



Tiempo y memoria en Aristóteles

Jeannet Ugalde Quintana¹

Recibido: 11 de agosto 2022 / Aceptado: 25 de octubre de 2022

Resumen. El objetivo de este artículo es analizar la relación entre tiempo y memoria en dos escritos de Aristóteles: en la *Física IV* y en *Acerca de la memoria y de la reminiscencia*. En *Física IV* Aristóteles define el tiempo, en relación con el cambio y movimiento del mundo sublunar, como número del movimiento y del cambio. Por otra parte, en *Acerca de la memoria y la reminiscencia* realiza un análisis fenomenológico del tiempo que no requiere una concepción numérica, sino un reconocimiento de que lo que se hace presente, como imagen, forma parte de una experiencia pasada, caracterizada por no ser. De esta manera, la interpretación numérica del tiempo es el método de recuperación precisa de la memoria, pero el recuerdo implica una experiencia del tiempo, a partir de la cual se constituye la memoria como negatividad.

Palabras clave: tiempo; número; recuerdo; historia; negatividad.

[en] Time and memory in Aristotle

Abstract. The aim of this article is to discuss the relationship between the notions of time and memory in two of Aristotle's writings: *Physics IV* and *On Memory and Reminiscence*. In *Physics IV* Aristotle defines Time, in relation to the change and movement of the sublunary world, as the number of movement and change. On the other hand, in *On Memory and Reminiscence* he offers a phenomenological analysis which does not require a numerical conception of Time, but a recognition that what is present, as an image, is part of a past experience characterized by non-being. In this way, the numerical interpretation of Time is the necessary method of memory recovery, but memory implies an experience of Time, from which memory is constituted as negativity.

Keywords: time; number; memory; history; negativity.

Sumario: 1. Introducción; 2. El tiempo (paradojas y definición); 3. La percepción del tiempo; 4. Memoria y tiempo: distinción entre recuerdo y reminiscencia; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Ugalde Quintana, J. (2024): "Tiempo y memoria en Aristóteles", en *Revista de Filosofía*, avance en línea 49 (1), 133-150.

¹ Universidad Autónoma de México
jeannetugalde@filos.unam.mx

1. Introducción

El objetivo de este artículo es analizar la relación entre tiempo y memoria en dos escritos de Aristóteles en *Física IV* y en *Acerca de la memoria y la reminiscencia*.²

En *Física IV*³ Aristóteles realiza un estudio del tiempo, desde una perspectiva natural. El tiempo es definido, en relación con el cambio y movimiento propio del mundo sublunar y de las entidades naturales, como número del movimiento y del cambio. En *Física* 223a 25 considera que el tiempo no podría existir si no existiera algo que sea el alma o la inteligencia del alma que pudiera numerarlo.

Por otra parte, en *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* nuestro filósofo hace uso de dos verbos para referirse al proceso de recordar, con los cuales nombra dos tipos de recuerdo. El primero es *mnēmoneúein*, con él se refiere a la posesión de una imagen, similar a una copia del objeto del cual es imagen, acompañada de un darse cuenta de que fue percibida con anterioridad. El segundo es el verbo *anamimnēskesthai*, con el cual nombra la reminiscencia o recolección; la recuperación de un conocimiento (o una sensación) ocurrido en el pasado, por unidades de medida, al cual se accede partir de una práctica de la memoria y de un razonamiento inferencial.⁴

En este artículo sostengo que la concepción del tiempo, en cuanto número del movimiento, es un planteamiento estrecho en relación con el tratamiento de la memoria, debido a que solo permite explicar una forma de recuerdo, que es la reminiscencia o recolección, la cual vincula el ámbito de la naturaleza con la historia. Por otra parte, Aristóteles presenta una aproximación al tiempo, que podríamos nombrar fenomenológica, según la cual el proceso de recordar implica, junto con la posesión de una imagen, el reconocimiento de que aquello que se presenta es una copia de algo que fue percibido o aprendido en el pasado y que, por lo tanto, tiene el carácter de *no ser*. Ahora bien, aunque esta distinción implica un proceso inferencial (distinguir que la imagen que se hace presente forma parte del pasado), este proceso no requiere de una concepción numérica del tiempo, sino un reconocimiento de que lo que se hace presente como imagen forma parte de una experiencia pasada, caracterizada por *ya no -ser*.

Al respecto, notemos que la interpretación numérica del tiempo constituye el método de recuperación precisa de la memoria y, por lo tanto, podríamos considerar que es fuente de la memoria histórica; sin embargo, el recuerdo, en un sentido amplio manifiesta la experiencia del tiempo, a partir de la cual se constituye la memoria como negatividad, como experiencia de lo que *ya no es*.

² El escrito *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* se encuentra contenido en el tratado *Parva Naturalia*, obra que no aparece en la lista de los trabajos de Aristóteles, realizada por Diógenes Laercio. El título *Parva Naturalia* apareció por primera vez en algunos de los manuscritos del *Vetus translatio Latina* en el siglo XV y fue usado por primera vez por Aegidius Romanus a finales del siglo XIII. La ubicación del escrito ha sido ampliamente discutida. (Cf. Düring, 1957, pp.13-79; Ross, 1955, p. 10).

³ En la introducción a la edición de la *Física* de Aristóteles, David Ross considera que los libros Γ y Δ forman un tratado continuo, cuya temática se desarrolla en torno a la cuestión del cambio. (Cf. Aristotle, 1936, p. 44).

⁴ Concepto al que en mi trabajo me refiero bajo la noción de reminiscencia o recolección.

2. El tiempo (paradojas y definición)

En el libro IV de la *Física* Aristóteles se propone realizar un estudio del tiempo⁵ a partir de una argumentación exotérica⁶. El inicio de este análisis pone de manifiesto el carácter problemático de esta reflexión.

En un primer momento, el estagirita presenta las aporías relacionadas con este problema, las cuales parecen no dar demasiada luz a la reflexión; posteriormente recurre, como en la mayoría de sus escritos, a las opiniones de quienes le antecedieron. Una particularidad de la forma en que introduce las distintas consideraciones es que son presentadas de manera anónima. Así, algunos de los argumentos parecen formar parte de las discusiones sobre el tiempo en Atenas del siglo IV; mientras otros refieren a la interpretación de los pensadores que le antecedieron, especialmente a Platón.

While Aristotle does not explicitly appeal to the first source of thought in the course of developing his theory, he was not immune to the sway of “common wisdom” in his day... As the second source of thought, the views of Aristotle’s predecessors are always given consideration in his own work... (Roark, 2011, p. 17).

Al analizar el tiempo, uno de los primeros problemas que se presenta es el de determinar si pertenece a lo que es o a lo que no es. Aristóteles comienza distinguiendo el tiempo en dos: tiempo infinito (*ápeiros khronos*) y tiempo permanente (*aí khronos*), diferencia que ha sido analizada por Roark en *Aristotle on Time*. En relación con el tiempo infinito destaca la importancia de las concepciones míticas del tiempo contenidas en la *Iliada*, la *Teogonía* y posteriormente en los escritos de Platón, en donde el tiempo aparece como un constitutivo del cosmos, origen y fuente de todo lo que se genera. Mientras que, ante el tiempo permanente (*aí khronos*), se nombra un tiempo periódico, de mediciones, orientado a la organización de las actividades del ámbito social como la agricultura, la religión, lo marítimo y los juegos olímpicos.

Ahora bien, Aristóteles sostiene que tanto el tiempo infinito como el tiempo permanente se compone de dos partes caracterizadas por no ser: el pasado y el futuro. Esta problemática del tiempo encuentra sus antecedentes en Platón quien en el *Timeo* 37d-38b considera que el tiempo pasado y el tiempo futuro dan cuenta del movimiento y del proceso continuo de la generación en el mundo sensible, de tal manera que refieren no al tiempo, sino la generación que sucede en el tiempo, la cual es imitación de la naturaleza eterna.

