

## CAPÍTULO V

### EL INSTANTE Y LOS INSTANTES

[En Inciarte, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona, 2004]

En el libro de las *Categorías* se encuentran dos conceptos cuestionables desde el punto de vista de la *Metafísica* aristotélica. Uno de ellos es el concepto de inherencia, el otro es el concepto de sustancia segunda. Según el primero, los accidentes universales no sólo se dicen de la sustancia sino que se dan, son o están en ella, así como los accidentes individuales si bien no se dicen de la sustancia por lo menos se dan, son o están en ella. Esto dió lugar más tarde a la distinción entre subsistencia como el ser propio de la sustancia e inherencia como el ser propio del accidente, una distinción que parece atribuir a los accidentes un ser propio, como de hecho ocurrió en el curso del aristotelismo tradicional de un modo más o menos acusado: más acusado, por ejemplo, en Duns Scotus que en Tomás de Aquino. Ni en el *Aristóteles* de la *Metafísica* ni en el Kant de la *Primera analogía de la experiencia* cabe, sin embargo, hablar de un ser propio de los accidentes. Ya esto hace sospechar que en el *Aristóteles* maduro se pudiera dar una posición nominalista, para hablar anacrónicamente, con relación al problema de los universales: si los accidentes universales no existen más que en la mente, difícilmente les podrá corresponder algo en la realidad que no haya que atribuir más bien a la sustancia sin más, sea el ser, sea cualquier otra cosa, por ejemplo, el color de una sustancia extensa.

A la misma conclusión se puede llegar, incluso más directamente, si atendemos al segundo concepto del libro de las *Categorías* que la *Meta-*

*física* pone en cuestión aún más explícitamente: el de sustancia segunda. La sustancia segunda –especie o género, *hombre* o *animal*– es claramente universal. Ahora bien, en el libro VII (y primero sobre la sustancia) de la *Metafísica* se dice explícitamente que ningún universal es sustancia en absoluto, por tanto –añado yo– ni primera ni segunda. Eso ocurre del modo argumentativamente más detallado en el capítulo 13 de ese libro. Pero ya en varios lugares de dos capítulos anteriores –el décimo y el decimoprimer– se dice, cito, que “(el) hombre y (el) caballo y todo lo que de este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no es una sustancia, sino un compuesto de materia y forma”<sup>1</sup>. A eso se une que en la *Metafísica* no es el individuo –Sócrates o Bucéfalo– lo que es propiamente sustancia, sustancia primera, sino su alma, que indudablemente es algo individual. La sustancia propiamente dicha sería la forma individual de cada cosa. Todo esto concuerda con el dicho del capítulo tercero del mismo libro según el cual la forma es anterior no sólo a la materia sino también anterior al compuesto de materia y forma<sup>2</sup> (sea, añadido yo ahora, individual, como Sócrates, o universal, como hombre).

Todo esto ha dado lugar a hablar de una interpretación nominalista de la teoría de la sustancia en el libro VII de la *Metafísica*. Es el reproche, si cabe hablar en estos términos, que se ha hecho a los dos autores que con más detalle han investigado últimamente ese mismo libro (Z). Se trata, como es bien sabido, de Michael Frede y Günther Patzig en su comentario alemán bajo el título “*Metaphysik Z*”. No me voy a detener en si la interpretación nominalista de este importante comentario es correcta o no. Yo creo que el comentario no se merece ese calificativo<sup>3</sup>, que le ha sido aplicado en investigaciones anglosajonas más recientes (Michael J. Loux, Frank Lewis, Marie Louise Gill y Charlotte Witt, para nombrar unos, o unas pocas.) Dada la limitación de tiempo, me voy a centrar en la posición del segundo de los autores últimamente citados (Frank Lewis), ya que es la que más directamente nos va a llevar, por contraste, a introducir la dimensión temporal de toda esa problemática. Pero antes me voy a referir brevemente a la de Marie Louise Gill por representar su interpretación el extremo opuesto a la supuestamente nominalista de Frede y Patzig.

1. *Metafísica*, 1035b 26 ss.; traducción de V. García Yebra, con paréntesis añadidos por mí; cfr. 1037a 6 ss.

2. Cfr. *Metafísica*, 1029a 5-7.

3. Cfr. mi recensión en *Philosophisches Jahrbuch* (1989).

Gill parte de una variante últimamente descuidada, pero también bien documentada en la traducción manuscrita del texto del capítulo tercero del libro VII que cité hace unos momentos. Esa variante presenta un nominativo (*to*) donde la otra contenía un genitivo comparativo (*tou*). En ese caso, la traducción no tendría que ser (como en García Yebra y otros muchos): “de suerte que si la forma (“*ei/do*”) <sup>4</sup>, es anterior a la materia y más ente que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto de ambas”<sup>5</sup>, sino: “de suerte que la forma es anterior a la materia (...) y por la misma razón será también anterior *el* [no “*al*”] compuesto de ambas.” Con esto, el compuesto (sea individual, sea universal: Sócrates u hombre) queda por lo menos equiparado a la forma sola como candidato al título de (primera o segunda) sustancia, y la distancia entre la posición del libro de las *Categorías* y la de la *Metafísica* no resulta tan grande como aparece en el comentario de Frede y Patzig. Dejo aquí la interpretación de Gill para pasar a la de Frank Lewis, pero no sin dejar indicado que la de Gill coincide fundamentalmente con la de Tomás de Aquino<sup>6</sup>, a pesar de que la traducción de Guillermo de Moerbeke no tiene en cuenta la variante vuelta a sacar a la luz por Gill.

