpida del tiempo resulta siempre tiempo. La divisibilidad homogénea y la infinitud reflejan la naturaleza del tiempo numerado, esto es, su ser siempre otro, más allá de cualquier límite. Pero su otredad no consiste simplemente en una separación de lo uno después de lo otro sino, a una con ello, en un mantener conjuntamente lo separado, lo cual implica a su vez retener una procedencia y estar a la espera de lo venidero. Esto, sin embargo, se funda en la transitividad del ahora y se hace comprensible a partir de ella, en tanto el ahora «mantiene conjuntamente el tiempo pasado y el tiempo por venir» (222a 10-11).

El tiempo pasado ya no es, el tiempo por venir aún no es. El ahora conjunta entonces el tiempo de acuerdo con dos lados diferentes del no-ser: el ya no y el aún

no. Paradójico es, empero, que para cumplir con la función con-juntadora del tiempo, el ahora tenga que articularse al mismo tiempo en una diferencia, a saber, con miras a un ya no ahora y a un aún no ahora. Sólo en esta doble dirección del no ser puede el ahora unificar el tiempo. Y, dado que el ya no ahora apunta en último término a lo más temprano y el aún no ahora a lo más tardío, el ahora tiene que circunscribirse en el *πρότερον καὶ ὕστερον* como aquello donde tiene su lugar. Éstos guardan, según Aristóteles, una distancia con el ahora (*ἀπόστασις πρὸς τὰ νῦν*, 14, 223a 5-6). El ahora separa unificando el tiempo en una apertura irreductible. En caso de reducirse esta apertura, lo más temprano y lo más tardío coincidirían en un ahora unívoco que anularía y superaría con ello el tiempo numerado, esto es, el tiempo que sólo se da en virtud del alma. Pero esto es imposible. El ahora no coincide ni con el *πρότερον* ni con el *ὑστερον* y, sin embargo, el tiempo transcurre siempre en la entreabilidad del ya no ahora y del aún no ahora. El ahora es la entreabilidad del tiempo numerado, pues lo mantiene conjuntamente en dicha separación.

El ahora que mantiene conjuntamente el tiempo es siempre el mismo (*αἰεὶ τὰ αὐτὸ* 13, 222a 15). El ahora que lo divide es siempre otro (*αἰεὶ ἕτερον*, a 14). Podría pensarse que el ahora constituye la continuidad específica del tiempo en tanto se lo considera como sustrato, o sea, cuando se lo toma a partir de la permanencia del ente movido en el movimiento. De ser éste el caso, entonces se tendría que adjudicar al tiempo un mero carácter entitativo y de este modo, estaría preso justamente de lo que determina, o, lo que es lo mismo, no podría ser pensado como tiempo. El mismo ahora no significa aquí *ὁ ποτε ὄν* sino unidad en el sentido activo de reunir conjuntamente lo uno después de lo otro.

Podría pensarse igualmente que dicho ahora es límite y como límite algo indivisible. De ser así, emergería la continuidad de la indivisibilidad. Pero, según se anotó anteriormente, esto es imposible (VI,1, 231a 23). Ciertamente el ahora es en cierto sentido límite, pero, como tal, no es tiempo, sino simplemente una determinación incidental en él (*ἢ μὴν οὖν πέρασ τὰ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκην*, IV 11, 220a 21-22). A la pregunta, por qué el ahora como límite no es tiempo, responde Aristóteles: «Los límites pertenecen exclusivamente a aquello de lo que son límites»(a 22-23), es decir, a los entes que limitan. El límite es inherente al modo de ser de lo limitado. A algo que llega al final de su ejecución puede asignársele un límite en el sentido del ya no más y de lo no-otro. Un movimiento, por ejemplo, puede llegar a su término y esto sucede en un determinado ahora. Pero este ahora en que cesa es sólo incidental y de ninguna manera el ser del ahora. Por su carácter potencial y temporal, el ahora se resiste a cualquier limitación. No es posible fijar un límite en virtud del ahora como límite; tampoco es posible establecer un límite sin la determinación temporal del ser del ahora como lo numerado. El ahora numerado no cesa con la interrupción del movimiento de lo movido, pues de acuerdo con su ser es siempre otro, es decir, una transitividad que se abre en la dimensión temporal de lo más temprano y lo más tardío, desde el ya no ahora hacia el aún no ahora. Esta dimensión muestra la propia esencia del ahora, el ahora en su otredad, según la

