



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n189.118214>

ALEJANDRO DE AFRODISIAS



DE TEMPORE^o

SOFIA LOMBARDI

Pontificia Universidad Católica de Chile - Santiago - Chile*

CLAUDIO VERA DEL CANTO

Universidad Nacional Autónoma de México – Ciudad de México – México**

-
- Quisiéramos extender nuestro agradecimiento a los profesores Hernán Guerrero Troncoso, Patricio Domínguez y Rodrigo Núñez por sus consejos sobre la traducción del latín al español del texto de Alejandro. También quisieramos agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Programa de Becas Posdoctorales en UNAM, del cual Claudio Vera del Canto es becario bajo el patrocinio del prof. Ricardo Salles

* Correo: slombardi@uc.cl / ORCID: 0009-0006-9219-1378.

** Correo: claudio.vdelc@filosoficas.unam.mx / ORCID: 0009-0003-2126-0039.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Introducción

El texto que aquí presentamos titulado *De tempore* y habitualmente atribuido a Alejandro de Afrodisias, carecía hasta el día de hoy de una traducción al español. Desde la publicación de la edición latina del texto en la *Bibliothèque Thomiste 7: Alexandre d'Aphrodise aperçu sur l'influence de sa noétique*, de mano de Théry (92-97), solamente Sharples (58-81) había traducido el texto al inglés, lo que constituyó la única traducción a una lengua moderna hasta hoy. En un gesto de admiradora imitación, hemos querido presentar el texto de Alejandro también con una pequeña reseña de su historia, una traducción con notas y referencias al tratado aristotélico del tiempo, para resaltar algunas conexiones interesantes entre los dos textos, y un breve comentario sobre un par de asuntos que juzgamos de interés filosófico en el contexto de la recepción del pensamiento aristotélico y para el pensamiento del propio Alejandro, a saber, la postura que tendría Alejandro respecto a las primeras dos aporías del tratado aristotélico del tiempo, relativas a la existencia de este, así como la concepción que Alejandro expresa sobre la relación entre alma y tiempo a lo largo del *De tempore*.

Sobre la historia del texto, hay algunas cuestiones que vale la pena enfatizar desde el principio: i) los manuscritos griegos no nos han sido transmitidos,¹ ii) el texto, además de la traducción en latín hecha por Gerardo de Cremona en el siglo XII, ha sido preservado también en una edición árabe cuya relación con la versión latina no ha sido totalmente zanjada;² y iii) no siempre ha habido total consenso sobre si el texto en cuestión corresponde a un fragmento del comentario perdido de Alejandro a la *Phys.* de Aristóteles, o más bien se trata de un comentario independiente. Sobre estos asuntos, y respecto de ii) y iii), pues i) es un hecho irrefutable de la causa, tendemos a seguir la postura de Sharples, para quien, por una parte, si bien el texto latino depende hasta cierta medida del texto árabe, muestra las suficientes diferencias respecto del árabe de hecho publicado hoy en día como para ser considerado un texto independiente; y, por otra parte, el texto que aquí presentamos no puede tratarse de la sección dedicada al tratado aristotélico del tiempo perteneciente al comentario perdido de Alejandro a la *Phys.*, pues es demasiado corto para tratarse del comentario al tratado completo y no se adecúa a los testimonios que en su comentario Simplicio da de lo que habría dicho Alejandro.³ Cabría añadir también, a la luz de los escolios del comentario perdido de Alejandro ahora editados por Marwan

1 En la edición latina de Théry (97) se asevera que el texto griego habría existido hasta el siglo IX, cuando se hizo una traducción al árabe de la que Averroes ofrece algunas citas.

2 Véase Sharples (58).

3 Sharples (67-68).

Rashed, que dichas anotaciones dejan aún más en claro que Alejandro abarcó con mayor detalle la totalidad de los capítulos del tratado, asemejándose más a lo que es su comentario a *De sensu*. Finalmente, podría observarse la estructura retórica del *De tempore*, y constatar que, desde el punto de vista de su contenido, el texto es una defensa de la doctrina aristotélica,⁴ sumado ello al hecho de que, desde el comienzo, el propio Alejandro acota que antes ya ha hablado más en extenso sobre el tiempo, y que, por tanto, ahora se hablará más brevemente sobre este (sec. 92. 31), probablemente refiriéndose al comentario hoy perdido.

En cuanto a nuestra traducción, esta se basa en el texto latín de la edición de Théry de 1926. La división en párrafos sigue la división hecha también por Sharples, para facilitar la comparación entre traducciones que pudiera ser útil al lector. Los números al margen del texto remiten a las páginas y líneas de la edición de Théry. Asimismo, la traducción va acompañada de unas notas que, además de ofrecer la versión latina del texto en algunos casos de difícil traducción, intenta aclarar el sentido de ciertas líneas y conectar pasajes del *De tempore* con el tratado aristotélico de *Phys.* IV 10-14. Finalmente, en el comentario al texto, más que contrariar o discutir con la interpretación que Sharples hace de este, tenemos como objetivo poner de relieve brevemente algunos aspectos a los que no se le da tanto énfasis en su artículo, a saber, la unidad, multiplicidad y divisibilidad del tiempo, y cómo estos aspectos del fenómeno se relacionan con la actividad del alma. Con ello no solo se espera aportar a la comprensión de la lectura que Alejandro hiciera del texto aristotélico, sino también específicamente arrojar algo de luz sobre el tipo de relación que él ve entre alma y tiempo, por un lado, y sobre lo que sería su interpretación de las primeras dos aporías del tratado del tiempo que versa sobre la existencia de este, por otro lado.

Traducción

Tratado de Alejandro de Afrodisias sobre el tiempo, traducido por el maestro Gerardo de Cremona en Toledo. Sus palabras:

Revisión de críticas

92.31 Tal como la dificultad de los discursos de aquellos que no están de acuerdo con nosotros por lo que concierne al espacio radica en el discurso de los que creen que [el espacio] tiene tres dimensiones, de

-
- 4 Sobre la secuencia del texto, primero se presentan objeciones a otras maneras de concebir el tiempo; luego se presenta una síntesis de la doctrina aristotélica; y luego se defiende dicha doctrina ante posibles objeciones. Esto ha llevado al propio Sharples a dividir y subtítular su traducción en secciones (I. *Criticism of Rival views*; II. *The Aristotelian Theory*; III. *Answers to Objections and Further Observations*). Nosotros hemos seguido una división análoga.

manera semejante, la dificultad de la solución radica en el discurso de los que piensan que el tiempo no es la esfera celeste, ni su movimiento, ni el número de su movimiento. Y aunque ya hablamos extensamente en otro lugar sobre el tiempo, no obstante, ahora hablaremos brevemente para recordar aquí, aunque abreviando, cosas que quizás no recordamos allá.

93.6 Por eso digo que el discurso de los que piensan que el tiempo es la misma esfera celeste es un discurso vano, y quien diga eso merece que se rían de él, ya que, [por un lado], hay muchas esferas celestes en un [único] momento, y no hay muchos tiempos en un [único] momento; y, [por otro lado], dado que del tiempo forman parte el pasado y el futuro, y las esferas celestes no son así.⁵

93.10 El discurso de los que piensan que los movimientos (entiéndase, los movimientos de la esfera celeste) son el tiempo, es un discurso débil, porque las partes del tiempo, cuando son dichas, son tiempo, pero en otro [discurso] reciente, las partes del movimiento circular, cuando son dichas, no son movimiento circular.⁶ Y el discurso de los que piensan que el tiempo es movimiento, en términos simples, no se debe aceptar necesariamente, dado que el movimiento está en la cosa que se mueve y en el lugar en que está la cosa que se mueve, más bien que en todo lugar.