La interpretación de Frank Lewis está en el medio entre la aparentemente (en el sentido que esta palabra tenía tradicionalmente en castellano) nominalista de Frede/Patzig y la claramente realista de Gill. Lewis no niega –y en esto coincide con Gill– que en un sentido absoluto lo universal pueda muy bien ser sustancia incluso en la *Metafísica*, pero –y en esto coincide más bien con Frede/Patzig y desde luego no con Gill– sí niega que lo universal pueda ser sustancia en un sentido que no por relativo deja de ser de importancia capital. Esto requiere explicación. El sentido relativo pero capital en que lo universal no puede ser –para decirlo paradójicamente– en absoluto sustancia coincide con el sentido relativo mismo de sustancia. En sentido absoluto “sustancia” significa, dicho tautológicamente, sustancia sin más. En ese sentido, sustancialidad y universalidad no se excluyen mutuamente. En sentido relativo, en cambio, “sustancia” no es sustancia sin más sino sustancia, dicho también tautológicamente, *de* algo, y en este sentido relativo sustancialidad y universalidad sí se excluyen mutuamente. Un ejemplo central en

4. En vez de “especie” como en García Yebra.

5. *Metafísica*, 1029a5-7.

6. E, incluso, con la de Duns Scotus: cfr. *Ordinatio*, IV, d. XI, q. 3, *Vivès* num. 47 ss. Con M. L. GILL, *Aristotle on Substance*, Princeton University Press 1989, p. 169 ss.

Aristóteles<sup>7</sup> lo aclarará inmediatamente: la forma (como acto) es universal con respecto a la materia (o se predica metafísicamente, como dice Lewis, de ella), pero la forma *no* es la sustancia de aquello de lo que se predica universalmente, es decir, de la materia, sino, única y exclusivamente, del individuo en cuestión (Sócrates o quien sea), del cual, en cambio, no se predica de ningún modo; no se puede decir, por ejemplo, “Sócrates es alma” como sí se puede decir “Sócrates es hombre”, en donde, en cambio, “hombre” no designa la sustancia (o esencia: *ousiva*) de Sócrates la cual es, precisamente, su alma, que, en cambio, no es la sustancia de la materia de la que se predica universalmente. De este modo queda perfectamente explicado en qué sentido universalidad y sustancialidad se excluyen mutuamente y en qué sentido no. La pregunta sobre si la teoría de la sustancia en la *Metafísica* es nominalista o realista queda así contestada de una manera sumamente elegante. A pesar de todo, la solución de F. Lewis no ha quedado incontestada, por lo menos implícitamente, ya que hay que tener en cuenta que alguno de los libros a que me estoy refiriendo aparecieron más o menos simultáneamente, los de Gill y Witt incluso antes que el de Lewis<sup>8</sup>. Por ejemplo, Charlotte Witt<sup>9</sup> considera, hasta ahí con razón, que esa solución obliga a considerar a la forma como un accidente de la materia y, por tanto, al compuesto como una unidad accidental<sup>10</sup>. Naturalmente, eso sería fatal para una interpretación que, como la de Gill, considera al compuesto (por lo menos a partir de los últimos capítulos, de *Metafísica Z* hasta *Metafísica H6*) como el candidato principal, por encima de la forma, para ser *ousiva*. A eso se une la objeción contra la tendencia a considerar la esencia en el sentido de propiedades necesarias en vez de considerarla como la causa del ser del sujeto, una objeción que, por otra parte, no afecta a la interpretación de Lewis, intermedia entre la real o supuestamente nominalista y la realista. De hecho se dan notables coincidencias entre Witt y Gill. Además, la tesis, propuesta especialmente por Gill, sobre la supuesta o real incompatibilidad de la posición en *Metafísica Z*10-13, por una parte, y *Metafísica H6*, por otra, coincide curiosamente al pie de la letra con la posición ultrarealista de Duns Scotus en el pasaje arriba indicado. Pero, como digo, no voy a entrar en esos detalles. Mi crítica a Lewis va a ir por

7. Cfr. *Metafísica*, 1029a 23 ss., 1038b 5 ss., 1048b 8 ss., así como *Física*, 191a 7 ss.

8. *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge 1991.

9. *Substance and Essence in Aristotle*, Cornell University Press, 1989.

10. *Ibid.*, p. 128.

otro camino, por un camino que lleva a detectar en su interpretación una tendencia cuasi-ultrarrealista, no tan alejada, al fin y al cabo, de las interpretaciones de Gill o, en punto cuasi-ultrarrealismo, de Duns Scotus<sup>11</sup> como se podría pensar a primera vista.

