



Facultad de Filosofía y Letras
Grado en Filosofía

Aísthesis y noûs. La intervención noética en la
filosofía natural de Aristóteles

María Arévalo Gámez

Trabajo de Fin de Grado
Dirigido por el Prof. Dr. Alejandro G. Vigo
Pamplona, 2020



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
Capítulo I. El tiempo y el alma	11
I.1. El tiempo como número del movimiento	11
I.2. La apuesta por una interpretación fenomenológica	22
Capítulo II. El infinito y el alma	26
Capítulo III. La negación y determinación de lo continuo. El número	34
APÉNDICE. La recepción en el idealismo de Hegel	42
CONCLUSIÓN	47
BIBLIOGRAFÍA	51
Fuentes	51
Bibliografía secundaria	52

ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶει
δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

(Y la naturaleza del alma, ¿crees que es posible
comprenderla dignamente sin conocer la
naturaleza en su conjunto?)

Πλάτων. *Fedro*, 270C.

INTRODUCCIÓN

El interés por la discusión que nos ocupará en el presente trabajo surgió a raíz de la impartición de los seminarios sobre *Teorías clásicas del tiempo* entre enero y mayo de 2019 por el profesor Alejandro G. Vigo¹, una de cuyas tesis cautivó de modo particular mi atención, decidiéndome a recogerla y desarrollarla aquí en la medida de mis posibilidades. Dicha tesis apareció por vez primera, como digo, con motivo de la cuestión del tiempo –en concreto, del tratamiento que le otorga Aristóteles en su *Physica* (IV 10-14)–, si bien resulta legítimamente extensible y observable en otros fenómenos o propiedades de la filosofía natural aristotélica. Se trata de una cuestión estrechamente vinculada a la conciencia perceptiva de los vivientes dotados de intelecto (*psuchês noûs*), puesto que revela una forma de percepción (*aísthesis*)² que podemos considerar enriquecida, en tanto que determinados aspectos de lo natural comparecen únicamente tras la aplicación de ciertas reglas u operaciones del intelecto sobre aquello que se ofrece a los sentidos. En suma, y como confiamos en desarrollar a lo largo de este trabajo, la tesis que nos ocupa radica en que existen en el mundo natural algunas propiedades o fenómenos que, sin dejar de pertenecer al mundo físico, y manteniendo, por ende, su carácter básicamente estético, no comparecerían o no vendrían a su radical y entera manifestación de no ser por la mediación o concurrencia del *noûs* con que están dotados algunos vivientes. En otras palabras, venimos a poner de relieve que es tan solo sobre la base de determinadas prestaciones del intelecto del alma como se hacen posibles ciertas formas de la conciencia perceptiva en el modo en que comúnmente las conocemos.

Nuestro estudio se desarrollará en torno a tres capítulos, cada uno de los cuales recoge la propuesta y análisis de un caso de “percepción noéticamente enriquecida”,

¹ A quien mucho agradezco la dirección y dedicación a este trabajo. La tesis central e hilo conductor del presente estudio se apoyan primordialmente en su conferencia *Percepción, determinación y negación. Aristóteles y los presupuestos noéticos de la conciencia perceptiva*, pronunciada en 2016 en la BUAP, así como en Vigo (2001-2002), integrado más adelante a modo de capítulo en Vigo (2006).

² Parece acertado señalar ya al comienzo de este trabajo que la noción de *aísthesis* que estaremos manejando pretende aludir concretamente a la percepción sensible. Con todo, reconocemos que el término admite un abanico de significación más amplio: así, por ejemplo, Aristóteles distingue en *EN VI 8, 1142a25-29* la percepción sensible de otro tipo de percepción, propia de contextos deliberativos. También en los libros III y IV encontramos la noción de *aísthesis* referida a contextos éticos.

expresión que tomamos del propio A. G. Vigo (2016) para referirnos a la cuestión central del este trabajo. Pretendemos brindar al lector, de este modo, junto con una explicación clara y general sobre su articulación, tres paradigmáticas ejemplificaciones de realización de la misma. Junto a ello, una pieza integrante de nuestra aportación será la conjugación y discusión –en algunos puntos refutatoria– de parte de la literatura reciente que aborda nuestra temática, sea de autores que abogan por una vertiente de corte más bien fenomenológico en lo que a nuestra tesis respecta (Wieland, Volpi, etc.), sea de mano de herederos de la tradición analítica (Coope). Por ser aquel con el que surgió por vez primera nuestra advertencia e interés por la tesis que pretendemos desarrollar, exploraremos con algo más de detalle en el primero de los capítulos el fenómeno del tiempo (*chrónos*), a raíz del cual realizaremos algunas consideraciones válidas también para el caso del infinito (capítulo II) o de la comparecencia del número (capítulo III). De entre ellas merece la pena adelantar brevemente la distancia que hemos de mantener para con interpretaciones reductivas de carácter estrictamente realista o idealista de los pasajes que abordaremos, ya que la genuina intención de Aristóteles en la presentación de estos modelos de percepción intervenida noéticamente parece ser otra bien distinta. En cambio, siguiendo en ello a autores como F. Volpi, una vía fenomenológica que reivindique la función esencialmente *manifestativa* del alma parece ser, en la presente ocasión, la más apropiada.

En efecto, capta nuestra atención el hecho de que desde los inicios de su aproximación al problema del tiempo –*Phy.* IV 11 supone una clara muestra de ello–, Aristóteles argumenta desde la percepción que del mismo tenemos. No pretendiendo en esta introducción un seguimiento detallado del capítulo, destacamos tan solo que pronto señala Aristóteles cómo el movimiento (*kínesis*) constituye la base sobre la que se fundamentará nuestra percepción del tiempo (*áisthesis chrónou*), aun sin confundirse con él: “es manifiesto que sin movimiento y cambio no hay tiempo. (...) el tiempo ni es movimiento ni se da sin movimiento. (...) percibimos movimiento y tiempo conjuntamente” (*Phy.* IV 11, 218b34-219a4). No obstante, por lo mismo resulta que el movimiento por sí solo no hace aparecer al tiempo, ni se identifica plenamente con él. La aparición del tiempo parece irrumpir más bien tras una mediación adicional que corresponde a una instancia interventora, cuya labor consiste en marcar o delimitar la percepción del movimiento de la magnitud, esto es, en llevar a cabo sobre el movimiento una expresa determinación. A tenor de lo afirmado por el filósofo (*Phy.*

219a22-219b1), llevamos a cabo tal determinación cuando el alma (*psuchê*), sobre la base del referido movimiento, enuncia dos “ahora”, el uno anterior y el otro posterior, representándonos tales “ahora” o “extremos” como distintos del lapso que queda comprendido en medio, cuyo contenido se revela como tiempo (*Phy.* 219a30).

El tiempo no se nos da, por lo tanto, de forma enteramente pasiva, en tanto que no es la naturaleza quien autónomamente formula “ahoras” que advierte como distintos entre ellos, ni quien establece el patrón de medición de tiempo. Cuanto la naturaleza ofrece es la regularidad o continuidad del movimiento –que de modo paradigmático hallamos en las esferas celestes–, respecto de los cuales el alma fija límites o extrae medidas. De hecho, la definición misma de *chrónos* lo vincula ya a la intervención del *noûs* al considerarlo número del movimiento según lo anterior y lo posterior (*arithmós kinéseos katà tò próteron kai hústeron*), en tanto que solo una instancia capaz de numeración como el intelecto del alma puede numerar el movimiento. Más aún, y como explicaremos más detenidamente, incluso el “número por medio del cual numeramos” – es decir, el lapso temporal que nos servirá como patrón para la medición de un tiempo total– requiere ya de la actividad del intelecto del alma. El hecho de que el tiempo comparezca por medio de ciertas demarcaciones noéticas sobre la percepción de un movimiento continuo arroja luz sobre el concreto modo de ser que corresponde al tiempo, a saber, el de un *predicado posible* de aquello a lo que remite, o el de un *accidente del movimiento*. Lo cual, dicho de otro modo, viene a poner de relieve que el tiempo no posee el modo de ser propio de un objeto sustancial.

En un sentido análogo, el infinito (*ápeiron*) –al cual destinaremos nuestro segundo capítulo– cobra relevancia en la física aristotélica a raíz de su vinculación con la propiedad de continuidad: continuo es lo “divisible al infinito” (*Phy.* 200b20). También aquí el término “divisible” sugiere ya que el infinito, aun residiendo fundamentalmente en lo continuo, y no en el alma, adquiere la posibilidad de comparecer a través de una serie de operaciones, cual es la iteración de la división de una magnitud extensa, por pequeña que esta sea, empleando como patrón de divisibilidad siempre la misma medida (v. gr., dividiendo siempre por la mitad). Así pues, también el infinito se revela como esencialmente predicativo y accidental respecto de las magnitudes. Queda descartada, en contraposición a las doctrinas de Anaximandro, pitagórica y platónica, la existencia de un infinito como *ousía* o *arché*

tôn ónton (*Phy.* 203a4-15), así como de un infinito concebido como magnitud extensa actualmente infinita (*Phy.* 204a34-2016a8) o como número separado (*Phy.* 204b7-10). En definitiva –y mostrando en este punto mayor afinidad para con los presocráticos–, no cabe para Aristóteles un infinito en el orden de la coexistencia o de la simultaneidad, sino únicamente un infinito potencial, dependiendo su actualización parcial de la expresa actividad noética sobre la magnitud extensa a través de la repetición de una serie de reducciones regladas.

En el tercer capítulo ofreceremos un tercer y último caso de “percepción noéticamente enriquecida” de mano de la investigación realizada por A. G. Vigo, advertida a raíz de la distinción que Aristóteles lleva a cabo en *De Anima* entre sensibles propios (*tà ídia*) y sensibles comunes (*tà koiná*), concretamente cuando señala que “el número [se percibe] por la negación de lo continuo, y por medio de los sensibles propios, pues cada percepción percibe algo unitario” (*DA* 425a20). Por último, y a pesar de que un estudio acerca de las posteriores reparaciones e influencias a las que esta estructura de cooperación *physis-psuchê* ha dado lugar desbordaría el presente trabajo, no hemos querido dejar de referirnos, a modo de breve apéndice y como posible vía de ulteriores investigaciones, al peculiar modo en que esta tesis aristotélica fue acogida y reformulada en el marco de una nueva metafísica del Espíritu propia del idealismo alemán, concretamente en la *Philosophie des Geistes* hegeliana.

Antes de adentrarnos en el primero de los capítulos, quisiéramos remarcar concisamente –volveremos sobre ello en el capítulo tercero– aquello que dota de una singular valía o atractivo a los casos de percepción enriquecida noéticamente. Hemos aludido al intelecto del alma, presentado por Aristóteles a raíz de que “ninguna otra cosa es por naturaleza capaz de numerar sino el alma y el intelecto del alma (*psuchê kai psuchês noûs*)”, por lo que se hace imposible que sin alma exista el tiempo (*Phy.* 223a22-27). Este inciso se debe a que, en puridad, la intervención del alma en la región sublunar con el resultado de la comparecencia de determinadas propiedades de lo natural no ha de restringirse a casos como el del infinito, el tiempo o el número *qua* número, en los cuales el *noûs* expresamente viene a enriquecer la percepción mediante una concreta intervención. La actividad o mediación del alma comienza y se despliega allí donde hay vida y tan pronto como ésta aparece (*DA* 415b8-28). Casos como los tres que en el presente trabajo analizamos representan, así pues, un peculiar género dentro

de un orden fenoménico más amplio y difundido en el mundo natural, que a lo largo del presente estudio denominaremos “estructuras triangulares de actualización”³. Lo que dichas estructuras ponen de manifiesto es que existen en la esfera de lo físico ciertas potencialidades complementarias de los entes naturales que vienen a converger en un mismo y único acto, resultando que dependen de la otra para poder darse, y hallando en una suerte de experiencia unitaria ambas su actualización. Así, en *Physica* III 3⁴ se aborda el hecho constatable de que en la región sublunar ninguna cosa produce aisladamente su propio movimiento. Moverse es moverse bajo la acción de otra cosa (*Phy.* 200b30). El movimiento reside en el móvil, pues el movimiento constituye la actualidad del móvil bajo la acción de aquello que posee la capacidad de mover; y, no obstante, la misma ha de ser la actualidad de aquello que tiene la capacidad de mover.

No resulta absurdo, por consiguiente, que el acto de una determinada cosa esté en otra distinta, como tampoco el que uno y el mismo acto pertenezca a dos potencialidades diferentes, aunque, eso sí, “no en sentido de aquello que es lo mismo en su esencia, sino en el modo de relación que lo que es en potencia mantiene respecto de lo que es en acto” (*Phy.* 202b9). La existencia de un pasaje similar en *De Anima* (425b25-426a26), en el cual Aristóteles muestra como “el acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma”, nos invita a trasladar la estructura esbozada en el anterior pasaje de la *Physica* también al ámbito de la facultad sensitiva, la cual nos remite, a su vez, a la percepción que posibilitan los sensibles propios y comunes. Nos recuerda el filósofo que la sensación, siendo un tipo de alteración, existe en virtud del alma, de modo que ningún ser que no participe del alma posee sensaciones (*DA* 415b24). De este modo, advertimos cómo también en el ámbito de la percepción sensible vienen a converger en un mismo y único acto tanto la actividad del alma como los objetos de ésta, resultando que la actualización de ciertas propiedades de los entes naturales parece depender propiamente de la actividad o intervención de la *psuchê* sobre ellas, permaneciendo de otro modo, por así decirlo, “ignoradas” o libradas a sí mismas.

Aquello que diferencia y acota la generalidad de estas estructuras a aquellas en las que propiamente encontramos intervención noética consiste, como la propia

³ Vigo (2001-2002), retomado en Vigo (2018).

⁴ También en *Met.* XI 9, 1066a26-34.

expresión lo indica, en que en estas últimas la actividad que el alma (*psuchê*) ejerce se corresponde más exactamente con la del intelecto del alma (*psuchês noûs*). Esto lo distingue, ya que de alma están dotados todos los vivientes, mientras que de intelecto gozan tan solo algunos (DA 427b7-8). Por ende, mientras que para la aparición o comparecencia de ciertas propiedades de los entes físicos –así, por ejemplo, de los colores, sabores, incluso del movimiento– son capaces muchos animales, para la de fenómenos como el tiempo, el infinito o el número *qua* número se requiere propiamente la del intelecto del alma: es de esperar que de la numeración del movimiento o de la división al infinito no sean capaces más que ciertos vivientes, como el ser humano. Luego que en la convergencia entre el acto de lo continuo y el acto del alma intervenga ésta o propiamente el *noûs*, hará surgir o pondrá de manifiesto, correspondientemente, propiedades naturales de menor o mayor complejidad.