93.16 Y, además, un movimiento es más rápido que [otro] movimiento, ya que el movimiento de la esfera celeste superior, que ni se detiene ni cesa, es más rápido que el movimiento de Saturno, y el movimiento de Saturno es lento. “Lento” y “rápido”, sin embargo, no son [atributos del] tiempo,⁷ sino del movimiento, e igualmente el movimiento de la esfera de la luna es más rápido que otros. Pero “rápido” y “lento” no son determinados sino por el tiempo, considerando que un

5 O sea, las partes del tiempo son, por su propia naturaleza, temporalmente anteriores o posteriores las unas respecto de las otras, mientras que las partes de la esfera “no son así”, sino que son simultáneas entre sí.

6 En esta oración, la expresión “son dichas” traduce el latín *autumantur*, que significa tanto “decir” como “pensar”. En ambos casos, el “decir” ciertas partes, del tiempo o de la esfera, puede tener un sentido objetual o predicativo. En efecto, por un lado, pensar las partes del tiempo puede consistir, por ejemplo, en teorizar la estructura y los atributos del tiempo, como hace el filósofo al tomar al tiempo como su objeto de pensamiento. Por otro lado, pensar el tiempo puede tener también un sentido predicativo. Cuando se piensa “el próximo martes viajo a Italia”, o “la semana pasada visité Llanquihue”, se piensa el tiempo como parte intrínseca de la estructura de la predicación. En ambos casos uno se refiere a un “cuando” (el próximo viernes o la semana pasada) que funciona como inicio o final de un lapso en relación con el ahora presente en el que uno piensa sobre ese “cuando”. O sea, si bien el objeto del pensamiento es otro, la predicación guarda en sí una referencia a un lapso de tiempo, a una parte de este.

7 Cf. 93. 19: *Non sunt in tempore*.

movimiento rápido es el que ocurre en poco tiempo, y un movimiento lento es el que ocurre en mucho tiempo.

93.22 Pero otros piensan que el tiempo no es ninguna de estas cosas, ni el número del movimiento de la esfera celeste; creen que el tiempo es uno solo que les acaece a las cosas. De hecho, dicen que, si pensáramos la esfera celeste en reposo, su estar en reposo sería en el tiempo y, ya que su estar en reposo estaría en el tiempo, entonces el movimiento sería en el tiempo. En verdad, lo que ellos dicen no es verdad, ya que, si pensáramos la esfera celeste en reposo, el tiempo se destruiría.

93.28 Por lo tanto, ya que el tiempo existe y es el número del movimiento de la esfera celeste, entonces ¿qué daño hay en que se piense que [el tiempo] es algo distinto de aquella?⁸ De hecho, piensan que la esfera celeste de la luna toca la esfera de la tierra y no lo daña [el tiempo] en su ser y que su esencia⁹ se erige sobre [la tierra] y [se aleja] de lo que le pasa [a la tierra]. De todas formas, [ellos] investigan acerca de la esencia de aquel tiempo y [acerca de] por qué causa se hizo el tiempo, es decir, cuál es la demostración de su esencia y si acaso no hay que pensar que después de este tiempo existe algún otro.

Teoría aristotélica

93.35 Y ahora hablaré del tiempo siguiendo el pensamiento del filósofo, a menos que esté en desacuerdo con él en algo.

93.36 Y [Aristóteles] sostiene que se dice con un discurso dialéctico que [el tiempo] es el número del movimiento de la esfera celeste que va de este a oeste y, en otras palabras, su definición consiste en que [el tiempo] es la extensión que numera los movimientos. Y digo que el número se da conforme a dos modos, a saber, como el número que numera otra cosa, y es aquel que está en el alma, y como el número que es numerado por otra cosa, tal como el ser de las cosas y los individuos [son numerados] por los hombres y otros animales.¹⁰

94.3 Sin embargo, el tiempo es lo que es numerado por otra cosa, a saber, por el movimiento, dado que [es numerado] según el movimiento, tanto según su brevedad como según su longitud, y [también es numerado] según la magnitud sobre la cual se mueve, y de manera similar es el movimiento. Por lo tanto, como hay un primero y un último en la magnitud, entonces en el movimiento, que está sobre esta,

8 Es decir, distinto de la esfera celeste.

9 Se entiende la esencia de la luna.

10 O sea, el número puede ser aquello de lo que nos valemos para determinar cuantitativamente alguna cantidad, así como también los *quanta* determinados o determinables. En algunos casos la cantidad puede ser continua, como el tiempo, mas también puede ser discreta, como lo es cuando contamos cuántos humanos hay en una habitación o cuántos caballos en un establo.

hay un primero y un último, y en el tiempo, que es el número de ese movimiento, hay un primero y un último, y el tiempo no es el número, sino en virtud del primero y el último que están determinados en el movimiento, ya que el número indica lo primero y lo último.

94.11 De hecho, la unidad es lo primero en el número, lo último es lo que existe después de lo primero. Por lo tanto, cuando pensamos en el movimiento, pensamos en el tiempo y, de forma similar, cuando pensamos en el tiempo, pensamos en el movimiento y, de manera similar, numeramos lo que es equivalente con su equivalente y decimos “este número es tal como este número”. Por lo tanto, cuando hay movimiento, hay tiempo por medio de su cantidad ya que es su número de este modo.

94.16 Y sostengo que el tiempo no viene a ser el número del movimiento de la esfera celeste, aparte de otros movimientos, sino porque no hay movimiento más rápido que este. Y algo no es numerado, ni calculado, ni medido, sino con lo que es menor que aquello. Por lo tanto, muchas cosas son numeradas con la unidad,¹¹ y espacios amplios son medidos con [la medida d]el codo y las dimensiones se miden con el cahíz o con lo que es menor que aquello. Y sostengo que el movimiento no se destruye, ni se detiene, ni se destruirá.

94.22 Y no sostengo que el tiempo sea número, aunque sea uno, unido y continuo, sino porque es muchos en el pensamiento. De hecho, los tiempos no existen sino en potencia y en el pensamiento, y no son en acto, y, por ejemplo, de una cosa unida, como un largo trozo de madera, decimos que su medida es así y así, a saber, de un codo cuando no está dividida en acto, y así la indicación¹² de lo que está numerado por otra cosa no es sino separable.

94.28 Y sostengo que del tiempo proviene el pasado, que de él [proviene] el futuro, y que el instante está en el tiempo, tal como el punto en la línea. No obstante, hay una diferencia entre los dos, ya que el punto en la línea está en acto, el instante, en cambio, está en el pensamiento, no en acto, y que lo que está entre dos instantes es tiempo, y el instante claramente no es tiempo, dado que las partes del tiempo son tiempos y el instante, en cambio, no se divide.