Esta mi objeción, en parte exegética, en parte sistemática, tiene ya directamente que ver con el problema del tiempo. En cuanto a su aspecto exegético, la objeción pretende rehabilitar alguna de las ventajas de la interpretación supuestamente nominalista de Frede/Patzig. La objeción se basa en el sentido que Lewis da al carácter universal de la forma con respecto a la materia. Lewis considera que la forma es universal con respecto a la materia de diversos individuos de la misma especie y no con respecto a la materia cambiante, es decir, a los estados cambiantes, debido a su materialidad, de uno y el mismo individuo. En otras palabras, la universalidad propuesta por Lewis es de carácter más bien espacial, la otra, en cambio, es de carácter más bien temporal. Con eso, Lewis corre, a mi modo de ver, el peligro (a diferencia de Duns Scotus) de cargar sobre la materia el peso de la individuación de las sustancias. Sin embargo, la individuación según la materia (prescindiendo ahora de la posición de Burleus) no puede significar otra cosa sino la plurificación de varios individuos bajo la misma especie por el hecho de que cada uno de ellos ocupa un lugar diferente en el espacio, dejando intacta la cuestión de la individualidad propiamente dicha de cada una de esas sustancias; sobre todo, la cuestión de la identidad de un individuo a través del tiempo. Con esto se corre el peligro más grave aún de tener que prescindir por completo de la individualidad de la forma. La universalidad de la forma con respecto a la materia de varios individuos distribuidos en el espacio no puede significar, bajo esas circunstancias, al parecer, otra cosa sino que la forma no es la causa (individual) de que *esta* materia (es decir, *esta* carne y *estos* huesos) forme precisamente *este* cuerpo orgánico capaz de ejercer las funciones necesarias para la supervivencia de una sustancia individual. Todas esas desventajas desaparecerían si cupiera decir que la universalidad de la forma se refiere no solamente a la materia de varios individuos de la misma especie sino, fundamentalmente, a la cambiante materia en el curso de la existencia ya de un solo individuo a través del tiempo. Aquí está implicado el problema tanto exegético como sistemático del instante y los instantes. La pregunta es en qué sentido hay sólo un

11. Tal vez, incluso, no tan alejada de la de su colega junior Gualterius Burleus: cfr. mi recensión de Frede/Patzig arriba indicada.

instante y en qué sentido muchos, incluso infinitos, sucediéndose de algún modo unos a otros.

La mayor desventaja de decir con Lewis que la universalidad de la forma con respecto a la materia no atañe a la materia temporalmente cambiante de cada uno de los individuos de una misma especie sino sólo a la multiplicidad de la materia de varios individuos (que ocupan diversos lugares del espacio simultáneamente), es que lleva inevitablemente a negar no sólo la individuación por la forma sino también la individualidad de la forma misma. La desventaja es tanto mayor cuanto que al final habría que afirmar la identidad de los individuos de una misma especie. Eso se puede comprobar ateniéndose al libro mismo de Lewis<sup>12</sup>. Que su

12. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje: “If the different arguments in favour of (1) [“If an entity is universal to many things, then it is not the substance of any of them”, que constituye la generalización de lo dicho en nuestro texto principal sobre la posición básica de Lewis] succeed, we will have a way of resolving the first puzzle [originado por la inconsistencia de la terna (1), (2) y (3)] that does not require us to deny (3) [“Forms are universals”]; a este respecto, los textos en que se apoya Lewis son tales como 1035b 34-1036a 1 o 1036a 28 ss., traduciendo ambas veces, correctamente, “*tou ei[do]*” por “de la forma” y no, como García Yebra, por “de la especie”; tales textos parecen, en efecto, requerir mayor flexibilidad en la dirección interpretativa de Frede/Patzig de la que tal vez éstos estarían dispuestos a conceder]: we are not forced by the sheer weight of (1) (“No universal is a substance”) and (2) (“Forms are primary substances”) to suppose that forms cannot after all be universals, so that each form of a natural substance is proprietary to exactly one thing, while two things that belong to the same kind must have forms that are qualitatively indistinguishable but numerically distinct”. (*Substance and Predication in Aristotle*, p. 320). Con esto, al rechazar tal interpretación (por ejemplo de Frede/Patzig: cfr. nota 25 en la misma página 320) se vuelve, a mi modo de ver, a la interpretación del final de *Metafísica* VII 8 (1034a 5-8: “*to d ja[pan h[dh, to; toiovnde e[do] ejn tai[ssde tai] sarxi; kai; ojstoi[ss], kalliva kai Swkravth kai e[teron me;n dia; th;n u[flhn (e]tevrá gavr), tanjto[ss]v de tw’ ei[dei] (a[]tomon gar to; ei[do]*”), según la cual la forma no es individual sino una y la misma (no sólo cualitativamente sino incluso numéricamente) en Sócrates y Calias, que, por tanto, sólo pueden distinguirse numéricamente (como los individuos que cada uno de ellos es) por la materia. Pero entonces es difícil ver cómo la forma puede, al mismo tiempo, ser individual (*tode* y no *toiovnde*), como lo tiene que ser según el mismo Lewis. Que en Lewis se da aquí, si no una contradicción, por lo menos, una tensión no resuelta, se puede ver comparando el texto antes citado con el siguiente: “Some universals, forms, for example, are not suches but thises” (p. 329). Las dificultades respecto al final de *Metafísica* VII 8 desaparecen tan pronto como, con Frede/Patzig, se traducen las dos últimas ocurrencias de “*e[do]*” por “especie”, como también en la traducción de García Yebra; sólo que éste traduce también la anterior ocurrencia de la misma palabra por “especie”, lo cual (como en muchos otros lugares de su traducción) no es correcto. Convenientemente corregida, su traducción dice: “Y el todo, finalmente, tal *forma* en estas carnes y estos huesos, es Calias y Sócrates. Y se distinguen por la materia (que es distinta), pero son lo mismo por la especie (pues la especie es indivisible).” De no ser así, entonces Sócrates y Calias no sólo serían iguales entre sí cualitativamente (es decir, idénticos entre sí específicamente) sino también sustancial o esencialmente, es decir: tendrían la misma esencia. (Tal conclusión hace precisamente de *reductio ad absurdum* en *Metafísica*, VIII 13, 1038b 8-15.) Por otra parte, como ya se dijo en el texto principal, es perfectamente legítimo decir que Sócrates y Calias se distinguen entre sí por la materia ... con tal de atender sólo a la dimensión