La validez y hondura de la estructura que aquí exponemos con mucho trasciende el provecho que pudieran suponer la física experimental o biología contenidas en la obra aristotélica. Sea en la generalidad de casos de “estructuras triangulares de actualización”, sea, dentro de estos, en aquellos más restringidos de intervención propiamente noética, lo que esta relación entre *phusis* y *psuchê* pone de manifiesto –siendo ello lo que verdaderamente cautivó nuestro interés y motivó el presente trabajo–, es una estructura de esencial *copertenencia* o *compenetración* entre ambas que trasciende la clásica oposición entre objeto y sujeto en el acto de conocimiento. Dicha cooperación se despliega, en los casos de “percepción noéticamente enriquecida”, a través de la actualización unitaria de potencialidades complementarias que, aun incardinadas a aquello sobre lo cual recaen las correspondientes operaciones de numeración, división o introducción de límites, no alcanzarían su propia actualización, en conformidad con su propia índole, de no ser por la intervención activa de una instancia como el *psuchês noûs*. La articulación de estos casos es similar: de un lado, se nos ofrece un *continuum* (v. gr., movimiento o magnitud), y de otro la propia actividad del intelecto del alma, encargada de demarcarlo mediante la introducción del correspondiente límite (v. gr., “ahoras” o puntos). La propiedad correspondiente es en todos estos casos, así pues, enteramente *de la cosa*, pero requiere del *noûs* para comparecer. Lo que resulta es una nueva forma de comparecencia u objetividad de aquello que, “latente” en lo continuo, converge en una suerte de actualidad unitaria con

el alma, mostrando así una naturaleza caracterizada por su intrínseca *apertura* y un alma cuya función primordial respecto de la *physis* resulta ser *manifestativa*.

CAPÍTULO I. El tiempo y el alma

I. 1. El tiempo como número del movimiento

Ya que fue en concreto la discusión en la *Physica* acerca del tiempo (IV 10-14) la que despertó por vez primera mi advertencia e interés acerca de la problemática que nos ocupa, propongo que la abordemos en primer lugar. La confirmación de nuestra tesis se encuentra presente en la definición misma de “tiempo” (*chrónos*) para Aristóteles, la cual es preciso analizar aquí algo más detenidamente. A partir de 223a16⁵ encontramos el conocido pasaje en que Aristóteles se pregunta qué relación guarda el tiempo respecto del alma, así como por qué razón parece el tiempo encontrarse en todo cuando nos rodea, “tanto en la tierra y en el mar como en el cielo”. Tratando de responder a la segunda de las cuestiones, Aristóteles reitera la que consideramos su definición del tiempo, al señalar que éste es “una propiedad (*páthos*) o determinación (*héxis*) del movimiento, en tanto es su número (*arithmós*)”. De los términos “propiedad” o “determinación” que empleamos aquí se derivan reveladoras consecuencias que inciden directamente en el tema que analizamos y que hemos que retomar más adelante, por contradecir algunas interpretaciones que se han llevado a cabo acerca del estatuto del tiempo aristotélico, a nuestro juicio, erróneas. El pasaje, así pues, opera con una definición ya presentada anteriormente y de todos conocida, cual es la de que el tiempo es número del movimiento (*arithmós kinéseos*) según lo anterior y lo posterior (*katà tò próteron kai hústeron*).

La sugerencia, no obstante, de que la existencia del tiempo mantiene una significativa relación con el alma, se encuentra ya en pasajes previos de esta obra. Por ejemplo, desde 218b21 muestra Aristóteles una clara inclinación a discutir la existencia y el concreto *status* del tiempo mediante continuas referencias a nuestra experiencia del cambio y de la sucesión temporal, difuminando toda patente escisión entre su concreto modo de ser y nuestra percepción del mismo. Esta línea de argumentación es retomada y profundizada algo más adelante en 219a22, donde el filósofo añade que la experiencia del tiempo se funda y depende de la experiencia del movimiento, de modo que la

⁵ En adelante todos los pasajes citados entre paréntesis pertenecen a la *Physica*, a menos que se indique lo contrario.

percepción del movimiento de las magnitudes se convierte en *conditio sine qua non* para la comparecencia del tiempo⁶. El citado pasaje dice así:

Así pues, tenemos conocimiento también del tiempo cuando determinamos el movimiento, empleando como determinación lo anterior y lo posterior. Y es en tales circunstancias cuando afirmamos que ha pasado tiempo, a saber, cuando tenemos percepción de lo anterior y lo posterior en el movimiento. Y llevamos a cabo tal determinación en cuanto consideramos estos términos como diferentes, y algo intermedio distinto de ellos. En efecto, cuando nos representamos los extremos como distintos del medio, y el alma dice que son dos los “ahora”, el uno anterior y el otro posterior, entonces decimos que esto constituye tiempo. (...) En suma, cuando percibimos el “ahora” como único –y no como anterior y posterior en el movimiento–, entonces no parece que haya pasado tiempo alguno, porque tampoco ha habido movimiento. En cambio, cuando percibimos lo anterior y lo posterior, entonces decimos que ha pasado tiempo. Pues esto es el tiempo: número del movimiento según lo anterior y lo posterior (219a22-219b1)⁷.

La noción de lo “anterior” y lo “posterior” (*tò próteron kai husteron*), como el lector recordará, ha sido previamente empleada en 219a15 como elemento integrante de una suerte de “modelo de doble calcado estructural”⁸, que hace depender al tiempo del movimiento⁹, y a éste, a su vez, de las magnitudes, operando a modo de hilo conductor para dicho modelo la propiedad de la continuidad (“por ser la magnitud continua también es continuo el movimiento, y por causa del movimiento lo es el tiempo”, 219a12-14). Según el párrafo transcrito, es el movimiento de las magnitudes –cualquier tipo de movimiento o cambio (223a29-223b11), no solo el local– el que nos provee de una base para nuestra determinación del tiempo mediante los “ahoras”. Ello se debe a que los “ahoras” vienen a coincidir con la determinación de los puntos que fijamos

⁶ A este respecto señala Hussey (1983, p. 142) que la argumentación de Aristóteles parece requerir una premisa extra que ha sido omitida, cual es la de que todo lapso de tiempo es perceptible. Sin embargo, no solo Aristóteles no introduce una premisa tal, sino que propone incluso un caso en que dichos lapsos de tiempo no son perceptibles, a saber, el caso de los que duermen en Cerdeña junto a los héroes y que, al despertar, conectan el “ahora” anterior con el “ahora” posterior, de modo de les parece que el tiempo no ha pasado. A nuestro parecer, esto se debe a que lo que ha de resultar perceptible para poder hablar de tiempo es más bien el movimiento, ya que el tiempo no es otra cosa más que el movimiento según el número de lo anterior y lo posterior.

⁷ Traducción: Vigo (1995).

⁸ Denominación que tomamos de Vigo (1995).

⁹ El movimiento al que nos referiremos habitualmente será el de las magnitudes, si bien Aristóteles admite que la percepción del movimiento se deba también a movimientos del alma (219a6).

atendiendo a las diferentes posiciones del móvil sobre su trayectoria, lo cual permite, además, la aparición de tramos. Es a estas posiciones y a su percepción a lo que se refiere el filósofo con lo anterior y a lo posterior en el movimiento. Luego la determinación de las fases del movimiento permite una doble consideración de las mismas, en función de si consideramos la pura sucesividad de dichas fases o lo que esos mismos tramos tienen de temporales¹⁰.

El núcleo, no obstante, del argumento, gira en torno a la noción de determinar (*horízein*) este movimiento. Lo anterior y lo posterior guardan una relación estrecha con el carácter constitutivo de los “ahoras”: es la determinación de lo anterior y posterior del movimiento lo que nos permite el conocimiento del tiempo. Considerar lo anterior y lo posterior como distintos el uno del otro y, al mismo tiempo, advertir algo intermedio distinto de cada uno de ellos, será lo que haga comparecer al tiempo. A este respecto señala Hussey¹¹ que la presente sección arroja luz sobre dos importantes puntos acerca de la concepción del tiempo en Aristóteles. En primer lugar, muestra que la simple percepción de dos “ahoras” como diferentes no basta para que comparezca un lapso de tiempo como tal: resulta también preciso que percibamos uno de ellos como anterior y el otro como posterior, de modo que, además, advirtamos que algo ha quedado comprendido entre ambos. Por otro lado, el conjunto de ambas cosas –esto es, la percepción de un ahora anterior y uno posterior, y la de que un lapso ha quedado comprendido en el medio–, es lo que nos habilita para la percepción de lo anterior y lo posterior en el movimiento y para la delimitación del mismo.

Al determinar el movimiento según lo anterior y posterior de la sucesividad de sus lapsos, parece claro que lo que ha de emerger mediante la sucesiva aplicación de los “ahora” no es otra cosa sino tiempo (“entre dos puntos hay siempre una línea, y entre dos ahoras hay siempre un tiempo”, 231b9-10). La noción de número (*arithmós*) es insertada por Aristóteles al final del pasaje, si bien las nociones de anterior y posterior lo han ido vaticinando: el tiempo es, en definitiva, número del movimiento según lo

¹⁰ Vigo (1995), p. 251. La “lectura” de sí que el movimiento permite no es unívoca, y la aparición del tiempo requiere una determinada lectura: cuando nos fijamos en el movimiento atendiendo a la sucesividad estamos en los umbrales de la determinación de los lapsos, mientras que si nos atenemos a su recorrido obtendremos una determinada longitud o distancia.

¹¹ Hussey (1983), p. 150.

anterior y lo posterior¹². Añade poco más adelante (219b3) que el tiempo no es movimiento sino en cuanto el movimiento comporta número (*hêi arithmôn échei*). Junto a la vinculación entre el tiempo y el alma que numera, queda claro que el tiempo no se identifica íntegramente con el movimiento, pero también que no puede darse con independencia del mismo: el tiempo no es sino el movimiento mismo (“cuanto es el movimiento tanto parece ser siempre el tiempo que ha pasado”, 219a14-15), pero considerado bajo un determinado aspecto, a saber, en tanto que dispuesto en una serie continua y ordenada de fases sucesivas numeradas o numerables¹³.

La vinculación entre la existencia del número y la actividad del alma –y, por lo tanto, del tiempo con el alma, siendo éste el número del movimiento según lo anterior y

¹² Más allá del tenor literal del texto aristotélico, parece posible concluir que la percepción del tiempo admite diferentes niveles de determinación, cuyo progreso es a veces sutil. Los lapsos con que medimos el tiempo pueden ser más o menos propios: v. gr., quien tras un tiempo encerrado en un celda oscura sabe que ha pasado tiempo, pero no exactamente *cuánto* tiempo (esto supondría tratar con el tiempo más bien en tanto que *numerable*), no mide el tiempo con la misma exactitud de quien mide el transcurso de tres días conforme al movimiento del sol o a un reloj. Atender al movimiento en el orden de su sucesividad nos coloca en los umbrales de la temporalidad. Pero ya la percepción del tiempo en sentido propio reclama al *noûs*: la percepción del tiempo conlleva su determinación (de ahí que la consideremos *percepción* “noéticamente enriquecida”). Esto es, no procede establecer una distinción tajante entre percepción del tiempo y su determinación. De ahí, por ejemplo, que los animales puedan percibir el movimiento (su percepción no reclama una intervención noética), pero no propiamente el tiempo, siendo el tiempo, por así decirlo, una suerte de sensible común “de segundo grado”. Lo más razonable es suponer que a lo largo de estos niveles el tiempo va ganando actualidad, alejándose progresivamente de lo *numerable* para ganar en cuanto a *numerado*.

¹³ Damos así deliberadamente a entender que el tiempo se constituye mediante una serie sucesiva de fases, y no de “ahoras”. Aristóteles ha especificado, por otra parte, que el “ahora”, en tanto que límite, no es tiempo, sino accidente suyo, pero que es número en tanto que numera (220a21-22). Llegados a este punto, conviene hacer una aclaración respecto a qué ha de entenderse por el “número por medio del cual numeramos” (219b8), elemento sobre el que volveremos en repetidas ocasiones. En este punto seguimos a A. G. Vigo, quien señala que si bien cuando determinamos el movimiento mediante lo anterior y lo posterior, y delimitamos sus fases por medio de dos o más “ahora” *enumeramos* los sucesivos “ahora”, lo que en rigor *contamos* al medir el tiempo son los lapsos que quedan comprendidos entre ellos, verdaderos componentes del tiempo. Esto conlleva que los “ahora” no serán propiamente ni “aquello con lo que numeramos” ni tampoco lo numerado, si bien, en tanto que límites inextensos, constituyen la condición de posibilidad de la demarcación de lapsos, es decir, de la determinación de unidades de medida para el tiempo. Nos inclina a apoyar esta postura, además, el hecho de que el propio Aristóteles haga notar que “puesto que lo numerable es numerado por algo que es congénere (...) también el tiempo es medido por un cierto tiempo definido” (223b13-15). Otro dato a nuestro favor es el hecho de que en griego no hay 0, luego contaríamos mal si lo que contáramos fueran los “ahora”. El primer número es el 2, la unidad no es un número (el 1 es el principio del número, pero no es un número: el número ha de ser una multiplicidad). El hecho de que el tiempo no es una pluralidad de “ahoras” resulta indiscutido, pero pasajes como 220a16-17 ha sido visto por autores como U. Coepe como un motivo para suponer que lo que contamos al contar el tiempo son “ahoras”, y no lapsos.

lo posterior–, resulta manifiesta en el anterior pasaje. Si bien el número descansa sobre la base del movimiento de las magnitudes que se encuentran en la esfera natural, es el alma quien parece expresamente “ejercitarlo” al decir los “ahora”, uno anterior y otro posterior, y hacer de ese modo comparecer al tiempo. En otras palabras, la regla por la cual determinamos mediante los “ahora” el tiempo no es revelada *per se* por la naturaleza ni por el movimiento o el cambio. En 223a16-28 esta vinculación se formula explícitamente, pudiendo sin duda sorprender a quien acudiera al filósofo en busca de una concepción estrictamente realista o naturalista de un tiempo como objeto subsistente, al cuestionárenos si en caso de no existir el alma habría o no tiempo, y, lo que es más, al concluir poco más adelante que resulta imposible que haya tiempo en caso de no haber alma. El pasaje se lee como sigue:

Por otro lado, un punto digno de investigación es no solo qué relación guarda el tiempo respecto del alma, sino también por qué razón el tiempo parece estar en todo, tanto en la tierra y en el mar como en el cielo. ¿No será ello porque es una propiedad o determinación del movimiento, en tanto es su número, y porque todas esas cosas están sujetas a movimiento –pues todas ellas están en un lugar–, y el tiempo y el movimiento existen conjuntamente tanto según la potencia como según el acto? Por otra parte, podría plantearse la cuestión de si en caso de no existir el alma habría o no tiempo. Pues si es imposible que exista aquello que ha de llevar a cabo la numeración, también será imposible que haya algo numerable, de modo que tampoco habrá número, pues número es o bien lo numerado o bien lo numerable. Y si ninguna otra cosa es por naturaleza capaz de numerar sino el alma y el intelecto del alma, entonces es imposible que haya tiempo en caso de no haber alma, a no ser como aquello siendo lo cual es el tiempo, v. gr. si es posible que haya movimiento sin alma. Pues lo anterior y lo posterior es en el movimiento, y tiempo son éstos en cuanto numerables¹⁴.

