



INTELECTO Y TIEMPO EN ARISTÓTELES

Time and Intellect in Aristotle

*Luca De Vittorio Pica*¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

luca.devittorio@ug.uchile.cl

Resumen

En este artículo, se buscará elucidar la relación que tiene el tiempo como número del movimiento tanto según el antes como el después, y el intelecto como agente de numeración. El objetivo fundamental es dar una nueva interpretación al controvertido pasaje del capítulo 14, Libro IV de la *Física*, que establece la relación entre el alma y la existencia del tiempo. Para esto, se introducirá la concepción divina del intelecto, buscando sugerir consecuencias que pueden ser cruciales a la hora de considerar el tiempo y su relación con el alma divina que está siempre en acto. El objetivo entonces será justificar que de la misma manera en que Dios es condición de posibilidad de la captación de los primeros principios e inteligibles (como menciona en el *DA*), así también lo es del tiempo en tanto fuente de la numerabilidad en general, o lo que se llamará tiempo “potencial”. La estructura del artículo consiste en una breve presentación de la concepción aristotélica del tiempo, para luego tematizar la noción del intelecto como agente encargado del proceso de numeración que constituye al tiempo, junto con la sugerencia interpretativa que identifica al intelecto agente con el Dios aristotélico. Finalmente, se problematizará la relación entre tiempo y alma para, junto con los antecedentes expuestos, explorar una interpretación sobre el modo de considerar la existencia del tiempo y el lugar que ocupa el intelecto agente como condición de posibilidad para su existencia efectiva.

Palabras clave: intelecto, tiempo, Dios, número, alma.

Abstract

In this article, it will be sought to elucidate the relation between time as a number of the movement according to the before and after, and the intellect as enumeration agent. The main target is to propose a new interpretation of the controversial passage in the 14-chapter, Book IV of *Physics*, where the relation between soul and time is established. For this, the divine conception of intellect will be introduced, seeking to suggest consequences that can be crucial at the moment of considering time and his relation to divine soul, always in act. The target then

¹ Tesista de grado de Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Chile.



will be to justify that in the same way God is a condition of possibility of the catchment of the first principles and intelligible (as he says in *DA*), He also is a condition of time as the source of general enumerability, or what we will call “potential” time. The article structure consists in a brief exposition of the Aristotelian conception of time, and later thematize the notion of intellect as the agent in charge of the enumeration process that constitutes time, with the interpretative suggestion that identifies the agent intellect with the Aristotelian God. Finally, the relation between time and soul will be problematized to, along with the previously exposed background, explore an interpretation about the diverse modes of considering the existence of time and the place that the intellect takes as an agent of condition of possibility for her effective existence.

Keywords: intellect, time, God, number, soul.

Fecha de Recepción: 18/04/2021 — *Fecha de Aceptación:* 13/06/2021

I. El tiempo

Para Aristóteles existe una vinculación esencial entre el tiempo y el movimiento; a pesar de que no se identifican sin más, tampoco es posible comprender el fenómeno temporal sin apelar a los procesos que involucran movimiento en cualquiera de sus sentidos. Así, el Estagirita sostiene explícitamente que el cambio es una condición necesaria para la existencia del tiempo (*Fís.* IV 10, 218b25-219a1), pero argumentando desde una perspectiva “fenomenológica”, en la medida en que apela a la percepción del discurrir temporal por la conciencia, y su conexión con los fenómenos del movimiento, para hacer surgir una cierta concepción del tiempo. En este punto, el lugar que tiene el alma en la percepción del tiempo es fundamental, aunque aquí es brevemente mencionado (se volverá luego sobre esto).

Dentro de esto, el autor prosigue fundando la continuidad del tiempo en la continuidad del movimiento, y la de este a su vez en la magnitud espacial o el ‘lugar’ (*Fís.* IV 10, 219a12-30). El movimiento acompaña a la magnitud espacial porque cada segmento del espacio que recorre el móvil tiene una correspondiente fase correlativa en el movimiento como un todo continuo, y el tiempo, a su vez, acompaña también al cambio en la medida en que cada fase o etapa de este tiene también un correspondiente lapso temporal. Es por esta razón que



Aristóteles concluye que “el tiempo es continuo por ser continuo el movimiento” (*Fís.* IV 10, 219a12-14).