postura en otros aspectos lleve, como en efecto lleva, a considerar la relación entre la materia y la forma como accidental no reporta, en cambio, ningún inconveniente. Después de todo, esa relación está a la base de la de la sustancia con sus cambiantes accidentes, la cual es ella misma accidental. La única dificultad sería si de ahí se derivara la imposibilidad de admitir cualquier tipo de identidad, sea entre materia y forma, sea entre sustancia y accidentes. Pero, tal imposibilidad se daría sólo en caso de tener que negar la posibilidad de una identidad accidental o contingente entre dos entidades cualesquiera (en el sentido amplio de “entidad”; digamos, entre dos “*items*”), para lo cual sería necesario interpretar la llamada ley de Leibniz o de la indiscernibilidad de los idénticos (“dos entidades son idénticas si tienen todas sus propiedades en común”) de un modo muy restringido –prescindiendo de que si se admite la tesis de la relatividad de la identidad– la ley de Leibniz no es la única manera de abordar la cuestión de la identidad. Supuesto, por otra parte, que hubiera razones para decir, como lo hace Charlotte Witt con respecto a interpretaciones tales como la de Michael Frede y la de Edwin Hartman<sup>13</sup>, que la base textual para considerar que la cuestión principal en Aristóteles no es la de la identidad de la sustancias (a través del tiempo) sino la de la unidad de su definición, la cual puede prescindir de la dimensión temporal; supuesto eso, entonces mis observaciones a partir de ahora habría que considerarlas no tanto como observaciones “sobre Aristóteles” como más bien “a partir de” o “desde Aristóteles”. Pero ya lo dicho anteriormente basta para percatarse de que el desarrollo de la cuestión sobre la identidad de la sustancia a través del tiempo se puede llevar a cabo de un modo consecuente con los planteamientos del mismo Aristóteles, independientemente de si una cuestión era más importante en su mente que la otra.

La tesis que quiero mantener es la de una estricta analogía entre la relación que se da entre la sustancia y los accidentes, por una parte, y la que se da entre el instante y los instantes, por otra. Más concretamente, así como se da una identidad –contingente, por supuesto– entre los accidentes entre sí y de éstos con la sustancia, así se da una identidad entre el instante y los instantes, el ahora y los ahora; igualmente, así como la primera

espacial de la cuestión (“*plurificatio*” en vez de “*individuatío*”, para decirlo otra vez en la terminología del mismo Santo Tomás).

13. Cfr. de HARTMAN, por ejemplo, “Aristotle on Identity” en: *Philosophical Review* 85 (1976), p. 545 ss.

identidad mencionada no impide admitir entre sustancias y accidentes, ni tampoco entre los accidentes entre sí, una cierta distinción, diversidad o, para el caso que nos ocupa es lo mismo, multiplicidad, así la identidad entre los instantes entre sí y con el instante no impide una cierta distinción, diversidad o multiplicidad de instantes. Para decirlo brevemente, *a parte rei* no hay más que un solo instante, como *a parte rei* no hay más que una sustancia en este o el otro estado y no, *además*, los accidentes que constituyan ese estado; pero así como podemos, debemos y tenemos –no podemos por menos– que distinguir *secundum rationem* –es decir, en la abstracción de las filosofías segundas, terceras o cuartas ( por ejemplo, la historia, pero ya en la vida misma)– entre diversos accidentes y considerarlos como si tuvieran un ser propio, así también tenemos que distinguir en la abstracción –sin la cual no sólo no habría ciencia sino ni tan siquiera vida humana– entre diversos instantes o ahora sucediéndose unos a otros.

