

LA NOCIÓN DE TIEMPO EN ARISTÓTELES

THE NOTION OF TIME IN ARISTOTLE

HUGO RENATO OCHOA*

Resumen: El presente trabajo propone una interpretación de la noción aristotélica de tiempo, desde una comprensión de los fundamentos metafísicos a partir de la díada "identidad-diferencia" y del carácter mimético propio del movimiento. Desde esta perspectiva, el tiempo sólo podría ser comprendido desde lo atemporal o eterno y el movimiento desde lo inmóvil, así como, en general, lo imperfecto sólo podría serlo desde lo perfecto.

Palabras-clave: tiempo; *mimesis*; identidad; diferencia.

Abstract: This article presents an account of Aristotle's notion of time based on an understanding of metaphysical principles that derives from the dyadic idea of "identity-difference" and from the properly mimetic character of movement. On this view, time can only be understood in terms of what is timeless and eternal and movement can only be understood in terms of what is motionless-as is in general the case with the imperfect, which can only be understood in terms of the perfect.

Key-words: Time; *Mimesis*; Identity; Difference.

1. MITO

De la unión entre el Cielo y la Tierra nace Cronos, el de mente retorcida, el más temible de los hijos, lleno de odio hacia su padre. Éste, Ouranos, retenía a todos sus hijos ocultos en el seno de Gea, impidiéndoles salir. Gea, acosada por el dolor y el resentimiento, pide a sus hijos que la venguen, pero todos se niegan dominados por el temor, excepto Cronos, el menor, que, con una hoz castra a su padre y lo destrona. Luego hunde en el Tártaro a todos sus hermanos, quedando solo en el imperio del mundo, y se desposa con Rhea engendrando a Hestia, Hera, Demeter, Hades, Poseidón y Zeus.

Cronos, prevenido de que uno de sus hijos lo destronaría, al igual como él había hecho con su padre, los iba devorando según nacían. Pero Rhea engaña a Cronos dándole una piedra envuelta en pañales en vez de Zeus, quien así se libra de ser devorado por su padre. Zeus, ayudado por su madre,

* Hugo Renato Ochoa D. é professor da Pontifícia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. E-mail: rochoa@ucv.cl

mediante un artilugio, consigue que su padre vomite a sus hermanos y, todos juntos, declaran la guerra a Cronos, terminando por vencerlo. Finalmente Zeus, entronizado, le entrega el dominio de los mares a Poseidón, a Hades le entrega el dominio de las profundidades del infierno y se desposa con Hera. Con lo cual Zeus se convierte en la divinidad máxima, señor de mortales e inmortales.

Sin embargo, el poder de Zeus parece tener un límite, ya que incluso él está sometido a la Necesidad.¹ Ni los mismos dioses pueden liberar a un mortal, cuando la Moira le ha marcado su hora.² La Moira parece imperar sobre todo, si bien ciegamente. En Hesíodo la filiación de las Moiras es confusa. Por una parte,³ las tres Moiras son hijas de Zeus y, por lo tanto, una emanación de su poder y de su voluntad. Pero, en otro lugar,⁴ afirma Hesíodo que son hijas de la Noche y pertenecerían, por lo tanto, a la primera generación divina, la de las fuerzas elementales del mundo.⁵ Moira en la medida que es la parte, la porción que a cada uno le toca, como algo “medido” desde un principio.⁶

La inmortalidad constituye el privilegio propio de los dioses. Se verá a Zeus enamorado, a Apolo esclavo de un rey tesalio, a Afrodita herida de una lanzada, a Hefestos renqueante. Se ve a los dioses descender a la tierra y tomar partido en las luchas de los seres humanos. Los dioses aman, se enojan y maldicen, luchan entre sí, incluso nacen. Sin embargo, lo que distingue radicalmente a hombres de dioses es la inmortalidad.⁷ La inmortalidad no sólo significa el triunfo sobre la muerte, sino, por ello mismo, también sobre el tiempo, precisamente porque el tiempo todo lo destruye, todo lo aniquila. Cronos, hijo del Cielo y de la Tierra, primero entabla lucha contra su padre y, cuando lo vence, devora a sus hijos. Con el triunfo de Cronos sobre su padre, el Cielo ya no podrá fecundar a la Tierra. El tiempo es símbolo de la muerte, es el devorador, el tiempo parece ser más bien causa de destrucción que de generación. El tiempo devora a sus hijos, pero uno de los “hijos del tiempo”, ayudado por su madre, la Tierra, se revela, triunfa e instaura un nuevo orden.