Esto es relevante porque Aristóteles establece una analogía estructural entre esos tres fenómenos (lugar, movimiento y tiempo), primero en relación con la continuidad, pero más adelante con respecto a las relaciones de anterioridad y posterioridad, que resultan esenciales para inteligir el tiempo en la concepción aristotélica. De esta manera, el antes y el después pertenecen primariamente al lugar porque son posiciones de un orden coexistente y simultáneo: los términos que se ordenan en esas relaciones existen y permanecen todos en un mismo tiempo y “espacio” (en sentido lato). Pero respecto al movimiento, el antes y el después se establecen en relaciones de sucesión, y por ende, no permanecen ni coexisten. Aquí, los términos se suceden unos a otros, por lo que la existencia de una fase o una etapa del movimiento no involucra la existencia actual de la fase precedente o la posterior. No obstante, a pesar de esta diferencia esencial, dentro del movimiento se pueden establecer relaciones de anterioridad y posterioridad entre sus términos, o sea, entre los estadios o fases del movimiento (a pesar de no ser simultáneos, pueden aplicarse, en este caso, en el orden de la sucesión). Y como “el tiempo sigue siempre al movimiento” (*Fís.* IV 10, 219a19-20) también en este se podrán establecer relaciones de anterioridad y posterioridad, ya que Aristóteles, como vimos, establece una analogía estructural de dependencia entre los procesos que involucran movimiento y el tiempo.

Aquí, por lo tanto, se empieza a vislumbrar la relación que tiene el tiempo con el movimiento cuando se considera al primero como una cierta determinación del segundo. Por eso Aristóteles enuncia que “cuando tenemos la percepción del antes y después en el movimiento, decimos entonces que el tiempo ha transcurrido” (*Fís.* IV 10, 219a22-25), o sea, de la antero-posterioridad del movimiento, considerada bajo cierto respecto, emana cierta concepción del tiempo aún vaga e indeterminada. Anteriormente se había visto cómo el tiempo se le ofrece a la conciencia cuando funda su experiencia en la del movimiento; aquí Aristóteles profundiza esa primera aproximación, ya que introduce las nociones del antes y el después.



Con esto a la vista, hay que entrar a precisar cómo se determina temporalmente el movimiento de acuerdo con el antes y el después. Si esta determinación del movimiento puede ser captada en sus extremos y lo que media entre ellos como distintos entre sí (lo anterior, lo posterior y el segmento intermedio delimitado por ellos) es porque el alma aprecia que los dos extremos se ordenan de acuerdo con la anterioridad y posterioridad según la aplicación sucesiva de los ‘ahoras’ que operan como límites; de esta operación emerge el tiempo. En otras palabras, podemos determinar en el movimiento fases o etapas anteriores y posteriores, y esto es posible porque podemos aplicar distintos ‘ahoras’ sucesivos (uno anterior y otro posterior, que a su vez determinan el lapso temporal) por el alma. Es claro que lo que surge de esta aplicación es tiempo, en la medida en que la noción ‘ahora’ se da por descontada como eminentemente temporal. Se verá esto con más detalle.

Por un lado, lo anterior y lo posterior, antes de esta consideración nueva, eran entendidos como unidad (o sea, en relación con el movimiento en el que se integran), pero se abordan, en esta situación, como diferentes. Por otro lado, la distinción de dos ‘ahoras’ distintos es condición de posibilidad para cualquier representación del tiempo, ya que si fuera solo uno no podríamos ordenar las fases del movimiento según las relaciones de anterioridad y posterioridad se podría decir, incluso ‘subjektivamente’ que no habría cierta experiencia del discurrir temporal, o no percibiríamos el paso del tiempo). Además, la aplicación de ‘ahoras’ sucesivos permite distinguir una fase como distinta de la otra bajo cierto respecto (sobre la anterioridad o posterioridad con que una ocurrió respecto la otra), o sea, la temporalidad que conlleva el ‘ahora’ como límite del tiempo, y las aplicaciones que de él se hacen, permite distinguir estas fases o etapas en virtud de características temporales, de su duración. Pues bien, cuando determinamos el movimiento de esta manera, y diferenciamos los límites y lo que hay entre ellos, entonces el alma anuncia que hay dos ‘ahoras’, uno anterior y otro posterior, que corresponden a cada uno de esos límites. Es ahí cuando decimos que lo comprendido entre uno y otro es ‘tiempo’. El movimiento determinado bajo sucesivas aplicaciones del ahora constituye lo que Aristóteles entiende por tiempo, ya que el ahora es una noción que no puede ser aplicada sino con relación al discurrir temporal (aunque, como se vió, tiene que ser más de un ‘ahora’ para que sea posible la representación del tiempo).