cual un ahora deviene siempre de nuevo ahora, pero nunca, tal como el ahora actual es un ahora, porque así el ahora coincidiría en sí mismo como lo mismo y el tiempo se reduciría a este ahora. El ahora numerable se haya inserto en una diferencia infranqueable para el alma, comprensible sólo a partir del ser de lo mismo, pues únicamente conforme a su ser persiste en lo que era, en tanto en su mismidad une lo diferente y en su otredad separa lo mismo y lo muestra como lo mismo. En este sentido, el ahora es la transitividad que funda la divisibilidad del tiempo, ya que lo articula desde lo más temprano hacia lo más tardío, desentrañando la procedencia de lo primero y encaminándose hacia el porvenir de lo segundo. Además, en el ahora como transitividad se manifiesta el movimiento en su movilidad, es decir, en su carácter ininterrumpido de tránsito.

El ahora es tiempo, pero no como límite sino como número (11, 220a 22). Si bien sigue a lo movido y toma de él su sustrato, el ahora no es a una con el ente, sino con el número. En cuanto número y numerable en el horizonte de lo más temprano y lo más tardío el ahora es tiempo. Él numera el tiempo en su transitividad, sin ser dependiente del ente numerado. «Un número puede ser el número de un conjunto particular de caballos, pero también de algo distinto» (220a 23-24). El número puede determinar algo sin estar sujeto al modo de ser de lo numerado. El 10 no se presenta como un límite de caballo en cuanto caballo, pues puede determinar siempre de nuevo algo otro, sin pertenecer a la esencia del objeto numerado. En este sentido, el tiempo numerado es independiente del ente mismo que numera. Cuando Aristóteles define el tiempo como lo numerado en el movimiento, no pretende señalar de ninguna manera su sometimiento al modo de ser de lo movido o al movimiento en cuanto tal. Antes, por el contrario, quiere acentuar con ello que el carácter fundamental del ente movido en su movimiento se funda en el tiempo. El llamado del ahora al número es justamente el llamado a la determinación temporal del ente.

La caracterización del ahora como número es el resultado de la tarea de fundamentación del ἀκολουθεῖν, en virtud del cual se pone al descubierto la naturaleza del tiempo. Esta tarea supone, además de desligar el tiempo del ente movido y del movimiento, establecer en él su doble carácter, a saber, el tiempo como siempre el mismo y el tiempo como siempre otro. Este doble carácter corresponde a un ahora único (ἄμα) y al ahora que se da en lo más temprano y lo más tardío. Pero el tiempo mismo no se encuentra simplemente separado del ser del tiempo, sino que ambos guardan en sí una relación de fundamentación, en la cual el ἀκολουθεῖν cumple finalmente su tarea: el tiempo sigue al tiempo, o bien, el tiempo mismo sigue al ahora que es una producción de la actividad numeradora del alma.

La relación de ahora y tiempo se da de tal suerte que, por un lado, el tiempo se temporaliza en virtud del ser siempre otro del ahora y, por el otro, él se haya completamente presente en todo ahora, tanto en el ahora que ha cesado de ser como en el ahora que llega a ser un nuevo ahora. El tiempo se cierne al mismo tiempo entre ambos y por eso tiene un sentido esencialmente presente, al cual están referidos el πρότερον νῦν como ahora, el ὕστερον νῦν como ahora y el «al mismo tiempo» del

presente con el ahora. El tiempo permanece el mismo en la diferencia de sus momentos constitutivos, pasado, futuro y presente-límite que simplemente separa pasado y porvenir. El tiempo mismo comprende de igual manera pasado, presente y futuro en su unidad.

Aristóteles no tiene una concepción unívoca del tiempo. Antes bien, distingue la otredad inherente al tiempo numerado del tiempo mismo. Esta distinción corresponde al propio proceder filosófico de Aristóteles. Sin mismidad no es posible la otredad, sin otredad no es posible la mismidad. Esto significa en nuestro caso: sin el tiempo mismo no es posible el ser siempre otro característico del tiempo numerado, sin el tiempo numerado es imposible acceder al tiempo mismo y comprenderlo. El tiempo numerado es la exteriorización y transposición del tiempo como un todo. El todo del tiempo sigue (ἀκολουθεῖ) al tiempo numerado; el tiempo es un ἀνάλογον del tiempo. Esta analogía puede expresarse más exactamente como sigue: el ahora es al tiempo numerado como el ἄμα es al tiempo en sí mismo καθ' αὐτό.