La argumentación seguida por Aristóteles, como puede verse, parte de que el alma es la única instancia que conocemos capaz de llevar a cabo la numeración, por lo que si nada puede llevar a cabo la numeración, desaparece también lo “numerable”. Si no existen instancias capaces de numeración, podemos añadir a modo de presupuesto, desaparece también la capacidad o actividad de numeración. Por ende, si no existe la posibilidad de numeración, nada puede haber numerable, en tanto que nada puede haber numerado: nada puede haber medible en tanto que nada puede haber medido. Se hace

¹⁴ Traducción: Vigo (1995).

imposible la existencia del número, ya que el número es, “bien lo numerable, bien lo numerado”. Siendo el tiempo el número –en este sentido de número, y no en el anteriormente descartado sentido de “número por medio del cual numeramos”– del movimiento conforme a lo anterior y a lo posterior, sin la actualidad de lo numerado o la potencialidad de lo numerable se hace imposible la existencia del tiempo, tanto actual como potencialmente. El tiempo podría darse únicamente de un modo que Aristóteles parece presentar como residual y que no constituye aún tiempo, a saber, en tanto que permanecería la sucesión del movimiento de las magnitudes (“si es posible que haya movimiento sin alma”), lo que viene a ser el substrato del tiempo. Se correspondería con lo que los escolásticos denominaron “potencialidad remota”, sin ser verdaderamente tiempo siquiera en potencia. Claramente se nos dice, por tanto, que en un mundo donde no pueda llevarse a cabo la numeración, nada podrá ser numerado o contado. Los procesos naturales susceptibles de ser numerados y de ocasionar la aparición del tiempo son en sí mismos indiferentes a toda regla o determinación, por lo que se requiere que tal movimiento entre en contacto con aquello que puede llevar a cabo la numeración.

Puede cabalmente aventurarse, y algunos lo han hecho, que el argumento según lo plantea Aristóteles añade implícitamente algo más: sin almas no habría tampoco número entendido como “número por medio del cual numeramos”. Previamente (219b6-11) Aristóteles ha distinguido dos acepciones de número, a saber, el número como lo numerado o numerable, y el número como aquello mediante lo cual numeramos. En la presente ocasión, se hace únicamente mención de lo numerado y numerable, esto es, de aquella acepción del número que sí constituye tiempo. Esta interpretación, no obstante, ha parecido insuficiente a autores como Hussey¹⁵, que añade que lo que Aristóteles pretende hacer notar es que, sin almas, también la existencia del número abstracto –esto es, del número mediante el cual llevamos a cabo la numeración– resultaría inviable, ya que el número abstracto surge de la operación mental de abstracción a partir del número concreto o de las cantidades que encontramos en el mundo. En el mundo podrían seguirse dando cantidades concretas (de acuerdo con la distinción que lleva a cabo Aristóteles, en cuanto a su dependencia del sujeto que percibe, entre la existencia de lo perceptible *qua* perceptible y la del substrato que

¹⁵ Hussey (1983), p. 173.

permite la percepción como tal¹⁶), pero la existencia del número abstracto resultaría imposible. A. G. Vigo¹⁷ se aparta de la interpretación que otorga Hussey al “número por el cual numeramos” como referido al número abstracto, pero acoge la sugerencia de que Aristóteles no parece referirse simplemente a que en un mundo donde nada pudiera numerar ni contar, nada podría ser numerado o contado. Así, Aristóteles estaría también diciendo que, sin almas, no habría tampoco número en el sentido de “número por medio del cual numeramos”, pero entendido éste como los lapsos o segmentos temporales que serán empleados como unidad de cuenta o medida de un tiempo total, para cuya determinación ya resulta necesaria la intervención de un agente de numeración. Así pues, no es únicamente con miras a la ulterior medición de un tiempo total por lo que requerimos la actividad del alma, sino que ya para una previa instauración del “número mediante el cual numeramos” resulta su intervención necesaria. Lo cierto es que, si bien Aristóteles en el presente pasaje hace únicamente referencia al número en el sentido en que éste constituye tiempo, y no del número por el cual se numera, resulta razonable una lectura extensiva que asuma que sin instancias capaces de numeración desaparece también el número por medio del cual numeramos, se entienda éste como número abstracto o como lapso temporal empleado a modo de unidad de medida. Después de todo, al igual que inferíamos algo más arriba que sin instancias capaces de numeración desaparece la capacidad de numerar, resulta igualmente cierto que dicha capacidad de numerar se manifiesta y vale a través del número por el cual numera, por lo que este perdería también la posibilidad de instaurarse y comparecer. Formulado de modo positivo –lo cual parece más correcto, ya que en el mundo, de hecho, sí hay almas–, parece que también esta clase de número va a depender de una intervención noética.

La diferenciación entre el tiempo como numerable y el tiempo como numerado nos conducen a una ulterior discusión. Paul F. Conen¹⁸ subraya el hecho de que para que el movimiento al que se refiere Aristóteles constituya tiempo es suficiente con que dicho movimiento sea numerable, esto es, susceptible de ser numerado, sin necesidad de que sea o haya sido efectivamente numerado. Dirá así que “la numerabilidad del movimiento es ya tiempo. El tiempo real es una potencialidad del movimiento”. También A. G. Vigo defiende la visión de que Aristóteles no afirma aquí que solo haya

¹⁶ Entre otros pasajes, *Met.* IV 6, 1010b30-1011a5.

¹⁷ Vigo (1995), p. 279.

¹⁸ Conen (1964), p. 168.

tiempo cuando se realiza o ha realizado efectivamente el acto de enumeración, apoyándose para tal convicción en la formulación alternativa que hace el filósofo entre lo numerado o lo *numerable*. A esto, autores como U. Coope¹⁹ oponen que, puesto que el movimiento sobre el que se da el tiempo es siempre diferente (219b9), para que el tiempo sea siquiera numerable es ya preciso contarlos de modo simultáneo a los “ahoras” que formula el alma cuando determina el movimiento según lo anterior y posterior.

Detengámonos brevemente a analizar estas dos posturas enfrentadas. Coope admite, por supuesto, que en un sentido general el hecho de que algo sea numerable no implica que deba ser efectivamente numerado. Sin embargo, alega que lo continuo solo logra ser numerable cuando ha sido dividido o marcado en secciones. De modo previo a esta división todo cuanto se puede decir es que eso continuo puede ser “convertido” en algo numerable, sin serlo todavía. Podemos trazar una línea –ejemplifica Coope– en algo numerable sin efectivamente contarlos. Podemos a continuación trazar divisiones en dicha línea y luego volver sobre ellas y contar, o podemos no hacerlo. Pero el movimiento, al contrario que la línea, es siempre diferente. No podemos marcar divisiones en un movimiento y luego volver sobre ellas y contar los periodos que hemos marcado. Es preciso que contemos las divisiones al mismo ritmo en que las establecemos. Es por ello que en el caso del movimiento decimos que para que sea numerable o susceptible de ser contado ha de ser efectivamente numerado o contado. Coope llegará a decir, en lo que viene a ser la postura contraria a la de Conen, que “el acto mismo que convierte al cambio en numerable es el acto de numerarlo”²⁰. La unidad del tiempo depende, según Aristóteles, de nuestra enumeración. Es por medio de nuestra acción de numerar como creamos potenciales divisiones y las partes del movimiento que éstas delimitan, pero es también solo por el hecho de que creamos estas partes del movimiento que el movimiento puede ser organizado en un único orden de anterioridad y posterioridad. Esta sería la razón por la cual el tiempo es esencialmente numerable.

Diferimos respetuosamente con la solución ofrecida por Coope en lo que parece ser un doble tránsito requerido de lo continuo a lo numerable, para pasar luego de lo numerable a lo numerado, y poder entonces decir que el movimiento constituye tiempo. No nos parece, en primer lugar, que lo continuo haya de ser “convertido” en algo

¹⁹ Coope (2005), pp. 169-171.

²⁰ Coope (2005), p. 170.

numerable. La existencia de lo continuo, conjuntamente con la existencia de instancias capaces de numeración y de percepción de lo continuo, implica que lo continuo sea automáticamente numerable²¹. Esto parece presuponer Aristóteles cuando realiza afirmaciones como que “un movimiento sigue a la magnitud y el tiempo sigue a un movimiento, siendo todas cantidades continuas y divisibles” (200b25). De hecho, sus esfuerzos se centran más bien en mostrar por qué el movimiento discontinuo es también numerable, de modo que también sobre él rige el tiempo que rige sobre el movimiento continuo: en *Phy.* IV 14 (223a29-223b11) se plantea la dificultad de que en el mundo encontramos movimientos continuos y discontinuos, por lo que si el tiempo fuera solo número de lo continuo, caeríamos en absurdas conclusiones como que hay al menos dos tiempos. La respuesta que Aristóteles ofrece es que el tiempo es en todas partes el mismo, pues el número de los movimientos iguales y simultáneos es en todas partes uno y el mismo, así como si hubiera perros por un lado y caballos por otro y el número de cada grupo fuera de siete, el número siete seguiría siendo en sí el mismo. Parece claro que en este pasaje Aristóteles se enfoca en argumentar por qué también el movimiento discontinuo se da en el tiempo, que es igual en todas partes, dando por hecho (223a35) que el movimiento continuo es numerable. Por otra parte, Aristóteles no parece incluir algo así como un movimiento que no es numerable pero puede llegar a serlo dentro del número que constituye tiempo, sino que éste se refiere solo, bien a lo numerado, bien a lo numerable.

Así pues, no podemos pretender dotar de numerabilidad a lo continuo: en lo continuo –v.gr., en la trayectoria descrita por una esfera celeste–, la instancia que numera descubre una cierta métrica u orden que puede enunciar o formular, pero que no

²¹ El único sentido, alejado de la postura de Coope, en el que podemos aceptar que se da un tránsito de lo continuo a lo numerable es el siguiente: como mencionábamos antes, todo cuanto podría concederse al tiempo en un mundo sin instancias capaces de numeración sería lo que los escolásticos denominaron “potencia remota”, que no es todavía tiempo en potencia. En cambio, hay potencia próxima (y esto ya sí es tiempo en potencia) cuando nos encontramos en presencia de lapsos disponibles de numeración. Pero para la existencia de tales es *conditio sine qua non* la existencia de almas. Esto ha de verse en conjunto con la prioridad lógica del acto sobre la potencia (*Met.* IX): para la existencia de lapsos y la numerabilidad del tiempo lo numerado posee prioridad lógica. Luego de un mundo sin almas a un mundo donde éstas se incluyen sí hay un tránsito de lo continuo a lo continuo numerable, pero este supuesto difiere radicalmente de la tesis de Coope, cuyo doble tránsito se enmarca en un mundo que ya contiene instancias capaces de numeración. Tampoco parece Coope estarse refiriendo a dicha prioridad lógica del acto sobre la potencia, sino a la necesidad de numerar un movimiento continuo para que éste devenga siquiera numerable.

otorga a las cosas. En presencia del *psuchês noûs* la sucesión del movimiento ya es numerable, y, en tanto que numerable, constituye ya número del movimiento –en su modalidad de numerable, y no de numerado–, por lo que ya puede ser considerada tiempo²². Al pretender convertir lo continuo en algo numerable, lo que hace Coope es convertirlo en numerado, reduciendo así la propiedad de numerable a la de numerado, pues el mero hecho de que se pueda trazar divisiones sobre lo continuo implica ya que lo continuo es numerable (el trazarlas efectivamente sería numerarlo). Por otra parte, para Coope la comparecencia del tiempo parece requerir su medición exacta, mientras que la experiencia cotidiana muestra que es posible tratar con los lapsos temporales con una mayor o menor exactitud²³. Esto es, entre lo numerable y lo numerado son admisibles progresivos niveles de precisión que indudablemente se revelan ya como tiempo. No es igual decir que ha pasado tiempo a decir cuánto tiempo ha pasado, y, no obstante, en ambos casos ha formulado el alma un mínimo de dos “ahoras” distintos y advertido algo intermedio diferente a ambos.

Las concepciones de Coope y Conen parecen, así pues, oponerse la una a la otra. A pesar de nuestras diferencias para con Coope creemos poder sugerir, no obstante, una sencilla matización a la concepción que Conen alberga del tiempo como una potencialidad del movimiento, así como a su afirmación de que el tiempo como numerable es ya tiempo. En pasajes de otras obras aristotélicas –*DA* III 2 (426a20-26) es un ejemplo de ello–, se muestra cómo lo sensible o perceptible ha de entenderse tanto en acto como en potencia, de modo que independientemente del gusto o de la vista no existiría lo blanco, negro o amargo en acto, pero sí en potencia. Del mismo modo, una lectura y comparación rápidas del pasaje que nos ocupa con el mencionado pudiera llevarnos a pensar que en un mundo sin instancias capaces de numeración el tiempo existiría en potencia y no en acto. Ante una interpretación tal es preciso recordar que la misma definición de tiempo se vincula ya con el alma –concretamente, con el intelecto del alma–, al ser el tiempo no más que movimiento numerable o numerado, y el alma la única instancia capaz de llevar a cabo la numeración. A este respecto, la anterior

²² Debo a mis conversaciones con A. G. Vigo la advertencia que añadimos incidentalmente a esta crítica a Coope: el hecho de que nos sea imposible estar constantemente numerando el movimiento –ello nos ocuparía, claro está, todo el tiempo– nos ha llevado a delegar este acto de numeración en máquinas de uso cotidiano, cuales son los relojes. Aun el más sencillo ha sido configurado con una medida estandarizada, sirviéndonos así para saber cuánto tiempo ha pasado cada vez que nos remitimos a ellos.