De esta manera, Aristóteles concluye el argumento enunciando al tiempo como “número del movimiento según el antes y el después” (*Fís.* IV 10, 219b 1-2). La introducción de la idea de número se explica posteriormente, cuando se habla sobre este como propiedad del movimiento (o sea, en tanto es susceptible de ser determinado numéricamente). El tiempo, en este sentido, es movimiento, o un aspecto de este, en tanto se considera en una serie continua de etapas sucesivas susceptibles de enumeración (*Fís.* IV 10, 219b3-4). Una última precisión respecto a la consideración del tiempo como número del movimiento consiste en el establecimiento del sentido que tiene este en tanto “lo numerado”, y no “aquello mediante lo cual numeramos” (*Fís.* 219b5-10), o sea, la distinción entre el número comprendido como unidad de medida y la cantidad determinada por ella. El sentido del tiempo es el segundo, ya que consiste en cierta determinación del movimiento en tanto dura, y esto es la enumeración de un segmento determinado por la aplicación de dos o más ‘ahoras’. Dos consideraciones finales respecto a la naturaleza del tiempo según Aristóteles: En primer lugar, como se puede observar, la concepción del tiempo en Aristóteles involucra una desustancialización de esta noción en la medida en que no la considera bajo ningún respecto como una entidad independiente subsistente por sí misma. Por el contrario, funda su existencia en la naturaleza del movimiento, y por lo tanto, es ontológicamente dependiente de este considerado como ‘sustrato’ a determinar de cierta manera (en tanto susceptible de ser numerado de acuerdo con el antes y el después).

En segundo lugar, el rol que tiene el alma en esta argumentación es esencial. Como ya se vio, primero Aristóteles la introduce dentro de la primera aproximación “fenomenológica” del tiempo, en la medida en que la percepción de este emergía en la conciencia luego de cierta captación del movimiento en torno a relaciones de anterioridad y posterioridad. Por otro lado, permite establecer y distinguir los límites o ‘ahoras’ que constituyen cierto lapso temporal, que corresponde a determinada fase del movimiento, y que posteriormente será enumerado. Además, aunque no se enuncia explícitamente en los pasajes revisados, cumple una función esencial al ser el alma misma la que opera como agente que lleva a cabo el proceso de enumeración, que no es ni más ni menos que en lo que consiste el tiempo, en la medida en que determina una cantidad de movimiento al considerarla bajo



cierto respecto, esto es, como una extensión continua susceptible de ser enumerada en torno al antes y el después.

II. Intelecto

Luego de esta brevísima caracterización del tiempo, es necesario pasar a considerar al agente involucrado en el procedimiento de enumeración. En primer lugar, Aristóteles sostiene en el capítulo 5 del libro III del *DA* que existen dos tipos de intelectos, con distintas naturalezas y notas esenciales. Por un lado, está el intelecto potencial, que es perecedero, corruptible, dependiente de lo corporal, y por otro lado está el intelecto agente, que es eterno, incorruptible, sin mezcla, pensamiento incesante y *condición necesaria para cualquier pensamiento* (Caston 211).

En ese mismo capítulo se establece una relación entre ambos. Aquí, Aristóteles introduce una analogía causal (ya que habla de agentes y pacientes) entre las cosas naturales y los dos tipos de intelectos anteriormente mencionados. El pasaje dice lo siguiente:

Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes –a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género– pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas –tal es la técnica respecto de la materia– también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas (*DA* III 5, 430a10-15).

Teniendo en cuenta el carácter causal de la relación, y otras consideraciones sobre la filosofía aristotélica (como la prioridad de la forma sobre la materia) podríamos leer el pasaje de la siguiente manera: “existe en la naturaleza una cosa que opera como materia para cada género de entes y es potencialmente todos esos entes, y otra cosa que opera como *explanans* productivo, en la medida en que produce todos los entes; entonces en el alma deben existir estas mismas diferencias. Por lo tanto, debe haber un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas, y otro que sea capaz de producirlas” (Caston 205).