94.35 Y, de hecho, el instante, cuando pasa, compone el tiempo, y cuando el tiempo está en acto, este no se divide en años, meses o días, sino en el pensamiento. Y de modo similar entre sus instantes [el tiempo está dividido] en el ser.¹³ Porque, si fuera divisible en acto,

11 Entiéndase, con la unidad de medida, que sirve para unificar y determinar —i.e., numerar— la multiplicidad.

12 Con “indicación” (*indicium*) se entiende lo que medir indica: mide 3 cm, 2 codos, etc.

13 Cf. 94. 36-37: *Et similiter inter ei instancia in ente*. Entre instantes hay el *continuum* temporal que equivale a un lapso, con un ahora anterior y otro ahora posterior que fungen

entre sus partes habría una extensión que no sería tiempo, tal como el movimiento es uno y no puede ser que vayamos de un movimiento a otro movimiento, de modo tal que entre ambos haya algo que no sea movimiento. Y no es posible que entre dos tiempos haya una extensión que no sea tiempo. Por lo tanto, el tiempo es uno solo en acto, aunque se divide en potencia, y no es posible que el tiempo esté formado de instantes de los cuales algunos estén puestos al lado de otros. En verdad, el instante, cuando pasa, compone el tiempo, tal como dijimos.

95.1 Y sostengo que el tiempo no se conoce sino por el movimiento, a causa de lo primero y lo último que acompañan al movimiento. De hecho, cuando hablamos del principio del movimiento y de su fin, hablamos entonces del tiempo que está entre ambos, y el tiempo no está hecho de instantes, así como la línea no está hecha de puntos.

95.5 Y sostengo también que el movimiento numera el tiempo, después de lo cual el tiempo numera el movimiento. Y sostengo que los movimientos de las demás esferas celestes son diferentes en velocidad, pero el movimiento de la esfera celeste que va de este a oeste, sin duda, es más rápido que estas y lo es según el orden. Por lo tanto, su número, sin el número de los otros movimientos de las demás esferas celestes, es el tiempo, ya que una cosa no es medida sino por lo que es menor, como dijimos antes.

95.11 Y sostengo que, si se destruyera el alma que numera el movimiento, se destruiría el tiempo; y si se destruyera el alma, no se movería la esfera celeste; y si no se moviera la esfera celeste, se destruirían todos los movimientos, dado que esta es la causa de todos los movimientos, y así, del tiempo.

Otras observaciones

95.16 Pero, si para algunos observadores eso pareciera ambiguo y se preguntasen de qué manera el tiempo numera el movimiento, dado que no es de su propio género, diremos que, así como el codo numera al leño, aunque no sea un leño de su propio género, así digo que el tiempo numera cada movimiento de incremento, de envejecimiento y de cambio. De hecho, el mismo [tiempo] numera todos aquellos movimientos, y no por eso son incremento, envejecimiento y cambio del él mismo.

95.21 Y sostengo que el tiempo, ya que él mismo es número del movimiento, es también el número del reposo, pues decimos que el reposo es de día o de noche, así como decimos eso en los movimientos; por lo tanto, el mismo tiempo es el número del reposo, según lo que

como extremos opuestos en cuanto inicio y final del lapso. El tiempo está dividido en su ser en el sentido de que su manera de existir es la de un *continuum* unidireccional cuya extensión o cantidad se encuentra dividida entre los instantes.

dijimos, tal como es el número del movimiento y, claramente, aquello es manifiesto y evidente.

95.26 Y sostengo que no hay un tiempo más rápido o lento que otro tiempo, y la causa de aquello es que él mismo no es el número, sino [el número de] un movimiento uniforme de lo que posee un ser o un elemento dividido, desde luego que siempre según una sola cosa, y [el tiempo] es el movimiento de las esferas celestes.¹⁴

95.29 Y sostengo que los movimientos son distintos para los individuos y por la forma, pero el tiempo es uno solo y no dividido. En efecto, proviene de aquello, por lo que se declara que el tiempo no es movimiento, y claramente el movimiento no se conoce sino por medio de lo que mueve y lo que mueve es quien lo compone; de manera similar, el tiempo no se conoce sino por el instante y el instante es lo que lo compone. Y para el tiempo no hay generación ni ser, y no hay generación ni ser sino del instante, y su generación está en la mente y no en la esencia del tiempo, ya que su sustancia es una sola en su esencia, y no advienen en él ni cambio ni mutación. Al contrario, el mismo [tiempo] es el que transforma las cosas que están sujetas a él, es decir a partir del movimiento, que es su número sujeto a la generación y a la corrupción, [transforma las cosas] en las partes que están bajo la esfera de la luna.

95.40 Además, sostengo que, si no existiera el instante, no existiría el tiempo determinado, y si no existiera el tiempo, no existiría el instante. Y dado que el tiempo no se conoce sino por lo que es primero y último en el movimiento, y lo primero y lo último son instantes, no se conoce entonces el tiempo sino por el tiempo.

96.4 Y sostengo que todas las cosas están en el tiempo porque se mueven y reposan y el tiempo es el número del movimiento y del reposo, y lo que no se mueve ni reposa, no está en el tiempo. Y junto a esto sostengo que las cosas sempiternas no ocurren a ninguna cosa como resultado del tiempo, porque estas no envejecen como resultado del tiempo, ya que no están en el tiempo ni permanecen sujetas a él, y no envejecen sino las cosas que caen bajo el tiempo.

14 Este pasaje es complicado: hay una larga variante del manuscrito C, y los tres manuscritos (A, B y C) discrepan bastante omitiendo cada uno una parte del pasaje, como acota Théry (95). Añadimos aquí “[el número de]”, pues de lo contrario el texto diría del tiempo: “no es el número, sino un movimiento...”, lo cual va directamente en contra de la doctrina aristotélica. Por el mismo motivo, es de sospechar que antes del “*et est motus orbis*” del final de este pasaje falte algo, pues si se mantiene como sujeto gramatical al tiempo, se le estaría nuevamente identificado con el movimiento celeste, tesis que es rechazada explícitamente por Aristóteles en *Phys.* IV 10, 218^a 33 y ss. Asimismo, seguimos aquí la omisión en B de “non” en la línea 28.

96.10 Y no hace falta que ninguno de nosotros crea que, cuando decimos que el tiempo es el número del reposo, tal como es el número del movimiento, sea necesario que concedamos que el diámetro del todo está en reposo y que los centros están en reposo, ya que por eso es necesario que estén en el tiempo. De hecho, no consideramos que suceda que la quietud esté presente en todo lo que no mueve en un cierto grado y no se mueve en un cierto grado; mas, eso no sucede sino a aquello en lo que es posible que se mueva y repose, y esto es lo que dijimos en otro lugar para eliminar esta ambigüedad. Y en el caso en que sostengamos de los polos y de los centros que no se mueven, no decimos entonces de ellos que están en reposo, ya que no está en su naturaleza ser movidos, entonces no es necesario que estén en el tiempo.

96.20 Y afirmo que el Filósofo pensó que el tiempo no es lo que hace envejecer lo que envejece; más bien, la vejez no ocurre y no se manifiesta, sino en el tiempo, y cuando avanzó (en su argumentación) dijo que todo lo que envejece, envejece a partir de su contrario. Sin embargo, no hay un contrario del tiempo, ni él mismo es el contrario de ninguna cosa, porque el tiempo no tiene cualidad, y lo que no tiene cualidad no tiene contrario. Y, más aún, el tiempo está separado de todas las cosas generadas y no hay ninguna, entre estas cosas, equivalente a su contrario. Claramente, el Filósofo consideró que el tiempo numera el movimiento por el hecho de que él mismo es el movimiento, y no lo numera por alguna cosa que le pertenezca a él, ya que el tiempo numera el movimiento del crecimiento, no por el hecho de que él mismo sea crecimiento, y numera el cambio no por el hecho de que sea cambio, sino más bien, por el hecho de que es movimiento.