¹ ESQUILO, *Prometeo encadenado*, vrs. 45 ss; Homero, *Iliada*, canto XVI, vrs. 425 ss.

² HOMERO, *Odisea*, XVI, vrs. 326 ss.

³ HESÍODO, *Teogonía*, vrs. 905; Homero, *Iliada*, XXIV, vrs. 522.

⁴ *id.* Hesíodo, *Teogonía*, vrs. 217.

⁵ GRIMAL, Pierre, *Mitologías del Mediterráneo al Ganges*, Ed. Planeta, Barcelona, 1070, p. 300.

⁶ SEEMAN, Otto, *Mitología clásica*, Vergara Editores, Barcelona, 1960, p. 156.

⁷ PINDARO, *Píticas*, VIII, 35-37; SIMONIDES, Fg. 22; TEOGNIS, vrs. 425-428.

Lo que ocurre luego con Cronos es incierto, sin embargo, existen dos tradiciones. Una lo supone, a la postre, reconciliado con Zeus, pero para eso ha tenido que aceptar su dominio.⁸ Otra lo supone en lucha incesante contra el dominio del “padre de los hombres”, Zeus. De modo que continúa devorando, corrompiendo y aniquilando todo lo que es inmortal, constituyéndose, de este modo, en un dios de las tinieblas, aliado de las Parcas. Cualquiera sea el caso, sin embargo, reconciliado o no con Zeus, impera sobre el mundo sublunar, y mide a todo ser en su existencia. De este modo, Rhea, la potencia germinal de la tierra, y Cronos, el tiempo, devorador de sus propios hijos, forman la pareja mítica que da origen a las divinidades olímpicas. El tiempo, que va marcando un comienzo y un término a cada ser sublunar, que establece un ciclo de generación y corrupción, aparece al principio como un dios cruel y terrible, aunque luego se convierta, en la tradición órfica, en un dios paternal. La fertilidad, la generación, conlleva ya desde un principio un tiempo preciso en el que eso generado se consume. Incluso el reino de Zeus mismo parece estar amenazado por otro dios que vendría a destronarlo y a sustituirlo.

Conviene tener presente que a la base de la noción aristotélica del tiempo está la concepción mítica, que Aristóteles conoce y cita a menudo. De allí que su intento de explicación asuma desde un principio ese carácter cíclico: nacer, morir, nacer. De este modo no sólo pretende explicar el tiempo según la relación que guarda cada cosa, cada mortal, con su principio y su término, sino también el orden que ese ciclo eterno revela en su relación con el todo. Así, intentará comprender la inscripción temporal de cada ser en el todo, según la relación que guarda con el fin, que es su principio ordenador.

2. IDENTIDAD Y DIFERENCIA

La investigación de la *Phýsis* debe comenzar, según Aristóteles, por hacerse cargo de la cuestión fundamental del movimiento y de la multiplicidad, siguiendo así la zaga de los pensadores presocráticos, y tal es el sentido del primer libro de la *Física*, donde pasa revista a las opiniones de los antiguos sobre los principios de la naturaleza. Allí plantea el problema en términos de establecer si el principio es uno o muchos, y si es inmóvil o está en movimiento.⁹ Se trata, según se puede ver, de dos formas de

⁸ GRIMAL, Pierre, *Op. cit.*, p. 106.

⁹ ARISTÓTELES, *Física*, I, 2.

multiplicidad, una propiamente numérica y la otra, según la definición de tiempo que propondrá Aristóteles más adelante, sería una multiplicidad temporal. En ambas cuestiones está presente la díada identidad-diferencia, por cuanto toda multiplicidad implica una cierta pluralidad en lo mismo, así, por ejemplo, una multiplicidad de caballos se numera a partir del caballo unidad¹⁰ y, en el caso del movimiento, el móvil, el término final y el término inicial son distintos, pero son lo mismo en el móvil.¹¹ Como se puede ver, identidad y diferencia son los términos en torno a los cuales se articula el problema fundamental de la física y éstos son los supuestos que están a la base de las díadas acto-potencia, substancia-accidentes, materia-forma. En tanto principios de explicación (porque de eso se trata)¹² estas díadas sólo pueden ser comprendidas cabalmente a partir de los distintos niveles de la oposición “identidad-diferencia”, por cuanto en la mutua relación de uno con otro, en todos éstos, uno opera como principio identificador frente al otro que pone la diferencia.