Para explicar esta analogía voy a empezar poniendo algún ejemplo. Supongamos una persona cuyo color no cambiara durante toda la vida. Más plausible sería que su color no cambiara durante un periodo, más bien breve que largo, de tiempo. Hay razones incluso para pensar que el periodo de tiempo tendría que ser infinitesimalmente mínimo, signifique esto con exactitud lo que sea, si es que significa algo con exactitud. Pero por mínimo que eligiéramos ese periodo de tiempo, hasta acercarse, por así decirlo, asintóticamente al instante inextenso y, por eso, intemporal, la frase “el color de esa persona no ha cambiado”, tomada al pie de la letra, sería falsa de todas las maneras. Y eso por la sencilla razón de que no es el color de la persona el que cambia sino la persona de color, lo cual es totalmente distinto. Decir lo contrario sería volver al camino –vedado por Kant– de la distinción escotista-racionalista formal *a parte rei* con sus exigencias de estricto paralelismo o isomorfía, entre el plano real y el ideal, el de la individualidad concreta y el de la abstracta universalidad. Sería como tomar a la letra la frase paulina “la caridad es paciente, etc.”, como si la caridad pudiera tener esta o la otra característica fuera de la abstracción. No es la caridad la que es paciente sino la persona la que es paciente y caritativa. En este sentido, pero sólo en este sentido, podemos decir que la caridad es paciente –lo que en la exégesis del *Protágoras* platónico se llama desde Gregory Vlastos “predicación paulina”–. Es más, en ese sentido tenemos incluso que decirlo, porque en el estado en que la persona se encuentre en un momento determinado, la caridad no se distingue efectivamente de su paciencia (ni, por cierto, de sus demás acci-



denes, por extraño que esto parezca a una mirada superficial). Si, por ejemplo, una persona da una limosna, dado que las acciones son de los supuestos (*suppositorum*), en ese acto de caridad entran todas las demás características que tenga la persona en cuestión en ese momento. Pensar otra cosa sería como decir que esa persona, al hacer un acto de caridad, y sólo de caridad, se ha dejado atrás todas sus demás virtudes, paciencia o lo que sea<sup>14</sup>; pero en realidad no se ha dejado atrás ni tan siquiera sus defectos, como no se ha dejado atrás a sí misma. Cabría preguntar: entonces, ¿no se pueden hacer actos perfectos de virtud? Probablemente no, como tampoco se habla de un acto perfecto de contrición sino más bien de un acto de contrición perfecta.

Dejemos la cuestión ahí y volvamos al ejemplo, sólo aparentemente más fácil, del color de una persona. Fíjense que no digo: del color de la piel de una persona, el cual (como pigmento) muy bien pudiera ser sólo una parte de la persona, como lo es su piel. No como pigmento, sino como color propiamente dicho (como *color* y no como *pigmentum*), el color de una persona no se distingue realmente ni de la persona ni de sus otras características –que son todas ellas características exclusivamente de la persona–, como sí se pueden distinguir por lo menos la mayoría de sus partes de ella misma. En estas condiciones, o *a parte rei* o metafísicamente, no abstractamente, considerado (antes, pues, de la intervención, para decirlo con Duns Scotus, de nuestro intelecto), no se puede decir que el mismo color o tono de color dure ni toda la vida ni parte de la vida de la persona. Y eso no sólo por el continuo cambio en la incidencia de la luz sobre su piel, sino porque, más fundamentalmente, es la persona misma la que permanece y, a la vez, está cambiando continuamente ya sólo por el paso del tiempo. De modo que hasta en el caso, pongamos, de la hibernación la persona cambia en cada instante por lo menos relativamente, ya que un universo donde nada absolutamente cambiara dejaría *ipso facto* de

14. Es lo que se deriva de la teoría de Duns Escoto. La *distinctio formalis a parte rei* hace posible que la prudencia deje de ser una virtud (como en Aristóteles) y se convierta en un arte, es decir en una mera técnica, aunque sea (como en Platón) la más alta de todas, la técnica regia; dicho de otro modo, hace posible que uno pueda dejar de ser virtuoso y seguir siendo prudente. He tratado esto más por extenso en “Scotus’ Gebrauch des Begriffs der praktischen Wahrheit im philosophiegeschichtlichen Kontext” (en: L. Honnefelder, R. Woods, M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden 1996). En su tesis de doctorado (aparecida como libro bajo el título *Genetrix Virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriffs der praktischen Wahrheit*, Münster 1986) Berthold Wald hace ver cómo, a través de Lutero y otros, la concepción escotista dió origen a la transformación utilitarista del concepto de prudencia que rige hoy el uso corriente de la palabra en los idiomas occidentales.

existir y con él el tiempo mismo –si prescindimos de la hipostatización newtoniana de un fluir absoluto del tiempo sin nada que fluya–.