Por su parte, Aristóteles retomará de Platón la idea de que el tiempo, propio de la generación y destrucción del ámbito natural, se divide en magnitudes, pero

⁵ El estudio de Platón sobre el tiempo en el diálogo *Timeo* representa, sin duda, un antecedente importante en la discusión y análisis que Aristóteles realizará en *Física*. Para Platón, en el *Timeo* 37d-38b, el tiempo nació con el universo, de tal manera que la divinidad, al crear el tiempo, provocó el surgimiento de los planetas para que estos, a su vez, dividieran el tiempo y conservaran sus medidas.

⁶ El uso del concepto *exotérico*, en este apartado de la *Física*, parece referir a discusiones llevadas a cabo de forma oral, y no mediante escritos. Según Ross, en el fragmento citado resulta relevante el uso de la partícula *diá*, lo cual lleva a considerar que la noción de *exotérico* refiere a argumentos no escritos, que formaban parte de la discusión de los atenienses. (Cf. Aristotle, 1936, pp. 595-596). Por otra parte, el tema de discusión (la naturaleza del tiempo) conduce a la reflexión sobre los números. Al respecto, Ross considera que, en los testimonios de Filópono y Simplicio, el concepto *exotérico* tiene un significado muy similar; ambos refieren a argumentos de tipo apodictico. Del mismo modo, en su comentario a la *Metafísica*, Ross expone que el concepto *exotérico* adquiere distintos sentidos que deben ser analizados.

rechaza la idea de su creación y de que la naturaleza sea una creación imitativa de una naturaleza eterna.⁷

Un segundo problema acerca del tiempo es su divisibilidad. Aristóteles sostiene que, si el tiempo es, en efecto, algo divisible, y lo que es divisible en partes existe cuando una o todas las partes que lo componen existe; por lo tanto, el tiempo existiría cuando una o todas las partes que lo componen existe. Sin embargo, las partes que componen el tiempo ya han sido o no ha llegado a ser, y el presente, que es entendido a partir del concepto de “ahora”, no forma una parte del tiempo porque no tiene duración, sino representa el límite entre pasado y futuro. La última aporía que presenta Aristóteles cuestiona si el presente entendido como “ahora” permanece siendo uno y el mismo o siempre es distinto.

En un segundo momento Aristóteles recurre a dos planteamientos sobre el tiempo, sin indicar claramente quién sostiene dichas posturas:

Algunos dicen que el tiempo es el movimiento del Todo, otros que es la esfera misma. (Aristóteles, *Física* 218a33)

Aristóteles retoma esta interpretación del tiempo para examinarla y formular su interpretación del tiempo en cuanto número del movimiento.

Inicia el análisis considerando que el movimiento⁸ (*kinēsis*) y el cambio (*metabolē*)⁹ son lo mismo, pero el tiempo (*khronos*) es lo que acompaña al movimiento y al cambio y se distingue de ambos. El movimiento y el cambio se presentan de forma particular en las cosas (que se mueven o que cambian); por su parte el tiempo está presente en todo y en todas partes. Adicionalmente, el tiempo no solo acompaña a lo que está en movimiento y cambio, sino también a lo que se encuentra en reposo. A su vez, el movimiento y el cambio varían en rapidez o lentitud, mientras el tiempo siempre es el mismo. Por último, el tiempo se define a partir del movimiento; sin embargo, el movimiento no requiere del tiempo para definirse.

Por consiguiente, el tiempo es o un movimiento o algo perteneciente al movimiento. Pero puesto que no es un movimiento, tendrá que ser algo perteneciente al movimiento. (Aristóteles, *Física* 219a8)

Para establecer una relación entre tiempo, movimiento y cambio, Aristóteles toma como punto de partida la percepción que tenemos de estos fenómenos (como sucediendo simultáneamente), y procede considerando que lo obvio no requiere demostración. Este tipo de argumentación es usada constantemente en *Física*. Para él, algo que parece obvio al observar la naturaleza es que se caracteriza por ser un principio de movimiento y cambio; al mismo tiempo que el movimiento siempre sucede, de forma simultánea con el tiempo, y que tanto movimiento como tiempo son magnitudes espaciales y temporales que pueden ser medidas a partir de las nociones de “antes” y “después; sin embargo, el tiempo parece acompañar el movimiento.

⁷ En *Timeo* 38c-39d, Platón afirma que la decisión de crear el tiempo hizo surgir los cuerpos celestes, los cuales son responsables de la división de las magnitudes temporales, de la diferenciación entre el día y la noche, el mes y el año, y de la generación en la naturaleza, la cual fue creada como una imitación de la naturaleza eterna.

⁸ En *Física* 225b 6 distingue los movimientos en tres clases: cualitativo, cuantitativo y local.

⁹ Entre las clases de cambio, Aristóteles distingue tres 1) de un sujeto a un sujeto, 2) de un sujeto a un no sujeto, y 3) de un no-sujeto a un sujeto. El primer cambio se da según cantidad, cualidad y lugar; el cambio de sujeto a no sujeto es una destrucción y el tercero nombra el proceso de generación. (Cf. *Física* 225a 1-20).

A partir de la experiencia, Aristóteles sostiene que cuando no cambiamos, o cuando no advertimos que estamos cambiando, decimos que no ha transcurrido el tiempo; de la misma manera que, al estar en la oscuridad, si no se percibe ninguna modificación corpórea, se piensa que el tiempo no ha transcurrido.

Seguido de ello, para llegar a la conclusión de que el tiempo es número del movimiento se basa en considerar, como premisa inicial, que el movimiento es una magnitud, y que aquello que se mueve o cambia, se desplaza desde algo hacia algo; en este sentido, en todo movimiento existe un antes y un después. Considera igualmente que, si el movimiento es continuo, la magnitud también lo es. De esta manera, si el tiempo sigue al movimiento, el tiempo tiene también un antes y un después.

En su escrito "Aristotle's account of time" David Bostock (2006), considera que Aristóteles infiere, sin ninguna evidencia, que el tiempo es una propiedad del movimiento, y termina por considerar que es número del movimiento. Para afirmar esto último, comienza por establecer que, si el movimiento tiene magnitudes, entonces el movimiento tiene número, pues el número permite diferenciar las magnitudes en mayor y menor. Así, si el movimiento es magnitud, y la magnitud se distingue en mayor o menor a partir del número, el tiempo mide el movimiento en su magnitud. De esto concluye que, si el tiempo mide el movimiento en su magnitud, entonces el tiempo es número.¹⁰

Si bien la conclusión de este argumento es verdadera, el argumento parte de premisas falsas. Es falso que el número diferencie magnitudes en menor y mayor, debido a que la distinción entre lo mayor y lo menor, no es propia de los números, sino de aquello con lo cual se compara.

Julia Annas (1975) ha expresado que la definición del tiempo como número del movimiento en Aristóteles, aunque resulta impresionante y atractiva, no es clara (p.98). Aristóteles algunas veces se refiere al tiempo como número y en otras ocasiones como medida. Este intercambio conceptual en la definición del tiempo, entre número y medida, está vinculado a la comprensión del movimiento como magnitud y del tiempo como número que mide el transcurrir del movimiento.

Para aclarar el uso indistinto de los conceptos de número y medida comenzaré distinguiendo la idea de número en *Física IV*; posteriormente aclararé en qué sentido el tiempo puede ser considerado como número de movimiento, y por qué Aristóteles identifica numerar con medir.