Si esta lectura es correcta, se pueden desprender ciertas consecuencias de la relación entre los dos intelectos así establecida. En primer lugar, existe una prioridad del intelecto agente respecto al intelecto paciente, en la medida en que el segundo depende del primero para ejercer su actividad característica. El intelecto paciente, inferior tanto en su naturaleza como en su actividad (no produce, sino que solo se identifica con lo ya producido), requiere del intelecto agente en la medida en que este opera como auxiliar de los contenidos sobre los cuales el primero despliega su función.

Pero aún existen más puntos para tener en cuenta. Por la manera en que está planteado el asunto, parece ser que la diferencia entre ambos intelectos consiste en una diferencia de naturaleza, en el sentido que sus respectivas características impiden que se los compare dentro de una misma escala. Por lo tanto, esto indica que al intelecto agente le corresponde un estatus ontológico cualitativamente distinto al potencial, teniendo en cuenta que sus notas esenciales así lo señalan. Pero hay que tener en cuenta un aspecto aún más relevante: parece ser que, por cómo está descrito el intelecto agente y comparando esta definición con otros textos de Aristóteles, lo que aquí se está sugiriendo es una suerte de identificación entre este intelecto y el Dios aristotélico. Ahora, se expondrán algunos puntos más detalladamente sobre la viabilidad de esta interpretación.

En primer lugar, Aristóteles sostiene que este intelecto, a diferencia del intelecto potencial, se da separado. Esto quiere decir, básicamente, que tiene una existencia independiente del conjunto de actividades y funciones orgánicas de las que depende el hombre para ejercer la capacidad intelectual, al no estar ligado de corporalidad alguna. Esto ya de alguna manera establece una diferencia radical entre las capacidades que son propias de la especie humana y ciertas actividades que corresponden a otro orden más “divino” (al prescindir de un conjunto de requerimientos y condicionamientos a los que, por su naturaleza corruptible, compuesta y perecedera, está indisociablemente vinculado el ser humano).

Además, como se vio sucintamente, dentro de la caracterización que hace Aristóteles del intelecto agente se encuentra la independencia de la materia, o el no tener mezcla, como una cualidad esencial. Por lo tanto, este intelecto carece de potencialidad, lo que tiene como reverso obligatorio su condición de ser pura actualidad incesante. Esto permite asociarlo aún



más con la naturaleza divina, ya definida en la *Metafísica* como “eternamente en acto” (*Met.* XII 7, 1073a4).

Siguiendo esta línea, ya se mencionó lo distintivo de las características que Aristóteles le atribuye al intelecto agente. Ahora, si se aprecia el siguiente recuadro, se podrá notar aún con mayor claridad una simetría esencial entre las características de este intelecto como se presenta en el *DA* y la descripción de Dios realizada en *Met.* XII:

De Anima (III, 3.5)	Metafísica
1. Separado (Χωριστός, 430a17)	1. Separado de los sensibles (κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, 1073a4)
2. Impasible (ἀπαθής, a18)	2. Impasible e inalterable (ἀπαθές καὶ ἀναλλοίωτον, a11)
3. Sin mezcla (ἀμιγής, a18)	3. Carente de materia (οὐκ ἔχει ὕλην, 1074a33-44)
4. Esencialmente actualidad (τῆ οὐσία ᾧ ἐνέργεια, a18)	4. Actualidad (ἐνέργεια οὐσα, 1072a25-26, b27-28)
5. Lo más noble (τιμιώτερον, a18)	5. Lo más noble (τιμιώτατον, 1074aa26, ἄριστον, v, 1072a35-bl, b28)
6. Lo mismo que su objeto de pensamiento (τὸ αὐτὸ...τῷ πράγματι, a20)	6. Lo mismo que su objeto (ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, 1075a1-5)
7. Anterior en el tiempo a su capacidad en general 1073a3) ² (χρόνῳ προτέρα...ὄλως, a21)	7. Anterior en el tiempo a su capacidad (1072b25; 1072b30-
8. Pensamiento ininterrumpido (οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ, a22)	8. Eternamente pensante (τὸν ἅπαντα αἰῶνα 1075a10)
9. Únicamente lo que es [esencialmente] (μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, a22-23)	9. Solo su esencia, pensamiento (1075a1-5; cf. 1074a33-34)
10. Inmortal y eterno (μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον, a23)	10. Eterno (αἰδῖον, 1072a25)
11. Condición necesaria para cualquier pensamiento	11. Condición necesaria de todo (1072b 13-14; 1075b24-26)