A este respecto, Aristóteles en el libro quinto de la *Metafísica*, cuando trata de la identidad sostiene que “...lo idéntico por sí se dice, en efecto, de aquellas cosas cuya materia es una sea por la especie sea por el número, y aquellas cuya substancia es una”;¹³ y en los *Tópicos* distingue tres especies de identidad: número, especie y género.¹⁴ Pero debe tenerse presente que en ambos lugares, la identidad se la entiende en contraste con la diferencia, y lo mismo ocurre con ésta. En el mismo pasaje de la *Metafísica* dice Aristóteles: “...Se llaman ‘diferentes’ cuantas cosas son otras siendo en cierto modo idénticas”. La identidad y la diferencia recibe con Aristóteles, pues, un tratamiento distinto del que había tenido con los presocráticos y Platón. Su intento consiste en establecer distintos niveles de identidad –materia, género, especie, número– que se articulan con diferentes niveles de diferencia, de tal modo que lo que es principio de identidad en un nivel, es principio de diferencia en el siguiente. Esta articulación sería el fundamento de comprensión de lo real, en la medida que lo real mismo se desenvuelve, –se mueve y se multiplica– en la interacción de lo idéntico y lo diferente.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Física*, IV, 12, 220 b 15.

¹¹ *id.* V, 1, 224 b 2.

¹² “Puesto que en toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de éstos –ya que sólo creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros principios, e incluso sus elementos– es evidente que también en la ciencia de la naturaleza tenemos que intentar determinar en primer lugar cuanto se refiere a los principios” in *Física*, I, 1, 184 a ss.

¹³ *Metafísica*, V, 9, 1018 a 6.

¹⁴ *Tópicos*, I, 7, 103 a 6.

“Los hombres mueren porque no pueden conectar el principio con el fin” (Alcméon de Crotona, citado por Aristóteles)¹⁵. Todo lo que no puede retornar al comienzo, muere, se corrompe; de este modo se distingue entre dos formas radicalmente distintas de ser temporal. Por una parte, la “sucesión” de aquel que retorna al principio y en cuya circularidad salva absolutamente su ser y, por otra, aquel que no logra cerrar el círculo y, por lo tanto, sucumbe ante el abismo de su propia finitud. No obstante, la mera “sucesión” de los primeros no puede llamarse propiamente temporalidad, porque su propio ser tiene el carácter de una cantera inagotable de existencia, plena disponibilidad de sí, de modo que siempre les aguarda un nuevo comienzo y cada punto instante es un principio siempre fresco y lozano. Pero, además, esta sucesión circular no constituye una forma temporal de existir, por cuanto entre los extremos de su movimiento no hay contrariedad, sino plena identidad: su fin es su principio. La incorruptible naturaleza de aquellos que logran cerrar el círculo se convierte en paradigma inalcanzable para los seres “lineales”. Así, la condición temporal para estos seres que se mueven entre términos contrarios significa, por el contrario, que su existencia es un cierto “entre-ser”, que es casi un semi-ser, porque no se ve por dónde pueda decirse que el móvil es uno o, simplemente, que es; es esto y lo otro, aquí y allá, es y ya no es, es y no es todavía.¹⁶

De esta manera, la pregunta por el movimiento interroga por ese ser “entre” en su condición misma de “entre”. Para este ser distendido entre un comienzo y un final, mantenerse en el ser exige actividad, y esto revela el carácter finito, limitado en sus extremos, de tales seres. La amenaza de desintegración de todo entre-ser no es algo ajeno o externo (sobrevenido), sino que constituye, para tales entes, la forma propia de disponerse en el ser. Todo lo que tiene un comienzo que no es idéntico a sí mismo tiene un final, porque su identidad, al gestarse desde otro, conserva en sí un principio de alteración inagotable.

Para estos entes, generables y corruptibles, ser exige una actividad que de suyo está estrechada entre contrarios,¹⁷ tal es el movimiento, *kínesis*. Esta contrariedad de los límites, que contrasta con la absoluta identidad que caracteriza a los “límites” de los seres que se mueven en círculo, pone en evidencia la precariedad existencial que los caracteriza. Tal precariedad significa que el ente natural está en la permanente encrucijada de seguir

¹⁵ *Problemata*, 3, 916 a 33

¹⁶ *Física*, I, 7, 190 a 17.