Lo dicho hasta ahora sobre la analogía de tiempo y sustancia se podría resumir diciendo: metafísicamente considerado sólo hay un instante de tiempo, pero considerado física o de otro modo –por ejemplo históricamente– hay muchos instantes; igual que metafísicamente, es decir, desde el punto de vista del *ens ut sic*, sólo hay una sustancia en continuo cambio que es lo que nos da pie para hablar con verdad de distintos accidentes (*ens ut verum*). Pero dicho esto, hay que añadir inmediatamente que con ello no estamos haciendo del tiempo una sustancia; ni tan siquiera estamos relativizando el tiempo, como lo pueda hacer Einstein, por acercarlo a las sustancias de las cosas o a sus movimientos. Seguimos en un terreno estrictamente aristotélico, por lo tanto ni newtoniano ni einsteiniano. En este terreno, más fácil sería identificar el movimiento con la sustancia que el tiempo. El movimiento, en efecto, es en cada caso el movimiento de esta o la otra sustancia, mientras que el tiempo es común a todas ellas de un modo que no plantea ningún problema al concepto común de simultaneidad. Para decirlo con una comparación aristotélica, es la misma diferencia que se da entre el número, pongamos, diez y el número de diez caballos o diez osos. (El “*Anzahl*” o número numerado correspondería al movimiento y el “*Zahl*” o número numerante al tiempo, y “caballos” u “osos” corresponderían exactamente a las sustancias). Al decir que metafísicamente considerado sólo hay un instante, mientras que física o, pongamos otra vez, históricamente considerado hay muchos instantes, no se trata de hipostatizar, pues, en modo alguno al tiempo. El tiempo no es ni una sustancia ni nada de algún modo cuasisustancial. Y ésta es, sin duda, la razón por la cual Aristóteles no ha desarrollado ninguna metafísica del tiempo. Pero, aunque no se pueda dar en Aristóteles una metafísica del tiempo, eso no quita para que, incluso desde sus mismos presupuestos, se pueda considerar metafísicamente al tiempo. Eso se está haciendo, aunque no sea más que de rechazo, ya sólo con advertir que lo que normalmente se entiende por tiempo y Aristóteles trata en su *Física* es precisamente una entidad física y no metafísica, lo cual quiere decir, entre otras cosas, que es un producto de la abstracción. El tiempo que engloba el pasado y el presente no existe más que en la mente, pero eso no quiere decir que el tiempo sea algo irreal. Y no lo quiere decir porque, en primer lugar, el movimiento, cuya medición por obra de la mente, es lo que normalmente se llama y Aristóteles define como tiempo, es todo menos irreal; y, en segundo lugar, porque ese tiempo extenso, que se podría representar

mediante una línea recta, no representa el único modo de ver el tiempo. Ése es el modo científico –de la física (aristotélica o no), de la historia etc.– de ver el tiempo, y es también el modo como nosotros experimentamos o –si me permite la palabra– experimentamos (quiero decir: vivimos) el tiempo en nuestra vida corriente; pero ése no es el modo como se tendría que abordar desde la metafísica esa realidad no metafísica que es el tiempo. Metafísicamente considerado, el tiempo no puede ser representado por una línea recta; metafísicamente considerado, el tiempo no es nada extenso. Eso, en todo caso, es un espacio de tiempo. Un espacio de tiempo incluye un trozo más o menos largo de pasado o de futuro o de los dos; pero ni el pasado ni el futuro existen fuera de nuestra mente. En esto, nada cambia de Parménides a Aristóteles. Pero que, metafísicamente considerado, el tiempo no sea nada extenso, no quiere decir tampoco que sea algo inextenso al modo de los puntos de una línea; a no ser que se advierta que los puntos de una línea son (según Aristóteles, y no sólo según él, potencialmente) infinitos y que, por lo tanto, no pueden sucederse unos a otros.

Este es un punto central. A diferencia de lo que normalmente se piensa, la teoría con la cual Aristóteles, según dice Heidegger, conceptualizó la noción vulgar de tiempo, no tiene nada que ver con una sucesión de instantes, si por sucesión de instantes se entiende uno de los dos modos que ya Aristóteles distinguió teóricamente. Aquí “teóricamente” significa tanto como “en el sentido de un *Denkexperiment*”, de un experimento intelectual, para poner de relieve, si no lo absurdo, sí por lo menos lo contrafáctico del presupuesto según el cual los instantes, como puntos de la línea del tiempo, estén entre sí en una relación de sucesión. Esos dos modos son primero el de máxima vecindad, como podríamos traducir en este contexto el término ‘*εἰς ἄλλήλων*’, y, segundo, el de ‘contigüidad’ (‘*ἀπτόμενον*’). El primer tipo de sucesión no cabe en el caso del tiempo por la sencilla razón de que eliminaría de entrada el tiempo. El tiempo no puede interrumpirse, y no puede interrumpirse porque tampoco puede interrumpirse el movimiento; en este caso, claro está, no se está hablando de este u otro movimiento de este u otro cuerpo o sustancia, sino del movimiento en general en el sentido ya aludido según el cual, si no se moviera absolutamente nada, el universo desaparecería y, con él, el tiempo (a no ser en su mítica hipostatización newtoniana). Eso se debe a que una sucesión de dos instantes en relación mutua de máxima vecindad dejaría entre ambos algo de género distinto a ellos (así se define ‘*εἰς ἄλλήλων*’), con lo cual el tiempo quedaría interrumpido, e interrumpido de