El ahora es el punto de apoyo para distinguir el tiempo en el sentido de un todo simultáneo (πανταχοῦ ἄμα), del tiempo conforme a la sucesión de sus fases, es decir, según el πρότερον καὶ ὕστερον. Mientras el primero es uno y el mismo, el segundo no posee por sí mismo ninguna identidad (καὶ ὁ αὐτός δὲ πανταχοῦ ἄμα, πρότερον καὶ ὕστερον οὐχ ὁ αὐτός, 12, 220b 5-6). El alma tan sólo representa el tiempo en su ser otro. La otredad del tiempo es lo numerado que se implanta en el movimiento, pero siempre a partir de lo más temprano y lo más tardío. En cuanto otro, se presenta como tiempo numerado. Y el número numerado es siempre diferente en virtud del πρότερον καὶ ὕστερον, pues los ahora son siempre otros (220b 9-10). Puesto que la otredad del ahora se establece por su ser, la transitividad del ahora permite que la mismidad del tiempo se dé en su otredad.

A lo largo de todo el *Tratado del tiempo* deja entrever Aristóteles la distinción entre el tiempo «en sí mismo» (καθ' αὐτό) y el tiempo numerado. A pesar de la usual omisión de esta doble acepción del tiempo, es preciso insistir en ella, porque de reducirse el tiempo al número del movimiento, se pasa por alto su condición de posibilidad, alcanzándose así solamente una comprensión unilateral del tiempo.

Ya en el capítulo introductorio (cap. 10) se anuncia dicha distinción: «El tiempo no se define con referencia al tiempo, ni en su cantidad, ni en su cualidad» (ὁ δὲ χρόνος οὐχ ὀριστῶν χρόνω, οὔτε τῷ πῶς οὐδὲ εἶναι οὔτε τῷ ποιός, 218b 17-18). El tiempo cuantificable es el tiempo como número. En cuanto tal, se comprende en su seguimiento al movimiento, así como inicial y análogamente el ahora con respecto al ente movido, lo cual no significa de modo alguno una dependencia del movimiento y de lo movido respectivamente, tal como lo atestigua claramente el ahora en el horizonte de lo más temprano y lo más tardío, y con ello su carácter esencial de transitividad. El ahora inserto así en el tiempo traspasa todo límite y constituye su propia esencia en su ser siempre otro arraigado en el alma, en la medida en que abre la dimensionalidad del ahora en el sentido del no-ser-más y del no-ser-aún. Ella expresa con ello una imposibilidad, cual es la co-existencia de los ahora o bien, la experiencia de uno y el mismo ahora. Pero este ser sí mismo del ahora no debe ex-

cluirse a causa de la imposibilidad que representa. Antes bien, tiene que preguntarse, por qué y en qué sentido resulta inaccesible para el hombre el padecimiento de lo mismo como lo mismo consigo mismo y por qué razón tan sólo tiene acceso a la otredad del ahora numerado en el horizonte del πρότερον καὶ ὕστερον. Solamente si se muestra el ahora en la *unidad* de esta doble determinación, puede comprenderse la visión aristotélica del tiempo, pero también la función dominante del ἄμα en él.

La diferencia infranqueable del πρότερον καὶ ὕστερον y la imposibilidad de la univocidad del ahora se comprende en relación con el alma pero no sólo a partir de ella, porque su actividad se limita al tiempo numerado y consecuentemente a la otredad, y porque es incapaz de determinar por sí misma la imposibilidad de hacer coincidir un πρότερον νῦν con un ὕστερον νῦν. La univocidad e imposibilidad del ahora se revela por medio del ἄμα, y el ἄμα no es ninguna determinación temporal. No es en el tiempo como el ahora y el πρότερον καὶ ὕστερον y, no obstante, constituye el carácter esencial del tiempo mismo.