¹⁷ *Metafísica*, XI, 11, 1067 b 11.

siendo eso que es o dejar de serlo; para Aristóteles esto significa que tales entes están radicalmente contaminados de potencialidad. Pero la potencia no sólo revela una cierta indeterminación (*aoriston*) fundamental, sino que consiste en la indeterminación misma. Además, es necesario tener presente que se trata de una indeterminación existencial y no sólo esencial, puesto que esta última no es sino una “versión existencial”, es decir, es el modo como un ente resuelve el problema de la existencia,¹⁸ en cada caso siendo un “esto” (*tode ti*) y, para resolver tal problema, el ente acude a sus “recursos”, pues la potencia, en un sentido positivo, puede ser entendida como los recursos de un ser para llevar a cabo su identidad. Además, la potencia, según Aristóteles, debe ser definida con referencia al límite último o máximo de su posibilidad.¹⁹ La potencia es necesariamente potencia “de algo”, es de suyo referencial, y aquello a lo que se refiere es a su máxima actualización, porque todo mínimo queda comprendido en el máximo. Por lo tanto, aquellos seres que pueden ser o no ser, en tanto potenciales, es necesario que tengan un tiempo máximo de no ser y un tiempo máximo de ser.²⁰

Por otra parte, esta indeterminación pone en jaque al entendimiento, ya que, ¿cómo es posible que algo sea ya (en potencia) lo que aún no es (en acto)? Como se puede ver, esta “contradicción” parece resolverse al introducir la diada acto-potencia, de modo que es ya en potencia, lo que aún no es en acto, al punto que la potencia es, precisamente, potencia de contrarios.²¹ Sin embargo, esta diada surge en realidad de algo anterior, vale decir, del “ser ya” y del “no ser aún”, de modo que a la base de esta explicación está el tiempo. Así, pues, la noción de potencia en Aristóteles sólo se la puede comprender como epítome de la temporalidad. Efectivamente, lo posible se dice tal en virtud de la contrariedad de los límites del movimiento, pero esta contrariedad se la aprehende originariamente en la relación de anterioridad y posterioridad; los contrarios son tales, y se manifiestan como tales, en la medida en que no pueden ser simultáneos (*hama*), en la medida en que entre tales términos se pueden dar sólo una relación de sucesión.

Lo posible es potencia de contrarios, y eso lo define, pero, por otra parte, la misma contrariedad, para ser tal, exige un sujeto (*hypokeimenon*) que

¹⁸ OCHOA, Hugo. “Ousía y realidad”, in *Rev. Hypnos*, 4, 1998, pp. 208-209.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, I, 11, 281 a 7.

²⁰ *Ibd.*, I, 12, 281 a 28.

²¹ *Metafísica*, IX, 8, 1050 b 9.

subyazga mismo en el tránsito entre los contrarios, como asiento actual de lo potencial y asiento potencial de lo actual, según su referencia a la temporalidad “ya” y “aún no”; de modo que los términos bajo los que se ha de comprender el modo de ser propio de los seres sublunares, atendida su condición temporal, son los de identidad y diferencia, en contraste con los seres supralunares que consisten en pura identidad, mismidad absoluta y, por lo tanto, son eternos. Asimismo, los dos tipos de movimiento, lineal y circular, se distinguen formalmente entre sí por el orden que en ellos impera; para uno no hay reversibilidad, el día nace de la aurora, pero no vice-versa; en el otro hay un retorno perpetuo de un elemento al otro, porque la corrupción de uno es la generación del otro.²² En ambos se realiza un tránsito entre opuestos que se revela como sucesivo no sólo por la mera transitoriedad, sino que esta misma es tal por la oposición entre los términos del movimiento, los cuales se oponen uno al otro de tal modo que, como decíamos, no pueden ser *hama*. Entre los términos que no se pueden dar simultáneamente, pero que, no obstante, son posibles, es entre los que se da el movimiento; la imposibilidad de darse simultáneamente significa precisamente una diferencia al interior de una identidad originaria, porque si fueran absolutamente diferentes, nada impediría la simultaneidad, y si fueran absolutamente idénticos no habría tránsito. Identidad y diferencia constituyen, pues, los ejes en torno a los cuales se explica el movimiento; de modo que si el movimiento es el ser de lo móvil,²³ la identidad en la que consiste su ser entraña una diferencia ontológica que se pone de manifiesto tanto en el movimiento como en la generación y corrupción.