Además, hay que tener en cuenta que en el libro XII de la *Metafísica* Aristóteles afirma que un ente de esta naturaleza “solo puede haber uno en número y en enunciado” (*Met.* XII 8,

² Hay un error en la identificación de la característica 7 en la tabla de Caston (que se encuentra en el cuerpo del texto citado anteriormente). En el texto del *DA*, parece ser que Aristóteles habla de la anterioridad del acto del pensamiento respecto a su potencia (cuando es considerado el conocimiento en términos generales), mientras que en *Met.* indica principalmente una anterioridad “temporal” en la medida en que consiste en una sustancia eterna y siempre en acto.



1074a36-37), por lo que se podría concluir que la sugerencia interpretativa que identifica a Dios con el intelecto agente es bastante viable.

Esta precisión es relevante para el propósito del presente escrito, porque la manera en que el intelecto agente afecta o condiciona nuestra actividad noética incide directamente en la relación que el intelecto tiene con el tiempo concebido como número del movimiento según el antes y el después. Si en el alma es el intelecto la facultad encargada de llevar a cabo el proceso de enumeración, entonces la problematización de la naturaleza de esta facultad y su relación con el intelecto agente como la fuente que permite el ejercicio de su actividad otorga nuevas luces respecto al problema del alma y el tiempo.

Con esto a la vista, es relevante entonces tematizar la manera en que el intelecto agente condiciona la actividad del intelecto potencial. Para esto, Aristóteles introduce en el mismo capítulo 5 una analogía para ilustrar la forma en que opera esta relación: “este último [el intelecto agente] es a manera de una disposición habitual, como la luz: también la luz hace en cierto modo los colores en potencia los colores en acto” (*DA. III 5, 430a115-16*). La luz, según Aristóteles, opera como un estado del medio que precede la percepción del color, y lo hace potencialmente visible. La primera actualidad del color (el color para la cosa considerada en sí misma) es a su vez una potencialidad en la medida en que, de acuerdo con ciertas condiciones (la luz, principalmente, y un ojo que la perciba) puede volverse color percibido en acto. En conclusión, la luz es condición de posibilidad para la captación del color, en tanto lo vuelve perceptible (Burnyeat 37). De la misma manera, el intelecto agente es condición de posibilidad para la captación de, en este caso, los primeros principios e inteligibles ya que los hace adquiribles. ¿Por qué requerimos de Dios para desarrollar el conocimiento intelectual? Porque nuestro intelecto perecedero y corruptible necesita un auxiliar eterno y siempre en acto que le permita comprender las esencias y principios últimos de lo real, que a su vez son eternos e incorruptibles.

La consecuencia general que se puede desprender es que Dios es condición de posibilidad para el ejercicio de la actividad noética. Como la luz, opera como un estado, no un proceso, que hace potencialmente visible al intelecto los contenidos susceptibles de aprehensión.



III. Intelecto y tiempo

Recapitulando, se presenta la siguiente situación: por un lado, el tiempo concebido como número del movimiento según el antes y el después, y por otro, el alma y particularmente el intelecto como agente que lleva a cabo el proceso de enumeración.

Considerando esto, Aristóteles plantea la siguiente dificultad:

¿Existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues número es lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma, o el intelecto [Nous] en el alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe, como sería el caso del movimiento sin que exista el alma; habría entonces un antes y un después en el movimiento, y el tiempo sería éstos en tanto que numerables (*Fís.*IV 14, 223a22-29).