²³ Véase la nota 12.

afirmación de Conen sirve para advertir acertadamente que el tiempo no posee el modo de ser propio de un objeto sustancial. En un mundo sin almas el tiempo no se da potencialmente, sino que no se da en absoluto: lo único que permanece es la sucesividad del movimiento, pero, en tanto que desconectado del alma y su acto o posibilidad de numeración, tal movimiento no puede ser considerado ni aun tiempo en un sentido potencial. Ahora bien –y he aquí nuestro apunte–, en un mundo con almas la sucesión del movimiento será tiempo en acto si dicho movimiento es numerado, y será tiempo en potencia si no ha sido expresamente numerado pero puede serlo en algún momento o por alguien distinto de quien no lo numera²⁴. El tiempo comparece cuando expresamente se ha determinado la percepción de lo continuo mediante al menos dos “ahoras”, y, no siendo posible dicha determinación pasivamente –exige una intervención noética activa–, lo numerable no puede ser considerado de otro modo como tiempo más que potencialmente. Por lo tanto, estamos con Conen en que el movimiento en tanto que numerable ya es tiempo, pero el tiempo no puede referirse a lo numerado y a lo numerable en el mismo sentido e indistintamente, sino que el primero será propiamente el tiempo, mientras que el segundo lo será simplemente en potencia. Esta aclaración parece respaldada por el propio Aristóteles al señalar que el tiempo parece estar en todo –“tanto en la tierra y en el mar como en el cielo”– porque todas estas cosas están sujetas a movimiento, “y el tiempo y el movimiento existen conjuntamente tanto según la potencia como según el acto” (223a20).

²⁴ Un ejemplo de esto que venimos diciendo parece ser ofrecido por el mismo Aristóteles al presentarnos en 218b21-35 el caso de los que duermen en Cerdeña junto a los héroes. ¿Resulta equiparable lo que a éstos acontece cuando despiertan (a saber, que “conectan el “ahora” posterior con el “ahora” anterior y hacen de ambos uno solo, suprimiendo el lapso intermedio a causa de la falta de conciencia”) con un mundo sin instancias capaces de llevar a cabo la numeración? Hemos de contestar que no lo es. En la primera situación no se da lo numerado por parte de quienes duermen mientras duermen, pero una determinación mediante “ahoras” del movimiento es posible por parte de quienes no duermen (así, por ejemplo, el narrador del supuesto) o incluso, en un sentido derivado o secundario, por los mismos que dormían una vez que despierten y, a partir de los efectos y de los estados de cosas que encuentren en el mundo (v. gr., el muchacho que conocieron con dos años tiene ahora cincuenta) infieran que ha debido pasar el tiempo, esto es, infieran al menos dos “ahoras” retrospectivamente. Así, en tanto que numerable pero no numerado, el tiempo se da para ellos en un sentido potencial. Este empleo de las categorías acto-potenciales nos evita, así pues, caer en absurdas consecuencias de que el tiempo existe para unos y no para otros, como si fuera un aspecto netamente subjetivo. En cambio, en un mundo sin instancias capaces de numeración el tiempo resulta en todo sentido imposible.

En cualquier caso, y como asentamos en el apartado que sigue, lo que con mayor énfasis deseamos destacar en la presente sección es que es en el terreno de la relación entre el movimiento y la *psuchê* donde por primera vez se descubre la posibilidad de la existencia del tiempo, en tanto que medida o número de los procesos, y no simplemente en el ámbito de los procesos o movimientos naturales como tales, indiferentes en sí mismos a toda determinación de su medida²⁵.

I. 2. La apuesta por una interpretación fenomenológica

Señalábamos en la introducción cómo una postura tan equilibrada fácilmente puede derivar en interpretaciones tanto idealistas como realistas, como, de hecho, ha sido el caso. Si bien la lista de los defensores tanto de un lado como de otro es larga²⁶, quisiéramos traer en la presente ocasión a colación una de las objeciones formuladas por V. Goldschmidt, a quien enmarcaríamos bajo la segunda de las posturas, por parecernos que cae en desviaciones respecto de la originaria intención del texto de Aristóteles que merece la pena analizar y refutar.

Expone Goldschmidt²⁷ cómo, a su juicio, que Aristóteles haga depender la existencia del tiempo de la existencia del alma viene a contradecir de modo drástico la tesis básica del filósofo sobre la prioridad e independencia del objeto de conocimiento

²⁵ De las explicaciones ofrecidas se sigue que la existencia del tiempo depende del alma en un modo en que el movimiento no lo hace. Autores como Ross (1936, p. 68) o Coope señalan lo que podría resultar una contradicción en la argumentación de Aristóteles, al haber hipotetizado sobre un mundo en el que se dé movimiento sin tiempo (223a26-27), y, no obstante, haberse establecido previamente en 222b30-1 que “resulta evidente que todo cambio y todo lo que se mueve es en el tiempo”. Coope (2005, pp. 161-163) indica que al preguntarse Aristóteles si el tiempo continuaría existiendo en un mundo sin seres capaces de numeración, no parece tanto estar postulando la posibilidad de un mundo que no fue pero pudo haber sido, sino que la escueta hipótesis acerca de un mundo donde se diera movimiento sin tiempo se encamina más bien a clarificar lo que hemos de entender por la naturaleza del tiempo. A esto añadimos que de la naturaleza de la *kínesis* no se deriva automáticamente que no sea en absoluto posible sin la existencia del tiempo. Es decir, es cierto que Aristóteles se refiere a que se da siempre en el tiempo, pero este “darse en el tiempo” –y medirse por el tiempo (“no solo medimos el movimiento por medio del tiempo, sino también el tiempo por medio del movimiento, en virtud del mutuo determinarse el uno por el otro”)– no parece ser parte esencial de su definición. Tampoco de la naturaleza del movimiento se deriva que no pueda existir en ausencia de almas. Contrariamente ocurre en el caso del tiempo, definido como número del movimiento conforme lo anterior y lo posterior, pues de esta definición sí se sigue que no podría darse en ausencia de almas.

²⁶ Puede consultarse en Volpi (1988), pp. 28-53.

²⁷ Goldschmidt (1982), pp. 111-122.

respecto del conocimiento sobre el mismo. El autor menciona el conocido pasaje de *Met.* IV 6 (1010b30-1011a5), así como el de *Cat.* 7²⁸, en el que el estagirita, a raíz de su explicación de la categoría de relación, viene a repetir la idea de que el substrato de la sensación ha de ser anterior a la misma, pues la sensación se origina juntamente con lo dotado de sensibilidad, mientras que lo sensible puede preceder y sobrevivir a la sensación. La verdadera controversia en la argumentación del Goldschmidt parece radicar en que éste se pregunta por el tiempo como por un objeto con existencia independiente, de un modo similar a la que ostentan los objetos de conocimiento o percepción a los que se refieren los pasajes que alega. A esto, no obstante, hemos de oponer lo que venimos mostrando: no es ésta la concepción del tiempo que encontramos en Aristóteles. La naturaleza del tiempo responde más bien a una propiedad o determinación de los procesos, cual es la de ser numerados o numerables. “Lo que está en juego aquí –subraya el A. G. Vigo²⁹– no es la supuesta dependencia de la existencia de un objeto respecto de alguna actividad del alma, pues para Aristóteles el tiempo no es como tal un objeto, sino una determinación de los procesos a los que puede estar sometido un objeto sustancial, concretamente, el número de su movimiento”. Indicábamos al comienzo de este primer capítulo, ateniéndonos a la literalidad del texto aristotélico, que el tiempo es “propiedad” o “determinación” del movimiento. Con la misma afirmación hemos de concluir: el tiempo consiste en un accidente del movimiento, posee un modo de ser específico, cual es el de ser un *predicado posible* del movimiento.

Del mismo modo en que una postura de corte estrictamente realista respecto de los textos propuestos no parece casar con la genuina visión de Aristóteles acerca de la naturaleza o *status* del tiempo, se hace preciso esquivar también posibles interpretaciones idealistas que lo hagan residir íntegramente en el alma, o que sitúen en el alma una suerte de imagen preexistente de lo que constituirá el tiempo una vez el alma lo proyecte sobre el mundo físico. En efecto, si bien señalábamos que desde los comienzos de su tratamiento del tiempo Aristóteles tiende a ligarlo a la percepción del movimiento, *ergo* a la existencia de almas, es cierto también que el tiempo sigue siempre y versa primordialmente sobre el movimiento natural: es un accidente o predicado posible del mismo. Esta continua atención y remisión al movimiento y al

²⁸ Menciona también *Tóp.* V 9, 138b32-34.

²⁹ Vigo (2001-2002), p. 92.

cambio que encontramos en el mundo físico, ya se trate de movimiento local, de generación, de corrupción, de alteración, etc., forzosamente nos aleja de una interpretación que haga del tiempo una suerte de *ens rationis* carente de mayor fundamento en la esfera natural. Así se ha encargado de subrayarlo Wieland³⁰, al indicar que el alma no toma de sí misma el número con que numeramos el movimiento sin ayuda de ulteriores soportes o patrones físicos, sino que lo extrae por comparación con otros movimientos, fundamentalmente exteriores, cual puede ser el movimiento de las esferas celestes. Es por esto que el número no ha de ser visto como un esquema netamente subjetivo en el cual el alma se encarga de insertar los movimientos que encuentra en el mundo: este orden al que hacemos referencia no se encuentra preformado en el alma misma. Al haberse definido el tiempo como número del movimiento para hacer a continuación depender del alma tanto la capacidad de numerar como la existencia misma de la unidad de medida, resulta patente que “el tiempo no se constituye mediante o en el alma, sino simplemente *no sin* la actividad del alma”.

En suma, aun versando esencialmente sobre el movimiento, en tanto que número del mismo, es posible afirmar que la comparecencia del tiempo del modo en que comúnmente lo conocemos no se realizaría de no ser por la actividad numeradora del *psuchês noûs*, que interviene sobre el movimiento mediante la determinación de “ahoras”. El acto del movimiento continuo converge con el del intelecto del alma en la demarcación de lapsos temporales, manifestando un accidente del movimiento que de otro modo permanecería ignorado. Volpi³¹ ha sugerido, frente a disquisiciones de carácter realista o idealista, una vía a nuestro juicio acertada, cual es una interpretación de corte fenomenológico³², en el sentido de que el alma no posee para Aristóteles en relación con el tiempo una función tético-constructiva ni una función simplemente constatativa, sino más bien una de carácter constitutivo-manifestativa. Es decir, siendo el tiempo un posible predicado de los procesos, depende de la intervención del *noûs* para manifestarse. Esto esquiva tanto una dependencia exclusiva del tiempo respecto del alma como una existencia independiente del tiempo en la esfera natural sin concurrencia

³⁰ Wieland (1970), p. 316. La traducción del entrecomillado es mía.

³¹ Volpi (1988), p. 58.

³² Lamentando no poder hacerle en la presente ocasión la justicia que merece, sí quisiéramos dejar apuntado que la actual investigación aristotélica comienza a mostrar sensibilidad para con el papel activo de la instancia numeradora en la determinación no solo de la cuenta de los lapsos, sino de los propios lapsos. Sin llegar a una visión fenomenológica, ya la vía analítica (C. C. Harry, T. Roark) comienza a aproximarse a dicha concepción.

del *psuchês noûs*, adecuándose al interés de Aristóteles por abordar la cuestión del tiempo en tanto que éste resulta perceptible. Se aleja también de interpretaciones como la de Coope, para quien debemos previamente “convertir” lo continuo en numerable. La función manifestativa del alma por la que aquí abogamos no “convierte”, sino que consiste –nada más y nada menos– en un “dejar aparecer”, en permitir que diversas potencialidades de lo natural converjan en un acto único con la actividad del intelecto, manifestando lo que, sin perder su carácter esencialmente estético, de otro modo permanecería librado a sí mismo.

CAPÍTULO II. El infinito y el alma

El tratamiento de la relación entre alma y tiempo, y, más concretamente, entre el tiempo y el intelecto del alma, se reducen en la *Physica* a unos significativos pero breves pasajes. Esto ha conducido a algunos autores a sostener que la problemática del tiempo carece de mayor relevancia para Aristóteles, y que su aparición meramente incidental en la obra debe llevarnos a suponer que el interés del filósofo se centra en otras cuestiones. Es cierto, por una parte, que la cuestión del tiempo en la *Physica* se nos ofrece someramente y al servicio del verdadero objeto de la física, cual es el movimiento de los entes naturales (200b12-25). No parece Aristóteles pretender un análisis profuso y unitario del tiempo, sino que se muestra en sus explicaciones más fenomenológico que sistematista³³. Desarrollar una teoría del tiempo resulta un paso ineludible para explicar el movimiento natural. No obstante, el tratamiento del tiempo y el particular estatuto de posible predicado de los procesos que, según lo analizado, hemos de atribuirle, han permitido entrever una estructura de complementariedad o de cooperación entre las funciones del intelecto del alma y la naturaleza. Dicha estructura la hemos analizado como referida a la comparecencia del tiempo, pero no se limita a este caso, sino que encuentra su apoyo y remite a su vez a estructuras centrales en la filosofía natural de Aristóteles. El caso del tiempo sería uno entre otros de los que contribuyen a confirmar la tesis de este trabajo, a saber, que existen determinadas propiedades de los objetos sensibles primarios o de los procesos naturales que logran hacer su aparición y alcanzan propiamente su actualidad únicamente cuando son puestas en conexión con el acto de la percepción que corresponde al alma o a su intelecto. Privadas de tal vínculo se verían, en cambio, reducidas a sus correspondientes substratos, sin poder ellas por sí mismas lograr dicha actualidad.

Sin más dilaciones, hemos de mostrar cómo otra ejemplificación paradigmática de nuestra tesis la constituye el caso del infinito (*ápeiron*), cuya naturaleza Aristóteles aborda en *Physica* III 4-8. Al comienzo del capítulo cuarto, Aristóteles reitera que la ciencia de la naturaleza versa sobre el estudio de las magnitudes, el movimiento y el tiempo (202b30-35), siendo común a estas tres, como ha quedado anteriormente expuesto, la propiedad de continuidad. Puesto que lo continuo es “lo divisible al

³³ Vigo (2001-2002), pp. 79-80.

infinito” (200b20), es preciso ocuparse también de qué naturaleza corresponde al infinito, o qué podemos entender cuando nos referimos a él (202b35). Más adelante expone Aristóteles las cinco creencias –esto es, el hecho de que Aristóteles las exponga forma parte de su costumbre de discutir las opiniones más reputadas o difundidas, y no implica que se adhiera a todas ellas– más comunes que nos conducen a suponer la existencia del infinito³⁴ (203b15-30). Por ser aquella que compete al físico, y probablemente también operando como presupuesto la prioridad genética de la magnitud respecto de movimiento y tiempo, así como de la dependencia de las propiedades de éstos respecto de aquella (modelo de “doble calcado estructural”), Aristóteles aborda el tratamiento del infinito desde la segunda de las creencias expuestas. Es decir, Aristóteles aborda la posible existencia de un infinito y la naturaleza del mismo preguntándose en primer lugar si existe una magnitud sensible que sea infinita.

