

¿ENSANCHAR EL INSTANTE?

El 'ahora' aristotélico como límite y como tránsito*

Paloma Baño Henríquez
Universidad de Chile
palomabano@hotmail.com

Abstract

This paper intends to examine Aristotle's conception of the 'now', such as it is presented in *Physics* IV 10-14. The author argues that in the two main issues Aristotle tackles there (that is, whether time exists and what time is) the now is understood as being an inner limit of time, an understanding where the main emphasis is upon the condition of indivisibility of such a limit or, in other words, upon the fact that the now is not part of time. Baño concentrates on the analogy between 'now' and moving body, presented by Aristotle in order to account for the difficult thesis that the 'now' is always the same and, at once, always different. The issue the author is particularly concerned with is the fact that the moving body does not appear to be the same to movement as the 'now' is to time, since the moving body is not an inner limit of movement. Consequently, the analogy cannot be based on the punctual condition of the 'now', and rather it seems to be based on the fact that the 'now' is a principle of time cognition, such as the moving body is a principle of cognition of movement.

Key words: Aristotle, *Physics*, time, Heidegger.

Resumen

Este artículo se propone examinar la concepción aristotélica del 'ahora', tal como se presenta en *Física* IV 10-14. La autora argumenta que en las dos cuestiones que Aristóteles aborda ahí (si el tiempo existe y qué es el tiempo) el ahora se comprende como límite interno del tiempo, una comprensión en la que el énfasis principal está puesto en la condición de indivisibilidad de tal límite o, dicho de otra manera, en el hecho de que el 'ahora' no es parte del tiempo. Baño se concentra en una analogía presentada por Aristóteles para dar cuenta de la difícil tesis de que el 'ahora' es siempre el mismo y, al mismo tiempo, siempre diferente.

*Recibido: 20-11-05. Aceptado: 23-03-06.

*Quiero agradecer los significativos comentarios y sugerencias de Eduardo Ferman-
dois, que me permitieron introducir mejoras en el texto.

La cuestión en la que la autora está especialmente interesada es el hecho de que el móvil no parece ser al movimiento lo mismo que el 'ahora' es al tiempo, dado que el móvil no es un límite interno del movimiento. Consecuentemente, la analogía no puede basarse en la condición puntual del 'ahora' y, más bien, parece basarse en el hecho de que el 'ahora' es un principio de cognoscibilidad del tiempo, tal como el móvil es un principio de cognoscibilidad del movimiento.

Palabras clave: Aristóteles, Física, tiempo, Heidegger.

Pese a que la definición aristotélica del tiempo no incluye una mención expresa del instante presente o 'ahora', resulta imposible desconocer que éste es, además de una de las nociones centrales del tratado del tiempo (*Fís.* IV 10-14), una pieza clave para comprender el modo que tiene Aristóteles de abordar el asunto con que se inaugura dicho tratado: la doble cuestión de si acaso el tiempo es y qué es. Tanto la consideración de una aparente inexistencia del tiempo (217b32-218a8) como la argumentación que desemboca en la definición de éste (219a22-b2), se apoyan de manera decisiva en la noción de 'ahora'. ¿Y qué es el 'ahora'? Las líneas que siguen están orientadas por dicha pregunta, e intentan hacerse cargo de la cuestión prestando especial atención a los problemas que se plantean a partir de la habitual concepción del 'ahora' como límite indivisible. El propósito es, por cierto, que la consideración de alguno de aquellos problemas sirva de punto de partida para un enriquecimiento de nuestra comprensión del 'ahora' aristotélico.

1. El 'ahora' como límite

Las dos preguntas con cuyo planteamiento se abre el tratado del tiempo presentan un desarrollo desigual. La cuestión de si acaso el tiempo se cuenta o no entre los entes inaugura una sección célebremente aporética, donde Aristóteles presenta brevemente argumentos a favor de una aparente inexistencia del tiempo (sin que posteriormente se llegue a desestimar de manera explícita dicha tesis, con la cual el filósofo, sin embargo, a todas luces discrepa). Por otra parte, la cuestión de qué es el tiempo recibe un tratamiento más largo y completo: se revisa ciertas opiniones en circulación, se las rechaza, se rescata la especial relación entre tiempo y movimiento que éstas, no obstante, aciertan en poner de

manifiesto, se profundiza el análisis de aquella relación y, finalmente, se ofrece una definición de tiempo.

La primera aparición del término “ahora” (νῦν) en el tratado tiene lugar al interior del desarrollo de la primera cuestión (si acaso el tiempo es). Más precisamente, se encuentra dentro de la argumentación a favor de la inexistencia del tiempo, la cual dice, en lo fundamental, que el tiempo parece componerse de partes que no existen: una de esas partes existió, pero ya no existe, mientras que la otra parte existirá, pero no existe aún (217b33-34). La premisa, explicitada en el texto un poco después (218a4-5), de que al menos alguna de las partes de lo compuesto debe existir para que exista el compuesto, conduciría a la conclusión de que el tiempo no existe. Pues bien, el ‘ahora’ hace su aparición a propósito de esta conclusión, y de una objeción en contra de ella que Aristóteles pareciera tener en vista: una objeción que advertiría que las partes del tiempo hasta el momento mencionadas son sólo dos —pasado y futuro—, pero que falta una —el presente—, que es precisamente aquélla que podría salvar la existencia del tiempo¹. Frente a esa presunta objeción —que no está explicitada en el texto, sin embargo—, el filósofo aclara que el ‘ahora’ no es una parte del tiempo, y esto por dos motivos: que el ‘ahora’ no mide el tiempo y que el tiempo no se compone de ‘ahoras’; lo cual equivale a decir que el ‘ahora’ no cumple con ninguna de las dos condiciones que debe cumplir una parte para poder ser considerada como tal. Que la parte mida el todo no significa que sea ella quien realice la cuenta, sino que se constituye como unidad de medida en virtud de la cual la cuenta puede ser llevada a cabo. En este caso, como en otros, la analogía con el dominio espacial puede resultar bastante esclarecedora. Así como para medir el largo de un pasillo se necesita emplear una cierta unidad de medida que equivalga a un trozo del tramo que se quiere medir —una baldosa o un metro, por ejemplo—, del mismo modo, para medir un cierto lapso se necesita una unidad de medida, que no es sino

¹Por lo que se refiere a la correspondencia entre ‘ser’ y ‘ser presente’, que aquí queda claramente puesta de manifiesto (lo que fue, fue, pero no es; lo que será, será, pero no es), se puede rastrear los antecedentes en Parménides (cf. DK B8, 5) y en Platón (cf. *Parménides*, 152e; *Timeo*, 37e).

un lapso menor, el cual, trasladado virtualmente a lo largo del período que se quiere medir, permite hacer la cuenta. Lo decisivo aquí es que para Aristóteles resulta del todo imposible que lleguemos a medir un cierto lapso a partir de algo así como una serie de ‘ahoras’, porque el ‘ahora’ es indivisible. Tal como el punto no se extiende en la línea, el ‘ahora’ no dura en el tiempo. Ésa es la razón por la cual el ‘ahora’ no puede medir ni componer el tiempo (el cual, como se ve, sólo puede ser medido y compuesto por trozos de tiempo, lapsos).