En *Física 219b 6-9*, Aristóteles distingue dos sentidos de número: llama número a lo que es numerado o numerable; e igualmente considera que número es aquello con lo cual se numera. Estos dos sentidos refieren, por una parte, al número como aquello que se predica de un objeto o conjunto de objetos por su unidad, mientras que, por otra parte, número es aquello a partir de lo cual se numeran las cosas.

En 220a 23-24, Aristóteles se refiere a esto mismo con un ejemplo: cuando se numeran objetos, como pueden ser diez caballos, se afirma que los caballos son diez, al tiempo se considera que el número diez es distinto de los caballos. Así, los números son gracias a lo cual se numeran los objetos, pero al mismo tiempo los números son lo numerado o numerable que tiene una existencia con independencia de los objetos, que numera, aunque esta existencia no es ideal (como en el caso Platón), sino matemática.

¹⁰ Una distinción importante que realiza Ursula Coepe (2005) en *Time for Aristotle* es que la idea de que el tiempo sea número del movimiento hace del tiempo una especie de orden cósmico.

En el mismo sentido Rejane Bernier (1999) sostiene que para Aristóteles los números son ante todo un instrumento de conocimiento (p.601), de tal manera que el estagirita no se adhiere ni al platonismo ni al pitagorismo, pues para él los números no tienen una existencia separada de las entidades físicas. En *Metafísica* 1090a15, Aristóteles rechaza la afirmación de que los números sean ideas.

Ahora bien, en el estudio de los números en Aristóteles conviene distinguir la aritmética de la geometría. Edward Hussey (1991), al reflexionar sobre qué tipo de objetos son los números en *Metafísica* III y de *Física* (193a23- 94a12) concluye que son “objetos representativos”, porque los números numeran (designan) entidades sensibles o sus propiedades. De esta manera, parece no diferenciar la geometría de la aritmética, pues desde la geometría, los números numeran entidades y propiedades de los cuerpos sensibles, como magnitud, longitud y superficies; pero en la aritmética funcionan como predicados de enumeración.

En la aritmética los números predicán la unidad de enumeración de las cosas. En este sentido Jonathan Lear (1982) considera que una de las particularidades de la aritmética en Aristóteles, a diferencia de la geometría, es que los números no son propiedades separables de las cosas, ni representan una abstracción de estas; sino que son predicados de la unidad de enumeración de las cosas. Así, por diferentes que sean los objetos de los cuales se predicán los números, su predicación depende de su unidad de enumeración; por ello, objetos diversos pueden ser nombrados con el mismo número. De esta manera, podemos considerar que la aritmética en Aristóteles no es abstraccionista, sino predicativa.

En *Metafísica* 1078a 14-26 considera que los números son afecciones de las cosas, de tal manera que un hombre puede ser descrito a partir de su unidad de predicación haciendo uso de los números y de esta manera considerarlo como uno.

Desde luego, el hombre, en tanto que hombre es, en efecto, uno e indivisible; pues bien, aquél lo toma como uno indivisible y estudia, a continuación, si al hombre en tanto que indivisible, le corresponde alguna propiedad; (Aristóteles, *Metafísica* 1078a 23-25).

Ahora bien, al definir el tiempo como número del movimiento, Aristóteles está considerando al tiempo desde la aritmética, de tal manera que el número numera el transcurrir del movimiento, y a partir de lo cual se numera es el tiempo. Así, el tiempo es lo numerable del movimiento.

No obstante, Annas (1975) aclara que el tiempo en Aristóteles debe ser entendido no como aquello con lo cual se numera, sino como lo numerado o numerable. El tiempo mide el movimiento a partir de los números: el movimiento es lo numerado por el tiempo y el tiempo es lo numerable del movimiento; luego, el tiempo es medida en tanto que mide el movimiento y aquello que se encuentra en movimiento o en reposo.

Así, mientras el número es una entidad que es siempre idéntica a sí misma, el número en el sentido de numerable y numerado es siempre distinto, como lo es también aquello que numera. Pero una característica del tiempo, en cuanto número del movimiento, es que es siempre el mismo, porque cada estación o cada año, pese a tener la misma duración, se distingue del anterior, en principio por no ser el mismo numéricamente y, en segundo lugar, por los cambios que en él acontecen.

Es evidente, entonces, que el tiempo es número del movimiento según el antes y después, y es continuo, porque es número de algo continuo (Aristóteles, *Física* 220a 24-26).

De esta manera, al considerar que el tiempo es número del movimiento, el filósofo hace del tiempo un proceso natural, pero que requiere ser numerado. En *Física* 200b 12, la naturaleza es definida como un principio de movimiento y de cambio continuo e infinito, pero que acontece de forma finita. Así, el tiempo infinito permite explicar la perpetuidad y continuidad del movimiento en la naturaleza, mientras el tiempo periódico los cambios propios del mundo natural. El tiempo, en tanto número del movimiento, es siempre el mismo, pero al ser numeración del movimiento y debido a que el movimiento es continuo implica un antes y un después. Así, aunque el número es el mismo, aquello que es numerado es distinto.

Así, todas las cosas, que forman parte del ámbito de la generación y la destrucción, al ser medidas por el tiempo, y en este sentido estar afectadas por él, son en el número. En consecuencia, ser en el tiempo refiere a todas aquellas cosas que pueden ser medidas por el tiempo. Por ello, todo aquello que puede ser medido por el tiempo se ve afectado por él. Como bien se intuye, la existencia nombra la capacidad de una cosa de “llegar a ser” o “dejar de existir”, en tanto que el tiempo nombra la medida del movimiento y de lo que se encuentra sujeto al movimiento y cambio. Por otra parte, el movimiento, debido a que es continuo, *es* en el número y se percibe a partir de las nociones de ahora, que nombra el presente, el antes, que refiere al pasado, y el después, lo que será.

... “ser en el tiempo” es ser afectado por el tiempo, y así se suele decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar, pero no se dice que se aprende por el tiempo, ni que por el tiempo se llega a ser joven y bello; porque el tiempo es, por sí mismo, más bien causa de destrucción, ya que es el número del movimiento, y el movimiento hace salir de sí a lo que existe. (Aristóteles, *Física* 221a30–221b3).

De esta manera, aunque el tiempo, para Aristóteles es una entidad objetiva, la de ser número del movimiento, cambio y reposo de las entidades sometidas a la generación y la destrucción, tiene un carácter dependiente de la existencia de un alma o inteligencia que pueda numerarlo, debido a que, si no existiera alguien que pudiera numerar lo numerado o numerable, no podría existir el número.

3. La percepción del tiempo

En *Acerca del alma* Aristóteles analiza qué tipo de objeto sensible es el tiempo y cómo acontece su percepción, pero como ya se ha hecho evidente, para ello la pregunta acerca de *qué es el alma (tí esti psykhḗ)* resulta fundamental. En *Metafísica* A, considera que solo conocemos una cosa cuando conocemos sus principios y causas. Si el alma es el principio de vida de los seres vivos, entonces su conocimiento determinará el saber acerca de la naturaleza en su conjunto.

En el libro segundo de *Acerca del alma*, después de analizar las distintas consideraciones de los que le antecedieron, concluye que el alma puede caracterizarse en tres sentidos: 1) como actualización (412 a6); 2) como esencia (412b 10), y 3)

como principio de las distintas facultades en los seres vivos (413b 11-17).

Para llegar estas definiciones Aristóteles comienza distinguiendo la idea de sustancia en tres: 1) materia, 2) forma y 3) sustancia compuesta de materia y forma. Así, considera que la materia nombra aquello de que está hecho o compuesto un objeto, caracterizada por no ser en sí misma algo determinado; mientras la forma refiere a la estructura, gracias a lo cual la materia adquiere una determinación. En un segundo momento, diferencia entre acto y potencia; la materia es potencia por sí misma no es algo determinado, sino que requiere de la forma para actualizarse; la forma es actualización, aquello en virtud de lo cual la materia llega a ser algo definido.