Pero, desde la perspectiva aristotélica, si, por una parte, esta identidad en la diferencia y diferencia en la identidad ha de ser real y no mera apariencia y, por otra, ha de ser inteligible, debe distenderse más allá de su ser mismo, hacia un ser que, por no entrañar diferencia, sea absolutamente lo que es. Esta correspondencia entre plena realidad sin hiatos y perfecta inteligibilidad significa que los mismos principios que rigen lo real han de regir también lo inteligible, de modo, por ejemplo, que lo que no puede ser, lo imposible, es también, por ello mismo, ininteligible y, a su vez, lo que es absoluta identidad consigo mismo es, en la misma medida, también absolutamente inteligible, más aún, es inteligencia pura y es absolutamente necesario. Precisamente, el que los principios que cimentan la inteligibilidad y la realidad sean los mismos constituye el supuesto fundamental que remite

²² *Metafísica*, II, 2, 994 a 32 ss.

²³ BRÖCKER, Walter., *Aristóteles*, Ed. Universidad de Chile, Santiago, 1963, pp. 59 ss.

lo real móvil a un principio trascendente y, a la vez, inmanente;²⁴ si fuera absolutamente trascendente, no podría imponer, como un estratega,²⁵ un orden en el mundo cambiante, si fuera absolutamente inmanente no podría comprender el todo.

El fin se dice en dos sentidos *tò hoû (finis qui)* y *tò hôi (finis cui)*,²⁶ esto es, según la identidad propia, que Aristóteles también lo llama “subjeto”, y según el orden total, que también llama “objetivo”;²⁷ pero la propia identidad se resuelve según la integración en el todo, de modo que no puede tratarse de dos principios estrictamente diversos. Así, pues, sin tal principio resulta imposible la inteligibilidad de un universo en el que todo se mueve, ya que el fin, cualquiera que éste sea, es siempre un principio ordenador y organizador, y sólo puede ordenar en cuanto impere sobre los medios, de allí que ha de ser también inmanente a lo ordenado, tanto así que este ordenamiento constituye la naturaleza de cada cosa.²⁸

No obstante, este principio, en tanto principio de lo móvil en cuanto tal, ha de ser inmóvil, ya que nada mueve en tanto móvil, sino en tanto está, respecto de lo movido, inmóvil.²⁹ De este modo se establecen las dos funciones fundamentales en lo que respecta a la divinidad atendida una doble exigencia: la exigencia, de un orden cósmico que, como tal, requiere de un principio trascendente e inmanente al todo,³⁰ por una parte y la exigencia de un principio último de inteligibilidad, por otra. Ambas exigencias son solidarias entre sí; si lo móvil que por serlo es generable y corruptible ha de ser propiamente real y no mera apariencia móvil de lo inmóvil, por una parte, y si eso en movimiento ha de ser inteligible en su identidad propia, por otra, sólo puede ser real e inteligible en la medida que se remita lo móvil y cambiante a un principio, a la vez, trascendente e inmanente, pero inmóvil, y así, entonces, lo diferente es entendido desde lo idéntico.

Así que, la díada identidad-diferencia, principio de explicación de lo crono-cinético, se revela como proyección de una díada análoga, pero que cubre la totalidad desde el principio último, vale decir, desde la identidad absoluta (la divinidad) hasta la absoluta falta de identidad que se caracteriza por la total indiferencia (la materia). Sólo entonces lo real puede ser

²⁴ *tò hoû* y *tò hôi*; in *Física*, II, 2, 194 a 35.

²⁵ *Metafísica*, XII, 10, 1075 a 11-23.

²⁶ *Física*, II, 2, 194 a 29-36; *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 2.

²⁷ *De anima*, II, 4, 415 b 20.

²⁸ *Metafísica*, XII, 10, 1075 a 12.

²⁹ *Física*, VII, 1, 242 a 16-243 a 2.

³⁰ *Metafísica*, XII, 10, 1075 a 11-23.

comprendido como aquello que surge de lo indiferenciado, en palabras de Hesiodo, citado por Aristóteles: “en el principio era el caos...”,³¹ y es movido en último término por un fin que es absolutamente mismo; lo entre-ser, por lo tanto, se sitúa entre estos dos extremos y se caracteriza por una diferencia en la mismidad.