En cualquier caso, al remitir la noción de continuidad en virtud de su definición misma a la de infinito, esta segunda cobra una especial relevancia en la física aristotélica. La centralidad de la noción de continuidad³⁵ resulta patente en pasajes como *Physica* III 7, 207b21-25 o IV 11, 219a10-21, de los cuales se deriva el citado “modelo de doble calcado estructural” referido a las tres modalidades del *continuum*, cuales son la magnitud, el movimiento y el tiempo. Según las descripciones de estos pasajes, las propiedades de sucesividad conforme a lo anterior y lo posterior, de infinitud³⁶ y de continuidad constatables en la magnitud operan como fundamento de la presencia de estas mismas propiedades en el movimiento, que las posibilita, a su vez, en el tiempo. Así, “por ser la magnitud continua también es continuo el movimiento, y por causa del

³⁴ Estas son a) la infinitud del tiempo (b16-17), que Aristóteles admite, pero con ciertas especificaciones (208a20-21); b) la infinita divisibilidad de las magnitudes (b17-18), que funda sus presupuestos en la geometría euclidiana; c) la infinitud del principio material subyacente al proceso cósmico de generación y corrupción (b18-20); d) el carácter relacional de la limitación en el espacio (b20-22); e) la infinitud para el pensamiento de la serie numérica y del espacio cósmico (b22-30). Como decimos, estas cinco vías no son suscritas necesariamente por Aristóteles, quien, de hecho, refutará algunas de ellas.

³⁵ Wieland (1970), pp. 278-316; Vigo (2016), p. 14.

³⁶ A juicio de Hussey (1983, p. 93), falta una explicación más detallada acerca de en qué modo se deriva la propiedad de la infinitud de la magnitud a la de movimiento e infinito. Al igual que en los pasajes mencionados el modelo es más detallado para las propiedades de sucesividad conforme a antero-posterioridad y continuidad, la de infinitud se trata muy brevemente en 207b21-22. Con todo, y en tanto que infinito aparece estrechamente ligado con la noción de continuidad (lo continuo es lo divisible al infinito), una explicación más detallada podría encontrarse en *Phy.* VI 1 y 2.

movimiento lo es también el tiempo” (219a12-13). Será la continuidad la base sobre la que se posibilite tanto la antero-posterioridad como la comparecencia del infinito, así como la presencia de este conjunto de propiedades tanto en el movimiento como en el tiempo (219a10-21), pues “un movimiento sigue a la magnitud y el tiempo sigue a un movimiento, siendo todas cantidades continuas y divisibles” (220b8-10). La continuidad se convierte, frente a quienes optaban por otorgar a la tesis que aquí nos ocupa una importancia más bien puntual, en una estructura fundamental para el carácter abierto de la naturaleza a la experiencia de los vivientes, al tiempo que su conexión inmediata con el infinito nos conduce a otorgar a éste un lugar igualmente destacado.

El modo en que encontramos concebido el infinito en la obra aristotélica en seguida se aparta de los modelos precedentes, tales como el pitagórico y el platónico, de quienes se critica que el infinito fuera tenido no por un accidente de otras cosas, sino por principio de los entes (*arché tôn ónton*) o por substancia en sí misma existente³⁷. Mientras que para el platonismo el infinito se encuentra tanto en las cosas sensibles como en las Ideas, los pitagóricos sostuvieron que estaba en las cosas sensibles (el número no lo consideraron separable), así como en aquello que está fuera del cielo (203a4-15). El rechazo de Aristóteles por esta concepción sustancialista del infinito es formulada en tres argumentos (204a8-33)³⁸, a lo largo de los cuales el filósofo arremete tanto contra la concepción del infinito como *ousía* –por contraposición a la *sumbebekós*, en la cual hará él residir al infinito–, como contra la posibilidad de que pueda el infinito operar como principio de las cosas. Así, postular que el infinito sea substancia, y no una magnitud o una pluralidad (v. gr., una cantidad continua o una cantidad discreta, respectivamente), supone que tendría que ser indivisible, ya que la divisibilidad corresponde a aquello que comporta determinaciones cuantitativas. Sin embargo, lo indivisible no puede ser infinito más que en un sentido en que no interesa a la discusión que compete a la física, por no ser aquel al que se refieren quienes defienden la realidad de lo infinito como substancia (a saber, “como una voz que es invisible”, pues aquellos se refieren a “lo que no puede ser recorrido”). En el sentido que nos ocupa, por lo tanto,

³⁷ Previa a ambas doctrinas surgió la de Anaximandro (203b10-14), autopresentado como sucesor de Tales. En su pensamiento encontramos la concepción sustancialista del infinito más radical, quedando éste elevado a principio del cual proviene todo, y no ya del agua. La visión pitagórica y platónica sería algo más cercana a la aristotélica, en tanto que ligada a la constitución de las cosas y a la materia.

³⁸ También en *Met.* XI 9-10, 1066a35-1067a35.

el infinito aparece esencialmente vinculado a la cantidad y a los procesos de adición y división (204a4-7), y no podrá aplicarse a nada que no sea cuantitativo y divisible. Tanto este primer argumento como el que lo sigue apuntan hacia un infinito que ha de consistir en un atributo accidental que por sí mismo corresponde al dominio de la cantidad, por lo que solo resultará aplicable a los objetos sustanciales en la medida en que éstos comporten determinaciones cuantitativas, es decir, en un sentido secundario e indirecto. Al no admitir Aristóteles la existencia de cantidades o magnitudes por sí mismas subsistentes³⁹ –la cantidad la encontramos siempre como determinación accidental de un objeto sustancial–, con menos razón consideraremos la posibilidad de un infinito existente por sí mismo. El tercer argumento de nuevo subraya la oposición entre las concepciones sustancialistas del infinito y la esencial vinculación del infinito con la divisibilidad. Aristóteles formula una alternativa entre la existencia de un infinito divisible y la de uno indivisible, resultando ambas incompatibles con dicha doctrina. De ser divisible en partes, cada una de éstas estaría dotada de la misma naturaleza que el todo, resultando que concurrirían varios infinitos simultáneamente, lo cual es imposible; pero también que el infinito sea indivisible conduce a una incompatibilidad, ya que el infinito, como se ha mostrado anteriormente, ha de caer bajo el dominio de la cantidad.

El rechazo de Aristóteles por una concepción sustancialista del infinito resulta, así pues, manifiesto y fundado. El infinito no puede ser concebido como un objeto sustancial, sino que ha de entenderse como un atributo accidental que pertenece a algún objeto sustancial diferente (a29-30). Resulta de todo esto, como ocurría también con el caso del tiempo, una concepción del infinito esencialmente predicativa. Por esta razón, tampoco puede constituir el infinito por sí solo un principio de las cosas, sino que, como mucho, tal principio podrá serlo el objeto sustancial del cual el infinito se predica, como el aire o lo Par. Ya la mayor parte de los primeros filósofos que estudiaron la naturaleza⁴⁰ se mostraron reticentes a postular como principio únicamente al infinito. Lo que más bien pensaron como principio fue una naturaleza distinta de los llamados elementos, “como el agua, el aire o algo intermedio”, al cual atribuyeron el infinito como propiedad accidental (203a16-203b14). Retomando esta tradición y

³⁹ *Met.* XIII 2-3, 6-9.

⁴⁰ Entre otros –según las referencias al agua o al aire que Aristóteles realiza–, Tales, Anaxímenes o Diógenes de Apolonia.

distanciándose de la platónica y pitagórica, el infinito es concebido por Aristóteles como una noción fundamentalmente predicativa.

Abordando en concreto la posibilidad de lo infinito entre las cosas sensibles (204a34-206a8), Aristóteles descarta la existencia de un cuerpo infinito por aumento, sea compuesto o simple. En efecto, si entendemos por cuerpo “lo que está limitado por una superficie” o una magnitud tridimensional (204b5-7)⁴¹, advertiremos que, por grande que sea, consistirá siempre en una cantidad limitada y mensurable. No puede consistir tampoco en un “número separado” (204b7-10), entendiéndolo aquí por una cantidad numérica actual separada de una mera potencialidad sucesiva. Es decir, aunque la serie numérica pueda ser considerada como infinita en tanto que no hay un primer número con el que dé comienzo u otro con el que finalice, lo que Aristóteles niega aquí es que pueda existir un número *numerado* que sea un todo infinito⁴². Con la imposibilidad de que exista un cuerpo sensible actualmente infinito queda descartada también la posibilidad de la existencia de un número concreto infinito –pues éste es el de los cuerpos físicos– actualmente existente, mientras que con la referencia al número separado se descarta igualmente, en el sentido apuntado, la de un número abstracto infinito actualmente existente⁴³. Esto es llevado incluso a la consecuencia de que el universo haya de ser concebido como finito desde el punto de vista de la extensión en el espacio. Aristóteles opina que en este punto Parménides habló con mayor razón que Meliso: aunque no es irrazonable atribuir al universo y al todo el predicado de “infinito”, lo que suele conducirnos a la suposición de que lo infinito posee la dignidad de contener todas las cosas y de abarcar dentro de sí el universo es el hecho de presentar una cierta semejanza con el todo, pero “lo infinito en la constitución completa de la magnitud es la materia”, por lo que se trata de un infinito –como a continuación indagamos– en potencia, pero no actual.

⁴¹ Aristóteles precisa que es imposible que exista un cuerpo infinito, sea sensible o *inteligible*. Según Ross, esta referencia a los cuerpos inteligibles no ha de ser tomada en sentido estricto, ya que los *noetá* no incluyen *sómata* en absoluto, pues los *sómata* han de poseer *mégethos* (*Met.* VII 10, 1036a2-5). Añade A. G. Vigo, remitiéndose a Simplicio, que la aclaración de b6-7 ha de entenderse como referida a la distinción entre los cuerpos físicos y los cuerpos puramente geométricos con que trabajan los matemáticos.

⁴² Echandía (1995), n. 245.

⁴³ Vigo (1995), p. 145.

En efecto, un rasgo esencial de la noción de infinito para Aristóteles es que el infinito no posee un modo de ser actual. Esto es puesto de relieve en diversos pasajes, entre ellos el recién mencionado de su objeción a Meliso (207a15-32). Ya en su crítica a las doctrinas pitagórica y platónica subraya que “no es posible que lo infinito exista como un ser en acto” o como substancia o principio (204a20). Aristóteles descarta la simultaneidad y la coexistencia en el infinito al negar que pueda existir una serie de números simultáneamente existentes o magnitudes espaciales infinitamente extensas. Sin embargo, es preciso otorgar al infinito un determinado modo de ser, ya que, de lo contrario, “tendría que haber un comienzo y un fin del tiempo, las magnitudes no serían divisibles en magnitudes y el número no sería infinito” (206a9-12). Es decir, la negación de un cierto tipo de realidad potencial para el infinito se revela como absurda, por conducir a consecuencias imposibles.

Ahora bien, de qué depende que dicho aspecto de potencialidad alcance la posibilidad de una actualización parcial o de al menos alguno de sus elementos, es una cuestión directamente relacionada con la necesidad de una intervención noética que posibilite la aparición de un predicado cual es el de “infinito”. Comprobábamos ya con la definición de continuidad que ofrece Aristóteles que lo continuo es “divisible al infinito”. En efecto, si se toma una magnitud, por pequeña que ésta sea, es posible continuar dividiéndola siempre por el mismo patrón (v. gr. la mitad de la cantidad obtenida en la última operación) sin alcanzar nunca una cantidad irreductible. Esta posibilidad de división *ad infinitum* constituye una propiedad estructural de las magnitudes sensibles que no requiere la existencia de una magnitud o cantidad actualmente infinita o ilimitada, pudiendo, de hecho, comprobarse aun sobre la más nimia extensión. Aristóteles desplaza, así pues, las concepciones sustancialistas del infinito en favor de una visión esencialmente predicativa y “operacionalista” del infinito.

Nos referimos por esto último al hecho de que el infinito no comparece por sí solo, sino que parece requerir expresas operaciones para hacer su aparición. La naturaleza por sí sola revela magnitudes, pero no directamente el infinito, ni ninguna magnitud infinita. El infinito es únicamente advertido a través de una serie de operaciones –a saber, una serie de divisiones sucesivas– que ponen de manifiesto cómo es siempre posible continuar dividiendo la extensión de la magnitud escogida si

empleamos en cada operación el mismo patrón de división. Pero la naturaleza *per se* no realiza tales divisiones ni otorga la regla por la que éstas han de llevarse a cabo. Como mostráramos también para el caso del tiempo, es preciso recordar que no proceden aquí posibles interpretaciones reductivas a idealismo o realismo: no reside el infinito en el alma o en el intelecto del alma, sino que depende radicalmente de la continuidad de las magnitudes extensas; pero, por otro lado, es requerida una expresa serie de operaciones⁴⁴, una intervención noética es la esfera de lo sensible, para hacer comparecer esta propiedad de lo físico cual es el infinito.

El modo de realidad del infinito será, así pues, potencial, mas no en el sentido en que es potencial aquello que en algún punto esperamos que se actualice (por entero), como lo predicamos de los materiales que no son todavía una estatua. No hay un infinito posible que después pase a ser enteramente en acto. Del infinito predicamos que “es” como lo predicamos del día o de la competición, en tanto que en estos casos hay una existencia tanto potencial como actual: en el caso de los juegos olímpicos, por ejemplo, es tan solo uno de sus elementos el que puede actualizarse cada vez, mientras que la actualización simultánea del todo es imposible (no todos los días de la competición existen a la vez). Alberga así tanto un elemento de actualidad (el estar realizándose) como uno de potencialidad o de apertura a una progresiva realización, al tiempo que descarta la existencia del conjunto de sus miembros simultáneamente como un todo (206a14-24). Luego al igual que en caso del tiempo distinguíamos lo numerable de lo numerado, también en el caso del infinito podríamos hablar de la magnitud

⁴⁴ A. G. Vigo (2016) ha puesto de manifiesto cómo la concepción “operacionalista” del infinito presupone ya la existencia de al menos una existencia infinita, cual viene a ser en nuestro caso la del tiempo mismo. En efecto, la posibilidad de iterar *ad infinitum* el citado proceso de división resulta posible gracias al trasfondo de una sucesión temporal sin término. Esto, no obstante, no plantea problemas para la concepción aristotélica, ya que la serie indefinida de las partes del tiempo está ya ubicada en el orden de la sucesión, y no en el refutado de la simultaneidad o la coexistencia. Con todo, podríamos plantearnos por qué deriva Aristóteles la infinitud de la serie numérica en el proceso de división de las magnitudes, disponiendo previamente de una infinitud extensiva como la del tiempo. La respuesta es que, a efectos métricos, el orden espacial es el básico: en él las partes coexisten y permanecen, mientras que las partes del tiempo se esfuman. La cuenta de las partes del tiempo es imposible si no están representadas analógicamente en el espacio (v. gr., en un reloj), quedando ficcionalmente como siempre disponibles. Así pues, para Aristóteles es posible sostener el finitismo en el orden de la coexistencia y el infinitismo en el orden de la sucesión, reconociendo el primado en el orden de la coexistencia a efectos métricos. Esto, que permite operar de modo más eficaz, es potencial fuente del engaño que Bergson denunció como la “espacialización del tiempo” (un error “cum fundamento in re”, por estar apoyado en prácticas métricas habituales).

divisible y la *dividida*, sin perder de vista que la actualización de lo divisible puede darse tan solo del modo antedicho, esto es, parcialmente. La existencia potencial del infinito se compara también con la de la materia (206b14): así como ésta tiene la posibilidad de adquirir indefinidamente múltiples formas diferentes, así ocurre también en el caso del infinito, en las sucesivas divisiones de un todo⁴⁵. Lo infinito es, por lo tanto, “aquello fuera de lo cual siempre hay algo” (207a2), y, como la materia, “el infinito está dentro de lo que lo contiene, y lo que lo contiene es la forma” (207b1).