Para explicar en qué sentido el alma es la sustancia definitoria del cuerpo y, al mismo tiempo, conforma una unidad con él, recurre a un ejemplo corporal que lo ilustra: la relación del alma con el cuerpo, nos dice el estagirita, es similar a la que existe entre el ojo y la vista. La vista nombra la función del órgano y determina su constitución, así como su desarrollo y definición. El ojo, en cuanto órgano, cumple su finalidad en la medida en que es apto para ver. En este sentido, el alma es aquello gracias a lo cual el cuerpo, las partes que lo componen y los órganos de todo ser vivo, alcanza su desarrollo y, a partir de lo cual, obtiene una definición.

En un momento posterior, Aristóteles presenta una tercera definición del alma,¹¹ según la cual el alma es principio de las facultades de las entidades vivas. El alma entendida como principio es aquello gracias a lo cual se hacen presentes en un ser vivo las distintas facultades: facultad nutritiva, facultad sensitiva, facultad discursiva y facultad de movimiento.

El capítulo segundo abre con la distinción de las sustancias naturales y considera que, entre ellas, es posible diferenciar aquellas que participan de la vida, de las que no. Los seres naturales vivos son definidos como entidades compuestas.¹² En los seres vivos, el alma nombra el principio de vida, representa la actualización de la materia corpórea. Así, aunque los seres vivos son seres compuestos de dos sustancias: cuerpo y alma, estas no son separables. Considera entonces que el alma es la actualización de un cuerpo vivo, aquello que lo define y gracias a lo cual un cuerpo material puede llegar a ser un algo determinado.

La investigación del alma conduce a Aristóteles a la formulación de lo que ha sido considerado como la teoría hilemórfica, a partir de la cual realiza un rechazo a la concepción dualista platónica. La determinación del alma como actualización deja en claro que, en las entidades naturales, alma y cuerpo conforman la unidad de un ser vivo y, por lo tanto, no existen de forma separada.

¹¹ Robert Bolton (1978) presenta cuatro definiciones del alma en Aristóteles: 1) el alma en cuanto sustancia en el sentido de forma en un cuerpo natural (412a 19-21); 2) el alma como la primera actualización de un cuerpo natural que tiene potencialmente vida (412a 27-28); 3) el alma como la primera actualización de un cuerpo con órganos (412b 5-6), y 4) el alma como la esencia y definición principal de un cuerpo natural, que es el principio de movimiento e inmovilidad (412b 15-17). Entre ellas considera que, mientras las dos primeras no presentan ningún problema (porque la segunda representa una explicación de la primera), la tercera muestra una concepción inadecuada de Aristóteles en cuanto a la biología. Por último, considera que la última definición no es propiamente una definición sino una condición para ser un cuerpo. Sin embargo, propiamente la tercera definición del alma en Aristóteles más que tratar de órganos refiere a facultades.

¹² Charles H. Kahn (1988) en su escrito "Sensation and consciousness in Aristotle's Psychology" considera que Aristóteles es claro con respecto a la unidad sustancial del cuerpo y el alma, de tal manera que el alma será definida como la forma de un cuerpo vivo.

Aristóteles distingue lo animado de lo inanimado por el hecho de que lo animado vive. El término “vivir”, por su parte, refiere a las múltiples operaciones que realizan por sí mismos los distintos seres vivos, en tanto seres compuestos. Lo vivo participa de alguna o de todas estas potencias o facultades: la nutritiva, la sensorial, la apetitiva, la motora y la intelectual.

Una de las problemáticas que observó Fred Miller (1999), frente a una definición del alma es “cómo puede haber una definición única del alma, para algo que es diverso” (p.314), y que los seres vivos se caracterizan por poseer distintas facultades. Para dar respuesta a este problema es necesario considerar lo común en lo diverso. De esta manera, si lo vivo se caracteriza por poseer la facultad nutritiva, sensorial, apetitiva, facultad motora y la facultad intelectual, el alma es el principio gracias al cual alguna de estas o todas las facultades pueden estar presentes en un ser vivo.

Ahora bien, dado que todo ser vivo, para sobrevivir, requiere de alimentación, tanto las plantas como el resto de los seres vivientes poseen la facultad nutritiva. En el caso de los animales, poseen también la facultad sensitiva, todos ellos (al poseer por lo menos el tacto como una de las sensaciones) participan de la facultad sensible. De esta manera, los animales al contar con la facultad sensible perciben el tiempo, pues el tiempo es definido por Aristóteles como un objeto sensible. Al respecto, y no obstante que nuestro autor no especifica directamente qué tipo de objeto sensible es el tiempo, a partir de la primera enumeración que brinda de los sensibles comunes (*Acerca del alma* 418a18), en donde considera que el movimiento, la inmovilidad, el número y el tamaño son “sensibles comunes” es posible concluir que el tiempo, definido como número del movimiento, es también un “sensible común”.

La facultad sensible es definida como una alteración o padecimiento en un ser sensible. Aristóteles distingue que esta puede presentarse de dos modos: en potencia o en acto. Así, la facultad sensible se encuentra en potencia en un ser dotado de sensibilidad, por lo que requiere de un objeto exterior para actualizarse.

En otro momento, define la facultad sensible como una potencia capaz de recibir las formas sensibles sin la materia, gracias a la posesión de alguno o todos los sentidos (tacto, gusto, olfato, oído y vista). La facultad sensible se actualiza al entrar en contacto con un objeto sensible. El objeto sensible es la entelequia para esta facultad y determina su percepción. Distingue, además, lo sensible en tres tipos de objetos: “sensible propio”, “sensible común” y “sensible accidental”.

Los objetos sensibles propios se caracterizan por ser percibidos de forma exclusiva por un solo sentido, y por ningún otro. Ante su percepción no es posible el engaño, ejemplos de ellos son: el color, el sonido, el sabor. El color puede ser percibido únicamente por la vista, el sonido por el oído y el sabor por el gusto.

Por otra parte, los sensibles por accidente son percibidos en relación con un sensible propio o un sensible común; es decir, se hacen presentes en conjunto con alguno de ellos y no de forma independiente.

Por último, en 418a17 Aristóteles caracteriza lo sensible común a partir de los objetos tales como el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño. Los sensibles comunes se diferencian de los sensibles propios porque no son percibidos por ninguna sensación particular; sino que son comunes a todas ellas, sin embargo, aunque son comunes a todos los sentidos, esto no quiere decir que necesariamente se perciban en un mismo momento por todos ellos.

Tales cualidades, por tanto, se dice que son propias de cada sentido mientras que se dice que son comunes el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño, ya que éstas no son propias de ninguna sensación en particular, sino comunes a todas. (Aristóteles, *Acerca del alma*, 418a16).

La definición de lo “sensible común” ha sido objeto de una constante controversia. Intérpretes como Berti (2010) han considerado que los llamados “sensibles comunes” son percibidos por un sentido en sí mismo al que Aristóteles ha nombrado “sentido común”. Según esta interpretación el “sentido común” no es ninguno de los cinco sentidos, sino un “sentido primario” distinto, compartido por el ser humano y lo animales, a partir del cual adviene la percepción del tiempo y la memoria.

Aquí la atención se dirige a la facultad con la que conocemos el tiempo, la misma con la que conocemos la magnitud y el movimiento. Esta facultad no es un sentido particular, sino el sentido común: esto quiere decir que no es la vista, ni el oído, ni el olfato, sino más bien otro sentido que Aristóteles llama sentido común. (Berti, 2010, p. 69-70).