3. MÍMESIS

Por otra parte, la referencia radical al fin que constituye a los seres sublunares significa también que el grado de su perfección entitativa tiene su fundamento en el lugar que ocupa cada ente entre los dos polos extremos de ser: materia indiferenciada, por una parte, ser absolutamente mismo, por otra. Pero, si bien se trata de la distancia que media hasta el primer principio, no se trata de una distancia espacial, sino sobre todo de la magnitud del movimiento que esa distancia establece, Así, los que están más cerca se mueven poco, los que están más lejos se mueven más y los que están muy lejos casi no se mueven,³² todo ello en razón de una pretensión mimética del fin y, como este fin mueve en razón del amor que provoca,³³ éste consistiría, entonces, en el anhelo de una plena identificación con lo amado superando toda diferencia. Pero este fin no es otro que ser absolutamente, de modo que se trata de una *mímesis* que intenta agotar toda diferencia y, si un ente lo lograra, por el mismo acto abandonaría toda condición temporal.

Si bien esta distancia establece un grado de perfección entitativo, como decíamos, debe tenerse presente que para Aristóteles, la *ousía* no admite grados,³⁴ de modo que no se trata de un orden según el cual unos entes serían más reales que otros, sino que esta perfección o “completud” de sí mismo se refiere a la ecuación “acto-potencia” y, si tal complejidad significa una “distancia” respecto del ser absoluto, esta distancia matiza la índole de la temporalidad propia de cada ser, por cuanto la temporalidad que atañe a una piedra es completamente diversa de la que atañe a un vegetal o a un ser humano. No se trata de que estén instalados en tiempos diversos, sino que “los períodos de tiempo o la vida de cada criatura poseen un número y por él se distinguen”.³⁵ Y, en otro lugar, “así, para el movimiento, ser en el

³¹ *Física*, IV, 1, 208 b 29. HESIODO, *Teogonía*, Vrs. 117.

³² *Del cielo*, II, 12, 292 b.

³³ *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 3.

³⁴ *Categorías*, 5, 3 b 35.

³⁵ *De la generación y la corrupción*, II, 10, 336 b 11.

tiempo es ser medido por el tiempo en sí mismo y en su ser mismo, pues el tiempo mide simultáneamente el movimiento y al ser en movimiento, y esto es su ser en el tiempo, ser medido en su ser”.³⁶

El tiempo no sólo permite una diferencia en lo mismo, sino que consiste precisamente en la introducción de una diferencia en la mismidad de cada cosa; esta diferencia establece una suerte de distancia entre la cosa y su ser mismo, por cuanto significa que su ser es un ser siendo, es decir, debe “renovar” y “reiterar” a cada instante su ser. Se trata, como lo denomina Aristóteles, de un “ser lo que era” (*to ti en einai*) que nunca acaba de ser simplemente lo que es. Ahora bien, a menudo la comprensión de esta expresión ha puesto el acento en “lo que era”, y esto ha significado una explicación de la actividad esencial de lo que es a partir de lo que constituye su pasado, como si la actividad del ente se realizara, por decirlo así, mirando hacia atrás, como si lo sustantivo de cada cosa fuera sólo su mera permanencia y, de alguna manera, pretendiera sólo conservarse en su pasado. Pero esto contrasta radicalmente con la concepción claramente teleológica de la metafísica aristotélica. El “ser lo que era” debe ser interpretado no como un mero conservar la identidad pasada, sino como el intento de cerrar el círculo, es decir, que el fin sea nuevamente principio, ser nuevamente lo que se era para así recomenzar en círculo.

Desde esta perspectiva, lo divino debe ser comprendido como lo que es absolutamente lo que era, absolutamente *to ti en einai*, en la medida que clausura su identidad sobre sí mismo, pero no en el sentido de una suerte de retorno a alguna identidad pasada, o una fijación que el ente haga de sí mismo de cara a lo que ha sido, sino, por el contrario, para los seres sublunares, su “ser lo que era” consiste en una *mímesis* de lo que es absolutamente y, por lo tanto, su actuar no apunta al pasado sino a la eternidad, pero que se manifiesta como una permanencia en el devenir.