La indivisibilidad del ‘ahora’ no aparece de manera explícita en el texto del tratado del tiempo, sino en *Fís.* VI 3², pero resulta indudable que es precisamente la concepción del ‘ahora’ como indivisible lo que está jugando un papel central en el argumento que le permite a Aristóteles desestimar la posibilidad de acudir al ‘ahora’ para garantizar la existencia del tiempo. Por lo demás, lo que sí aparece continuamente en el tratado es la analogía entre ‘ahora’ y punto, junto con la condición de “límite” que debe reconocérsele al ‘ahora’, asuntos que apuntan claramente en la dirección de una concepción del ‘ahora’ como indivisible. Que se trata del límite entre lo pasado y lo futuro constituye la primera aclaración del término “ahora” presentada por Aristóteles (218a9), la cual aparece en el texto inmediatamente después del pasaje en que se señala que el ‘ahora’ no es parte del tiempo y que, por tanto, no basta reconocer su existencia para garantizar la existencia del tiempo. A partir de esa aclaración puede decirse que para Aristóteles el ‘ahora’ es límite interno del tiempo. Es límite porque funciona como elemento divisor (a la vez que unificador, claro está) de pasado y futuro; es interno porque se trata de un límite entre dos lapsos, y no entre tiempo y no tiempo³.

²Si el ‘ahora’ fuera divisible, señala allí Aristóteles, una parte de él sería pasado y otra futuro, lo cual resulta inconcebible (234a11-16). Véase también Agustín: *Confesiones* XI, quien desarrolla una larga y convincente argumentación en la misma dirección.

³Por lo demás, un límite entre tiempo y no tiempo, vale decir, un límite externo, no existe, puesto que para Aristóteles el tiempo no tiene comienzo ni fin (cf. *Fís.* IV 13, 222a33-b7). Para la argumentación a favor de la imposibilidad de comienzo y fin del movimiento, imposibilidad que está íntimamente asociada a la referida al tiempo, véase *Fís.* VIII 1 y *Met.* XII 6.

Hay que decir que esta noción de ‘ahora’ no está presente únicamente en el desarrollo de la cuestión de la existencia del tiempo, sino también, y muy decisivamente, en los pasajes que preparan la definición del tiempo (219a22-b1). A partir de las opiniones ajenas que examina Aristóteles al comienzo de su indagación acerca de qué es el tiempo, se establece una estrecha conexión entre tiempo y movimiento, y esa conexión comienza a precisarse cuando se aclara que, aunque el tiempo no es movimiento, no existe sin movimiento. A partir de allí se concluye que el tiempo ha de ser algo en relación con el movimiento, y además se propone, en lo que será una de las principales tesis del tratado, que tanto la continuidad del tiempo como su carácter sucesivo (manifiesto en las nociones de lo “anterior” y lo “posterior”) derivan de la continuidad y anteroposterioridad del movimiento, los cuales, a su vez, derivan de la continuidad y anteroposterioridad de la magnitud espacial⁴ (cf. 219a10-22). A continuación, en un pasaje que servirá de preparación para arribar a la célebre definición, Aristóteles explica cómo emerge el tiempo a partir del movimiento. Y es entonces cuando se vale del ‘ahora’, entendido tal como había sido presentado desde el comienzo (allí donde se rechazaba la posibilidad de que fuera considerado parte del tiempo): un ‘ahora’ concebido como instancia indivisible, límite interno del tiempo.

Pues bien, ¿cómo emerge el tiempo a partir del movimiento? En este punto Aristóteles acude a la descripción de nuestra percepción de mo-

⁴Lo más razonable sería suponer que la magnitud (μέγεθος) no necesariamente ha de ser comprendida como espacial, sobre todo si atendemos al hecho de que los movimientos que pueden darse a partir de ella no son solamente locales o cuantitativos, sino también cualitativos, e incluso cambios sustanciales, todo lo cual está claramente señalado por Aristóteles allí donde examina la cuestión de qué tipos de movimiento debemos tener en cuenta cuando se trata del tiempo (cf. *Fís.* IV 14, 223a29-b1). Sin embargo, tampoco puede negarse que el filósofo otorga una manifiesta primacía al movimiento local y, además, que en el pasaje al que aquí nos referimos —allí donde se establece la continuidad y anteroposterioridad del tiempo como fundadas en las del movimiento y éstas como fundadas en las de la magnitud (219a10-22)— hay una clara alusión a la espacialidad (visible en la palabra “lugar”, τόπος; cf. 219a15), de manera que la magnitud en la que está pensando aquí Aristóteles no puede ser otra que la magnitud espacial, probablemente aquello recorrido por un móvil en un desplazamiento.

vimiento y tiempo⁵, señalando que sólo podemos saber que ha pasado tiempo (del tiempo no se tiene noticia, por lo visto, sino en la medida en que ha pasado) “cuando tenemos percepción de lo anterior y posterior en el movimiento”⁶ (219a24-25). Aquí las expresiones “anterior” (πρότερον) y “posterior” (ὕστερον) podrían aludir o bien a trozos de un *continuum*, o bien a límites indivisibles del mismo. Tanto en la magnitud como en el movimiento y el tiempo se da la anteroposterioridad, y en los tres dominios podemos calificar como anterior o posterior tanto una parte del *continuum* como un límite de él. Así, podría ser anterior un segmento de un camino respecto de otro, o una sección de movimiento respecto de otra, o un lapso respecto de otro. Pero también es posible hablar de un punto anterior a otro, o de un límite del movimiento anterior a otro (división, διαίρεσις, lo llama Aristóteles en 220a19), o de un ‘ahora’ anterior a otro. Suponer que se trata de esto último podría parecer un juicio apresurado y caprichoso, porque para el propio Aristóteles no es ésa la situación corriente de empleo de los términos πρότερον y ὕστερον. Prueba de ello son los ejemplos que ofrece en *Met.* V 11 para aquellas nociones, ejemplos que nada tienen que ver con la idea de límite⁷. Sin embargo, hay razones para suponer que en el pasaje que aquí nos ocupa (219a24-25) de lo que se trata es de límites del *continuum* y no de partes suyas. En primer término, vale la pena atender al hecho de que hay otros lugares del tratado sobre el tiempo donde se emplea los

⁵Podría plantearse la cuestión de si acaso es legítimo pasar al plano de la percepción del tiempo cuando de lo que se trata es de desarrollar un argumento que permita dilucidar qué es el tiempo. Pero el ser del tiempo no es algo nítidamente distinguible de la percepción del tiempo, puesto que, de acuerdo a la concepción aristotélica, el propio ser del tiempo dependerá, en cierta medida, del ser del alma. Para la necesidad de rechazar la oposición sujeto-objeto a la hora de comprender en general la *Física* aristotélica, véase Vigo (2002), en especial pp. 141-148.

⁶Tanto aquí como en las sucesivas citas de la *Física* transcribo la traducción de Vigo (1995).

⁷Cuando se trata de lo anterior o posterior según el tiempo, los ejemplos son siempre acontecimientos, que tienen lugar durante un lapso nada despreciable (la guerra de Troya, los juegos de Nemea, los juegos de Pítia). En el caso de lo anterior y posterior con respecto al movimiento, el ejemplo es un móvil, la cosa que cambia (el niño como anterior al adulto). Cf. *Met.* V 11, 1018b14-21.

términos “anterior” y “posterior” en ese sentido (cf. 218b25-26, 219b12, 219b26-27). Pero lo que resulta decisivo es que tal sentido de ‘anterior’ y ‘posterior’ se da también en otro pasaje que forma parte del mismo argumento preparatorio de la definición, pasaje que aclarará el sentido en que debe entenderse el que estábamos aquí analizando. En efecto, luego de señalar que percibimos tiempo sólo cuando percibimos lo anterior y posterior en el movimiento, Aristóteles aclara que hace falta tomar nota de dos extremos en el movimiento para contemplar cómo emerge el tiempo de en medio de aquellos extremos. Enseguida, añade que reparar en esos dos extremos es lo que hace el alma cuando “dice que son dos los ‘ahora’, el uno anterior y el otro posterior” (219a27-28). Como se ve, los extremos indispensables para la emergencia del tiempo a partir del movimiento han de ser entendidos como dos ‘ahoras’. En consecuencia, la “percepción de lo anterior y posterior en el movimiento” que se da cuando podemos decir que ha pasado tiempo no es sino la percepción de dos hitos o instancias puntuales e indivisibles en el movimiento, pues de lo contrario no podrían corresponderse con los ‘ahoras’ que nombrará el alma.