Sin embargo, sostener que Aristóteles propone con la idea de “sentido común” otro sentido distinto a los cinco sentidos es contrario a lo que Aristóteles expone en *Acerca del alma* 424b22, al afirmar que no existe ningún otro sentido distinto de: vista, oído, olfato, gusto y tacto.

Tampoco es posible que exista un órgano especial para los sensibles comunes, es decir, aquellos que percibimos por accidente por medio de cada sentido como son movimiento, reposo, figura, magnitud y número. (Aristóteles, *Acerca del alma*, 425a14).

Ahora bien, D. K. Modrak (1981) argumenta en favor de una interpretación tradicional del “sentido común” y sostiene que el “sentido común” no es un sexto sentido, sino la unión o el punto de contacto entre los sensibles propios. Así, son propias del “sentido común” dos actividades: 1) la percepción de los sensibles comunes y 2) la distinción de las diferencias sensibles.

Koinē aisthēsis is not a sixth sense, because it, like a point of intersection or a boundary, is not a sixth entity of the same type as the other five, it has no separate existence; it is simply the point of contact between the especial senses (Modrak, 1981, p. 422).

Si bien Modrak considera que el “sentido común” no es un sentido distinto, sino el punto de unión entre los sensibles propios, me parece que no es necesario hablar de un “sentido común” entendido como un punto de inserción que tenga actividades que le son propias. Modrak plantea, entonces, una teoría conjuntivista de los sentidos, de tal manera que lo común es un objeto en el que se unifican, a partir de una “actividad de unión”, los distintos sentidos.

Por su parte, Jaques Brunschwig (2019) en su ensayo “En quel sens le sens commun est-il commun?” afirma que la teoría aristotélica del sentido común, si bien es una de las más interesantes, al mismo tiempo es sumamente compleja. Su análisis parte de una concepción disyuntiva de la comunidad de los “comunes” y de una traducción de los llamados “sensibles comunes” (*koiná aisthētá*), bajo la noción de “sentidos comunes” (p. 188). Así, propone una lectura de los pasajes en los que

Aristóteles se refiere a la percepción de los “comunes” siguiendo esta traducción.

Realiza de este modo una propuesta disyuntiva de los “sensibles comunes”, la cual consiste en considerar que si el movimiento, la figura, el tamaño, el tiempo, etc., son “sentidos en común”, entonces son percibidos, ya sea con el sentido propio de la vista o con el sentido del tacto, o con el sentido del oído. Es decir, lo “sensible común” es percibido ya sea con algún sentido propio, con varios o con todos ellos.

En este sentido, Brunschwig considera que la disyunción entre los sensibles comunes no es exclusiva, sino que un sensible común puede ser “sentido en común” con varios sentidos propios heterogéneos, e incluso su percepción puede estar asociada únicamente a una sensación visual. Así, aquello que constituye lo común en la percepción de los “sentidos comunes” es la posibilidad de que pueda ser percibido con cada uno de los sentidos propios.

D’où l’hypothèse de travail que je voudrais présenter, et commencer à mettre à l’épreuve des textes: celle d’une conception disjonctive de la communauté des κοινά. Cette conception pourrait se exprimer de la façon suivante: un κοινόν comme le mouvement est senti si et seulement si il est senti en commun avec le senti propre de la vue, ou avec le senti propre du toucher, ou avec le senti propre de l’ouïe, etc. Et c’est cela précisément que signifie sa qualification de κοινόν. (Brunschwig, 2019, p. 194).

A diferencia de la de Mondrak, esta última lectura disyuntiva me parece más apropiada, ya que no recurre a la postulación de un sentido o facultad distinta para explicar la percepción de los “sensibles o sentidos comunes”, además de que, al ser una interpretación disyuntiva, y no exclusiva, no plantea la necesidad de que para la percepción de los sensibles comunes sea necesario el trabajo en conjunto de todos los sentidos propios, sino basta con que sea percibido por un sentido.

Esto refuerza la idea de considerar que el tiempo es un “sensible común”, porque se percibe a partir del cambio y del movimiento, y lo que cambia o se mueve, además de moverse o cambiar en el tiempo, posee otras cualidades que pueden ser percibidas por otros sentidos. Así, el tiempo es un sensible común en el sentido que acompaña a todos los objetos sensibles, todos los objetos son percibidos en el tiempo como objetos temporales.¹³

Por otra parte, el tiempo es “sensible o sentido en común” en la medida en que su percepción no es exclusiva de algún sentido, sino que en ella se involucran alguno o todos los sentidos propios, a partir de los cuales se pueden observar los cambios y el movimiento de aquello que se encuentra sometido al tiempo.

4. Memoria y tiempo: distinción entre recuerdo y reminiscencia

En *Acera de la memoria y de la reminiscencia* Aristóteles realiza un estudio del tiempo a partir de un análisis de la memoria. Al respecto, distingue dos tipos de recuerdo: uno vinculado a una experiencia del tiempo pasado en cuanto negatividad, y otro ligado a un proceso ordenado, numérico, de recuperación del pasado.

¹³ A partir de *Metafísica* 1010b31, Coope (2005) sostiene que el tiempo no es un sensible pasivo, como los colores o sonidos, sino esencialmente perceptible, el cual requiere de un alma intelectiva capaz de contarlo (p.179).

Su investigación sobre la memoria parte de cuatro cuestiones: definir qué es la memoria; aclarar por qué se produce; determinar a qué parte del alma pertenece y, por último, distinguir el recuerdo, de la reminiscencia.

Para definir la memoria, caracteriza primero los territorios que pertenecen a ella. Así, considera que no es posible acordarse de lo que pertenece al futuro, sino que ante lo que todavía no es, se tiene expectativa; por otra parte, acerca del presente, no hay recuerdo, sino percepción. Lo presente es percibido con los sentidos o contemplado a partir de la inteligencia. No obstante, los objetos del pasado son objetos de la memoria, los cuales se hacen presentes a la sensación o conocimiento, gracias a la imaginación. El pasado refiere a lo que ya aconteció, en este sentido los objetos de la memoria se hacen presentes sin *hechos*. El pasado es uno de los tres momentos en los que se divide el tiempo, refiere a un tiempo de lo ya acontecido, caracterizado porque lo que se recuerda propiamente *ya no es*.

La memoria es definida como un estado (*héxis*) o afección (*páthos*) del alma de una sensación o un juicio cuando ha pasado un tiempo. De esta manera, la memoria, requiere que aquel que recuerda perciba el paso del tiempo. En *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* 450a8 resalta que no es posible pensar nada sin el tiempo, incluso las cosas que se encuentran fuera del tiempo; sin embargo, el tiempo acompaña todo aquello que es o ha dejado de ser.

Ahora bien, en el apartado anterior se mostró que el tiempo para Aristóteles es un sensible común cuya percepción involucra (uno, algunos o todos) los sentidos propios. En 450 a10 sostiene que la percepción del tiempo, como la de la magnitud y del movimiento forma parte de la percepción sensible o sentido primario; de manera que la percepción del tiempo pertenece de forma directa a la facultad sensible; y solo de manera accidental a la facultad intelectual.

Una característica de la memoria y, por lo tanto, del proceso de recordar es que va acompañado siempre de una “aparición” (*phántasma*), semejante a lo que se recuerda; concluye por ello que la memoria¹⁴ trabaja en conjunto con la *phantasia*. Resulta importante el uso del concepto *phántasma* que tiene un sentido muy general de *aparición*, en lugar de imagen. El concepto de imagen se encuentra fuertemente relacionado con la vista, mientras que *phántasma* puede referir a todo tipo de percepciones que involucren los cinco sentidos, sean estas visuales, sonoras, olfativas, etc. La *phantasia* es definida como una potencia (*dínamis*) o estado (*héxis*) producido por la sensación al encontrarse en acto, a partir del cual se genera una imagen (*phántasma*).