Este «tiempo de todos los tiempos», como diría Hölderlin, se da «de igual manera en todo y junto a todo» (ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν, 218b 13). Otro de los caracteres de la mismidad del tiempo es el πανταχοῦ, el darse en todas partes como uno y el mismo y al mismo tiempo (καὶ ὁ αὐτός δε πανταχοῦ ἄμα, 220b 5-6). El tiempo que se da simultáneamente en todas partes como un todo es ajeno al alma y se destaca, por tanto, frente a su ser-otro. «Mas no es el mismo en cuanto lo más temprano y lo más tardío, porque el cambio presente es (numéricamente) diferente de lo pasado y de lo por venir» (220b 6-8). Así como al tiempo mismo (ὁ αὐτός) pertenece el πανταχοῦ y el ἄμα, al tiempo οὐχ ὁ αὐτός, es decir, al tiempo como «otro» pertenece el πρότερον καὶ ὕστερον.

Si bien el ἄμα goza igualmente de una acepción múltiple, en él se destaca su sentido «temporal». En la *Física* (IV, 10) lo relaciona Aristóteles con el ahora: «Y si ser ἄμα según el tiempo, esto es, la carencia de una diferencialidad en él, significa ser en un mismo ahora, entonces lo más temprano y lo más tardío se dan en un mismo ahora» (218a 25-28). El ahora está subordinado a lo más temprano y lo más tardío, al no ser aún y al no ser más, con lo cual expresa a su vez la imposibilidad de una identidad sin más, independiente por sí misma. Si el ahora fuese en el mismo tiempo anularía con ello la diferencia y su carácter dimensional. Por esta razón afirma Aristóteles que «el ahora no es principio y fin del mismo tiempo, pues en caso de ser simultáneamente principio y fin, tendría una contradicción en su esencia» (222b 5-6). Es más bien «principio y fin de un tiempo, pero no del mismo, sino principio del precedente y fin del porvenir (222a 33-22b 2). En cambio, el tiempo se da de acuerdo consigo mismo, «al mismo tiempo con respecto al principio y al fin» (222b 4-5).

La impotencia del ahora de ser él mismo consigo mismo, contrasta con la impasibilidad y autonomía del ἄμα frente a la representación sucesiva del tiempo numerado. Pero no se trata con ello simplemente de relevar el contraste entre la imposibi-

lidad de pensar un único ahora y la autonomía del ἄμα, sino de destacar la relación de fundamentación allí presente, consistente en la supremacía del ἄμα sobre el ahora, o bien, de su contemporaneidad frente a la temporalidad del ahora, pues en virtud del ἄμα puede persistir el ahora como él mismo en un ahora siguiente, esto es, en su ser otro. El ἄμα proporciona al ahora su carácter de transitividad. Por esta razón es necesario comprender el tiempo como número del movimiento a partir del tiempo como un todo simultáneo en sí mismo.

La imposibilidad de un único ahora o bien su posibilidad proporcionada por el ἄμα, es igualmente una clara indicación de que el alma tan sólo puede aprehender el tiempo como diferencia, no la simultaneidad espontánea del tiempo como πανταχοῦ, es decir, el tiempo que se da en todas partes (ἐν παντι), sobre la tierra (ἐν γῆ), en el mar (ἐν θάλαττη), en el cielo (ἐν οὐρανῶ). Por tener que aprehender el alma dos ahora diferentes entre sí, puede hablarse de tiempo numerado y decirse que esta diferencia es tiempo (11, 219a 27-29). Así como no es posible esta diferencia sin el alma, es igualmente imposible que el alma experimente el ἄμα, porque tiene que aprehender los ahora en su transitividad y ellos no pueden ser al mismo tiempo que otros. El alma no puede aprehenderlos, por tanto, más que en su continua disolución. Si en realidad no es posible, por un lado, el número y, por tanto el tiempo, sin la actividad numeradora del alma, por el otro, sin embargo, ella solamente puede experimentar el tiempo numerado, mas no el tiempo como un todo.

Pero como este tiempo no está constituido por una secuencia de ahora, ni es tampoco un todo compuesto de ahora, sino un todo previo a dicha secuencia y composición, en su antecendencia se da como un todo unificante en virtud del cual el alma puede ejercer su actividad cuantificadora.