Ya se había mencionado la relevancia que tiene el alma en la concepción del tiempo de Aristóteles. No obstante, en este pasaje queda explícita la consecuencia ontológica a la que lleva su desustancialización; requiere de un agente externo que realice la operación que, en último término, constituye su realidad. El tiempo no es una sustancia que subsiste por sí misma, sino que es una la medición del movimiento en tanto que dura, y esta concepción solo puede tener sentido cuando se considera a un agente que pueda llevar a cabo esa medición. Esto es lo que posteriormente se llamó concepción “operacionista” del tiempo (Vigo 101). Además, la introducción del problema por Aristóteles no está pensada en términos de contrafácticos, sino que el objetivo principal reside en exponer una reflexión sobre la naturaleza del tiempo (Coope 161). En otras palabras, Aristóteles no se pregunta por la situación hipotética de un mundo posible donde no haya alma y las consecuencias que tendría esta situación en la consideración del tiempo. Por el contrario, Aristóteles introduce esta reflexión para develar las características esenciales del tiempo, en cuanto tiene, en alguna medida, una dependencia ontológica con una instancia exterior que haga efectiva su



constitución. Esta observación es relevante, ya que permite comprender lo que Aristóteles mismo tenía a la vista como su objetivo cuando introducía este problema.

Por otra parte, hay otro aspecto de crucial importancia a la hora de comprender los términos bajo los cuales está planteada esta reflexión. Aristóteles no sostiene ni concluye que solo hay tiempo cuando el alma cuenta, sino que solo establece determinada relación entre “la existencia del alma y la numerabilidad en general” (Vigo 90). Apunta al hecho de que es en alguna medida necesaria la intervención de cierta actividad relativa al alma para determinar movimientos que en sí mismo no contienen esta determinación numérica. Por esta razón, lo que queda es “aquello que cuando existe el tiempo existe” (*hó pote ón estin ho chrónos*) (*Fís.* IV 14, 223a26), o sea, el movimiento y sus relaciones sucesivas susceptibles de ser numeradas, el ‘sustrato’ del tiempo. La anotación precedente nos permite comprender el plano argumental sobre el cual Aristóteles inscribe la problemática del tiempo y el alma; es un plano mucho más abstracto del que a primera vista parece, ya que no se preocupa del alma y la numeración efectiva, sino de las condiciones que deben ser satisfechas para que tal determinación del movimiento sea posible.

Siguiendo esta línea, hay un punto intermedio del problema que se considera esencial. La cuestión no sugiere simplemente que en un mundo donde nada pueda numerar, nada puede ser numerado, sino que “en un mundo semejante no habría tampoco unidades de enumeración o cuenta” (*Ibid.*). Esto es relevante, ya que para la determinación de los lapsos temporales que oficiarán como unidades de medida se necesitará entonces la intervención del alma o del *nous*. En este sentido, parece ser que para que algo sea potencialmente contable requiere la intervención del alma para determinar la unidad a utilizar; sin aquella intervención nada puede ser contabilizado.

Ahora bien, ¿en qué medida la apelación al intelecto agente puede ayudar a comprender el asunto? Ya se había mencionado que Dios es condición de posibilidad para que un intelecto inferior como el nuestro pueda captar los inteligibles. ¿Por qué no pensar que es posible también apelar al intelecto agente a la hora fundamentar las unidades de numeración que posteriormente determinan cuantitativamente la duración de un movimiento? Para Aristóteles, la idea del número como tal emerge de un proceso de



abstracción bastante similar al de la formación de los inteligibles (*Met.* XIII 3, 1078a15-24). En este sentido, es posible asumir la intervención del intelecto agente a la hora de fundamentar la naturaleza del número abstracto y su operación como condición de posibilidad para que, junto a este, se dé el acto de numeración efectivo. Así como Dios provee, según se ha visto, las formas esenciales (primeros principios e inteligibles) sobre los cuales el intelecto potencial despliega su actividad propia, se podría añadir entonces al número numerante (abstracto) como otra producción divina que permite su aplicación efectiva en la determinación de, en este caso, las unidades temporales que, en tanto número numerado (concreto), miden el movimiento según el antes y el después.