La imaginación, como la memoria, se encuentra en la facultad sensible. Aristóteles presenta la etimología del concepto *phantasia*¹⁵ a partir de la cual es posible observar ciertas relaciones entre la imaginación y la facultad sensible, específicamente en

¹⁴ Kahn (1998) sostiene que la reflexión acerca de la memoria representa un trabajo de profundización en el que el estagirita va más allá del sistema primario de la sensación e investiga sus funciones secundarias entre las cuales habría que considerar cuatro: 1) la percepción del tiempo, 2) la facultad de la imaginación, 3) la memoria y 4) la capacidad de soñar (pp. 15/61-62).

¹⁵ He preferido no traducir el término *phantasia* por la noción de “imaginación”, debido a la relación que establecemos entre este concepto y la producción de imágenes, la cual afecta determinantemente nuestra comprensión de la memoria como la posesión de una imagen del pasado. René Lefebvre en su escrito “La crise de la phantasia: originalité des interpretations, originalité d’ Aristote” realiza una fuerte crítica a la traducción del concepto *phantasia* por “imaginación”, en él sostiene que el concepto *phantasia* fue interpretado de un modo pictórico que en ningún sentido podemos atribuir a Aristóteles. (Cf. Lefebvre, 2003, pp. 31-45).

relación con el sentido de la vista. La palabra *phantasia*¹⁶, nos dice Aristóteles, deriva de la palabra *pháos*, que significa luz. La luz es definida como el acto de lo transparente. Su estudio del sentido de la vista¹⁷ destaca que para que la sensación visual se produzca es necesaria la presencia de la luz, la cual, al alumbrar el objeto percibido, permite su observación. La luz tiene una presencia diáfana, actúa como un mediador entre el órgano y el objeto; al ser transparente no solo no obstaculiza la visión, sino la posibilita.

La *phantasia* (entendida en este sentido) es aquello gracias a lo cual se hacen presentes *phantásmata*¹⁸ o apariciones en nuestro interior, de la misma manera en que gracias a la luz se hacen presentes los objetos sensibles a la vista. Las apariciones propias de la imaginación son semejantes a las sensaciones que provee la percepción sensorial, pero se distinguen de ellas porque están desligadas del objeto del cual se originan y son inmateriales.

Aunque la *phantasia* pertenece a la facultad sensible, tiene un papel intermedio entre la facultad sensible y la inteligible y dota a esta última de las formas a partir de las cuales es capaz de intelegir, incluso cuando las cosas de las cuales provienen no se encuentran presentes y no pueden ser percibidas. La facultad intelectual y la memoria requiere de la imaginación para realizar sus distintas funciones; no es posible intelegir o recordar sin poseer las apariciones que provee la *phantasia* a la memoria.

La memoria, incluso la de las cosas pensables, no se da sin una imagen (y las imágenes una afección del sentido común), de suerte que la memoria pertenecería al entendimiento de forma accidental, pero, de por sí, al sentido primario, por lo cual se da también en otros animales y no sólo en los hombres y en los animales poseedores de opinión e inteligencia. (Aristóteles, *Acerca de la memoria...* 450a12).

La *phantasia* forma parte de la facultad sensible, gracias a ella se genera una impresión de los objetos que han sido percibidos de forma sensible. Una vez que se ha llevado a cabo la impresión del objeto percibido en la memoria, su aparición no depende de la presencia del objeto en acto. La *phantasia*¹⁹ brinda al alma una especie de objetos inmateriales, a los que nombra *phantásmata*, los cuales son una copia del objeto percibido, pero mientras los objetos sensibles son siempre claros y verdaderos, los objetos de la imaginación son borrosos e incluso pueden ser falsos.

¹⁶ En su ensayo “La phantasia chez Aristote: Subliminalite, indistinction et pathologie de la perception”, Lefebvre (1997) sostiene que con Aristóteles comienza por primera vez una filosofía de la imaginación, debido a que la analiza por primera vez como una facultad independiente. El tema de la imaginación es sumamente complejo debido a que al mismo tiempo engloba fenómenos diversos como el sueño, la memoria, la reminiscencia, el pensamiento teórico y el pensamiento práctico.

¹⁷ En *Metafísica A*, Aristóteles destaca que la vista y el oído son los dos sentidos que tienen una prioridad en el conocimiento. La vista proporciona mayor conocimiento de las cosas, mientras gracias al oído es posible recibir instrucción.

¹⁸ Malcom Schofield en *Aristotle on the imagination* considera que es un error identificar el concepto *phántasma* con una “imagen mental”. Sostiene que el uso de este concepto en Aristóteles tiene un significado más cercano al de “aparición”, “aparición” y “presentación”, e incluso podría significar “imagen de los sentidos”. Indica que para referir a datos de los sentidos utiliza el concepto *aisthema*. (Cf. Schofield, 2013, pp. 117-119).

¹⁹ Richard Sorabji (1972) en su introducción a *Aristotle on memory* sostiene que la teoría del recuerdo en Aristóteles requiere no cualquier tipo de imagen, sino una que es algo semejante o una copia de la cosa recordada.

Los objetos sensibles son percibidos *en acto* cuando se encuentran presentes a los sentidos en el tiempo del ahora; sin embargo, las impresiones de objetos tanto presentes como pasados pueden aparecer a voluntad²⁰ gracias a la *phantasia*.²¹

...la capacité pour apparaître de se prolonger en l'absence. Parce que l'apparaître continue même quand la chose n'est plus là pour être vue ou perçue, il est légitime d'appeler phantasía la représentation en l'absence. (Lefebvre, 2003, p. 45).

Ahora bien, uno de los problemas que arroja esta definición es que resulta complejo diferenciar entre recordar, pensar, imaginar y soñar, debido a que cuando se realiza cualquiera de estas funciones, se hace presente una aparición en nuestro interior. Aristóteles señala dos características que distinguen el proceso de recordar del de pensar, imaginar y soñar. Así, sostiene que cuando se recuerda: 1) se tiene percepción o conocimiento sin hechos y 2) se percibe que lo visto, oído o aprendido ocurrió en un tiempo anterior. Sin embargo, aunque estas dos condiciones caracterizan un recuerdo, no son suficientes para distinguirlo con respecto a algo soñado, pensado o imaginado. Puesto que se puede recordar algo que fue soñado o pensado en el pasado.

Pero aclaremos, la percepción o conocimiento sin hechos y la impresión del recuerdo presente, vinculado al darse cuenta de que lo impreso fue percibido en un tiempo anterior, nombran el recordar. En este sentido hay un carácter necesario entre poseer una imagen de algo que no es, percibir el tiempo y el recordar. Aristóteles caracteriza el recordar como la posesión de una aparición que es una copia de lo que se recuerda, cuando ha pasado un tiempo. De esta manera, solo se recuerda aquello que se ha experimentado y que al hacerse presente como recuerdo, tiene el carácter de no ser, en el sentido de que es una *aparición*.

Ahora bien, Aristóteles distingue dos tipos de recuerdo: un "recordar" en un sentido laxo para el cual hace uso del verbo *mnēmoneúein* y otra forma de recuerdo a partir del concepto *anamimnēskesthai* que implica junto con la posesión de una imagen, el conocimiento de cuando sucedió por unidades de medida.

Así, con el término *mnēmoneúein* nombra el poner en movimiento la facultad de la memoria, proceso en el cual, junto con la imagen de aquello que se recuerda, se percata de que lo recordado fue percibido o conocido en un pasado y que, por lo tanto, *ya no es*.