96.32 Por lo tanto, el tiempo numera cada movimiento con intención, dado que numera cada especie entre las especies del movimiento, así como numera [cada espacio] entre los espacios. En efecto, numera estas cosas a partir de una cosa que tienen en común, no por la cosa a la que le pertenece el movimiento.

96.36 Y sostengo luego que el movimiento numera el tiempo, dado que el día no es sino el número del movimiento de la esfera durante veinticuatro horas; luego, por medio de estas horas duplicadas, numera el abundante tiempo restante.

96.39 Y, sin duda, el Filósofo dice que la demostración de que el tiempo no es lo que tiene generación ni principio, es que lo que se genera no se genera sino en el tiempo, dado que nuestras expresiones “fue”, “será”, “existiendo” y “no será”, son por el tiempo y, de manera semejante, nuestras expresiones “antes” y “después”, “cuando” y las que son similares a estas.

96.43 Sin embargo, si alguien dijera que este tiempo no fue antes, aun cuando exista, y no será después, aun cuando exista, dado que es

necesario que haya tiempo antes del tiempo y que haya tiempo después de las partes del tiempo, diremos que, si no hubiera un “antes” y un “después”, el tiempo no se consumiría.

97.4 Y si el tiempo no se consumará, el tiempo, ciertamente, en sí mismo es uno y no se multiplica en nosotros sino en la mente, según lo que ella mide y piensa del tiempo. Igualmente, diremos que “existiendo” y “será” no son sino según lo que pensamos; en verdad [el tiempo] es en sí mismo uno, continuo, sempiterno, según una sola disposición. El tratado ha sido completado.

Comentario

Como hemos visto, el texto de Alejandro tiene tres partes bien diferenciadas. Parte el exégeta criticando posturas ajenas que no aceptan que el tiempo sea el número del movimiento y que sostienen otra tesis (v.gr. que el tiempo es el movimiento de la esfera celeste). Luego hace una exposición de diversos puntos de la teoría aristotélica del tiempo: que el tiempo es uno; que es continuo; que de él no hay generación; y que en él hay lo primero y lo último (i.e. lo anterior y posterior en jerga de *Phys.* iv) porque hay lo primero y lo último en el movimiento y, en último término, en la magnitud espacial; etc. Ahora bien, además de hacer una exposición de la doctrina aristotélica y de defenderla ante argumentos contrarios y diversas objeciones que se le podrían haber hecho a la teoría, Alejandro va también un poco más allá. En efecto, al comienzo del *De tempore* (93.35), Alejandro dice que él hablará del tiempo conforme a la opinión de Aristóteles. No obstante, hay múltiples puntos en los que Alejandro va más allá de los textos aristotélicos —especialmente del tratado sobre el tiempo— en la medida en que añade aclaraciones a estos que no se encuentran en las fuentes, o bien constituyen una interpretación propia de pasajes más bien ambiguos del *corpus*. En el comentario que sigue a continuación, quisiéramos enfocarnos especialmente sobre aquellos asuntos. De este modo, nos ha interesado, por una parte, poner de relieve los puntos en que Alejandro se aleja de los textos aristotélicos, mas, no para meramente acusar una inconsistencia con su compromiso primero de no distanciarse de la opinión de Aristóteles, sino más bien para iluminar la manera en que Alejandro interpretó un determinado asunto, que es sobre el cual más insistentemente hace observaciones que se originan en su propia exégesis; esto es, la relación que el alma tiene con el ahora, el tiempo y sus partes.

Ahora bien, una tesis que Aristóteles sostiene en *Phys.* y que, más allá del propio Aristóteles, formó de hecho parte de los postulados científicos y filosóficos en torno a la naturaleza del tiempo hasta el advenimiento de la teoría de la relatividad en el siglo xx, es que el

tiempo es siempre el mismo y está en todas partes. Tiene unicidad y omnipresencia. En efecto, sobre lo primero, Aristóteles señala: “pero el tiempo todo, en conjunto, es el mismo” (cf. 219b10: ὁ δὲ ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός),¹⁵ contexto en el que ello es dicho en oposición al caso del movimiento, que se multiplica y especifica de manera diferente en cada cosa. Este es ora una alteración de esto, ora un crecimiento de aquello, ora una traslación de algo más, ora muchos movimientos o cambios diferentes y simultáneos, etc. Con todo, el tiempo, se dirá más adelante, es número de un movimiento en particular, a saber, de la traslación circular uniforme (ἡ κυκλοφορία ἢ ὁμαλῆς), motivo por el cual el tiempo les parece a algunos ser el movimiento de la esfera,¹⁶ que es también única. Respecto a lo segundo, temprano en el tratado del tiempo Aristóteles asegura que este está: “tanto en todas partes como junto a todas las cosas” (cf. 218b13: καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν). Como en el caso anterior, ya en el último capítulo Aristóteles volverá sobre la pregunta —matizada ahora por la presencia de un “parece”— sobre “por qué el tiempo parece estar en todo” (cf. 223a17: διὰ τί ἐν παντὶ δοκεῖ εἶναι ὁ χρόνος), en la tierra, el mar, y el cielo. En ambos casos la postura de Aristóteles apunta al mismo asunto, a saber, la relación entre tiempo y movimiento. Así, mientras que en 218b la universal presencia del tiempo se había contrapuesto al movimiento, cuya presencia está siempre ligada a un sustrato móvil particular, en 223a se vuelve sobre la conclusión obtenida antes,¹⁷ y se sugiere que el tiempo es o bien una afección o bien una disposición numérica del movimiento, y puesto que todas estas cosas son móviles y no hay en la realidad natural espacio totalmente vacío respecto de ellas, el tiempo pareciera estar también en todas partes.¹⁸ El tiempo, en definitiva, es un (y solo un) continuo unidireccional que existe como dimensión numerable del movimiento de la esfera celeste, y abarca todas las cosas que en él se generan y en él se destruyen. Ahora bien, conocida es la tesis de Aristóteles según la cual el tiempo es un tipo de número, tesis que, como no podría ser de otro modo, es menester tener presente para poder comprender los puntos relevantes de la interpretación de Alejandro. Permítasenos, por tanto, hacer una breve reconstrucción sobre el carácter numérico del

15 Las traducciones del griego al español son nuestras.

16 *Phys.* 223b18-24.

17 Cf. 219a9-10: “ahora bien, puesto que [el tiempo] no es movimiento, necesariamente este es algo del movimiento” (ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν).

18 Cf. 223a18-20: “porque [el tiempo] es una cierta afección o disposición del movimiento, siendo número [de este], y todas estas cosas son móviles (pues todas están en un lugar)” (ὅτι κινήσεώς τι πάθος ἢ ἕξις, ἀριθμός γε ὢν, ταῦτα δὲ κινητὰ πάντα (ἐν τόπῳ γὰρ πάντα)).

tiempo en el tratado aristotélico, para luego, a la luz de ello, poner de relieve los puntos exegéticamente originales de Alejandro de Afrodisias.