La afirmación de sí, que los seres finitos realizan en virtud del movimiento, pretende una suerte de plenitud que le rehúye a todos los seres temporales, bajo la forma de una tensión interna que los constituye en su ser; se trata de un intento de plena auto posesión que nunca alcanza el fin, de allí que el movimiento sea *ateles*.³⁷ La prosecución del fin no es una suerte de cuestión incidental; sólo en el intento del fin el ente natural se afirma en lo que es, se mantiene (provisoriamente) en lo que es, permanece. Se trata de una distensión interna, no está en el fin, pero todo su ser consiste en una

³⁶ *Física*, IV 12, 221 a 3.

³⁷ *Física*, III, 2, 201 b 27; *Metafísica*, IX, 7, 1048 b 29.

tensión hacia él, la movilidad es el ser del ente natural. No obstante, el movimiento no culmina, no hay consumación de lo móvil, como no la hay en nada temporal, y no la hay porque el tiempo significa una preterización absoluta en la medida que lo temporal nunca es definitiva y absolutamente “ya”, siempre está en ciernes de ser, es tensión radical hacia un *télos* intemporal, a un tiempo irremediamente fatiga (*phthinô*).³⁸ Según esto, ¿alcanzar el fin significaría, para el ente, salir de la temporalidad. De allí que esta existencia precaria consista, para Aristóteles, en una *mímesis*, en una imitación necesariamente imperfecta de lo que es absolutamente, de lo que está libre de toda nihilidad, como fin al cual tiende lo móvil.³⁹ Los seres naturales son, pues, seres miméticos, su identidad sólo se realiza según un orden en virtud del cual se integran en el todo cósmico, como momento parcial (léase temporal) del universo eterno. El carácter cósmico del universo no sólo significa, por lo tanto, una adecuada integración espacial de las partes entre sí y con el todo, sino que, como este orden se realiza en virtud de un movimiento, también debe haber un orden en la sucesión temporal de los elementos. De allí que Aristóteles afirme que el universo es eterno,⁴⁰ por cuanto el hecho de que sea absolutamente cósmico significa necesariamente que contiene en sí una completa identidad.

La temporalidad de los seres naturales se explica, entonces, a partir de su actividad mimética, es decir, si el tiempo es número del movimiento, como éste último consiste en el intento de realizar la perfecta identidad de lo que es siempre, el tiempo es el resultado inevitable de ese remedo. Es decir, el tiempo mismo no es *mímesis* de eternidad, sino que es lo que pone en evidencia que el ser del móvil, el movimiento, no es sino remedo de la eterna circularidad de lo eterno, el tiempo denuncia, por decirlo así, el carácter mimético de lo móvil y remite, así, al entendimiento a lo que es su objeto propio, lo que es siempre mismo. De allí que puede haber un saber sobre la naturaleza en la medida que ésta es un todo cósmico que, en definitiva, se puede decir que “gira sobre sí misma”, en la generación-corrupción de sus partes.

Los seres naturales se integran en el todo formando un cosmos en virtud de la actividad mimética que, a su vez, los articula según una estructura de tensión hacia la plena identidad con lo que es absolutamente, pero están lastrados por lo que tiende a la diferencia. Así, pues, la existencia de estos

³⁸ *Metafísica*, IX, 8, 1050 b 26.

³⁹ *Metafísica*, XII, 7, 1072 a 1.

⁴⁰ *Acerca del cielo*, II, 1, 283 b 25.

seres no puede consistir en una pura autoafirmación, pero tampoco puede consistir en una pura disgregación, porque en cualquiera de los dos casos no podría entenderse cómo tienen un comienzo y un final, habría que decir, en ese caso, que lo que no es, nunca podrá ser y lo que es, nunca podrá no ser. De allí que requieran de un fundamento trascendente que dé razón no sólo de su finitud, sino particularmente de esa “voluntad de ser” que sostiene y afirma a la cosa en lo que es. Sin embargo, como veíamos, tal fin no puede ser puramente trascendente, ha de estar presente en el ente natural mismo, lo cual revela una interna distensión; la cosa no está en el fin, pero todo su ser consiste en una radical tensión hacia él. El ser distendido del ente natural es su ser móvil, de allí que la movilidad no sea algo meramente incidental o sobrevenido al ente natural, sino que es la determinación más profunda de su propio ser, tanto así que “cuando una substancia admite unas cualidades contrarias, ello ocurre por medio de un cambio en sí misma”.⁴¹ No se trata de un movimiento que meramente sobreviene desde fuera, es la substancia misma la que se mueve y cambia, al menos en lo que se refiere a los *symbebekota kath'auta*.⁴² Sin embargo, como veíamos, el movimiento es de suyo *atelés*, de modo que no puede superar jamás la distensión que lo constituye. La prosecución del fin no es una suerte de puro “anhelo” gratuito; sólo en el intento del fin el ente natural se afirma en lo que es, persevera en lo que es. Por ello, el tiempo mide a la cosa en su ser, en palabras de Aristóteles:

“Esta es la razón por la cual la duración de la vida de cada ente se expresa y se determina por un número, pues hay un orden regular en todas las cosas, y el tiempo que dura cada vida queda medido, pero este período no es el mismo para todas las vidas, él es más corto para ciertos seres, más largo para algunos otros. Para unos es el año, para otros es un período más largo, para otros es un período más corto, el que mide la duración de su existencia”.⁴³

La vida de cada ser, su temporalidad y duración, está medida de antemano, porque depende de su propia identidad, porque su gestación tanto como su persistencia tiene un origen cinético. Pero el sentido de esta *kínesis* es siempre el mismo “sense”: “seré lo que era”, “seré lo que ya soy”, en un intento mimético de anular toda diferencia. De este modo los seres temporales aparecen como aprisionados entre “lo nunca” y “lo siempre”; nunca pueden ser todo lo que son, absolutamente, siempre tienen que estar

⁴¹ *Categorías*, 5, 4 a 30.

⁴² *Metafísica*, V, 30, 1025 a 30.

⁴³ *De la generación y la corrupción*, II, 10, 336 b 10.

atravayéndose a sí mismos al ser; se puede decir, pues, que el ser temporal de cada cosa consiste, en definitiva, en la atracción que ejerce “lo siempre” sobre “lo nunca”, atracción entre lo que nunca es todo y lo que es siempre. Pero este mismo “no ser del todo” mienta desde un principio a lo que es todo.

4. CONCLUSIÓN

Así, si la distensión respecto del fin determina al ente natural como móvil, también lo jerarquiza, como veíamos, según la “lejanía” que guarda con el fin”. Pero esto significa, también, que lo móvil sólo puede ser entendido desde lo inmóvil. Pues bien, si esa interna distensión determina a los seres naturales como móviles, el tiempo es precisamente “el ámbito de distensión de las cosas respecto del fin”. De este modo, se reinterpreta la definición de Aristóteles del tiempo: “número del movimiento según lo anterior y lo posterior”,⁴⁴ tanto desde los términos que componen esta definición, como desde los problemas que intenta resolver, precisamente porque estos problemas siguen siendo el centro de cualquier reflexión sobre el tiempo. Desde esta perspectiva, para Aristóteles el tiempo se estructura conforme a dos dimensiones. Una dimensión “horizontal”, que se podría llamar, en sentido lato, la duración y una dimensión “vertical” que determina cuantitativa y cualitativamente al ser natural según la relación que guarda con el fin. Esta última es la determinación más propia e íntima de los seres temporales, en tanto no sólo los mide en su movimiento, sino en su ser mismo. Si el movimiento es el ser del ente móvil, la temporalidad no es una cuestión que atañe sólo al cambio respecto de algunos *symbebekota*, sino a la esencia misma, como se puede colegir, según veíamos, de la expresión *to ti en einai*.

Por otra parte, pueden descubrirse fácilmente algunos rasgos de origen mítico en la noción aristotélica de tiempo o, al menos un cierto aire de familia. Por ejemplo, esto se puede ver en el hecho de que la duración de cada ente en su posibilidad, es decir, en su máximo, esté determinada desde un principio⁴⁵ en razón de su identidad, o el que el tiempo sea considerado más bien causa de destrucción que de generación,⁴⁶ o el que las especies sean eternas y no pueda haber nueva generación de ellas, o el que haya una relación de enfrentamiento entre la divinidad última y el tiempo, la

⁴⁴ *Física*, IV, 11, 219 b 1.

⁴⁵ *De la generación y la corrupción*, II, 10, 336 b 10.

⁴⁶ *Física*, 221 a 30.

concepción de la necesidad propia de la naturaleza como *ananke ex hypotheseos*,⁴⁷ y otros elementos del pensamiento del estagirita reconocen una raíz mítica. Pero investigar esto ya sería materia de otro trabajo.

[recibido em maio 2006]

⁴⁷ *Física*, II, 9, 200 a 6; *Las partes de los animales*, IV, 12, 694 a 22; V, 1, 778 b 11.