Es por ello que recordar implica traer al presente *apariciones* de objetos o situaciones que fueron percibidos o conocidos en un momento anterior, vinculados a un darse cuenta de la negatividad del recuerdo, es decir que aquello que se presenta como aparición propiamente *no- es*. En este sentido las apariciones, refieren a un hecho u objeto existente en un pasado, pero en el momento en que se presenta el

²⁰ En el artículo "Nature et fonction de la phantasía chez Aristote" Jean Luis Labarrière reflexiona acerca de la función de la *phantasia* y de las dificultades de su traducción. Al final de su escrito sostiene que el concepto puede ser traducido de una manera más acertada por "representación" o "aparición" más que por "imaginación", puesto que, definida por Aristóteles como un movimiento en acto, a ella concierne el gobierno de todo aquello que aparece en nosotros. (Cf. Labarrière, 2003).

²¹ En su escrito "La notion de phantasía chez Platon", Jaques Follon analiza los usos del concepto en Platón y distingue tres sentidos distintos del término, los cuales tendrán una influencia en la concepción de la *phantasia* como facultad del alma. Ellos son: 1) aparición sensible (en Teeteto), 2) ilusión o aparición engañosa (en la República) y 3) imaginación o representación imaginativa (en Sofista). (Cf. Follon, 2003)

recuerdo, quien recuerda se percata de que lo que se presenta en el presente tiene un carácter *privativo*, que da cuenta de que lo que se hace presente como aparición se halla ausente en cuanto hecho, y esta es la característica que Aristóteles atribuye al recuerdo en el sentido de *mnêmoneúein*.

Podría plantearse la cuestión de cómo, cuando la afección está presente, pero el objeto está ausente, puede recordarse lo que no está presente. Pues, evidentemente, es necesario considerar aquello que se produce por medio de la percepción en el alma, así como en la parte del cuerpo que le sirve de asiento, como una especie de dibujo cuya posesión decimos que es la memoria. (Aristóteles, *Acerca de la memoria...*, 450a 25).

Por otra parte, con el concepto *anamimnḗskesthai* nombra un tipo de recuerdo que requiere del seguimiento de un proceso ordenado a partir del cual se recupera una sensación o conocimiento que se poseía, pero que fue olvidado. La *anámnēsis* requiere de una práctica constante a fin de optimizar su proceder, de tal manera que aquel que la lleva en práctica poco a poco mejora su conocimiento del pasado.

Al respecto, conviene hacer notar que, aunque Aristóteles toma la idea de la reminiscencia de Platón, se va a separar de él en cuanto a su origen y su puesta en actividad. En el *Fedón* 72e la reminiscencia es descrita como el recuerdo de un conocimiento que fue olvidado, sin embargo, la *anámnēsis* platónica está vinculada a la teoría de la trasmigración del alma, por lo que el conocimiento que se recuerda es un saber que fue aprendido en otras vidas, pero que fue olvidado. Para Aristóteles lo que se recuerda forma parte del pasado, pero no de un pasado remoto, sino de un pasado que conforma las experiencias de la vida de quien recuerda.

Platón, del mismo modo, propone el diálogo y la interrogación como una vía para propiciar la reminiscencia, en tanto que Aristóteles propone una técnica (que requiere de una práctica constante), gracias a la cual, partiendo de un punto en una secuencia ordenada de recuerdos y de un conocimiento del tiempo es posible llegar a la reminiscencia de algo olvidado. Empero, la ordenación de los recuerdos, en el proceso de reminiscencia, puede seguir diversos órdenes: 1) cronológico, 2) de semejanza o identidad, 3) de contrariedad y 4) de contigüidad, Aristóteles enfatiza un conocimiento del tiempo numérico, sin el cual no es posible recuperar el conocimiento del pasado.

Por mi parte, considero que la recolección puede ser interpretada como la recuperación de la memoria histórica a partir de cuatro características que Aristóteles brinda a este tipo de recuerdo:

1) En 451b3 sostiene que la reminiscencia es la recuperación de un conocimiento o sensación que antes se tenía, pero fue olvidado; por lo tanto, la reminiscencia, frente al recuerdo, en un sentido laxo, refiere a la readquisición de un conocimiento, y no simplemente a la experiencia de que lo que se recuerda pertenece al pasado.

2) La reminiscencia se produce de manera voluntaria llevando a cabo un proceso de recuperación de un conocimiento 451b20, en este sentido hay una intención de búsqueda y de investigación, propio de la memoria histórica.

3) La reminiscencia es una especie de inferencia 453a10 en la que se lleva a cabo un razonamiento, por lo tanto, la facultad intelectual interfiere en la recuperación del recuerdo, y, por último

4) la reminiscencia requiere de un conocimiento del tiempo preciso, por unidades de medida 453a.

5. Conclusiones

Si bien Aristóteles desarrolla una interpretación del tiempo objetiva y naturalista, vinculada a la idea de movimiento, su análisis parte de sopesar otras posturas en torno al tiempo. Las dos principales se encuentran presentes en el diálogo *Timeo* (37e-38) de Platón donde este afirma que el pasado y el futuro son formas incorrectas de hablar del tiempo. Pero concluye que pasado y futuro no nombran el tiempo, sino la generación que sucede en el tiempo, el cual se caracteriza por ser infinito. Al tiempo, al ser infinito y eterno, le corresponde únicamente el tiempo presente. El “era” y el “será” son formas devenidas del tiempo que nombran la generación que sucede en el tiempo y ambas representan movimientos.

La interpretación del tiempo presente en las aporías, según la cual, el tiempo se compone de tres momentos: presente, pasado y futuro, dos de los cuales tienen el carácter de *no-ser*, está en concordancia con el planteamiento de la memoria en un sentido amplio, pues el recuerdo es caracterizado como copia de algo que fue percibido o conocido en el pasado que se caracteriza por *ya no-ser*.

La segunda interpretación, que es propiamente la que Aristóteles desarrolla en *Física IV*, hace del tiempo un proceso natural que gobierna y determina todo lo existente. El tiempo, definido como número del movimiento, cambio y reposo, mide aquello que se mueve, cambia o permanece inmóvil, y da cuenta de los procesos de generación y destrucción en la naturaleza. Así, el tiempo acompaña todo lo que llega a ser y se destruye, y es entendido como un principio cósmico que delimita y mesura el acontecer de todo lo que existe.

Ahora bien, este principio que gobierna el ámbito natural es caracterizado a partir de la percepción como un objeto sensible común. Aristóteles destaca en la *Física* que el tiempo como número de movimiento requiere de un alma que lo numere. Sin embargo, en *Acerca del alma* el tiempo es definido como un sensible común. Esto porque, aunque el tiempo es percibido por todo ser vivo que participa de la sensación, su conocimiento está delimitado a un alma que tengan la capacidad de numerarlo.

La definición del tiempo como sensible común pone especial énfasis en el carácter problemático del tiempo, si bien, a partir de la interpretación de Brunschwig, es posible considerar que el tiempo es un sensible común porque se puede percibir por varios sentidos propios heterogéneos, e incluso su percepción puede estar asociada únicamente a una sensación visual; la interpretación del tiempo numérico requiere también la intervención de la facultad intelectual.

Mediante un desarrollo paralelo, en *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* Aristóteles va a distinguir dos tipos de recuerdo: un recordar en un sentido amplio para el cual hace uso del concepto *mnēmoneúein* y otra forma de recuerdo *anaminnēskesthai* que implica junto con la posesión de una imagen el conocimiento de cuando sucedió por unidades de medida.