La noción aristotélica de tiempo

La aparición de la noción de “número” (ἀριθμός) en el tratado del tiempo es cuanto menos abrupta. En efecto, desde 218b21 hasta 219b1, Aristóteles da cuenta de lo que Hussey (142, 150) ha llamado una “*phenomenology of time and change*”, esto es, una descripción de las condiciones y actividades psicológicas únicamente bajo las cuales hay conciencia del tiempo, donde las dos mayores tesis son, por una parte, que tiempo y movimiento se perciben en conjunto,¹⁹ y que dicha percepción ocurre cuando distinguimos los extremos opuestos (lo anterior y posterior) como algo distinto del medio.²⁰ La captación de lo anterior y posterior en el movimiento supone, evidentemente, la percepción del movimiento, es decir, de un continuo que distancie lo anterior de lo posterior, continuo sin el cual estos últimos parecerían corresponderse con uno y el mismo instante. Esa percepción del continuo intermedio, no obstante, para ser tal, ha de tener ella misma anteroposterioridad y continuidad, o sea, la estructura formada por extremos diferentes y un continuo intermedio distinto de dichos extremos, si bien es algo que se pone de relieve a propósito de los movimientos que percibimos (y por extensión del tiempo), es un tipo de estructura que se calca a la percepción misma.²¹

19 Cf. 219a3-4: “en efecto, a la vez percibimos movimiento y tiempo” (ἅμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνον).

20 Cf. 219a22-29: “Así pues, conocemos también el tiempo cuando determinamos el movimiento, utilizando lo anterior y posterior como limitaciones; y en ese momento decimos que ha pasado tiempo, cuando tenemos percepción de lo anterior y posterior en el movimiento. (...) En efecto, cuando pensamos los extremos como diferentes respecto del medio, y el alma dice que los ahora son dos, uno anterior y otro posterior, en ese momento también decimos que esto es tiempo” (ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν ὅταν ὀρίσωμεν τὴν κίνησιν, τῷ πρότερον καὶ ὕστερον ὀρίζοντες καὶ τότε φαμέν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὕστερου ἐν τῇ κινήσει αἰσθησιν λάβωμεν. (...). ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δὲ ὕστερον, τότε καὶ τοῦτό φαμεν εἶναι χρόνον).

21 Cf. 218b27-32: “Ahora bien, así como si el ahora no fuese diferente, sino el mismo y uno, no habría tiempo, de este modo también si pasa inadvertido que es diferente, no parece que lo intermedio sea tiempo. Y si el no creer que haya tiempo nos ocurre en ese momento, [a saber], cuando no determinamos ningún cambio, sino que el alma parece permanecer en [un momento] uno e indivisible [...]”. (ὥσπερ οὖν εἰ μὴ ἦν ἕτερον τὸ νῦν ἀλλὰ ταὐτὸ καὶ ἓν, οὐκ ἂν ἦν χρόνος, οὕτως καὶ ἐπεὶ λανθάνει ἕτερον ὄν, οὐ δοκεῖ εἶναι τὸ μεταξὺ χρόνος. εἰ δὴ τὸ μὴ οἶσθαι εἶναι χρόνον τότε συμβαίνει ἡμῖν, ὅταν μὴ ὀρίσωμεν μηδεμίαν μεταβολήν, ἀλλὰ ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαίρετῳ φαίνεται ἡ ψυχὴ μένειν [...]).

Es después de estas observaciones que se introduce la noción de número en la célebre formulación aristotélica: “pues esto es el tiempo, número del movimiento según lo anterior y posterior. Por tanto, el tiempo no es movimiento, sino en cuanto el movimiento tiene número”.²² La fórmula de Aristóteles, empero, viene seguida casi de inmediato por una aclaración del uso del término “número”. En efecto, se añade a continuación que número llamamos tanto a “lo numerado y lo numerable” (τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν), por un lado, como a “aquello con lo que numeramos” (ὃ ἀριθμοῦμεν), por otro lado (cf. 219b6-7), y que el tiempo es número en el sentido de lo numerado (τὸ ἀριθμούμενον). Permítasenos ilustrar el significado de la acotación aristotélica: las cosas que numeramos pueden ser, por supuesto, de variada índole; así, por ejemplo, podemos contar la cantidad de palabras que tiene un texto, la cantidad de personas que hay en un lugar, o la cantidad de tiempo que ha transcurrido desde que se firmó la independencia de Chile en 1818. En los dos primeros casos, numerar equivale a asignarle un número (v.g., 2, 33, 1991, etc.) a un conjunto de entidades discretas, esto es, separadas las unas de las otras, como las palabras de un texto o las personas que lo redactaron. En el tercer caso, no obstante, numerar significa asignar un número a una cantidad continua, a ese mismo *continuum* unidireccional que llamamos tiempo y que nos resulta manifiesto en la experiencia del movimiento. Asignarle a ello un número es numerarlo y, al hacerlo, dicho *continuum* es “numerado”, o sea, se establece una parte suya como algo cuantitativamente determinado. Así, el año 1818 marca el punto de inicio y el año 2025 el punto de término de un lapso de tiempo cuya duración son 207 años.

Ahora bien, hay en esta breve reconstrucción un punto crítico y en principio contraintuitivo que representa un problema que se origina, en nuestra opinión, en los propios textos aristotélicos. A saber, que el tiempo, en cuanto dimensión numérica de un movimiento que es eterno, es él mismo también eterno, es decir, no ha habido un comienzo del tiempo, ni habrá tampoco un final de este.²³ Y, no obstante ello, la respuesta a la pregunta sobre qué sea el tiempo tiene un carácter más bien partitivo.²⁴ En otras palabras, de lo eterno no hay número, pues

22 Cf. 219b1-3: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ’ ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἢ κίνησις.

23 Sobre los argumentos a favor de la eternidad del tiempo, véase *Phys.* IV 13, 222a28-b7, y también *Phys.* VIII 1, 251b10 y ss.

24 De manera similar también interpreta el problema Roark, quien señala: “So when Aristotle says that time is a number of motion, he is saying (minimally) that time is motion’s determinability, its susceptibility to being divided into determinate quantities, undetached parts of arbitrary length. (...). On the other hand ‘a time’ is a determinate quantity of motion, an actual division of some movement that is effected by explicitly

su cantidad ni está ya determinada, ni es tampoco determinable, y, sin embargo, el tiempo, que es eterno, es presentado por Aristóteles como lo numerado del movimiento: ¿por qué?²⁵ En nuestra lectura, esto se debe a que el enunciado de 219b1: “ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον” es una fórmula que, más que definir en sentido estricto y canónico, cumple una función más bien deíctica, algo cercano a lo que Heidegger (338-341, 362) llamara una *Zugangsdefinition* (definición del acceso) o *Zugangscharakteristik* (característica o caracterización del acceso), esto es, una indicación que apunta a mostrar el horizonte en el cual uno ha de ubicarse para dar con el tiempo:²⁶ “¿qué es el tiempo?” uno se preguntaría: “pues eso que queda entre uno y otro instante, y que contamos a propósito del movimiento que nos ofrece la posibilidad de distinguir lo anterior y posterior en él mismo”.²⁷

Esto nos deja en una posición lo suficientemente articulada como para evaluar las tesis de Alejandro que consideramos ajenas a lo que al menos de manera explícita Aristóteles sostiene en el tratado.

El tiempo como uno y múltiple

Ciertamente, Alejandro adhiere al pie de la letra a la idea de que el tiempo, como dijimos, es un *continuum* eterno y unidireccional. Como él mismo dice hacia el final de nuestro texto: “en verdad [el tiempo] es en sí mismo uno, continuo, sempiterno, según una sola disposición”.²⁸

.....
marking out kinetic cuts as defining limits” (116) (las comillas son nuestras). Dicho brevemente, en la acotación a la definición, Roark ve lo numerable (τὸ ἀριθμητὸν) como la determinabilidad del tiempo, mientras que lo numerado (τὸ ἀριθμούμενον) como un lapso de tiempo ya determinado.