una vez para siempre<sup>15</sup>. Sería, otra vez, el fin del mundo, pero esta vez antes de haber empezado, o de poder empezar. El tiempo, que ya dijimos es en sí mismo global, lo mismo que el movimiento tomado globalmente, requiere continuidad. Ahora bien, esa continuidad tampoco quedaría salvaguardada si la relación de sucesión no fuera del tipo “máxima vecindad” sino del tipo “contigüidad”. Y eso porque, como hace ver Aristóteles al principio del libro VI de la *Física*, al no tener partes, dos puntos contiguos se tocarían entre sí (“*aJptovmena*”) no parcial sino totalmente, que es tanto como decir que no serían dos sino uno. Y ése es precisamente el caso del instante metafísicamente considerado: que no puede ser más que uno solo. Llegados a este punto, si quisiéramos insistir en la imagen de una línea como representación del tiempo, tendríamos que hablar de una línea con un solo punto ubicuo en toda ella<sup>16</sup>. Pero entonces, lo mejor es prescindir por completo de la imagen de la línea. Naturalmente, eso sólo es posible en una consideración metafísica, entendiendo por metafísica la consideración de lo que sea (ser o como lo queramos llamar) como tal o *a parte rei*, es decir, antes de la intervención del intelecto. Eso requiere un gran esfuerzo de reflexión, un esfuerzo que no solemos ni tenemos por qué hacer ni en la ciencia ni en la vida corriente. Considerar el tiempo del modo dicho requiere prescindir no ya sólo de mediciones físicas o cronologías históricas, sino incluso de mirar las cosas desde el punto de vista de nuestra vida cotidiana. En todos esos

15. A lo dicho se podría objetar que, en el caso de dos instantes máximamente vecinos, lo que existiría entre ellos sería un trozo de tiempo, el cual, por una parte, no es, en efecto, del mismo género que los instantes, pero, por otra, en cambio, sí es continuo, con lo cual no cabría hablar de interrupción del tiempo. La objeción no vale, ya que en ese caso, aunque la interrupción no se daría, en efecto, en el trozo intermedio de tiempo, sí se daría, en cambio, entre ese trozo y el anterior o el posterior. En efecto, si en los instantes reales en relación de sucesión entre sí se tratara de instantes reales que hicieran también de los dos trozos de tiempo otros tantos trozos distintos realmente entre sí, entonces cada instante se desdoblaría en dos (cfr. *Física*, 220a 12) en relación de contigüidad entre sí, cosa, como veremos, también imposible. En otras palabras, una sucesión de instantes, en relación entre sí sea de máxima vecindad sea de contigüidad, sólo es posible *secundum rationem* o en la abstracción. Aristóteles mismo escribe: “... también el punto, por una parte, hace continua la extensión y, por otra, la delimita, ya que es principio de una <extensión> y fin de otra. Sin embargo, cuando así se lo considera, tratando un único punto como si fueran dos, es forzoso hacer una pausa, si es que el mismo punto ha de ser principio y fin”. (*Física*, 220a 9-13). El texto que sigue inmediatamente a éste, se refiere, en consecuencia con lo dicho, al tiempo físico, es decir a los trozos de tiempo marcados abstractamente por dos horas-límite: “En cambio, el “ahora”, por estar lo que se traslada en movimiento, es siempre diferente. En consecuencia, el tiempo es número no como <en el caso de> un mismo punto, en cuanto <éste> es principio y fin, sino más bien como los extremos de la línea...”.

16. Ver a este respecto la página 155 del comentario de Edward Hussey a 219b 9-33 de la *Física* en la Clarendon Aristotle Series.

casos, no podemos por menos de extender el tiempo, de por sí inextenso, más o menos. Si no, al máximo no podríamos llevar ni tan siquiera una vida animal, la cual requiere un mínimo de memoria o de expectativa.

Llegados a este otro punto, es decir, al instante único en que consiste el tiempo metafísicamente considerado, alguien podría objetar desde un punto de vista aristotélico que el tiempo no sólo no puede constar de puntos o instantes –que es lo que yo he intentado hacer ver hasta ahora– sino que el instante –sea uno o múltiple– no es tiempo, sino límite del tiempo. La objeción no es válida, puesto que se coloca otra vez en el plano de la ciencia, sea física o histórica, o en el de la vida cotidiana o del sentido común, pero no en el de la metafísica que, sea cual sea su relación con el sentido común, desde luego no se identifica con éste. Es el plano en el que sí cabe representar el tiempo por una línea recta de límites más o menos separados entre sí y, además, divisible por cualquier punto, cosa que el tiempo, en lo que tiene de real o metafísico –antes, pues, de la intervención de la mente distendiente–, ilimitado como es, ni es ni puede ser. No se puede, mejor dicho, no se debería confundir el instante de la *Física* como límite del tiempo y el instante del tiempo metafísicamente considerado, es decir, considerado, por qué no, en su analogía con la sustancia.