Si bien no encontramos en el tratamiento del infinito una referencia expresa al intelecto del alma como instancia encargada o posibilitada de llevar a cabo estas sucesivas divisiones al modo en que la encontrábamos en el caso del tiempo, resulta evidente que dichas operaciones solo pueden ser realizadas por el *noûs*, al tratarse de operaciones y de razonamientos matemáticos reglados que requieren una expresa ejecución⁴⁶, y para los cuales no basta una mera recepción perceptiva pasiva. La estructura de complementariedad y cooperación que subrayábamos en el apartado anterior con motivo de la relación entre el movimiento y el acto de numeración del que es tan solo capaz el intelecto del alma resurge de nuevo aquí con motivo de una propiedad que, perteneciendo a lo natural, no podría venir a su comparecencia o revelarse como existente de no ser por la intervención del alma y su tarea de repetir *ad infinitum* las operaciones de división sobre una magnitud extensa.

⁴⁵ Echandía (1995), n. 260.

⁴⁶ Parece razonable que de la elección de un patrón de medida, de una serie de operaciones matemáticas y de la conclusión de que, por mucho que tales operaciones se reiteren, no se alcanzará nunca un punto irreductible, es solo capaz un *psuchês noûs*. A. G. Vigo (2016, p. 18) aporta otras razones, a las cuales añade que tampoco la infinitud del tiempo comparece por sí sola y sin la intervención del alma como instancia de numeración.

CAPÍTULO III. La negación y determinación de lo continuo. El número

En casos como los del infinito o el tiempo parecen, así pues, presentárenos un peculiar tipo de estructuras ya esbozadas en *Physica* III 3⁴⁷, cuales son las que en la introducción denominábamos “estructuras triangulares de actualización”. Con motivo del análisis del movimiento y de su modo bifurcado de darse en el móvil y en lo que mueve, Aristóteles advierte en este pasaje la particularidad de que, a pesar de que el movimiento ha de estar en el móvil, pues no es el movimiento sino la actualidad del móvil bajo la actuación de lo que tiene capacidad de mover, no parece ser otra la actualidad de aquello que mueve. Si bien lo movable precisa de la acción de lo que mueve para alcanzar su particular actualidad, también la actualidad de lo que mueve parece requerir para su propia actualidad el desplegarse sobre algo que, de hecho, se mueva. Comparece así una estructura basada en la complementariedad o mutua dependencia que hace al filósofo convenir que es uno y el mismo acto aquel al que pertenecen el móvil y el moviente, aunque en el orden de las descripciones de cada uno de ellos debemos respetar el aspecto bajo el cual cada cual actualiza su respectiva potencialidad: el del moviente es la acción, y el del móvil, la pasión. Según añadíamos, la existencia de este tipo de estructuras reaparece en *De Anima* al mostrar Aristóteles cómo el acto de lo sensible y el del sentido vienen también a coincidir en la facultad sensitiva –v. gr., en el oído o en el gusto–, manteniendo, no obstante, cada uno de ellos su esencia.

El papel de la clásica distinción aristotélica entre acto y potencia resulta de relevancia en este tipo de estructuras. Por un lado, es atendiendo a lo distintivo de cada una de las potencialidades –la del sentido y la del sensible– como advertimos luego la necesidad de mantener la distinción en el orden de la descripción o calificación, aun compartiendo ambas el mismo acto en la facultad sensitiva (v. gr., el sentido del sabor es diferente a la amargura que encontramos en la fresa, aunque sus actos vengan a coincidir en la facultad de lo sensible). Además, este empleo de las categorías acto-potenciales nos permite dar una más comedida y menos burdamente monosilábica respuesta a la pregunta de si –siguiendo con el ejemplo en *De Anima*–, habría algo

⁴⁷ También en *Met.* XI 9, 1066a26-34.

blanco o negro con independencia de la vista, o sabor con independencia del gusto. En tanto que sentido y sensible no han de entenderse unívocamente, sino cada uno tanto en potencia como en acto, será potencialmente como estas cualidades puedan subsistir cuando el acto del sentido no se está llevando a cabo efectivamente, mientras que su plena actualidad se hace depender de que una instancia capaz de sensibilidad intervenga sobre ellas.

El caso del infinito o del tiempo parecen responder, y distinguirse en cierto sentido, de este tipo de estructuras. Retomando la tesis de complementariedad entre sentido y sensible, advertíamos que también el infinito puede manifestar su actualidad únicamente en conexión con el alma y a través de la iteratividad del proceso de división, que será lo que ponga de relieve la divisibilidad inagotable de aquello sobre lo cual recae el proceso. Así como en el caso del tiempo el acto de la instancia capaz de numerar y el acto de lo numerable son uno y el mismo, también en el caso del infinito por división coinciden el acto de lo que tiene la facultad de dividir y el acto de lo que puede ser dividido. Aquello que diferencia –e incluso podemos decir que “eleva”– la generalidad de los casos en que la complementariedad entre sentido y sensible se pone de manifiesto en los vivientes, de casos como el del tiempo y el infinito es algo que llevamos apuntando a lo largo de toda nuestra discusión. En efecto, no es casual que Aristóteles, en el pasaje en que relaciona alma y tiempo añada una expresa referencia al *psuchês noûs*, sin dejar de mencionar a la *psuchê* (223a26). Ello, como decíamos, se debe a que, si bien para la percepción del movimiento –base sobre la cual el tiempo se constituye– basta el alma (de ahí que no solo los seres dotados de intelecto perciban el movimiento, sino que se trata de un sensible común que también muchos otros seres vivos perciben), no será sin la expresa determinación de dicho movimiento mediante al menos dos “ahoras”, el uno anterior y el otro posterior, que podamos hablar propiamente de tiempo. La actualidad del tiempo depende así de una instancia capaz de numeración que, parece, será también aquella que pueda iterar *ad infinitum* las operaciones divisorias que requiere la manifestación del infinito en lo continuo.

Una facultad como el intelecto es, además de más valiosa, más escasa. No puede encontrarse, a juicio del filósofo, en cualquier viviente, sino que se trata de una facultad “de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya” (*DA* II 3, 414b19). También más adelante, al investigar la facultad del intelecto

en sus diferencias con la percepción sensible advierte que de ésta participan todos los animales, mientras que de aquel, muy pocos (*DA* III 3, 427b7-8). El inteligir y el pensar, si bien presentan una gran afinidad con la percepción sensible –“en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad”–, no pueden ser reducidas la una a la otra (*DA* III 3, 427a17-427b14). Así pues, aun incluyéndose como “estructuras triangulares de actualización”, es preciso advertir la singularidad de los casos que requieren una expresa intervención noética, y no meramente del alma, para su plena manifestación y actualidad. No está de más señalar que esto será así se tematice o no: es decir, se caiga en la cuenta o no de la constante actividad del intelecto, su intervención y actividad sobre la esfera de lo dado a los sentidos opera permanentemente.

Tras haber analizado los casos del tiempo y del infinito, surge de modo espontáneo la pregunta acerca de si podemos encontrar más casos de “percepción noéticamente enriquecida” en la filosofía natural aristotélica, y, de ser así, cuáles serán éstos. A este respecto, quisiéramos traer a colación dos últimos supuestos ofrecidos por A. G. Vigo⁴⁸, cuya advertencia de la posibilidad de encontrarnos ante otro caso más de este singular género de percepción comenzó con el pasaje del *De Anima* que sigue:

Ahora bien, tampoco puede haber un órgano perceptivo propio para los sensibles comunes, a los cuales los percibimos por accidente por medio de cada percepción. Tal es el caso, por ejemplo, del movimiento, el estar detenido, la figura, la magnitud, el número, la unidad. En efecto, percibimos todas estas cosas por medio del movimiento, tal como, por ejemplo, percibimos la magnitud por medio del movimiento. En consecuencia, también la figura, pues la figura es una magnitud. Y lo que está en reposo por medio del no moverse. Y el número por medio de la negación de lo continuo, y por medio de los sensibles propios, pues cada percepción percibe algo unitario. Por tanto, es evidente que resulta imposible que haya una percepción propia para cada una de estas cosas” (*DA* III 1, 425a14-21)⁴⁹.

Así pues, el caso que nos proponemos traer a colación se encuentra relacionado con la distinción entre sensibles propios (*tà ídia*) y sensibles comunes (*tà koiná*)⁵⁰.

⁴⁸ Vigo (2016), pp. 21-24.

⁴⁹ Traducción: Vigo (2016).

⁵⁰ El texto se refiere a los sensibles comunes, “los cuales percibimos por accidente”. La diferencia entre los sensibles comunes y los sensibles por accidente ha quedado, no obstante,

Como ya resultará familiar al lector, Aristóteles postula la existencia de los cinco sentidos, cada uno con su correspondiente objeto, sin la posibilidad de que exista ninguno fuera de éstos. Sin embargo, lo que aporta principalmente cada sentido es la cualidad que le concierne acerca de la cosa (la vista, la visión de la cosa; el tacto, la textura de la cosa, etc.) y para el cual se halla habilitado, siendo así que ninguno de ellos permite por sí solo el acceso al conocimiento de la cosa como algo uno (v. gr., que tanto esto amarillo como esto amargo se refieren a la bilis)⁵¹. Dicha percepción unitaria resulta posible, en cambio, sobre la base de los sensibles comunes. Teniendo en cuenta el conocimiento sobre la realidad con el que opera cotidianamente el ser humano, los cinco sensibles propios fundan la posibilidad de una ulterior percepción de la cosa como algo uno, pero por sí solos constituyen todavía niveles muy básicos de percepción. Una articulación más plena de sentido sobre el objeto, que reúne en sí las diversas cualidades a las que los sensibles propios se refieren, parte de la percepción que otorgan los cinco sentidos, pero parece requerir, además, el movimiento. En esta misma línea se pregunta Aristóteles hacia el final del capítulo previo por qué es que tenemos cinco sentidos y no uno solo, concluyendo que probablemente sea para que “no nos pasen inadvertidos los sensibles comunes y concomitantes, como movimiento (*kínesis*), magnitud (*mégethos*) y número (*arithmós*)”: en efecto, si el color y la magnitud se dieran de modo conjunto, podría parecernos que se trata todo ello de la misma cosa (425b4-10). Según el texto, así pues, es por medio del movimiento, así como por la información de la que nos proveen los sentidos, por lo que alcanzamos a percibir también la magnitud, la figura (*skhêma*, que es una magnitud) o lo que está en reposo (*stásis*). De estos sensibles comunes, añade Aristóteles, es imposible que se dé una percepción propia como se da en los sensibles propios.

El citado texto contiene hacia su final, sin embargo, un inciso que a primera vista pudiera resultar desconcertante. Así, tras haberse expuesto que magnitud, figura y reposo se obtienen por medio de los sensibles propios y del movimiento, añade que “y el número [se percibe] por medio de la negación de lo continuo, y por medio de los sensibles propios, pues cada percepción percibe algo unitario”. La oración parece, así

previamente asentada (DA II 6, 418a624). Hemos de entender, por lo tanto, que en la presente ocasión Aristóteles pretende referirse a los sensibles comunes (Polansky, 2007, pp. 370-371).

⁵¹ Un comentario más detallado acerca de esta implicación puede encontrarse en Hicks (1907), pp. 426-427.

pues, referirse a la percepción del número, y expresa también que ésta pasa de algún modo por la negación de aquello que es continuo. Esta función de “negación” (*apófasis*) ha sido tradicionalmente tomada por los intérpretes del pasaje en un sentido negativo o de mera interrupción, resultando más bien bizarra cualquier invitación a considerar un sentido activo de esta acción de negar⁵². De la interpretación que otorguemos a esta *apófasis* se desprenden, no obstante, significativos resultados vinculados a la noción general de continuidad anteriormente explorada, por lo que no está de más reconsiderarla.

Aristóteles reconoce la existencia de lo que podemos denominar formas “pasivas” de negación, por ejemplo, durante el análisis del concepto de privación, al apuntar que “de cuantos modos se dicen las negaciones a base de *alpha* privativa, de otros tantos modos se dicen también las privaciones”⁵³. No obstante, el empleo habitual mismo del término “negación” nos invita a no descartar de entrada un abanico algo ampliado de significación que permita considerarla también en un sentido activo. Optar por tal posibilidad viene, como mostraremos a continuación, avalado por casos como los del tiempo o el infinito, ya previamente analizados. Por otro lado, nos abre una interesante y razonable interpretación del pasaje citado, por lo que nos centraremos en la presente ocasión en los argumentos en que A. G. Vigo se apoya para la consideración de tal exégesis, dejando de lado esta vez las interpretaciones más bien pasivas de la *apófasis*.

Así, y a pesar de lo breve y misterioso del pasaje, es posible concluir que Aristóteles presenta dos modos en que el número –entendido aquí como uno de los sensibles comunes– puede hacérsenos perceptible, al afirmar que esto ocurre (1) por medio de la negación de lo continuo, y (2) por medio de los sensibles propios, en tanto que cada percepción percibe algo unitario. Los casos del tiempo y del infinito han revelado un posible sentido activo de la negación, que se traduce, de hecho, en un acto de expresa determinación que provee los límites que permiten dividir el *continuum* (sea éste en su modalidad de magnitud, de movimiento o de tiempo). Nos referimos, en

⁵² Para una recopilación algo más detallada de lo que respecto al pasaje interpretaron los comentaristas antiguos (Simplicio, Sofonías), así como otros más modernos (Hicks, Rodier, Polansky) véase Vigo (2016), pp. 6-7.