Que aquí Aristóteles continúa concibiendo el ‘ahora’ como aquello que, pese a estar en el tiempo, no dura, sino que sólo establece el límite entre lo que sí dura y es parte del tiempo —a saber, pasado y futuro—, es algo que se advierte por el hecho de que el texto señala que la emergencia del tiempo sólo se verifica cuando atendemos a aquello que queda en medio de esos dos extremos que es necesario tener en consideración. Los extremos por sí solos no constituyen tiempo alguno, sino que sólo permiten demarcar algo que acabará siéndolo: algo que en principio era una sección de movimiento y que, luego de la intervención demarcadora de alguien —el alma, según aclara Aristóteles más adelante—, pasa a ser un lapso. He ahí el tiempo emergiendo del movimiento. Después de esta explicación, el camino hacia la definición ha quedado allanado: el tiempo es lo medido del movimiento, que resulta de atender a lo anterior y posterior (es “número del movimiento según lo anterior y posterior”, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον; 219b2).

Como se ve, la concepción del ‘ahora’ como límite y no parte del tiempo, juega un importante papel tanto para presentar el problema de la aparente inexistencia del tiempo como para dar cuenta de lo que el tiempo es. Por una parte, la existencia del tiempo queda puesta en duda a causa de que el ‘ahora’ carece de duración; por otra parte, la definición del tiempo se apoya en la consideración de dos hitos inextensos en el movimiento, los cuales acaban siendo dos ‘ahoras’ puntuales. Desde luego, no se puede pasar por alto lo difícil que resulta compatibilizar lo primero con lo segundo, puesto que en la cuestión de la aparente inexistencia del tiempo el ‘ahora’ está siendo considerado fundamentalmente como presente (frente a pasado y futuro), mientras que en el desarrollo de la cuestión de la esencia del tiempo la sola mención del ‘ahora’ en plural no nos permite seguir pensándolo como presente⁸: si lo que hace falta tener a la vista son dos ‘ahoras’, uno anterior y el otro posterior, necesariamente debe hallarse en el pasado o en el futuro al menos uno de los dos —y más probablemente ambos en el pasado, puesto que Aristóteles ha dicho que de lo que se trata es de poder decir que “ha pasado tiempo” (cf. 219a24). En este último caso de uso del término, lo que tenemos es un ‘ahora’ que se ha independizado de las circunstancias de su enunciación, un ‘ahora’ que se ha sustantivado y que, con ello, ha ganado la posibilidad del plural. Ya no se trata del presente, sino de un instante cualquiera, que bien podría coincidir con el del presente, pero que igualmente puede estar situado en el pasado o en el futuro. Como se ve, el diferente modo de considerar el ‘ahora’ en uno y otro caso es innegable. Sin embargo, queda intacto el rasgo del ‘ahora’ al que hemos venido prestando especial atención aquí: su condición de límite del tiempo y no parte de él.

Aristóteles es plenamente consciente de que no es ésa la concepción que se tiene del ‘ahora’ en el uso habitual de la palabra, y reconoce dicho

⁸Lo cierto es que el ‘ahora’ ya había aparecido en plural dentro del desarrollo de la aporía referida a la existencia del tiempo, pero difícilmente puede decirse que allí se inaugure la posibilidad de considerarlo independizado del presente, puesto que aquella mención no se halla dentro de una teoría positiva de Aristóteles, sino dentro de una tesis a rechazar (a saber, que el tiempo pudiera componerse de ‘ahoras’ [ἐκ τῶν νῦν], cf. 218a8).

uso como un segundo sentido del término, en el cual de lo que se trata es de un tiempo cercano al ‘ahora’ entendido en el primer sentido (222a21-22), vale decir, de un lapso que circunda al ‘ahora’ presente puntual, extendiéndose brevemente hacia el pasado y/o hacia el futuro. Éste es, por cierto, un ‘ahora’ que nos resulta más familiar: un ‘ahora’ que sí es parte del tiempo y que coincide con lo que entendemos normalmente como presente; un ‘ahora’ cuya amplitud, variable, puede a veces ser pequeña, pero nunca nula. Sin embargo, esto no altera en absoluto lo dicho hasta aquí sobre el ‘ahora’ entendido como límite. Podemos seguir afirmando que el ‘ahora’ aristotélico es un instante puntual, límite interno del tiempo y nunca parte de él, porque es claro que para Aristóteles la primacía la tiene ese sentido de la palabra ‘ahora’, mientras que el segundo sentido —el ‘ahora’ entendido como lapso presente, el cual se define en función del ‘ahora’ puntual— no es más que derivado respecto del primero.

Sin embargo, esta concepción del ‘ahora’ como límite, instancia indivisible del tiempo, no siempre se muestra del todo exitosa. Sin ser en ningún caso falsa, puede resultar insuficiente cuando se trata de comprender ciertas cuestiones que salen a la luz a partir del propio texto de Aristóteles. En lo que sigue, examinaremos cierto aspecto de uno de los pasajes más relevantes del tratado por lo que se refiere al tema del ‘ahora’, en la esperanza de poder mostrar aquella insuficiencia.

2. El problema de la analogía entre móvil y ‘ahora’

Poco después de presentar la definición del tiempo, Aristóteles desarrolla un argumento tendiente a resolver una de las dificultades planteadas al inicio del tratado: la aporía de la identidad y alteridad del ‘ahora’. En la presentación de aquella aporía (218a8-30) se mostraba la imposibilidad de concebir el ‘ahora’ como siempre el mismo y, a la vez, la imposibilidad de concebirlo como siempre diferente. Razones para lo primero son, en primer lugar, que algo continuo y divisible, como es el tiempo, no puede poseer un único límite; en segundo lugar, que si hubiera un solo ‘ahora’ todo sería simultáneo y nada anterior ni posterior a nada, cosa claramente inadmisibles. Por lo que se refiere a la alternati-

va de que el ‘ahora’ sea cada vez diferente, también debe ser rechazada, puesto que no es posible comprender satisfactoriamente el alternarse de los múltiples ‘ahoras’ que habrían de irse sucediendo. Para que llegara a darse tal alternancia, debería desaparecer un ‘ahora’ para dar paso al siguiente, pero entonces surge la incómoda pregunta por el cuándo de tal acontecimiento. ¿Cuándo desaparece un ‘ahora’, para ser reemplazado por el siguiente? El primer ‘ahora’ no puede desaparecer dentro de sí mismo ni tampoco en el siguiente. No puede lo primero, porque si desaparece mientras existe estamos ante una contradicción; no puede lo segundo, porque el ‘ahora’ no es una parte del tiempo, y de ahí que resulte simplemente inconcebible un ‘ahora’ inmediatamente siguiente a otro. Entre dos ‘ahoras’ cualesquiera habrá siempre tiempo y, por tanto, innumerables ‘ahoras’, lo cual hace imposible que uno de ellos siga inmediatamente a otro. Así las cosas, la aporía se vuelve manifiesta: tanto la identidad como la alteridad del ‘ahora’ resultan inconcebibles.