25 Un asunto que, vale acotar, ya vislumbró Plotino. En efecto, este se preguntó por qué hace falta introducir la noción de número para considerar al tiempo como algo existente, habiendo ya anteroposterioridad en el movimiento. Y a continuación dice (*Enn.* III.7.9.74-76): “Tal como si alguien dijera que la magnitud no está cuantificada, a no ser que alguien hubiese captado que esta está cuantificada. Pero al ser y decirse indeterminado el tiempo, ¿cómo puede haber número de este?” (“Ὡσπερ ἂν εἴ τις λέγοι τὸ μέγεθος μὴ εἶναι ὅσον ἐστίν, εἰ μὴ τις τὸ ὅσον ἐστὶ τοῦτο λάβοι. Ἀπείρου δὲ τοῦ χρόνου ὄντος καὶ λεγομένου πῶς ἂν περὶ αὐτὸν ἀριθμὸς εἴη;). O sea, el carácter ἀπείρος del ser del tiempo no coincide con su definición como ἀριθμός.

26 Véanse las observaciones de Volpi (125-144).

27 Nuevamente en este caso cabría acotar que ya Plotino había hecho una observación similar. En efecto, decía (*Enn.* III.7.9.47-50): “Pues es diferente decir ‘tiempo’, y [decir] ‘una cierta cantidad de tiempo’; pues antes de [decir] ‘una cierta cantidad’ es menester decir el qué era ser aquello lo cual es una cierta cantidad” (“Ἐτερον γὰρ εἰπεῖν χρόνον, ἕτερον δὲ τοσόνδε χρόνον· πρὸ γὰρ τοῦ τοσόνδε δεῖ ὅ τί ποτ' ἐστὶν εἰπεῖν ἐκείνο, ὃ τοσόνδε ἐστίν).

28 97. 8-9: “*in se ipso vera est unum continuum sempiternum secundum dispositionem unam*”.

La unidad, continuidad y eternidad del tiempo para Alejandro es un hecho, así como que tiene una disposición única, esto es, una única dirección que va de lo anterior a lo posterior. No obstante, Alejandro asevera también que el tiempo es múltiple en la mente, y que su carácter de ser número radica precisamente en dicha multiplicidad: “Y no sostengo que el tiempo sea el número, aunque sea uno, unido y continuo, sino porque es muchos en el pensamiento”;²⁹ “el tiempo, ciertamente, en sí mismo es uno y no se multiplica en nosotros sino en la mente, según lo que ella mide y piensa del tiempo”.³⁰ En ambos pasajes resalta un énfasis similar, a saber, que la multiplicidad del tiempo se da en la mente y a causa de que esta lo divide a aquel. Dicho de otra manera, la tesis es fundamentalmente que el tiempo solo es número numerado al ser dividido en y por la mente, la que, al llevar a cabo esa división, hace del tiempo, que por sí mismo es una unidad continua, algo múltiple y dividido, esto es, lo convierte en años, meses, días, etc. Permítasenos hacer algunas observaciones sobre esta tesis exegética.

Por una parte, como puede verse, la multiplicidad del tiempo como Alejandro la comprende remite a lo que antes puntualizábamos al poner de relieve el carácter partitivo de la noción de tiempo entendida como número numerado. Cuando se dice que el tiempo es dicho tipo de número no se mienta que el tiempo del mundo, eterno y continuo, sea tal, sino que se indica que aquello intermedio al inicio y final de un lapso es tiempo, pero los lapsos que podemos mencionar son múltiples, *v. gr.*, pensamos y sostenemos que un año equivale a doce meses o cincuenta y dos semanas y, al hacerlo, el tiempo en algún sentido se multiplica al ser dividido. Dicha división del continuo temporal, por supuesto, tiene una diferencia fundamental en cuanto a su *locus* respecto de los continuos espacialmente extensos. En efecto, la cosa espacial es susceptible de ser dividida en sentido estricto, o sea, la división se puede llevar a cabo *in re*: dividimos una manzana y ahora tenemos dos medias manzanas; dividimos una línea y ahora tenemos dos líneas separadas. No obstante, en el caso del tiempo, la división solo se lleva a cabo en el pensamiento. Pensamos en los doce meses o las cincuenta y dos semanas, y no introducimos con ello una división en el mundo externo a nuestra propia alma.

Por otra parte, Alejandro señala que el estar dividido en el pensamiento es aquello en lo que consiste el ser en acto del tiempo: “y cuando el tiempo está en acto, este no se divide en años, meses o días, sino en

29 94. 22-24: “*Et non dico quod tempus est numerus quamvis sit unum conjunctum continuum nisi quoniam estimacione est multa*”.

30 97. 5-6: “*tempus vero in se ipso est unum et non multiplicatur apud non nisi mente, secundum quod ipsa mensurat et, estimat ipsum*”.

el pensamiento”,³¹ a su vez que añade líneas más abajo: “Por lo tanto, el tiempo es uno solo en acto, aunque se divida en potencia”.³² Nótese la inversión en cada caso de la relación multiplicidad-unidad y acto-potencia. Lejos de ser contradictorio, sin embargo, dicha inversión radica en que en un caso se habla del tiempo por sí mismo, y en otro caso de su división en el pensamiento. O sea, el tiempo por sí mismo es actualmente uno, y solo es potencialmente divisible (*i.e.*, no es divisible *in re*), mientras que, en el pensamiento, el tiempo puede ser múltiple al dividirse en partes las que, cuando están ya divididas, constituyen la actualidad del tiempo. Estas distinciones son relevantes, pues, como quisiéramos sugerir, esta manera de comprender la multiplicidad y la actualidad del tiempo que tiene Alejandro se circunscribe en el contexto de una interpretación del texto que puede dar cuenta de las primeras dos aporías del tratado que, como es sabido, no tienen una respuesta explícita por parte de Aristóteles.

En efecto, la primera aporía (*Phys.* 217b33-218a2) apunta a mostrar que no es posible predicar el “es” de ninguna de las partes del tiempo, pues mientras una ha existido, mas ya no existe, la otra habrá de existir, pero no existe aún. No obstante, se añade que es de estas partes que se compone todo tiempo, por lo que pareciera que el tiempo no existe, pues pareciera ser imposible que aquello que está compuesto de partes inexistentes, exista. Y, sumado a ello, la segunda aporía (*cf.* 218a3-6) añade que, de todo lo que es divisible en partes deben existir todas o algunas de sus partes, cuando existe, mas, ello no ocurre en el caso del tiempo por lo ya señalado en la primera aporía. La interpretación de Alejandro, por tanto, nos debiera llevar a concebir una solución a las aporías que tenga como clave de lectura la introducción de las nociones potencia-acto. En efecto, cuando se dice en 94. 23 que el tiempo es número en el sentido en que es muchos en el pensamiento (*quoniam estimacione est multa*) y que dichos múltiples tiempos solo existen en potencia y en el pensamiento (*non sunt enim tempora nisi potencia et estimacione*), Alejandro se refiere a que, a pesar de ser en sí mismo uno (97. 5: [*tempus*] *in se ipso est unum*), las partes-lapsos de tiempo se multiplican en nuestra mente “según lo que ella mide y piensa del tiempo”,³³ y en esa multiplicación en nuestra mente reside a su vez la actualidad de las partes del tiempo. De ahí la aseveración mencionada antes de que al estar en acto el tiempo mismo se divide en años, meses o días solo en el pensamiento (94. 35-36). El tiempo

31 94. 35-36: “*cum tempus est actu ipsum non dividitur in annos et menses aut dies, nisi estimacione*”.