⁵³ *Met.* V 22, 1022b21-1023a6.

concreto, a la delimitación mediante puntos de la línea en la extensión continua, también de puntos atendiendo a las diversas posiciones del móvil a lo largo de su movimiento, o a la demarcación de lapsos temporales con base en la formulación de al menos dos “ahoras”. Esta determinación de límites en lo continuo, sea en la modalidad que sea, equivale a una negación de lo continuo en un sentido activo, ya que expresamente ha de intervenir el intelecto para el establecimiento de puntos o de “ahoras”. Las demarcaciones que resultan no vienen pasivamente dadas por la naturaleza, sino que es precisa la concurrencia de una instancia interventora que establezca los referidos límites. El acto de lo continuo y el del *noûs*, capaz de ejercer la negación mediante la fijación de límites o determinaciones, resultan ser uno y el mismo, por lo que estamos una vez más frente a una “estructura triangular de actualización”, a la vez que ante un caso de “percepción noéticamente enriquecida”. Es sobre la base de estos límites, que necesariamente han de ser más de uno, como se posibilita la percepción de un número, en tanto que reconocemos la pluralidad de los lapsos o tramos que dividen la magnitud correspondiente. La determinación de límites constituye, así pues, una actividad noética de negación que permite la comparecencia de un aspecto de pluralidad ya presente en lo continuo, que viene a traducirse en la percepción del número de la que hace mención el pasaje referido.

No hemos de pasar por alto el segundo inciso de la oración que nos ocupa, en el cual Aristóteles se refiere también a la percepción del número a través de los sensibles propios. Como sabemos, aquello de lo que nos proveen los sentidos son cualidades referidas a un objeto, mas nunca el objeto mismo como una unidad. A. G. Vigo señala que, en efecto, la mera percepción de diferencias cualitativas presenta un claro caso de “negación pasiva” si tenemos en cuenta el principio spinoziano según el cual *omnis determinatio est negatio*⁵⁴. Algo similar para sugerir T. Calvo⁵⁵ cuando aclara respecto a este pasaje que “puesto que cada sentido percibe una sola cualidad sensible (color, sonido, etc.), en la percepción conjunta de un objeto por parte de varios sentidos se pone de manifiesto la pluralidad de estas cualidades sensibles y, por tanto, el número”. Para una primera percepción de diferencias ya se precisa, en tanto que percepción, una intervención del alma. No obstante, esta percepción de diferencias nos proporciona tan

⁵⁴ Añade Aristóteles en *Cat.* 8, 10b13 que la percepción de cualidades divergentes es posible dado a que la categoría de cualidad permite contrariedad o polaridad respecto de otras.

⁵⁵ Calvo (2010), p. 111.

solo una base sobre la que contar, pero no constituye por sí sola una cuenta o numeración, ni nos otorga la regla para llevarla a cabo. Contar diferencias propias de la magnitud –entendida fundamentalmente como *sōma*– viene a ser, así pues, un modo de tratar con dichas extensiones. La percepción de diferencias cualitativas proporciona tan solo el acceso al número a vez que parece reclamar, como en los casos anteriores, una intervención de actos noéticos para llevar a cabo la cuenta correspondiente. Así parece asumirlo Aristóteles cuando afirma que “es, pues, necesario que sea una facultad única la que enuncie que son diferentes, ya que diferentes son lo dulce y lo amargo. Lo enuncia, pues, la misma facultad y, puesto que lo enuncia, es que también lo intelige y percibe” (*DA III 2, 426b21-23*)⁵⁶. Es por medio de una actividad propiamente noética, cual es la efectiva cuenta o numeración de las cualidades que aparecen a los sentidos, como la multiplicidad que nos es ofrecida pasivamente puede hacer comparecer al número *qua* número.

Acompaña a nuestra hipótesis el hecho ya analizado de que en *Phy. IV 10-14* Aristóteles subraya la dependencia eidética del acto de numeración, tanto para el caso de la unidad discontinua⁵⁷ como para el de la continua (así el determinar lapsos, tramos, etc.). Como en los casos del infinito y del tiempo, en los cuáles se nos proporcionaba un movimiento continuo o una magnitud continua sobre los cuales el *psuchês noûs* debía expresamente intervenir para hacer comparecer cada una de las propiedades en cuestión, también en el presente caso ocurre algo parecido: sin las diferencias cualitativas de la magnitud extensa no podríamos contar nada que se muestre a la percepción, pero la simple percepción de las mismas parece ser insuficiente para la comparecencia del número *qua* número⁵⁸. La determinación de límites en lo continuo y la percepción del

⁵⁶ Aristóteles se refiere más adelante a esto mismo como la “facultad discerniente” (*DA III 2, 427a11*).

⁵⁷ Un ejemplo lo encontramos en *Phy. IV 14, 224a2-3*.

⁵⁸ Aun como mero apunte, por desbordar el objeto de estas páginas, no quisiéramos dejar de destacar brevísimamente el interés que mereció esta problemática para E. Husserl. En la sección a) del §21 de *EU* Husserl discute el problema relativo al origen de la negación (*Negation*), ahondado en los surcos ya trazados en *Ideen I*. Su análisis apunta que la negación no aparece por vez primera en conexión con el juicio predicativo, sino que su configuración originaria (*Urgestalt*) aparece ya en la esfera de la experiencia receptiva (*rezeptive Erfahrung*). Husserl hace uso del término “decepción” (*Enttäuschung*) de las intenciones de expectativa (*Erwartungsinentionen*) conectadas con el interés perceptivo (*Wahrnehmungsinteresse*) (§19). Un sencillo ejemplo sirve a Husserl para ilustrarnos al respecto: cuando contemplamos una bola roja siguiendo la línea del horizonte interno del objeto, si de pronto, al girarla, resulta que el lado que no veíamos es verde, lo que se establece entonces es una concreta modalidad de

número como número parecen constituir, así pues, dos ejemplos más de propiedades de lo natural que alcanzan únicamente su comparecencia mediante la intervención del *noûs* sobre la esfera de lo físico.

“conciencia de diferencia” o “alteridad”. Ello trae consigo una “decepción” de la expectativa conectada con el interés perceptivo: la bola apuntaba a la uniformidad del rojo, pero la conciencia de diferencia o alteridad toma ahora la forma del “no rojo, sino verde”. Puede encontrarse un tratamiento más detallado de la fenomenología de la negación husserliana en Vigo (2019).

APÉNDICE. La recepción en el idealismo de Hegel

A modo de brevísimo inciso, por no poder detenernos en la presente ocasión en una vía que sin duda sería materia para un profuso estudio, y tan solo con el objeto de apuntar eventuales vías para una ulterior investigación en conexión con la que nos ocupa, no quisiéramos dejar de traer a colación el singular modo en que la estructura de complementariedad que Aristóteles trazara entre *phusis* y *psuchê* ha sido recogida por el idealismo alemán, concretamente por la Antropología y Fenomenología del Espíritu⁵⁹ de G. W. F. Hegel. Es, no obstante, preciso advertir que no nos encontramos ante una mera continuación del camino trazado por Aristóteles, sino ante una recepción de carácter radicalizado en el marco de una nueva metafísica del Espíritu. La idea de que el alma es en cierto sentido todos los entes es reformulada de un modo tan fascinador como alejado del aristotélico, aunque sí vaticinado en parte por el neoplatonismo⁶⁰. La relación entre *phusis* y *psuchê* convierte ahora al alma en el lugar donde la naturaleza regresa sobre sí, en una suerte de transición entre naturaleza y Espíritu (*Geist*) y de vínculo entre ambos. El propio autor reconoce en *Enz.* §378 que “los libros de Aristóteles sobre el alma, con sus tratados sobre distintos aspectos y estados de ella, siguen siendo todavía (...) la obra más excelente o única sobre este objeto con interés especulativo”. Con todo, el fin esencial de una filosofía del Espíritu puede consistir tan solo en elevar nuevamente el concepto al conocimiento del Espíritu, culminando así el sentido y objeto de la obra aristotélica.

Al comienzo de la sección dedicada a la Antropología, Hegel combate la concepción de la materia como algo verdadero. La naturaleza es lo no verdadero (*das Unwahre*), en tanto que encarna o hace corpórea la Idea lógica, que en el mundo natural se encuentra auto-enajenada o externalizada en individuos corpóreos. La tarea de

⁵⁹ Ambas contenidas en *Die Philosophie des Geistes (Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften)*. En adelante, los párrafos citados en este apéndice corresponden a dicha obra.

⁶⁰ En efecto, en Aristóteles no encontramos al modo hegeliano la idea de que la naturaleza espera cobrar conciencia, ni de que el alma es Espíritu fuera de sí. En cambio, autores como Escoto Eriúgena o Plotino sí trazaron el esquema según el cual primero hay algo que se exterioriza y se enajena fuera de sí, para luego recuperarse en la vida del alma humana, en particular, en la vuelta consciente del hombre al origen. Luego hay una conexión implícita entre neoplatonismo e idealismo alemán (sugerido en Vigo (1999), p. 47, p. 66). J. Bussanich (1994, pp. 21-42), por su parte, demarca las diferencias entre idealismo alemán y neoplatonismo, al que niega mediante dos argumentos la calificación de “idealista”.

reunificarlo todo de nuevo –el Espíritu y la naturaleza se encontraban unificados originariamente en la naturaleza y en el alma natural, así como en la Idea lógica– corresponde al alma, que, debido a su “concreción y totalidad”, presupone la totalidad en una universalidad simple (§388). Lo cierto es que la naturaleza misma, conforme se va desarrollando, deviene progresivamente más inmaterial, resultando que el alma “es la inmaterialidad universal de la naturaleza, la simple vida ideal de ésta” (§389). La diferencia entre alma y objetos materiales es, así pues, más de grado que de género⁶¹. Esta *allgemeine Seele* no debe concebirse como una *Weltseele*⁶² –lo cual supondría tenerla por un sujeto–, ya que el alma constituye más bien una substancia (*Substanz*) que requiere esencialmente su compleción en sujetos individuales (§391). Así, combina un elemento natural o corpóreo con un Espíritu aún incipiente que opera absorbiendo la materia o elementos naturales (*Stoffe*) que halla en el mundo, convirtiéndose en la substancia subyacente de la cual el Espíritu extrae los recursos para la particularización e individualización.

En un sentido que evoca la comparación aristotélica del alma con la mano, herramienta de herramientas (*DA III 8, 432a2*), el alma es ahora concebida como un receptáculo vacío sin contenido propio determinado, que ha de llenarse con contenido universal, a saber, el del mundo externo a ella⁶³. Su carácter universal le permite acomodar cualquiera de las sensaciones que encuentra y por medio de las cuales se une al mundo exterior, sin anclarse a ninguna en particular. Al devenir un individuo (“el individuo que siente es la idealidad simple, la subjetividad del sentir”, §403), el alma absorbe material del mundo que lo rodea sin seleccionar o discriminar, no se diferencia a sí misma del mundo exterior. Esto ocurrirá solo cuando el Espíritu particularice, cuando se vuelva consciente de los objetos, distinguiéndolos de sí mismo (§413). La diferencia entre el ser-para-sí (*fürsichsein*) y el mero *sein* del alma se corresponden con la comparación entre el alma dormida y la despierta (§398). Esta segunda tropieza con ciertas determinaciones mundanas o sensibles que no ha producido, sino que simplemente le aparecen como pertenecientes al mundo. El término *Empfindung*, que

⁶¹ Inwood (2007), p. 325.

⁶² Frente a la tradición hylozoísta, que considera la materia como animada. De origen presocrático, esta corriente fue rehabilitada por autores como Herder en los albores del Romanticismo.

⁶³ Se trata de una mera comparación, pues la distinción *Seele-Geist* no coincide plenamente con la distinción aristotélica *psuchê-noûs* (Inwood, 2007, p. 284).

traducimos por sensibilidad, está emparentado con *finden*, relación que otorga juego a Hegel: una sensación es simplemente encontrada por el alma, sin ser producida por ella (§399). En el alma despierta, estas determinaciones se convierten en un “momento ideal”: no componen su naturaleza, pero difieren de su auto-identidad, de su *fürsichsein*. El alma está unida consigo misma por medio de lo otro, que puede ser una sensación de lo externo (no obstante, lo otro al alma no son meramente sensaciones, sino objetos externos distintos de ella). El alma y las sensaciones son análogas al mundo objetivo y a los objetos que éste contiene. Todas estas determinaciones se unen en el alma sin que se divida entonces en partes correspondientes a las sensaciones, sino que sigue siendo una unidad (“die Seele ist an sich reflektierte Totalität desselben”, §402): la sensación, y particularmente la sensación perceptiva, es una determinación de una parte del cuerpo que será internalizada en el *fürsichsein* del alma (*erinnern* tiene aquí la connotación de “interiorizar” o “internalizar”, §401).

El alma sentiente es intermedia entre sensación y conciencia (*Bewusstsein*). El *Fürsichsein* constituye el comienzo del Yo de la conciencia: aunque todavía no sea propiamente capaz de distinguirse a sí misma de sus sensaciones o de los objetos externos como un “Yo”, supone una “base absoluta de todas las particularizaciones y singularizaciones del Espíritu, de manera que el Espíritu tiene en el alma toda la materia de su determinación y ella sigue siendo la idéntica idealidad que impregna esa determinación” (§389). Difiere de la sensación en que se experimenta a sí misma como un conjunto, no simplemente como estados individuales o como accidentes de sí. Se distingue de la conciencia representacional en que “lo que está llegando a ser distinto de ella no es todavía un objeto exterior, como lo es en la conciencia, sino que son las determinaciones de su totalidad sensante” (§404). Es todavía centro de un conglomerado de subjetividad y objetividad, toma lo sentido como su propia y concreta actualidad, y no como algo distinto de sí. La conciencia, en cambio, alcanza una considerable independencia del material de la sensación al confrontarse con un mundo objetivo, extendido más allá de las fragmentarias sensaciones que nos acontecen. Lo hace al alzarse a la forma de la universalidad, excluyendo lo contingente y reteniendo lo esencial, transformado lo sentido en algo representado.

La progresiva emergencia del Espíritu desde la naturaleza presupone ya la eficacia de las funciones propias del Espíritu. Esto arroja luz sobre la afirmación de que

el Espíritu opera sobre la naturaleza paralelamente a todo este despliegue (§388), en el cual su papel puede considerarse doble: el Espíritu que es en sí mismo y que se encuentra ya desplegando sus efectos en la naturaleza va gradualmente imponiéndose a la materialidad, y el Espíritu en tanto que alma completa el proceso. Con miras a que el Espíritu pueda ser para sí lo que ya es en sí, va progresivamente separando de sí el mundo, contraponiéndolo a su ser subjetivo. Este proceso que tanto el Espíritu como el mundo describen puede considerarse paralelo. Correspondientemente, también el alma se vuelve universal. La finalidad del alma, por ende, no es tan solo ser para sí, conscientemente, lo que es en sí, sino ser adecuada a su concepto. Esta conformidad para con su concepto se debe a que un simple alma sentiente está absorta en su mundo individual, no logra ser consciente de sí como distinta del mundo. Pero al superar su mundo individual, el alma deviene lo que verdaderamente es, sin material contingente o extraño a sí, universal y no diferente a otras almas. La culminación del proceso es un cambio del alma a la conciencia (*Bewusstsein*) a través de tres etapas: el alma sentiente en su inmediatez, el *Selbstgefühl*⁶⁴ y el hábito⁶⁵. Esta conciencia implica la advertencia de uno como un “Yo” y de un objeto (*Objekt*), un mundo, externo a uno mismo, siendo este despertar al Yo más elevado que el despertar del alma de su *Naturleben* (§398).