El tiempo como secuencia de ahora es el ser-fuera-de-sí del tiempo. Este ser-fuera-de-sí es el tiempo en su otredad, y puesto que el alma sólo tiene acceso al tiempo en su ser otro, ella tiene que contar no solamente con la realidad del ente sino también con la del ἄμα, pues únicamente así puede dar cuenta como potencialidad de una presencia.

Según hemos visto, la disolución es el entorno del ser en el tiempo de un ente y, como tal, ocasiona el descentramiento de lo temporal en él, en tanto tiene que remontarse a un origen desde el que alcanza su consistencia. Pero precisamente por su resistencia, esta procedencia es en sí misma in-consistente, pues no sólo está desprovista de acción y de movimiento, sino que reafirma su ser separado frente a ellos. Por ello, la disolución no está sujeta a la temporalidad como sí lo temporal a la disolución. Mas ésta puede determinar el ser en el tiempo de un ente porque en ella el tiempo por el que se la despoja de su in-consistencia, es decir, de la interioridad de su poder no ser, la dispone con ello hacia el despuntar de lo emergente.

Al de donde de lo emergente y al hacia donde de la disolución pertenece una instancia llamada *entre* (μεταξύ), del que participa al mismo tiempo tanto lo uno como lo otro, sin pertenecer empero ni a lo uno ni a lo otro ni al no ser ni al ser. El entre acontece al mismo tiempo como separación y unificación, razón por la cual no puede ser el tiempo. Él se instaura, por el contrario, en la instantaneidad del

ἄμα, y tiene por ello su punto de apoyo en el tiempo mismo, es decir, aparece en escena cuando entra en conexión con la atemporalidad del ἄμα. En la irrupción del tiempo en sí mismo sobre el entre, la disolución despunta hacia el ser en el tiempo de lo mismo.

El tiempo en sí mismo no es algo «subjetivo», ni nada «objetivo» que se encuentra físicamente como algo determinado, tampoco es la «desrealización» del tiempo numerado. La naturaleza del tiempo mismo está en su universalidad. Él está de manera invariable como uno y el mismo tiempo al mismo tiempo en todas partes. La universalidad del tiempo mismo descansa en su totalidad, pues el tiempo designa el ser propio del todo como el rasgo fundamental de su presencia. El ser del tiempo mismo se abre a la diferencialidad de lo más temprano y lo más tardío en virtud del ahora numerado.

Según el sustrato el ahora es siempre el mismo, según su ser él es siempre otro. Su ser otro procede de la actividad numeradora del alma. Es imposible que el alma padezca uno y el mismo ahora o dos horas al mismo tiempo. Esto quiere decir: no es posible que ella experimente el presente en el instante, esto es, sin el tránsito entre el ahora más temprano y el ahora más tardío. El alma sólo tiene acceso al ser potencial del ahora. El ser del ahora es siempre otro de acuerdo con la δύναμις. El carácter dinámico del ahora evidencia la imposibilidad de que su esencia pueda descansar en su ser límite. En cambio, el ahora presente es, en cuanto lo mismo, el ἄμα. «Ser al mismo tiempo (ἄμα εἶναι) significa tener lugar en uno y el mismo ahora» (ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι καὶ ἐνὶ νῦν ἔστιν) (*Física* IV 10,218a 25-27).

Mientras el ser otro del ahora es según la δύναμις, el ἄμα del ahora es según la ἐνέργεια (realidad) y expresa el ser del ahora presente. En él reside la necesidad de que siempre haya tiempo (ἀνάγκη αἰεὶ εἶναι χρόνον) (VIII 251b 22-23). Pero la ἐνέργεια del ἄμα no corresponde propiamente a la ἐνέργεια de una δύναμις como posibilidad de ser, sino al sentido más propio del ente. Esta doble acepción de ἐνέργεια se ajusta respectivamente a una doble concepción del tiempo, a saber, el tiempo *eónico*, (la contemporaneidad de lo que siempre es, o bien, la simultaneidad de principio y fin), en el cual hay un primado de la ἐνέργεια sobre la δύναμις y el tiempo como número numerado, o bien, el tiempo del movimiento, en el cual hay una primacía de la δύναμις sobre la ἐνέργεια, en tanto el ser del ahora es potencialmente siempre otro, en lo más temprano y lo más tardío. Aristóteles piensa el ser del «al mismo tiempo» en la ἐνέργεια sin la materia (ἄνευ ὕλης), o sea, sin la determinabilidad en el sentido de la pura posibilidad. Esta ἐνέργεια pura es una realidad a la que no corresponde la posibilidad de poder ser y no ser.