32 94. 41-42: “*tempus igitur est unum actu, quamvis dividatur potencia*”.

33 97. 6-7: “*secundum quod ipsa mensurat et, estimat ipsum*”.

se divide y, por tanto, son “los tiempos” *i.e.* sus partes-lapsos los que genuinamente constituyen la actualidad del tiempo. Esta lectura de Alejandro es coherente con lo dicho por el propio Aristóteles en *De An.* iii 6 a propósito del tiempo en cuanto algo divisible e indivisible. Dice allí Aristóteles: “En efecto, el tiempo es divisible e indivisible de manera similar a la longitud. Consiguientemente, no es posible decir qué pensaba en cada mitad; pues no existe [el tiempo] si no ha sido dividido, a no ser potencialmente”.³⁴ Cualquier línea dada es no dividida cuando ella misma se encuentra en acto; mas toda línea dada, en cuanto cantidad continua, es también susceptible de ser dividida. Así también, el tiempo en sí mismo no está dividido, pero en cuanto *continuum*, siempre puede dividirse en la mente. El tiempo no existe sino potencialmente hasta que el intelecto lo ha dividido y ha actualizado en sí mismo las partes de aquel.

Vale la pena acotar, ahora bien, que Alejandro lleva incluso más allá la relación entre alma y tiempo, pues no solo sugiere esta línea interpretativa que permite vincular la existencia actual del tiempo con la actividad noética³⁵, sino que también es explícito respecto al *locus* mental del “ahora”. Permítasenos hacer algunas observaciones sobre este asunto para así englobar la interpretación de Alejandro sobre la relación entre tiempo y alma en *De tempore*.

El estatus del ahora

Más de una vez a lo largo del texto Alejandro señala que el instante, cuando pasa, crea el tiempo (94. 35: *Et instans quidem quando currit, facit tempus*; 94. 43-95. 1: *Verum instans quando currit facit tempus, sicut diximus*). Asimismo, en el pasaje más enfático sobre ello, Alejandro señala que el instante, y específicamente su generación y su ser, se dan en la mente. En efecto, después de señalar que así como el movimiento se conoce por el móvil el tiempo por su parte se conoce por el instante (95. 32-34), y de reiterar la idea de que el instante es lo que crea al tiempo (95. 34: *instans est faciens ipsum [tempus]*), Alejandro va a declarar:

Y para el tiempo no hay generación ni ser, y no hay generación ni ser sino del instante, y su generación está en la mente y no en la esencia del tiempo, ya que su sustancia es una sola en su esencia, y no advienen en él ni cambio ni mutación.³⁶

34 Cf. 430b9-11: ὁμοίως γὰρ ὁ χρόνος διαιρετὸς καὶ ἀδιαίρετος τῷ μήκει. οὐκ οὖν ἔστιν εἰπεῖν ἐν τῷ ἡμίσει τί ἐννόει ἑκατέρῳ· οὐ γὰρ ἔστιν, ἂν μὴ διαιρεθῇ, ἀλλ’ ἡ δυνάμει.

35 Ver *supra* p.203 con n.29, 30 y 31. El punto es, como hemos visto, que la actualidad del tiempo se da al estar éste dividido, lo que ocurre no *in re* sino solo *in mente*.

36 95. 34-38: “*et ipsi quidem non est generacio vel esse, et non est generacio vel esse nisi instantis, et ejus generacio est in mente et non in essencia temporis, quoniam substantia ejus est una in essencia sua, neque transit super ipsum mutacio neque permutacio*”.

Dentro del marco aristotélico, como habíamos dicho, el tiempo es eterno. De ello se sigue la verdad de la afirmación de que del tiempo no hay generación, mientras que, si se es un tanto caritativo con la manera de expresarse de Alejandro, se puede suponer que él mienta que el tiempo no tiene “ser” al menos en el mismo sentido en que una sustancia lo tiene, a saber, como un todo compacto cuyas partes son actual y permanentemente existentes, sino que su existencia es parasitaria de algo otro (*i.e.*, del movimiento de la esfera celeste). No obstante, ajenas a las fuentes aristotélicas son por su parte las ideas de que hay generación y ser del instante, y que su generación se da en la mente más bien que en la esencia del tiempo. Ahora bien, más allá de la ausencia explícita de dichas tesis en el *corpus*, ¿qué podría querer decir que hay generación del instante?, y sumado a ello, ¿en qué sentido dicha generación se encuentra en la mente?; a esto nos referimos a continuación.

En cuanto a lo primero, usualmente “generación” mienta —como es sabido— un proceso de llegar a ser que ocurre durante un cierto transcurso de tiempo, mas, el instante es al tiempo lo que el punto a la línea, o sea, no puede haber un instante al que le tome tiempo llegar a ser lo que es, pues es temporalmente indivisible.³⁷ Por generación, entonces, no podemos entender aquí un uso estricto del término, sino más bien este está siendo utilizado probablemente en un sentido más amplio que significa simplemente que algo se produce o es.

En cuanto a lo segundo, habría que retener lo dicho en la sección anterior. En efecto, vimos en qué sentido el tiempo es algo uno y continuo (*i.e. in se ipso*), y en qué sentido se multiplica y se vuelve muchos (*i.e., in estimacione; in mente*). En sí mismo el tiempo es actualmente uno, pero en la mente se vuelve múltiple. Nótese que si se acepta que la *generacio* del instante es lo mismo que aquello a lo que Alejandro se refiere al decir que el instante “pasa” u “ocurre” (*cf.* 94. 35: *quando*

37 Ha dicho antes ya Alejandro: “lo que está entre dos instantes es tiempo, y el instante claramente no es tiempo, dado que las partes del tiempo son tiempos y el instante, en cambio, no se divide” (94. 32-34: *quod est inter duo instancias tempus est, et instans quidem non est tempus, quoniam partes temporis sunt tempora, et instans autem non dividitur*). Véase también el *Esc.* 165 según Rashed (266). En jerga de lo dicho en *Cat.* 6 a propósito de las cantidades continuas, el ahora o instante oficia de “límite común” (*κοινὸς ὅρος*; las menciones a dicho límite en el capítulo son abundantes: *cf.* 4b24-5; 5a1; 5a5; 5a10), límite en relación con el cual las partes se unen (*cf.* 4b26: *πρὸς ὃν συνάπτει τὰ μέρη*). O sea, el instante es aquello que brinda continuidad al tiempo y sus partes. Dice el propio Aristóteles en *Phys.* V: “llamo [a algo] continuo [con otra cosa] cuando el límite de cada uno, los cuales se conectan, llegan a ser lo mismo y uno” (*cf.* 227a10-12: *λέγω δ' εἶναι συνεχὲς ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἐκατέρου πέρασ οἷς ἄπτονται*). Ya al comienzo del tratado del tiempo, Aristóteles había anticipado su posición al respecto diciendo: “el ahora, el que parece dividir lo pasado y lo porvenir, ...” (*cf.* 218a8-9: *τὸ νῦν, ὃ φαίνεται διορίζειν τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον, ...*).

[*instans*] *currit*), dado que la *generacio* se da *in mente*, entonces el instante hace el tiempo al pasar aquel por la mente. Esto es justamente lo que hay que explicar.