Aunque la respuesta a esta dificultad (219b12-33) no se hará cargo de la cuestión en los mismos términos ni abordando exactamente los mismos problemas que fueron presentados al comienzo del tratado —cuando la aporía fue planteada—, puede decirse que en general el asunto queda resuelto. La solución pasa no por defender una de las alternativas y descartar la otra, sino por rechazar la consideración de éstas como excluyentes. El ‘ahora’ es ambas cosas: en un sentido siempre el mismo, en otro sentido cada vez distinto. Y la dificultad del pasaje viene dada por la dificultad que hay en la comprensión de aquellos dos sentidos. Aristóteles habla, por una parte, del ‘ahora’ considerado como “lo que es en cada caso (ὅ ποτε ὄν)”, aspecto bajo el cual sería siempre el mismo, y, por otra parte, del “ser (εἶναι)” del ‘ahora’, sentido según el cual éste sería diferente cada vez. Ateniéndonos a la lectura que los comentaristas suelen hacer⁹, habría que decir que el ‘ahora’ es siempre el

⁹Se trata de una interpretación que, sobre todo por lo que se refiere a la lectura de la controvertida fórmula ὅ ποτε ὄν, se remonta a Simplicio (quien la explica recurriendo a las nociones de ὑπαρξίς y ὑποκείμενον; Cf. Simplicio, *In Phys.*, 712, 25-26), se encuentra también en Tomás de Aquino (quien emplea el término *subjectum*, cf. su comentario, IV, viii, 548-585) y fue fijada en la modernidad por Torstrik (1857, quien habla de *das zu Grunde Liegende*, apoyándose en otros pasajes de Aristóteles y además en Filópono,

mismo considerado en su aspecto de sustrato o sujeto, mientras que es cada vez diferente si tenemos en cuenta la multiplicidad de predicaciones que puede ir recibiendo (su “ser” de uno u otro modo, su estar aquí o allá). Así, la oposición entre ὁ ποτε ὄν y τὸ εἶναι aplicada al ‘ahora’ aludiría a la oposición entre, por un lado, un instante que, análogamente al móvil, permanece como sujeto del cambio, y, por otro lado, ese mismo instante considerado en las distintas situaciones por las que atraviesa el móvil correspondiente. Como se ve, la referencia al móvil resulta en este punto ineludible. Es tan ineludible la referencia al móvil cuando se trata del ‘ahora’ como la referencia al movimiento cuando se trata del tiempo. Y Aristóteles es muy claro en mostrar esa dependencia, al explicar la identidad y alteridad del ‘ahora’ por recurso a la identidad y alteridad del móvil.

Acudir a la identidad y alteridad del móvil es perfectamente legítimo si tenemos en cuenta la dependencia estructural del tiempo respecto del movimiento —atestiguada, por cierto, en la propia definición del tiempo—, en virtud de la cual hay que decir no sólo que el tiempo sigue al movimiento, sino también que el ‘ahora’ sigue al móvil¹⁰. Cuando se trata del móvil, la duplicidad identidad-alteridad parece más comprensible que cuando se trata del ‘ahora’, de manera que lo que se dice del primero permite arrojar luz sobre lo que se dice del segundo, en virtud de la relación de seguimiento establecida entre ambos. El ejemplo que nos ofrece el texto parece bastante iluminador: Corisco, a pesar de seguir siendo Corisco mientras se desplaza, cambia en algún sentido —en cuanto a su ‘ser’, en cuanto a su estar de tal o cual manera— cuando se traslada desde el Liceo al ágora. En la medida en que Corisco va

Alejandro, Temistio y Simplicio). Los argumentos de Torstrik y, con ello, la remisión a la noción de ὑποκείμενον, parecen haber sido ampliamente aceptados (por ejemplo, por Ross, Wieland, Vico).

¹⁰En realidad, lo que nos presenta Aristóteles son dos líneas de seguimiento, que tienen entre sí correspondencias estructurales: así como el tiempo sigue al movimiento y el movimiento a la magnitud, el ‘ahora’ sigue al móvil y el móvil al punto. Por otra parte, y para completar el cuadro de relaciones, hay que decir que el ‘ahora’ es al tiempo lo que el móvil es al movimiento y lo que el punto es a la magnitud. (Para un esquema que grafica estas relaciones, cf. Ross, 1936, p. 599).

cambiando de posición, va siendo otro, y otro, y otro; en la medida en que es Corisco quien cambia, es siempre el mismo. Dicho de otro modo, de un lado están los accidentes que se van sucediendo en el sustrato y de otro lado está el sustrato al que le van sucediendo los accidentes. Pues bien, como el ‘ahora’ sigue al móvil, también será el mismo ‘en cada caso’ (correspondiente a cada fase del movimiento), a la vez que diferente según ‘su ser’.

Como se ve, la analogía entre móvil y ‘ahora’ —y, más precisamente, la relación de seguimiento establecida— es lo que le permite a Aristóteles resolver la aporía y explicar en qué sentido el ‘ahora’ permanece siempre el mismo y en qué sentido se va volviendo otro y otro. El pasaje presenta varias dificultades¹¹, pero aquí nos centraremos en una que tiene para nosotros especial interés, por cuanto nos permitirá revisar la concepción del ‘ahora’ como límite indivisible. Se trata del punto de partida de la explicación de la identidad y alteridad del ‘ahora’: la analogía entre móvil y ‘ahora’. ¿Por qué Aristóteles acude al móvil cuando busca en el movimiento un elemento equivalente a lo que es el ‘ahora’ en el tiempo? La analogía entre ‘ahora’ y punto parece clara, puesto que ambos son límites internos del *continuum* al que pertenecen. Así como el punto es indivisible y, por lo tanto, no es jamás una parte constitutiva de la línea, así también funciona el ‘ahora’ con respecto al tiempo¹². El móvil, en cambio, no está en una situación equivalente con respecto

¹¹ Aunque no sea posible tratarla aquí, vale la pena señalar una de esas dificultades, surgida de la diferencia entre ‘ahora’ y móvil por lo que se refiere al tipo de identidad y de alteridad que cada uno presenta. Pareciera que en el caso del móvil la identidad es numérica y la alteridad específica, mientras que en el caso del ‘ahora’ la identidad es meramente específica y la alteridad numérica. Dicho de otro modo, el móvil tiene la unidad de lo singular, mientras que el ‘ahora’ tiene la unidad de lo común a una multiplicidad de individuos; y el móvil difiere de sí mismo en los múltiples modos que presenta la entidad singular que es, mientras que el ‘ahora’ difiere de sí mismo en las múltiples entidades singulares que merecen el nombre de ‘ahora’. Así las cosas, la relación de seguimiento establecida por Aristóteles, según la cual el ‘ahora’ sigue en general al móvil, y en particular su identidad y alteridad, pone de manifiesto la analogía entre móvil y ‘ahora’, pero no logra explicar, por sí sola, aquella asimetría.

¹² Aunque el pasaje en que se halla la respuesta a la aporía del ‘ahora’ no es muy explícito por lo que se refiere a la introducción de la noción de punto (219b16-21), el lugar de éste en la analogía resulta, sin embargo, perfectamente claro más adelante

al movimiento. Si el movimiento es una extensión o cantidad continua, como la línea y el tiempo (y lo es, según *Met.* 1020a29-30), cabría pensar que es posible distinguir en su interior lo que Aristóteles ha venido llamando límite, tal como el punto en la línea y el ‘ahora’ en el tiempo. Ese límite del movimiento es considerado y nombrado en otro lugar del tratado del tiempo, de manera que no hace falta elaborar conjeturas para dar con él. Se trata de la división [διάρσεις]. El pasaje, en 220a18-20, dice que el ‘ahora’ no es parte del tiempo tal como tampoco la división es parte del movimiento ni el punto es parte de la línea.