Además, como se vio, el problema se plantea desde la perspectiva de la “existencia del alma y la numerabilidad en general”. Desde esta perspectiva, parece que nos movemos en dos planos cuando consideramos el tiempo: el tiempo “actual” por decirlo así, en el sentido de la determinación efectiva de un movimiento de acuerdo con la aplicación de ‘ahoras’ sucesivos dentro de los cuales se contenga determinado lapso, determinación en plena realización. Y por otro lado estaría el tiempo “en potencia” entendido como la reunión del conjunto de condiciones necesarias para que se produzca la numerabilidad de la cual podría surgir la anterior determinación efectiva el tiempo. En este sentido ¿por qué no pensar al intelecto agente como el alma que haga posible la numerabilidad en general? Si es cierto que, dentro de la diversidad de contenidos que provee Dios como fuente de la actividad noética, está el número abstracto como una entidad eminentemente intelectual, entonces ya en este despliegue particular se percibe la operación que Dios realiza en tanto agente que hace real la numerabilidad, en la medida en que provee los contenidos fundamentales que la constituyen; para que algo sea numerable tienen que existir los materiales con los cuales se puede llegar, posiblemente, a numerar algo, y estos son provistos generosamente por el intelecto agente.

Continuando en esta línea, y siguiendo a Coope (166-168), una diferencia entre el color (o cualquier otro sensible primario) y el tiempo es que el primero no es esencialmente perceptible, mientras que el segundo sí. Esto quiere decir que el color puede tener una existencia actual independiente de la percepción por un sujeto externo. Por el contrario, el



tiempo no es indiferente en su naturaleza a una instancia exterior que lo actualice o del cual dependa; requiere del intelecto para llevar a cabo su realización efectiva. Pero si, como se vio, la luz es al color la condición de posibilidad de su percepción en tanto la hace potencialmente visible, entonces tendría sentido pensar en el intelecto agente como el alma siempre en acto que haga posible al tiempo en tanto hace al movimiento *numerable* según el antes y el después.

En este sentido, el intelecto potencial o paciente puede concluir el proceso de enumeración porque siempre hay un alma en acto (Dios) que hace eternamente al movimiento y, con esto, la numerabilidad que lo acompaña en tanto es susceptible de ser determinado cuantitativamente por una aplicación sucesiva de ‘ahoras’ que midan su extensión temporal, o sea, que lo puede hacer numerado. Aristóteles sostenía, como se vio de pasada, que sin alma lo que queda es “aquello que cuando existe el tiempo existe” (*hó pote ón estin ho chrónos*) (*Fís. IV 14, 223a26*), o sea, el movimiento y sus relaciones sucesivas susceptibles de ser numeradas. Pero creo que lo que hace notar con esto es lo siguiente: Dios es, como tal, el origen del movimiento en tanto causa final, o sea, no se puede pensar el movimiento en este pasaje sin tener a Dios en cuenta como su causa inseparable. Por lo tanto, no se pueden pensar las relaciones sucesivas que involucra sin considerar que implica la existencia de un alma siempre en acto que las produce. Por lo tanto, el pasaje se plantea en términos de si es posible constituir el tiempo sin la intervención del intelecto potencial que lleve a cabo el proceso de numeración efectiva del movimiento según el antes y el después. Y la respuesta, implícitamente, es negativa, ya que solo quedan las condiciones que posibilitan la existencia del tiempo (Dios, las unidades de enumeración que provee pero a su vez permanecerían inaplicadas, el movimiento como ‘sustrato’ susceptible de determinación); pero el tiempo como tal no reside solamente en su posibilidad, sino que exige al intelecto potencial para concretarlo, situación que en este caso no ocurre. Por lo tanto ¿existiría en el planteamiento de Aristóteles la posibilidad del tiempo sin el alma humana? Por supuesto que sí, están las condiciones necesarias ¿existiría el tiempo como realidad efectiva? Creo que no, ya que estas condiciones no son suficientes.



Bibliografía

Aristóteles. *Física*. Madrid: Gredos, 2015.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2014.

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2012.

Burnyeat, Myles. *Aristotle's Divine Intellect*. Milwaukee: Marquette University Press, 2008.

Caston, Victor. "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal". *Phronesis* 44/3 (1999):199–227.

Coope, Ursula. "Time and the soul". *Time for Aristotle: Physics IV. 10–14*. Oxford: Clarendon Press, 2011.

Vigo, Alejandro. "Indiferentismo ontológico y fenomenología en la 'Física' de Aristóteles", *Seminarios De Filosofía* 14-15 (2001): 77–110.