El ser como realidad es un «ser-en-la-obra» (ἐνεργεῖν), en el cual se tiende a una entelequia (ἐντέλεια) (*Met.* IX 8, 1050a 21). La realidad pura es imperecedera, mas no la posibilidad (δύναμις), ya que ésta es al mismo tiempo la posibilidad de su opuesto (1050b 8). Aristóteles atribuye a la realidad una *πᾶσις*, la cual se caracteriza por tener en sí un τέλος al mismo tiempo (ἄμα) que la ejecución de su proceso, en contraste con el movimiento, pues en éste la meta del proceso se encuentra por

fuera del él mismo. Meta y proceso acontecen al mismo tiempo cuando digo: veo y he visto, pienso y he pensado (6, 1048b 33). La *πρᾶξις* propia de la realidad es por tanto en su absoluto acabamiento (*τελεία*), a diferencia de la entelequia como realidad inacabada (*ἐνέργεια ἀτελής*), en la cual la meta se da tan sólo de manera potencial.

La inserción de la entelequia primera (*πρώτη ἐντελέχεια*) en la realidad, puede evidenciarse en su recíproca relación con la obra (*ἔργον*) a la luz de los *ἐνεργεῖ' ὄντα*, esto es, de los entes que no encierran una separación entre la actividad pura y la materia (*ὑλη*). Así, no hay un ver sin el que ve. No obstante, lo que constituye la actividad en el ver se apoya siempre en el acabamiento, el cual atañe igualmente a todo ente en tanto es un ente real. El fin de la construcción tiene como resultado una cosa. Ésta es el *τέλος* de un proceso, por tanto, un acabamiento del movimiento, lo cual quiere decir: este ente es real en su cumplimiento, independientemente de la tendencia dinámica de poder ser alterado. Pero el ser en el cumplimiento es actividad, *praxis*. El *ἔργον* es *ἐνεργεῖ' ὄν*.

El pensar (*νοεῖν*) ilustra claramente el *τέλος* inherente a la *praxis*. Se piensa y al mismo tiempo se ha pensado (IX 6, 1048b 34). El pensar está siempre en su *τέλος*, lo pensado. Pero esto no quiere decir que Aristóteles identifique el cumplimiento del pensar con el pensamiento. Antes bien, busca destacar el ser al mismo tiempo (*ἅμα*) del pensar y su *τέλος*, lo pensado. El ser al mismo tiempo designa la *praxis* en la cual la realidad (*ἐνέργεια*) expresa la unidad del cumplimiento y la obra como fin del cumplimiento. El ser al mismo tiempo de *πρᾶξις* y *τέλος*, o bien, de obra y cumplimiento, pone de relieve la función del tiempo en la *ἐνέργεια*. Pensar y *τέλος*, son al mismo tiempo, es decir, su cumplimiento está en su *τέλος*. El significado de este *ἅμα* es empero diferente del ser al mismo tiempo de los opuestos que acontece según la *δύναμις*; ya que ésta hace alusión a una unidad temporal de la oposición entre el ente potencial y el real, mientras que el *ἅμα* impreso en la *ἐνέργεια* supera esta diferencia, en tanto en ésta se efectúa el ser conjunto temporal de la homogeneidad de *πρᾶξις* y *τέλος*, o bien, de la coincidencia del pensar y lo pensado en su interdependencia. El *ἅμα* de *τέλος* y acabamiento constituye el tiempo de la *ἐνέργεια* como *πρᾶξις*, al cual ha hecho referencia Aristóteles al comienzo de su tratado del tiempo como el «ser al mismo tiempo según el tiempo» (*ἅμα εἶναι κατὰ χρόνον*) (*Física* IV 10 218a 25). Este «*ἅμα* no es ni lo más temprano ni lo más tardío como otro, sino el principio del ser presente y, con ello, al mismo tiempo principio del tiempo que vendrá y fin del tiempo ya pasado» (VIII I, 251b 20-22). El ser al mismo tiempo expresa en este sentido la necesidad de que siempre se dé tiempo (b 22-23).