Pero hay que decir que no sólo cuando Aristóteles emplea el término διάρσεις debemos pensar en un límite interno del movimiento perfectamente análogo al punto en la línea y al ‘ahora’ en el tiempo. Aun cuando no aparezca nombrada, la noción también parece estar presente en el argumento de 219a22-29, al que ya nos hemos referido, en especial en la expresión “lo anterior y posterior en el movimiento” (219a24-25). Allí, el paso de lo anterior y posterior en el movimiento a lo anterior y posterior en el tiempo apenas se advierte; pero es claro, por una parte, que el argumento comienza con la consideración de lo anterior y posterior en el movimiento, y, por otra parte, que desemboca en los dos ‘ahoras’ que permiten la emergencia del tiempo como lo que ha quedado en medio de ellos. Precisamente porque el paso apenas se advierte, se puede decir que la analogía entre el orden del movimiento y el del tiempo es perfecta. En ambos casos se trata de dos cortes operados por el alma dentro del *continuum* del movimiento. Vistos desde el movimiento en cuanto tal, esos cortes corresponderían a las ‘divisiones’; vistos desde el movimiento en cuanto intervenido por el alma (contado, numerado por ella), corresponderían a los ‘ahoras’.

Así las cosas, la pregunta que en este punto se alza dice así: ¿Por qué, cuando se trata de la cuestión de la identidad y alteridad del ‘ahora’, Aristóteles considera que lo análogo al ‘ahora’ en el dominio del movimiento es el móvil, y no la ‘división’? La división parece poder cumplir más cabalmente con el paralelo, puesto que ella sí funciona como límite

(222a10-20), donde punto y ‘ahora’ son tratados como principio de continuidad y de divisibilidad de la línea y del tiempo, respectivamente.

del *continuum* al que pertenece, del mismo modo que el ‘ahora’ en el tiempo y el punto en la línea. ¿Por qué, entonces, Aristóteles no echa aquí mano de la noción de división? Pues bien, lo primero que hay que tener en cuenta es que, en caso de haberse recurrido a una analogía con la ‘división’, difícilmente podría haberse explicado la identidad y alteridad del ‘ahora’. Que el límite del movimiento es siempre el mismo y siempre diferente resulta una afirmación al menos tan oscura como la que dice que el límite del tiempo es siempre el mismo y siempre diferente. En la misma situación estaríamos de haber acudido al límite de la línea. ‘Ahora’, división y punto parecen perfectamente análogos en cuanto límites, en cuanto unificadores y divisores de la extensión a la que pertenece cada uno; sin embargo, precisamente por sus semejanzas, no parece avanzarse un ápice cuando se intenta explicar la identidad y alteridad de uno de los tres recurriendo a la identidad y alteridad de otro. La identidad y alteridad del móvil, en cambio, sí parece verdaderamente clara.

Sin embargo, aquí no basta que la identidad y alteridad del móvil resulte clara; es necesario, además, que ésta pueda explicar la identidad y alteridad del ‘ahora’. Y para ello hace falta sentar la analogía entre ambos. Pues bien, ¿en qué radica la analogía entre móvil y ‘ahora’, si no es en su condición de límite? El texto de Aristóteles señala que el ‘ahora’ sigue al móvil de manera análoga a como el tiempo sigue al movimiento, “puesto que tenemos conocimiento de lo anterior y posterior en el movimiento por medio de lo que se traslada, y existe el ‘ahora’ en cuanto lo anterior y posterior es numerable” (219b23-25). En este pasaje debemos tener en cuenta, por una parte, la relación entre “lo anterior y posterior en el movimiento” y el ‘ahora’, y, por otra parte, la importancia del móvil por lo que se refiere a ponerlos de manifiesto. En cuanto a la relación entre “lo anterior y posterior en el movimiento” y el ‘ahora’, ésta es, de acuerdo a lo que ya hemos señalado, sumamente estrecha, al punto de que podría decirse que lo único que los diferencia es la intervención numeradora del alma en el caso del ‘ahora’. En la medida en que el alma cuenta el movimiento, marca al menos dos hitos en él —las ‘divisiones’—, y es entonces cuando tales hitos, que son lo anterior y posterior en el movimiento, se

revelan como ‘ahoras’. Por otra parte, por lo que se refiere al móvil, hay que decir que su importancia radica en ponernos de manifiesto el movimiento en el que se halla involucrado y, con ello, también en permitirnos el acceso a lo anterior y posterior en el movimiento. Dado que esto último implica la emergencia de los ‘ahoras’ (que son tales precisamente en la medida en que lo anterior y posterior en el movimiento es percibido por el alma), puede decirse que el móvil, al permitir conocer lo anterior y posterior en el movimiento, permite también la existencia de los ‘ahoras’. Así las cosas, la vinculación entre móvil y ‘ahora’ se aclara: se trata de una *dependencia* del ‘ahora’ respecto del móvil (aunque no exclusivamente del móvil, pues también hará falta el alma como instancia numeradora), en virtud de la cual puede decirse que el ‘ahora’ sigue al móvil. Sólo hay ‘ahora’ en la medida en que hay móvil, y esto significa que sólo hay ‘ahora’ en la medida en que le acontece al móvil ser ‘ahora’ (y ahora, y ahora. . .)¹³.

La analogía entre móvil y ‘ahora’ se apoyará, en definitiva, en la consideración del factor conocimiento, cuya importancia ya se empezaba a poner de relieve en el pasaje que recién examinábamos (219b23-25). Allí decía Aristóteles que el móvil nos permite tener conocimiento de lo anterior y posterior en el movimiento, a la vez que llamaba la atención sobre el hecho de que el ‘ahora’ y lo anterior y posterior en el movimiento son conceptualmente muy cercanos (en cuanto numerables, lo anterior y posterior son ‘ahoras’). Pues bien, la importancia del factor conocimiento queda reforzada en un pasaje bastante próximo (219b28-30), donde Aristóteles aclarará la analogía propiamente tal: esa analogía entre móvil y ‘ahora’ en virtud de la cual puede decirse que este último sigue al primero en su identidad y alteridad. Lo que parece querer decir el pasaje es que el tiempo se conoce mediante el ‘ahora’ del mismo modo como el movimiento se conoce mediante el móvil; y más aun: que,

¹³Wieland enfatiza el hecho de que el ‘ahora’ está más directamente en contacto con las sustancias o entidades naturales que lo que lo está el tiempo, llamando la atención sobre el hecho de que el ‘ahora’ depende directamente del móvil, mientras que el tiempo depende de él de manera indirecta: el ‘ahora’ es un predicado del móvil y el tiempo es un predicado de predicado (un predicado del movimiento, que es a su vez predicado del móvil). Cf. Wieland (1962), p. 325.

así como el móvil es lo máximamente cognoscible en el orden del movimiento, el ‘ahora’ es lo máximamente cognoscible en el orden del tiempo. En consecuencia, puede decirse que es por proporcionarnos la clave de acceso al *continuum* al que cada uno pertenece que móvil y ‘ahora’ son perfectamente análogos.

Y bien, ¿qué puede decirnos esto por lo que se refiere, más en general, a la comprensión del ‘ahora’ en el tratado del tiempo? Aristóteles nos lo ha presentado como límite interno del tiempo, pero, por lo que hemos visto, ello no basta para comprender la analogía entre móvil y ‘ahora’. Dicha analogía no se constituye sobre la base de la idea de un límite indivisible, sino sobre la base de la idea de una suerte de clave cognoscitiva. ¿Es que entonces es un error concebir el ‘ahora’ como límite indivisible? ¿Es que hace falta algo en nuestra concepción del ‘ahora’? En la esperanza de alcanzar mayor claridad sobre aquello que echamos en falta cuando nos mantenemos en la concepción del ‘ahora’ como límite, en lo que sigue intentaré presentar —breve y parcialmente, porque más no es posible aquí— la interpretación del ‘ahora’ aristotélico llevada a cabo por Heidegger, quien enfatiza un aspecto diferente de este ‘ahora’: no ya la indivisibilidad propia del límite, sino su condición de ‘tránsito’.