Ahora bien, si volvemos por un momento al texto aristotélico, podemos notar que a la hora de tematizar el rol del instante en la explicación de la continuidad y divisibilidad del tiempo, Aristóteles señala en *Phys.* iv 13 precisamente que el instante es un divisor potencial del tiempo, y en cuanto funciona como tal, es siempre diferente, mientras que, al servir como punto de unión entre lo anterior y posterior a sí mismo, es siempre el mismo.³⁸ En cierto sentido, el instante se va modificando conforme al transcurrir de los movimientos, aunque fundamentalmente cambiaría al ir transcurriendo en el pensamiento. Así leyó la postura de Alejandro ya Simplicio, quien en su comentario a *Phys.* dice: “Pero es posible, dice Alejandro, organizar <en el pensamiento> sin relación con la división, sino en relación con lo <otro>; en efecto, el punto divisor se vuelve otro y otro en el pensamiento, pues ciertamente no por el sustrato”.³⁹ Dicha interpretación es seguida también por el propio Rashed, quien al comentar el Esc. 184 —referido al comienzo de *Phys.* iv 13— del comentario perdido de Alejandro dice (281): “*il ne s’agit pas seulement d’affirmer que le «maintenant» est «en puissance» dans le temps comme le point est «en puissance» dans la ligne continue mais, plus radicalement, qu’il est une construction de la pensée dont le référent réel est plus évanescent encore que le point spatial*”. Volviendo al texto de Alejandro, podemos decir que el instante se ve modificado al pasar

38 Cf. 222a14-16: “y [el instante] divide potencialmente. Y mientras que en cuanto tal, el instante es siempre diferente, en cuanto uno, [el instante] es siempre el mismo, tal como en el caso de los puntos matemáticos” (διαίρει δὲ δυνάμει. καὶ ἡ μὲν τοιοῦτο, αἰεὶ ἕτερον τὸ νῦν, ἡ δὲ συνδέει, αἰεὶ τὸ αὐτό, ὥσπερ ἐπὶ τῶν μαθηματικῶν γραμμῶν).

39 Cf. 749, 3-6: δύναται δέ, φησιν Ἀλέξανδρος, τὸ <τῇ νοήσει> μὴ πρὸς τὴν διαίρεσιν συντάττεσθαι, ἀλλὰ πρὸς τὸ <ἄλλῃ>· τῇ γὰρ νοήσει ἄλλῃ καὶ ἄλλῃ γίνεται ἡ διαίρουσα στιγμή· οὐ γὰρ δὴ τῷ ὑποκειμένῳ. Véase también lo que una página antes Simplicio comenta era la opinión del exégeta: “Y Alejandro entiende [la expresión] <y divide potencialmente> en relación con lo dicho antes, que no es evidente como en el caso del punto que permanece, sino que el instante divide potencialmente. Y de este modo la interpretación es razonable. Ahora bien, [Alejandro] dice que el ahora divide potencialmente el tiempo, esto es, en el pensar; en efecto, no [divide] en acto como el punto al tener posición y permanecer y exhibir las partes [de la línea] estando separadas; pues en virtud del fluir del tiempo, las partes del tiempo no pueden ser expuestas recíprocamente separadas y permanentes” (cf. 748, 21-27: καὶ Ἀλέξανδρος τὸ <διαίρει δὲ δυνάμει> ἀκούει πρὸς τὸ προειρημένον, ὅτι οὐχ ὥς ἐπὶ τῆς στιγμῆς μενούσης φανερόν, ἀλλὰ δυνάμει διαίρει τὸ νῦν. καὶ ἔχει λόγον οὕτως ἡ ἑρμηνεία· λέγει οὖν ὅτι τὸ νῦν τὸν χρόνον διαίρει δυνάμει, τουτέστι τῷ ἐπινοεῖσθαι· οὐ γὰρ ἐνεργεῖα ὥς ἡ στιγμή τῷ ἔχειν θέσιν καὶ ὑπομένειν καὶ κεχωρισμένα δεικνύναι τὰ μέρη· διὰ γὰρ τὴν ροὴν τοῦ χρόνου οὐ δύναται χωρὶς ἀλλήλων ὑπομένοντα δειχθῆναι τὰ τοῦ χρόνου μέρη).

en la mente, esto es, en la actividad de pensar, y en cuanto es cada vez diferente, sirve como determinación delimitante del tiempo, a saber, como determinación que introduce múltiples límites que generan también múltiples lapsos de tiempo (v.g., horas, días, años, etc.). O sea, el “cuando pasa” (*quando currit*) en la mente dicho del instante, consiste en su volverse otro y otro en el pensamiento, condición únicamente bajo la cual se produce la actualidad del tiempo *i.e.* la actualización de cierta estructura temporal constatable en las partes y horizontes temporales delimitados por la diferenciación de los instantes en la mente.

Observaciones finales

En definitiva, es posible comprender estos momentos en que Alejandro se separa del contenido explícito de las fuentes aristotélicas como un intento, no solo de suministrar una respuesta a las primeras aporías del tratado relativas al estatus ontológico del tiempo, sino también de robustecer lo que la teoría aristotélica podría entregar a la hora de evaluar cómo se comprende en ella la relación entre alma y tiempo. Como es sabido, ese es un tema capital dentro de la teoría como un todo, pues no solamente Aristóteles llega a responder qué es el tiempo con base en observaciones de índole psicológica relativas a la experiencia del tiempo, sino que en el último capítulo del tratado es explícito respecto a la dependencia ontológica que el tiempo, en cuanto número numerado, tiene en relación con el intelecto, única entidad capaz de numerar (*cf.* 223a 21-28). En dicho contexto, Alejandro ha puesto de manifiesto en qué sentido el tiempo es uno, y en qué sentido el tiempo es múltiple: por un lado, en sí mismo el tiempo es uno en acto, y, empero, es divisible potencialmente en la mente según lo que esta calcula y piensa respecto del tiempo. Por otro lado, al ser dividido en la mente, el tiempo se multiplica y se vuelve muchos; multiplicidad en la cual consiste la actualidad de las partes del tiempo. Asimismo, Alejandro ha dejado en claro que el instante hace el tiempo al transcurrir o generarse aquel en la mente: en su transcurso se ve modificado en la actividad de pensar volviéndose otro y otro, funcionando así como determinación delimitante entre inicios y finales de lapsos-partes de tiempo, que son lo actual de este lo cual se da solo en la mente. En otras palabras, que el ahora haga el tiempo quiere decir que este configura aquello en lo que consiste la actualidad del tiempo *i.e.* la actualidad de las partes suyas en la mente: días, meses, años o décadas.

Bibliografía

- Simplicius. *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*. Editado por H. Diels. Reimer, 1882.
- Plotinus. *Plotini opera*. Editado por P. Henry y H-R. Schwyzer. Brill, 1973.
- Aristotle. *Aristotle's Physics; Books III-IV*. Traducido por Edward Hussey. Clarendon Press, 1983.
- Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducido por Juan José García Norro. Trotta, 2000.
- Rashed, Marwan. *Alexandre d'Aphrodise, commentaire perdu á la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines. Édition, traduction et commentaire*. De Gruyter, 2011.
- Roark, Tony. *Aristotle on time (A study of the Physics)*. Cambridge University Press, 2011.
- Sharples, Robert William. "Alexander of Aphrodisias, On Time." *Phronesis* 27 (1982): 58-81.
- Théry, Gabriel. *Alexandre d'Aphrodise aperçu sur l'influence de sa noétique*. Bibliothèque Thomiste – Le Saulchoir Kain, 1926.
- Volpi, Franco. *Heidegger y Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica, 2012.