La estructura de cooperación o complementariedad avistada por Aristóteles es, así pues, retomada por Hegel, para quien el alma culmina el desarrollo de la naturaleza hacia la inmaterialidad (§388), y, aún más, la transfigura en su conjunto. En el alma vuelve la *phusis* sobre sí. La conciencia sobre lo distinto de sí y el ulterior despliegue del Espíritu no sería posible sin la previa recolección de sensaciones en un receptáculo universal e indeterminado cual es el alma. En un sentido similar al que lo hiciéramos en la obra de Aristóteles, cabe afirmar que la conciencia –o, manteniendo nuestra frecuente

⁶⁴ También sobre la noción de *Selbstgefühl* resulta notable la influencia del pensamiento de Plotino, quien analiza cómo ya en la *aísthesis* hay reflexividad, si bien esta no se tematiza como tal. Sobre el progresivo desarrollo de la auto-conciencia reflexiva desde la *aísthesis* puede consultarse Vigo (1999), pp. 45-68.

⁶⁵ La influencia de la tradición aristotélica sobre el filósofo alemán es manifiesta en la consideración del hábito (*Gewohnheit*) como elemento clave para el paso de la naturaleza al Espíritu, si bien su papel queda ahora incardinado al despliegue del Espíritu. “El hábito –señala J. Choza (2010, p. 50)– es el momento sustancial de la manifestación del Espíritu en la materia, de lo infinito en lo finito, y no pertenece a la conciencia. Por eso Hegel lo trata en la sección dedicada a la antropología y al alma natural. (...) Mediante el hábito el alma empieza a hacerse universal.” En efecto, el desarrollo de los hábitos conduce a la “liberación (...) respecto de las sensaciones por las que se ve afectado” (§410). Un singularísimo hábito lo es sin duda el lenguaje, explorado por Hegel en la sección dedicada a la psicología.

expresión, la comparecencia– de la naturaleza requiere de la actividad del alma. Sin ella la Idea permanecería auto-enajenada en la naturaleza, fuera de sí, embebida en la inmediatez de lo ofrecido a los sentidos. Que emerja el Espíritu es el único modo de que la naturaleza llegue a su verdad⁶⁶. Huelga recordar que tan patente como el calado del pensamiento aristotélico sobre el del filósofo alemán resulta que éste se encuentra en el pensamiento hegeliano radicalizado, o superado por la ulterior síntesis que el Espíritu lleva a cabo sobre mundo y alma. En la filosofía de Hegel, como señalábamos, la consecuencia última es una convergencia del conocer y lo conocido, de modo que aquello conocido, su esencia, resulta fundamentada en el cognoscente, en el Espíritu. Este cognoscente, inicialmente manifestado como *Bewusstsein*, llega a auto-descubrirse como Espíritu absoluto, conocedor de los principios y de sí mismo como fundamento de lo real, desapareciendo así toda contaminación de facticidad.

⁶⁶ Recuerda C. Taylor (1975, p. 130) que no basta con que el Espíritu requiera la existencia de lo material y finito: también esto último requiere al Espíritu. Han de mostrar su dependencia en el conjunto para que el auto-conocimiento del Espíritu no sea otra visión más basada en la fe o en una mayor plausibilidad, lo cual sería inaceptable si el Espíritu es Razón.

CONCLUSIÓN

Retornemos ahora brevemente sobre el conjunto de los tres capítulos anteriores, en los cuales hemos analizado tres casos de lo que denominamos “percepción noéticamente enriquecida”, valiéndonos de la expresión acuñada por A. G. Vigo. Los tres casos suponen, además, ejemplificaciones de “estructuras triangulares de actualización”, ampliamente difundidas en el mundo natural –tal y como constatamos en caso del movimiento (*Phy.* III 3) o de la facultad sensitiva (*DA* III 2)–, conforme a las cuales dos potencialidades complementarias vienen a converger en un único acto. Sin embargo, algo distingue y eleva los casos del tiempo, el infinito o el número frente a los anteriormente descritos. En efecto, podemos afirmar que determinadas formas de conciencia perceptiva resultan únicamente posibles concedidas ciertas prestaciones noéticas. En otras palabras, lo que a lo largo de estas paginas nos hemos esforzado por mostrar es que existen en el mundo natural ciertas propiedades o fenómenos que no lograrían aparecer a los sentidos en el modo en que comúnmente los conocemos sin el expreso aporte de determinadas operaciones del *noûs*.

Por ser el caso que primeramente nos descubrió esta estructura de cooperación entre *phusis* y *psuchê*, o entre *aísthesis* y *noûs*, hemos atendido en primer lugar al carácter que Aristóteles otorga al tiempo, que se revela como accidente o posible predicado del movimiento de las magnitudes. La definición misma de *chrónos*, que el filósofo formula como *arithmós kinéseos katà tò próteron kai hústeron*, viene a confirmar nuestra tesis, en tanto que únicamente el alma –concretamente, el intelecto del alma–, es capaz de numeración, por lo que solo en presencia de estas instancias se permite la concreta “lectura” del movimiento de modo que comparezca el tiempo. Esto es, solo en presencia del intelecto cabe una lectura del movimiento como dispuesto en una serie de sucesivas fases temporales, ya que también únicamente mediante su intervención es posible la fijación del “número por medio del cual numeramos”, es decir, del concreto lapso temporal con que nos decidamos a medir el movimiento. Sin almas, cuanto le restaría al tiempo sería una suerte de potencialidad remota, cual es la posibilitada por la sucesividad del movimiento. El acto de numeración, como veíamos, nos conduce a la distinción del movimiento como numerable o como numerado. Oponíamos, frente a la afirmación de Coope de que para que el tiempo sea siquiera

numerable es ya preciso contarlos de modo simultáneo a los “ahoras” que formula el alma cuando determina el movimiento según lo anterior y posterior, que el tiempo como numerable ya constituye tiempo. La función del alma respecto del mundo natural no es constructiva. Matizábamos a Conen, no obstante, que no es posible tener por iguales el tiempo como numerable o como numerado, debiendo considerar al primero como tiempo en potencia, y al segundo propiamente como tiempo en acto.

Así pues, es en el ámbito de la relación entre movimiento y alma donde por primera vez comparece la posibilidad de existencia del tiempo. El tiempo hará propiamente su aparición cuando el alma formule al menos dos “ahoras” y distinga algo intermedio diferente a ellos, mas la regla para la numeración del movimiento, aun basada en la regularidad del mismo, no la ofrece como tal la naturaleza ni ninguno de sus procesos, indiferentes en sí mismos a cualquier medida o determinación. Una postura tal no se deja enmarcar bajo interpretaciones reductivas a realismo o idealismo, sino que revela la función manifestativa del alma (Volpi) respecto de determinadas propiedades naturales. Por ello, la apuesta por una vía de corte más bien fenomenológico parece en la presente ocasión la más adecuada y respetuosa para con el sutil equilibrio de la postura aristotélica.

Frente a las posiciones que conceden a la estructura que nos ocupa una importancia más bien incidental, hemos mostrado cómo la centralidad de la noción de continuidad en la física aristotélica, que remite directamente a la de infinito –continuo es lo “divisible al infinito”– otorga también a la estructura de complementariedad entre *phusis* y *psuchê* que lo subyace un lugar destacado. Así, retomando la línea de los primeros filósofos de la naturaleza, y distanciándose de las concepciones platónica y pitagórica del infinito como *ousía* o *arché*, Aristóteles concederá al infinito el modo de ser propio de la *sumbekós*. Queda descartada la existencia de un cuerpo que sea infinito por aumento, sea compuesto o simple, así como de una cantidad numérica actual separada de la mera potencialidad sucesiva (luego el infinito no puede consistir ni en un número concreto ni en uno abstracto). En cambio, el infinito comparece como propiedad de las magnitudes por medio de una serie de operaciones que pueden repetirse indefinidamente, consistentes en dividir empleando siempre la misma medida divisoria una determinada cantidad, por pequeña que esta sea. Pero tampoco en este caso ofrece esta regla la naturaleza *per se*, cuyas magnitudes resultan en sí mismas

indiferentes a toda división. Esto desemboca en la concepción del infinito como potencial, siendo la actualización simultánea del conjunto de operaciones divisorias imposible: como en el caso de los juegos olímpicos, solo uno de los elementos podrá actualizarse cada vez. La iteración de estas operaciones –de ahí nuestra concepción predicativa u “operacionalista” del infinito–, así como el patrón empleado, requieren, como en el caso del tiempo, una expresa intervención noética.

Por último, hemos ofrecido un tercer caso de percepción noéticamente enriquecida que A. G. Vigo descubre en *De Anima* III 1, cuando Aristóteles, a raíz de la distinción entre los sensibles propios y los comunes, señala que el número lo percibimos “por medio de la negación de lo continuo y por medio de los sensibles propios, en tanto que cada sensación percibe una sola cualidad” (*DA*, 425a14-21). Frente a las tradicionales exégesis del pasaje, una interpretación activa de la *apófasis* permite referir el inciso sobre la negación de lo continuo a la expresa determinación de límites (v. gr., puntos o “ahoras”) en el *continuum*, los cuales no se establecen pasivamente ni vienen dados por naturaleza, sino que requieren de una expresa intervención noética que posibilite así la aparición de lapsos, tramos, etcétera. Es sobre la base de estos límites, que han de ser más de uno, como se posibilita la percepción del número. También el segundo inciso de la citada oración, referida a la percepción del número a partir de los sensibles propios, revela la percepción de diferencias cualitativas como un caso de negación pasiva: esta percepción de diferencias proporciona tan solo un acceso al número, precisando la intervención de específicos actos noéticos para su cuenta efectiva, por medio de la cual comparece el número *qua* número.

En suma, concluimos del estudio realizado que es común a nuestros tres casos expuestos –*chrónos*, *ápeiron* y *arithmós*– el enmarcarse dentro de las “estructuras triangulares de actualización”: respectivamente, el acto de la instancia capaz de numerar y el acto de lo numerado son uno y el mismo, también el acto de lo que tiene la facultad de dividir y el de lo que puede ser dividido armonizan, y el acto de lo continuo y del *noûs* en caso de la negación resultan también coincidentes. Lo propio de estas estructuras en el ámbito de la percepción es que únicamente en conexión con el acto perceptivo de la *psuchê* ciertos objetos sensibles alcanzan existencia actual, mientras que de otro modo se verían reducidos a sus substratos, imposibilitados por sí mismos para alcanzar su plena actualidad. Sin embargo, casos como los tres analizados ponen de

manifiesto, además, un singular caso de conciencia perceptiva en los que, junto a esta convergencia en un único acto de lo continuo con las de las facultades del alma, una expresa intervención noética parece requerirse para la comparecencia de fenómenos o propiedades que, sin perder nunca su carácter de fenómeno básicamente estético –la “precepción noéticamente enriquecida” es fundamentalmente percepción de un mundo natural–, no comparecerían propiamente de no ser por dicha mediación. Esta estructura de compenetración e intrínseca complementariedad entre la *phusis* y la *psûche* se nos revela como de una enorme hondura y proporción, así como –añadámoslo al cabo– de una gran hermosura.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

ARISTOTLE, *De Anima*; with translation, introduction and notes: Hicks, R. D., Cambridge, 1907.

—, *Physics*; revised text, introduction and commentary: Ross, W. D., Oxford, 1936.

—, *Categorías*; introducciones, traducciones y notas: Candel, M., Madrid, 1982.

—, *Tópicos*; introducciones, traducciones y notas: Candel, M., Madrid, 1982.

—, *Physics (Books III and IV)*; translation, introduction and notes: Hussey, E., Oxford, 1993.

—, *Física (Libros III-IV)*; traducción, introducción y comentario: Vigo, A. G., Buenos Aires, 1995.

—, *Física*; traducción y comentario: Echandía, G. R., Madrid, 1995.

—, *Metafísica*; edición trilingüe: García, V., Madrid, 1998.

—, *Ética a Nicómaco*; introducción, traducción y notas: Calvo, J. L., Madrid, 2001.

—, *Acerca del alma*; prólogo y traducción: Calvo, T., Madrid, 2010.

—, *Über die Seele*; Übersetzung, Nachwort und Anmerkungen: Krapinger, G., Stuttgart, 2011.

CONEN, P. F., *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München, 1964.

COOPE, U., *Time for Aristotle: Physics IV. 10-14*, Oxford, 2005.

GOLDSCHMIDT, V., *Temps physique et temps tragique chez Aristote: commentaire sur le quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique*, París, 1982.

HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830)*; edición bilingüe: Valls, R., Madrid, 2017.

INWOOD, M. J., *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford, 2007.

VIGO, A. G., *Indiferentismo ontológico y fenomenología en la Física de Aristóteles*, "Seminarios de Filosofía" 14-15 (2001-2002) 77-110.

—, *Estudios aristotélicos*, Pamplona, 2006.

—, Percepción, determinación y negación. Aristóteles y los presupuestos noéticos de la conciencia perceptiva, Garro, E. (presidencia), *Congreso internacional Aristóteles, 2400 años*, 2016, BUAP, Puebla.

VOLPI, F., *Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223a16–29*. "Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles" (1988) 26–62.

WIELAND, W., *Die aristotelische Physik*, Göttingen, 1970.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

BUSSANICH, J., *Realism and Idealism in Plotinus*, "Hermathena" 157 (1994) 21-42.

CHOZA, J., *Sustancia, sujeto y comunicación. La Antropología filosófica de Hegel*, "Contrastes" 15/1 (2010) 43-62.

HARRY, C. C., *Chronos in Aristotle's Physics. On nature of time*, New Haven, 2015.

HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Praga,

1939.

POLANSKY, R., *Aristotle's De Anima*, Cambridge, 2007.

ROARK, T., *Aristotle on Time. A study of the Physics*, Cambridge, 2011.

TAYLOR, C., *Hegel*, Cambridge, 1975.

VIGO, A. G., *Intelecto, pensamiento y conocimiento de sí. La estructura de la autoconciencia en Plotino*, "ACTA PHILOSOPHICA" 8/1 (1999) 45-68.

—, Phusis and Psuchê (week II), Kirkland, S. D. (presidencia), *Aristotle: Phusis, Psuchê, Anthrôpos*, Collegium Phaenomenologicum, 2018, Città di Castello, Italia.

—, *Husserl y la fenomenología de la negación*, "Investigaciones fenomenológicas" 16 (2019) 135-169.