3. La lectura de Heidegger: el ‘ahora’ como tránsito

Como se sabe, el interés de Heidegger por el tema del tiempo sobrepasa con creces su consideración del tratado aristotélico contenido en la *Física*. Pero el análisis de dicho tratado resulta indispensable, a los ojos de Heidegger, para todo aquél que pretenda abordar seriamente la cuestión del tiempo: “Ningún intento por desentrañar el misterio del tiempo se podrá librar de una discusión con Aristóteles”, señala el filósofo de Friburgo en sus lecciones del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (p. 329 de la edición alemana, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*; en adelante, *GPP*). En aquellas lecciones, que constituyen una continuación del proyecto de *Ser y Tiempo* —una suerte de segunda parte del *Ser y Tiempo* publicado—, el filósofo alemán se interesa por la exégesis del tratado aristotélico del

tiempo a propósito de su propia preocupación por el tema de la temporalidad, en el marco de lo que ya desde el comienzo de *Ser y Tiempo* había sido declarado como objetivo central de su filosofía: el desarrollo de la pregunta por el ser y la consideración de una analítica del ente que somos nosotros mismos —el *Dasein*— como principal derrotero.

Precisamente porque el interés de Heidegger por el tiempo de Aristóteles se inscribe en el marco del desarrollo de la filosofía del propio Heidegger, podría sospecharse que el ‘ahora’ que éste nos presente acabará siendo más heideggeriano que aristotélico. La sospecha no debería desestimarse del todo, pues lo cierto es que la particular lectura del texto de Aristóteles que se nos ofrece en los *GPP* está al servicio de la noción heideggeriana de tiempo vulgar y, más aun, al servicio de la tesis según la cual dicho tiempo vulgar ha de ser considerado como derivado respecto del tiempo originario. Sin embargo, y pese a que es indudable el interés que tiene todo aquello para una cabal comprensión de la filosofía de Heidegger, lo que hemos de evaluar aquí es la pertinencia de la interpretación heideggeriana del ‘ahora’ aristotélico *como una adecuada manera de comprender a Aristóteles*, y no como un momento dentro del desarrollo del pensamiento de Heidegger acerca de la cuestión del tiempo.

¿Y qué tiene de peculiar la interpretación heideggeriana del tratado aristotélico del tiempo? Lo que primero debería saltarnos a la vista es el hecho de que el tiempo aristotélico sea presentado como *un* tiempo: el tiempo en el que queda explicitada nuestra comprensión vulgar, basada en la asunción tradicional de la metafísica según la cual todo ente —y entre ellos el tiempo— ha de ser concebido como lo que está allí delante, ante nuestros ojos, visible y apresable en el marco de nuestra disposición teórica frente al mundo; en palabras de Heidegger, lo *Vorhanden*. Pero el hecho de que éste sea *un* tiempo, y no *el* tiempo sin más, no significa que se trate de un invento caprichoso de los hombres o de los filósofos. De ser así, estaríamos ante algo que nada tendría que ver con el tiempo originario que le interesa a Heidegger poner de manifiesto, y no sería fácil explicarse por qué habría que darle tanta importancia al tratado aristotélico de la *Física*. Pero su importancia está justificada, y

radica en que el tiempo aristotélico y el de nuestra comprensión vulgar es un tiempo fundado en el originario y, más aun, un tiempo cuyas características sólo pueden hacerse verdaderamente comprensibles a partir de ese tiempo originario o temporalidad, que constituye el ser del *Dasein*. Es por eso que Heidegger encamina su exégesis del tiempo aristotélico en la dirección de hacer visible su condición de derivado respecto de la temporalidad.

Por lo que se refiere a la interpretación heideggeriana del ‘ahora’, no cabe duda de que ésta se inscribe dentro de dicha empresa; y esto significa que el carácter extático de la temporalidad —ese ‘fuera de sí’ que caracteriza el modo de ser de pasado, presente y futuro, y que se corresponde con el reconocimiento de la ‘apertura’ [*Erschlossenheit*] como condición esencial del *Dasein*—, de algún modo ha de verse reflejado en la noción de ‘ahora’. No puede decirse que el ‘ahora’ aristotélico y la extaticidad de la temporalidad coincidan sin más, puesto que en el primer caso se trata de la expresión de la concepción vulgar del tiempo, mientras que en el segundo caso se trata del tiempo originario, el cual se revela como el fondo de nuestro esencial estar lanzados fuera de nosotros mismos. Pero una manera de mostrar cómo clama el tiempo vulgar su condición de derivado respecto del tiempo originario consiste en descubrir en el ‘ahora’ aristotélico ciertos rasgos en los que el carácter extático de la temporalidad alcanza a advertirse. Veamos, pues, qué es lo que esta orientación permite descubrir en el ‘ahora’ aristotélico.

Para Heidegger resulta clave el papel que juegan las nociones de lo ‘anterior’ y ‘posterior’ dentro de la concepción aristotélica del tiempo. Se trata de nociones que forman parte de la célebre definición —tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior—, de manera que apelar a ellas para una cabal comprensión del texto parece perfectamente justificado. Pues bien, por lo que se refiere en particular al ‘ahora’, Heidegger se vale de dichas nociones para aclarar la distinción entre ‘ahora’ y punto, distinción que tanto importa para evitar el malentendido según el cual Aristóteles nos habría presentado un tiempo que acabaría coincidiendo con la magnitud, vale decir, un tiempo espacializado. Aquí, en el intento por distinguir entre ‘ahora’ y punto, desarrolla Heidegger la

idea de que el ‘ahora’ contendría una referencia a lo anterior y lo posterior, por lo cual sería él mismo una suerte de tránsito [*Übergang*]. ¿Por qué ‘tránsito’? Porque mediante esa expresión podemos reconocer en el ‘ahora’ un apartarse de la fijeza del punto en medio de la línea, un trascender lo meramente puntual, una esencial referencia a lo anterior y lo posterior: al pasado (el ‘ya-no’) y al futuro (el ‘todavía-no’). Si consideramos un trayecto no como mera línea, sino en cuanto recorrido por un móvil, los puntos de inicio y de término de dicho movimiento ya no son meros puntos, sino algo que los desborda: un ‘desde allí’ y un ‘hacia aquí’. El tiempo, por su parte, en ningún caso puede llegar a originarse a partir de puntos aislados, sino que emerge precisamente a partir del ‘desde allí’ y el ‘hacia aquí’ que enmarcan el movimiento. El ‘ahora’ conserva, indudablemente, esa condición desbordadora que ya a nivel de movimiento podía reconocerse, y es por eso que dice Heidegger que el ‘ahora’, al trascender al punto, “mira hacia atrás y hacia delante” (*GPP*, 354). Así, el hecho de que el ‘ahora’ incluya dentro de sí la referencia al ‘ya-no’ y al ‘todavía-no’ le otorga al propio ‘ahora’ un carácter dimensional, y es esa condición dimensional lo que el término ‘tránsito’ quiere recoger (*GPP*, 352)¹⁴.