La dimensión del ser al mismo tiempo es la unidad de los diferentes modos del tiempo y no simplemente su ser separado. Él es el ser del tiempo mismo, pues comprende de igual manera pasado, futuro y presente en su unidad y totalidad. El ser al mismo tiempo unifica y diferencia, separa manteniendo unidos pasado y futu-

ro, y al mismo tiempo los une manteniéndolos fuera de sí. Pero el ἄμα no sólo supera la diferencia entre lo más temprano y lo más tardío, sino también el ahora como simple presente-límite.

El ser al mismo tiempo de lo más temprano y lo más tardío garantiza la coincidencia activa del cumplimiento con su τέλος, pues es un ser siempre presente que se cierne como un todo sobre lo más temprano y lo más tardío, con lo cual expresa el tiempo *eónico*. La eonicidad consiste en la constancia del ser incesante en el acabamiento del ente según el tiempo. En este sentido, la realidad pura instaaura la unidad de acabamiento y fin. La eonicidad es la caracterización del tiempo infinito (ἄπειρον χρόνον) (*Met.* XII 7, 1073a 7). Ella constituye el cumplimiento activo de la unidad del tiempo y la diferencia dinámica de sí mismo en sus modos. Sin embargo, esta diferenciación no corresponde a la imagen de la unidad del tiempo. Antes bien, y en contraste con Platón, en dicha diferenciación reside el paradigma para pensar la unidad del tiempo. El paradigma es el punto de partida del ἀκολουθεῖν en su ascendente camino de fundamentación, el cual se dirige desde el objeto movido y el movimiento, a través de la actividad numeradora del alma, al tiempo mismo. Sólo en virtud de dicho camino puede comprenderse el ser al mismo tiempo como la unidad del tiempo, la cual guarda en sí misma una diferencia, aunque ésta sólo puede experimentarse en ella con la presencia del νοῦς.

El ἀκολουθεῖν permite descubrir la naturaleza del tiempo y, con ello, una constante tendencia de la δύναμις a la ἐνέργεια, del no ser al ser, en síntesis, del inacabamiento a la perfección. Conduce por último a un πρῶτον κινουῦν, a una ἐνέργεια pura que tiene en sí misma el τέλος en lo que es siempre ya, a saber, el pensar del pensar (νοήσις νοήσεως) (*Met.* XII 9, 1074b34). Esta presencia acabada representa en sí el origen del ἀρχή κινήσεως del ente en la búsqueda de la verdad y la φύσις del ente, pues es al mismo tiempo ἀρχή y τέλος de la naturaleza del cosmos. Dicha búsqueda es asunto de la filosofía como ciencia de la verdad (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας) (II I, 993b 20) de la φύσις en el todo.

A la ἐνέργεια pura concierne, como actividad acabada, la unidad de los diferentes modos de tiempo. A causa de la totalidad que le es propia, la razón de dicha presencia absoluta no aprehende el tiempo de acuerdo con una composición de partes que se efectúa en la secuencia de un ahora más temprano y un ahora más tardío, sino que se capta a sí misma en una ahora indivisible. En cambio, a la razón humana le es imposible experimentar el tiempo sin la diferencia infranqueable en el alma entre un πρότερον νῦν y un ὕστερον νῦν. No obstante, ella participa en determinados instantes de la razón divina, en la medida en que apresa el tiempo en una totalidad indivisible y previa al todo que resulta del acto del alma que numera. La razón humana se eleva en la aprehensión de la totalidad por encima del tiempo del alma y experimenta el carácter eterno de la razón en el ahora indivisible. La razón humana es comparable con la divina en los momentos en que ella se abre a la ἐνέργεια pura del pensar. Sin embargo, esta comparación sólo puede hacer mención a la semejanza con lo divino, mas no a la igualdad con éste, ya que el pensar huma-

no no acontece en el acabamiento de la ἐνέργεια pura, sino en la ἐνεργεία de la δύναμις como δύναμις de la contradicción (ἀντίφασις) radical de ser y no ser al mismo tiempo (*Met.* IX 8, 1050b 9).

* * *

Carlos Másmela
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Apartado Aéreo 1226
Medellín. Colombia