Así, la comprensión numérica del tiempo es determinante en el proceso de recolección o reminiscencia, en primera instancia porque esta implica la recuperación de una sensación o conocimiento del pasado, acompañada de un conocimiento del tiempo. De esta manera, al ser un proceso ordenado, en el cual se ubica un recuerdo en un orden numérico, en relación con otros recuerdos, es posible distinguir los vínculos que este recuerdo tiene con otros. En segundo lugar, al requerir de un conocimiento preciso del tiempo numérico es posible ubicar con exactitud el momento del pasado en que sucedió ese recuerdo.

La reminiscencia o recolección, en tanto es una recuperación de un conocimiento, es un proceso que nos da cuenta de la recuperación de la memoria histórica. En este sentido, Annas (1992) sostiene que la *recolection* o reminiscencia en Aristóteles refiere a un tipo de memoria no- personal con un contenido proposicional como “Recuerdo que César invadió Bretaña”, que es fuente de la memoria histórica.

Así, la comprensión numérica del tiempo se liga indisolublemente con la recuperación de la memoria histórica, puesto que, para recuperarla de forma precisa, es fundamental el conocimiento del tiempo numérico. La concepción de la reminiscencia en Aristóteles permite igualmente vincular el ámbito del transcurrir en la naturaleza, entendido como número del movimiento, con el acontecer humano, en cuanto conocimiento del pasado.

Por otra parte, el primer tipo de recuerdo *mnēmoneúein* no requiere de la numeración del tiempo, sino tan solo, junto con lo recordado, de darse cuenta del transcurrir de este, pues para recordar es suficiente con percatarse que la imagen de lo que se recuerda forma parte de lo que ya no es; en este sentido, el recuerdo, en tanto experiencia del transcurrir del tiempo, tiene un carácter negativo en dos sentidos: es una afeción que se genera de un objeto ausente (debido a que la imagen que se hace presente de lo que se recuerda, es de un objeto que de hecho no está presente) y, por otra parte, esta afeción va acompañada de una percepción de que aquello que se presenta tiene el carácter de *no ser*.

Este tipo de recuerdo que Annas (1975) considera sin contenido proposicional, da cuenta de la negatividad del tiempo. En cambio, la reminiscencia apunta al conocimiento histórico para el cual se tornan fundamentales: la investigación, la intervención de la facultad intelectual y un conocimiento del tiempo numérico.

6. Referencias bibliográficas

- Annas, J. (1975). Aristotle, number and time. *The Philosophical quarterly*, 25(99), 97-113.
- Annas, J. (1992). Aristotle on memory and the self. En M. C. Nussbaum and A. Oksenberg Rorty (Dirs.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press, 297-311.
- Aristóteles (1987). *Acerca de la memoria y reminiscencia*. En *Tratados breves de historia natural*, intr. trad. y notas por E. la Croce y A. Bernabé Pajares. Gredos.
- Aristóteles (2000). *Ética Nicomaquea*. Trad. y notas J. Pallí Bonet. Gredos.
- Aristóteles (2006). *Metafísica*. Gredos.
- Aristóteles (2008). *Física*. Trad. G. R. de Echardía. Gredos.
- Aristóteles (2010). *Acerca del alma*. Gredos.
- Aristotle (1931). *De Anima*. En *The Works of Aristotle*. Trad. and notes by W. D. Ross, M.A., Hon. LL.D. Clarendon Press.
- Aristotle (1936). *Aristotle's Physics*. Rev., introd. and comment. by D. Ross. Clarendon Press.
- Bernier, R. (1999). La quantité chez Aristote. Son rôle en physique, mathématique et métaphysique. *Archives de Philosophie*. 62(4), 595-637.
- Berti, E. (2010). *Ser y tiempo en Aristóteles*. Biblos.
- Bloch, D. (2007). *Aristotle on Memory and Recollection: Text, translation, interpretation, and reception in Western Scholasticism*. Brill (Philosophia Antiqua 110).
- Boeri, M. D. (2017). La memoria es de lo que ya ocurrió: memoria, tiempo y acción en Aristóteles. *Apuntes filosóficos*, 26(51).

- Bolton, R. (1978). Aristotle's Definitions of the Soul: *De Anima* II,1–3. *Phronesis*, 23(3), 258–78.
- Bostock, D. (2006). Aristotle's Account of Time. En *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics*. Oxford Scholarship Online.
<https://doi.org/10.1093/0199286868.003.0009>
- Bowin, J. (2018). Aristotle on the perception and cognition. En J. Sisko (Ed.), *Philosophy on Mind in Antiquity*. Routledge, 175-193.
- Brunschwig, J. (2019). En quel sens le sens commun est-il commun? En C. Viano et G. Romeyer Dherbey (Dirs.), *Corps et âme. Études sur le De Anima d'Aristote*. Vrin, 189-218.
- Chelsea, C. H. (2015). *Chronos in Aristotle's physics on the nature of time*. Springer.
- Coope, U. (2005). *Time for Aristotle. Physics IV. 10-14*. Clarendon Press.
- Dubois, J. M. (1976). *Le Temps et l'instant selon Aristote (Physic. IV, 10-14)*. Desclée de Brouwer. (Bibliothèque Française de Philosophie)
- Düring, I. (1957). Aristotle in the Ancient Biographical Tradition. En *Göteborgs Universitets Arsskrift*, 63(2). (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 5)
- Follon, J. (2003). La notion de phantasia chez Platon. En D. Lories et L. Rizzerio (Eds.) *De la phantasia à l'imagination*. Dudley. (Collection d'Etudes Classiques).
- Hussey, E. (1991). Aristotle on Mathematical Objects. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 24(4), 105-133.
- Jaeger, W. (1923). *Aristoteles: Grundlegung zur Geschichte seiner Entwicklung*. Weidmannsche Buchhandlung.
- Kahn, Ch. H. (1998). Sensation and consciousness in Aristotle's Psychology. En J. Barnes y M. Schofield (Eds.), *Articles on Aristotle: Psychology and Aesthetics*, v.4. Duckworth, 2-44.
- Labarrière, J. L. (2003). Nature et fonction de la phantasia chez Aristote. En *De la phantasia à l'imagination*, Peeters; Société des études classiques. (Collection d'Etudes Classiques, 17), 15-30.
- Lang, H. (1980). On memory Aristotle's corrections of Plato. *Journal of the History of Philosophy*, 18(4), october.
- Lear, J. (1982), Aristotle's Philosophy of Mathematics. *The Philosophical Review*, 91(2), 161-192.
- Lefebvre, R. (1997). La phantasia chez Aristote: Subliminalité, indistinction et pathologie de la perception. *Les Études philosophiques*, (1), 41-58.
- Lefebvre, R. (2003). La crise de la phantasia: Originalité des interprétations, originalité d'Aristote. En D. Lories et L. Rizzerio (Dirs.) *De la phantasia à l'imagination*. Peeters; Société des études classiques. (Collection d'Etudes Classiques, 17), 31-46.
- Modrak, D. K. (1981) [1962]. Koinê Aisthêsis and the Discrimination of Sensible Differences in *De Anima* III.2. *Canadian Journal on Philosophy*, XI (3), 405–423.
- Moreau, J. (1962). *Aristote et son école*. Presses Universitaires de France.
- Nuyens, F. (1948). *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*. Éditions de l'Institut supérieur de philosophie; Martinus Nijhoffs Uitgevers; Vrin.
- Platón (1992). *Diálogos*. Trad. M. Á. Durán y F. Lisi. Gredos.
- Roark, T. (2011). *Aristotle on Time: A study of the physics*. Cambridge University Press.
- Ross, W. D. (1930). *Aristotle*. Methuen and Co.
- Schofield, M. (2013). Aristotle on the imagination. En J. Barnes y M. Schofield (Eds.), *Articles on Aristotle: Psychology and Aesthetics*, v.4. Duckworth.
- Sorabji, R. (1972). *Aristotle on memory*. Duckworth.