¿Pero puede efectivamente decirse del ‘ahora’ aristotélico que no es algo meramente puntual e inextenso —como lo era cuando lo concebíamos como límite indivisible—, sino ‘dimensional’, como quiere Hei-

¹⁴Puede ser interesante observar que las expresiones empleadas por Heidegger para aclarar la condición de tránsito del ‘ahora’ —‘ya-no [*Nicht-mehr*]’ y ‘todavía-no [*Noch-nicht*]’— presentan, a diferencia de lo que sucede con las expresiones correspondientes al plano del movimiento —‘desde allí [*von dort her*]’ y ‘hacia aquí [*hier hin*]’—, una ambigüedad: mientras que en el caso del movimiento lo nombrado son claramente dos hitos —uno *allí* y otro *aquí*—, en el caso del tiempo las expresiones se prestan para pensar tanto en dos ‘ahoras’ diferentes —uno pasado, que *ya no* existe, y uno futuro, que *todavía no* existe— como en un solo ‘ahora’ visto en su referencia al pasado y en su referencia al futuro —vale decir, un ‘ahora’ que por una parte *ya no* es uno anterior y que por otra parte *todavía no* es uno posterior. En esta segunda manera de comprender las expresiones alcanza más fuerza, por cierto, la tesis de la dimensionalidad del ‘ahora’, pues dicha dimensionalidad no dependería ya —como depende en el caso del movimiento— del trecho que salta a la vista a partir de la consideración de dos límites o hitos inextensos, sino que dependería únicamente del hito individualmente considerado: el ‘ahora’ sería dimensional exclusivamente en función de sí mismo.

degger? Una primera aproximación a la cuestión podría hacernos pensar que Heidegger invierte, o simplemente confunde, los dos sentidos de la palabra ‘ahora’ que Aristóteles reconoce y explicita: por un lado, el ‘ahora’ puntual, que es límite interno del tiempo y nunca parte de él; por otro lado, el ‘ahora’ extenso, lapso cercano al ‘ahora’ entendido en el primer sentido¹⁵. Pero incluir en el ‘ahora’ la alusión al pasado y al futuro, reconocer en él aquella referencia o ‘mirada’ que le permite al ‘ahora’ saltar desde su nula interioridad hacia el tiempo que se extiende a cada lado de sí mismo, no es equivalente a incluir un trozo de tiempo en él. El ‘ahora’ que describe Heidegger no es el lapso al que Aristóteles se refiere cuando habla de un sentido secundario del término, sino el límite indivisible a partir del cual emerge el tiempo desde el movimiento. De acuerdo a la lectura de Heidegger, ese límite no sería mero límite inextenso, como el punto en la línea, sino también tránsito.

Antes de volver a la cuestión de la analogía entre móvil y ‘ahora’, con la cual nos interesa contrastar la interpretación heideggeriana, puede valer la pena reforzar esta última a partir del enfrentamiento con una objeción. Formulada por Figal (1988, p. 311), dicha objeción advierte que en Aristóteles lo anterior y posterior son siempre dos ‘ahoras’ distintos, no dos aspectos de un único ‘ahora’, y hace hincapié en el hecho de que esta presencia de al menos dos ‘ahoras’ sería indispensable para que pueda emerger tiempo. Efectivamente, Aristóteles parece no dejar lugar a dudas cuando señala que si el ‘ahora’ fuera uno solo simplemente no habría tiempo (218b27-28). Por otra parte, dentro del pasaje que aquí hemos considerado clave por lo que se refiere a la explicación de la emergencia del tiempo a partir de movimiento y alma, leemos que para que efectivamente haya tiempo es necesario que el alma reconozca dos ‘ahoras’, uno anterior y otro posterior (219a27-28). Sin embargo, vale la

¹⁵Ellis (2002) ve precisamente esta inversión en la lectura del texto aristotélico llevada a cabo por Heidegger, y aclara que lo que se invierte es la relación de prioridad que había en Aristóteles entre el ‘ahora’ sin duración (*durationless instant*) y el presente temporalmente extendido (*temporal extended present*). En Aristóteles el sentido primario de ‘ahora’ es el de instante sin duración, mientras que el ‘ahora’ que dura corresponde a un sentido derivado; pero, de acuerdo a Ellis, Heidegger pretendería que el ‘ahora’ sea primariamente dimensional y sólo secundariamente un instante sin duración (p. 172).

pena atender también a un pasaje muy próximo (219a30-33), en el que Aristóteles parece permitir una segunda posibilidad para la emergencia del tiempo. La primera de esas posibilidades es que el alma perciba un ‘ahora’ anterior y un ‘ahora’ posterior; la segunda, que el ‘ahora’ sea percibido como único, “pero en relación con lo anterior y posterior” (ἢ ὡς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὑστέρου τινός) (219a31-32)¹⁶. En ambos casos la extensión del tiempo está garantizada por la consideración de lo anterior y posterior, lo cual, a su vez, garantiza la existencia de innumerables ‘ahoras’ potenciales. Pero el punto de partida en cada caso es diferente: o bien dos ‘ahoras’ actuales, o bien uno solo. Aristóteles no entra en el análisis de esta segunda posibilidad, porque lo importante en el pasaje es enfatizar la similitud de uno y otro caso. En ambos puede verse que el tiempo surge a partir del ‘ahora’ y de lo anterior y posterior, y aquello basta para el argumento aristotélico. Pero a nosotros esa segunda posibilidad de emergencia del tiempo puede permitirnos desestimar una objeción centrada en la unicidad del ‘ahora’ heideggeriano, pues vemos aquí que el propio Aristóteles está dispuesto a aceptar la emergencia del tiempo a partir de un solo ‘ahora’, en la medida en que dicho ‘ahora’ albergue dentro de sí la referencia a lo anterior y posterior (desde luego, si no se cumple esta condición no hay tiempo; cf. 218b27-28).

Este modo de considerar el ‘ahora’ se deja decir, como puede verse, en los mismos términos empleados por Heidegger. La fidelidad del filósofo de Friburgo con respecto al texto aristotélico, entonces, no debería ser puesta en cuestión. Por otra parte, tampoco corresponde suponer que Aristóteles no le asignaría ninguna importancia a esta idea, como si se tratara de un muy excepcional —y por tanto poco digno de mención— caso de aceptación de unicidad del ‘ahora’. Es verdad que se trata de algo que aquí, dentro de la sección preparatoria de la definición del tiempo, está dicho al pasar; pero no es difícil advertir la conexión que

¹⁶No está de más advertir que en este punto las lecturas del texto aristotélico varían. Aquí estamos considerando, con Vigo (1995), que la frase que hemos citado constituye una de las condiciones positivas de la experiencia del tiempo. Tomás de Aquino ve, en cambio, una de las condiciones negativas de la experiencia del tiempo (cf. su comentario, IV, xvii, 580). Para una pormenorizada consideración de las diversas interpretaciones del pasaje, véase Conen (1964), pp. 55-58.

tiene esta idea con la muy trabajada solución a la aporía de la identidad y alteridad del 'ahora'. En esa solución (219b10-33), a la que ya nos hemos referido, Aristóteles señala que el 'ahora' es siempre diferente y a la vez uno solo, tal como le sucede al móvil. ¿Por qué no tomarnos en serio lo dicho allí? ¿Por qué insistir en la necesidad de dos 'ahoras' diferentes, como si eso excluyera la posibilidad de considerar también que no hay más que un solo 'ahora'? No es capricho de Heidegger el referirse al 'ahora' como si bastara uno solo para la emergencia del tiempo; es, por el contrario, una tesis perfectamente aristotélica, que permite comprender la frase de 219a31-32 no como una rareza aislada, sino como una aclaración que está en perfecta armonía con la concepción del 'ahora' presentada en el tratado del tiempo. De acuerdo a dicha concepción, un 'ahora' único que alberga dentro de sí la referencia a lo anterior y lo posterior es un 'ahora' cuya unicidad en ningún caso podría implicar la exclusión de la condición de múltiple o cambiante que el 'ahora' también comporta, puesto que aquella referencia a lo anterior y lo posterior —o “mirada hacia delante y hacia atrás”, para emplear los términos de Heidegger— es consideración del tiempo que antecede y que sucede al 'ahora': consideración del *continuum* en que descansan infinitos 'ahoras' potenciales y, con ello, consideración de la multiplicidad de 'ahoras'. Así las cosas, hay que decir que la unicidad del 'ahora' heideggeriano no constituye una real diferencia con respecto al modo que tiene Aristóteles de concebir el 'ahora'; y de ahí que tampoco quepa validar una objeción basada en la presunta constatación de una tal diferencia.