Antes de terminar, quisiera tocar dos puntos brevemente. El primero es que no hace falta salir de la *Física* de Aristóteles para encontrar confirmación de la tesis de una analogía estricta entre la sustancia y el instante único, de una parte, y los accidentes y los instantes múltiples, de otra. Me limito a citar el texto en cuestión tal vez más significativo: “... lo que se traslada –que es aquello por medio de lo cual tenemos conocimiento del movimiento y de lo anterior y posterior en él– resulta comparable al punto: en efecto, esto <que se traslada>, considerado como aquello que es en cada caso, es lo mismo –pues es una piedra o algo semejante, representado por un punto–, pero en su enunciado, en cambio, es distinto, en el sentido en que los sofistas consideran diferente “ser Corisco en el Liceo” y “ser Corisco en el ágora”. Así también, aquello <que se traslada> es diferente por cuanto está en un lugar y en otro”<sup>17</sup>. No todos interpretan este texto de la misma manera y algunos (cfr. David Ross) lo consideran tan confuso que no hay modo de interpretarlo. La interpretación implícita que yo he hecho hasta ahora ha operado con la correspondencia de Corisco y la sustancia con el instante único, por una parte, y Corisco en el Liceo o en el ágora, como estados accidentales de Coriso, por otra. Pero

17. *Física*, 219b 16-23; traducción de A. Vigo.

ver hasta qué punto eso encaja con la letra del texto y con su contexto requeriría más tiempo y espacio de lo disponible.

Mi segunda observación final tiene que ver con esa comparación tal y como yo la he llevado a cabo hasta ahora independientemente del texto recién citado. Éste sería el momento de desarrollarla de una manera que hiciera ver las virtualidades de una interpretación de la sustancia basada no tanto en el modelo espacial de partes unas fuera de otras (propio de la *distinctio formalis a parte rei*) como en el modelo del tiempo como aquello que está fuera de sí mismo. Aquí no sólo Kant y no sólo Aristóteles, también, de algún modo, Heidegger podría prestar alguna ayuda. Este sería el momento para todo eso, pero también y sobre todo el momento de acabar. Por eso, sólo una indicación,

Empecé la primera<sup>18</sup> de estas dos ponencias aludiendo a un aspecto de la teoría kantiana de la sustancia. Lo dicho últimamente sobre la analogía entre sustancias y ahora en Aristóteles coincide en un punto importante con ese aspecto. Como en Kant, la relación de lo que se podría llamar sucesión de instantes en Aristóteles depende de la permanencia de la sustancia. Esto quiere decir que en la sucesión de estados accidentales, los accidentes, y con ello los instantes, se distinguen unos de otros sólo *secundum rationem* o, como nos decía Kant, según un modo de hablar lógico. En lo que Aristóteles tal vez no dé él mismo, pero sí ayuda a dar un paso más allá de Kant, es en lo que he llamado consideración metafísica del tiempo. En esa consideración, el instante no se toma en absoluto como mero límite de tiempo (límite, por ejemplo, entre pasado y futuro o como lo que limita un trecho de tiempo) sino, estrictamente, como tiempo, y eso quiere decir como puro presente, pero no como presente permanente sino como presente fluyente, no como *nunc stans* sino como *nunc fluens*. Aquí, el concepto de permanencia, con sus connotaciones espaciales, deja de tener vigencia. ¿Qué es, entonces, lo que habría que introducir en su lugar? Lo voy a decir de un modo muy somero con un ejemplo de Kant, pero que, a estas alturas de nuestras observaciones, habría que modificar. Kant dice: una casa está ahí como algo permanente en el espacio, y por eso podemos mirarla inspeccionándola primero, por ejemplo, por el tejado y después, por ejemplo, por los fundamentos; al revés que el curso irreversible de un barco bajando por un río. Ese curso sólo es reversible en la memoria. Pues bien, lo que quiero decir es que, en un sentido importante, la reversibilidad de la inspección de la casa también es debida a la memoria; en el sentido

18. Cfr. capítulo IV: Sustancia y accidentes, entre Aristóteles y Kant.

de que en el instante en que vuelvo a mirar la casa por donde empecé mi inspección de ella, la casa ya ha cambiado, no es la casa-entonces, sino la casa-ahora. Sí, es la misma casa, pero no como algo distendido en el tiempo. Como algo permanentemente distendido en el tiempo, la casa no es nada en sí, sino sólo un producto de la memoria. Ése es el sentido en que, al principio de mi primera ponencia, dije que, desde la perspectiva temporal, el idealismo tiene razón. La razón es que sólo el instante presente es, por decirlo así, metafísicamente real. Lo que ocurre es que ese instante no permanece, sino que fluye, o, dicho de otro modo, no es nada extendido espacialmente (o pseudoespacialmente), lo cual no impide que sea continuo. Ese único instante no extenso y, sin embargo, continuo se distingue claramente de los muchos instantes como meros límites del tiempo que la mente pone en su quehacer de medición física, periodización histórica o, sin más, en sus preocupaciones cotidianas.