Por otra parte, vale la pena tener en cuenta que Heidegger establece una interesante conexión entre el carácter de tránsito del 'ahora' y la infinitud extensiva del tiempo aristotélico (cf. *GPP*, 386). Se trata de una conexión que nos permitiría justificar como perfectamente aristotélica la concepción del 'ahora' como tránsito, y que queda puesta de manifiesto en la argumentación de Aristóteles a favor de la tesis de la infinitud del tiempo. Dicha tesis, según la cual el tiempo no acabará nunca (y, presumiblemente, tampoco ha comenzado nunca), es defendida precisamente a partir de la noción de 'ahora': el tiempo sólo podría acabar en un 'ahora', pero el 'ahora' nunca es únicamente término, sino

que irremediablemente es término de un lapso a la vez que inicio de otro; y es eso lo que impide el fin absoluto del tiempo (222a33-b7). Como se ve, aquí no basta la consideración del aspecto de indivisibilidad o puntualidad del 'ahora', pues el argumento de Aristóteles a favor de la infinitud del tiempo vive precisamente de la referencia a los lapsos anterior y posterior que el 'ahora' comporta. Se trata, nuevamente, del aspecto del 'ahora' que Heidegger ha querido poner de relieve mediante la idea de tránsito.

Justificada así la interpretación heideggeriana del 'ahora' como tránsito, podemos ya volver a la cuestión de la analogía aristotélica entre móvil y 'ahora', al cabo de cuyo examen habíamos sugerido la posibilidad del reconocimiento de una cierta deficiencia en la concepción del 'ahora' como límite indivisible. Por supuesto que no se trata aquí de negar que el 'ahora' sea límite —y no parte— del tiempo, pero es preciso reconocer que para comprender la analogía con el móvil no basta atender a esa condición de indivisible que la idea de límite marca. Si bastara, no habría cómo explicar el hecho de que Aristóteles haya escogido el móvil, y no la división, al momento de establecer una analogía con el 'ahora' en función de la cual pudiera hacerse comprensible la identidad y alteridad de éste. De acuerdo a las consideraciones que hemos hecho aquí sobre dicha analogía, todo parece indicar que, para comprenderla, no deberíamos ver en el 'ahora' primariamente un límite, sino centrar la mirada más bien en la condición de principio de cognoscibilidad que móvil y 'ahora' comparten: principio de cognoscibilidad del movimiento y del tiempo, respectivamente.

Lo que en este punto corresponde preguntar es si acaso la interpretación heideggeriana del 'ahora' como tránsito contribuye o no a mejorar nuestra comprensión de la analogía entre móvil y 'ahora'. Y la respuesta es sí. Contribuye a ello y, además, enriquece nuestra general concepción del 'ahora' aristotélico. La interpretación del 'ahora' como tránsito presenta una indiscutible ventaja al momento de cumplir con una exigencia venida del establecimiento de la analogía entre móvil y 'ahora': la exigencia de priorizar la idea del 'ahora' como principio de cognoscibilidad del tiempo por sobre la idea del 'ahora' como límite indivisible. Según

sugiere Aristóteles, el tiempo puede ser conocido únicamente en virtud del 'ahora' (de manera análoga a como el movimiento sólo es perceptible en virtud del móvil). ¿Se deja apresar ese rasgo del 'ahora' a partir de la mera idea de límite indivisible? Desde luego que no, puesto que sólo es posible que el 'ahora' cumpla con la función de hacer de principio de cognoscibilidad del tiempo en la medida en que a través de él se pueda contemplar la sucesión en la que se halla inserto. Ese 'a través' es irrenunciable para el 'ahora' en cuanto clave cognoscitiva del tiempo y, por cierto, es también el rasgo central del 'ahora' que la interpretación heideggeriana quiere enfatizar cuando lo califica como tránsito. Podemos decir, entonces, que el desplazamiento de la noción de límite indivisible, para ceder protagonismo a la condición de principio de cognoscibilidad del 'ahora', se deja conjugar perfectamente con la interpretación del 'ahora' como tránsito. Pero no se trata sólo de una compatibilidad entre ambos asuntos. Además de ello, la concepción del 'ahora' como tránsito permite entender aquel desplazamiento no como una extraña exigencia venida de un contexto de excepción —cual sería el de la consideración del problema de la pertinencia del móvil en la analogía entre móvil y 'ahora'—, sino como una posibilidad perfectamente legítima cuando de lo que se trata es de ver el 'ahora' en conexión con otros fenómenos que le son cercanos. Puesto que el 'ahora' es a la vez límite indivisible y tránsito, no puede constituir una situación de excepción la aparición en primer plano de la noción de tránsito, lo cual es el caso cuando lo que se tiene a la vista es la relación con el móvil. Tanto en ese caso como en el de la argumentación a favor de la tesis de la infinitud del tiempo, la relación entre el 'ahora' y el tiempo que lo envuelve se revela como un rasgo esencial del propio 'ahora'; y es precisamente eso lo que la concepción del 'ahora' como tránsito quiere poner de manifiesto.

4. Bibliografía

Aristóteles

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ. *Aristotle's Physics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press 1979 (=1936).

Física. Libros III-IV. Traducción, introducción y comentario de Alejandro Vigo, Buenos Aires: Biblos 1995.

Física. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid: Gredos 1995.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ. *Aristotle's Metaphysics*, A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press 1924.

Metafísica, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos 1998 (=1994).

Otros autores

CONEN, Paul (1964): *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München: C. H. Beck'sche Verlagbuchhandlung 1964.

ELLIS, John (2000): "Heidegger, Aristotle, and Time in *Basic Problems* § 19", en SCOTT-SALLIS: *Interrogating the Tradition. Hermeneutics and the History of Philosophy*, Albany: State University of New York Press 2000.

FIGAL, Günter (1988): *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 2000.

HEIDEGGER, Martin (1927): *Gesamtausgabe*, Band 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1975.

HEIDEGGER, Martin (1927): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Traducción y prólogo de Juan José García Norro, Madrid: Trotta 2000.

PARMÉNIDES: *El Poema de Parménides*. Texto griego, traducción y comentario por Alfonso Gómez-Lobo (1985), Santiago: Editorial Universitaria 1999.

PLATÓN: *Tímeo*, en *Diálogos VI*. Traducción, introducción y notas por Francisco Lisi, Madrid: Gredos 2002 (=1992).

ROSS, W. D. (1936): *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford: Clarendon Press 1979 (=1936).

SIMPLICIUS: *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*. Translated by J. O. Urmson, London: Duckworth 1992.

TOMÁS DE AQUINO, Santo: *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio*, Roma: Marietti 1965.

TOMÁS DE AQUINO, Santo: *Commentary on Aristotle's Physics*. Translated by R. J. Blackwell, R. J. Spath and E. Thirlkel, Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books 1999.

TOMÁS DE AQUINO, Santo: "Exposición de la *Física* de Aristóteles. Libro IV, capítulos 10, 11, 12, 13, 14", trad. Humberto Giannini, en *El pasar del tiempo y su medida. La temporalidad en Aristóteles, con comentario de Santo Tomás de Aquino y otras anotaciones*, Santiago: Editorial Universitaria 2001, pp. 35-72.

TORSTRIK, A. (1857): “*Hó pote ón*. Ein Beitrag zur Kenntnis des aristotelischen Sprachgebrauchs”, *Rheinisches Museum* 12 (1857), pp. 161-173.

VIGO, Alejandro (2002): “Indiferentismo ontológico y fenomenología en la *Física* de Aristóteles”, *Nova Tellus*, 20, 2 (2002), pp. 119-171.

WIELAND, Wolfgang (1962): *Die aristotelische Physik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.