

des cambios en el sistema económico global. Propone con ello el cambio del poder de negociación en las instituciones internacionales, para que el 85% de la población mundial pobre tenga la posibilidad de participación real en las decisiones. Y finalmente, discute la posibilidad de una reforma impositiva radical nacional, porque los pobres tienen derecho a participar en los beneficios obtenidos de la propiedad privada y pública, y, además, un cambio de los sistemas de poder y dominación (locales e internacionales) causantes de la pobreza mundial.

Bienvenido sea un texto de filosofía política normativa, informado sobre las discusiones académicas actuales, pero también, cosa poco usual, decidido a que la teoría lidie con los hechos objetivos, sin perder profundidad conceptual, y ganando en uno de los requisitos metodológicos imprescindibles de las ciencias normativas que es la informatividad.

MARÍA JULIA BERTOMEU  
Universidad Nacional de La Plata -  
Argentina (Conicet)  
mjbertomeu@gmail.com

**Aoiz, Javier.** *Alma y tiempo en Aristóteles*. Caracas: Editorial Equinoccio, 2007. 339 pp.

En *Met.* IX 6, 1048b 17-35, Aristóteles distingue entre dos tipos de actividades: la actualidad (ἐνέργεια) y el movimiento (κίνησις). La distinción la realiza a

partir del modo de relacionarse de esas actividades con el fin. En el caso del movimiento, la actividad se distingue del fin que le es propio: construir la casa se distingue de la casa ya acabada. Por su parte, en la actividad que es la actualidad, el fin está siempre incluido: se ve y se vio, es decir, se ve y no se está en proceso de ver, sino que en el ver como actividad está ya presente el ver como fin.

Es en esta noción, la de una actualidad que posee su fin (*energeia teleia*), en la que se basaría la propuesta principal del libro *Alma y tiempo en Aristóteles* de J. Aoiz, ya que, siendo constituido el ahora –que constituye el tiempo– por un tipo de *energeia teleia*, como lo es la percepción, considerar este tipo de actividad permite no sólo esclarecer algunos puntos del tratado de Aristóteles acerca del tiempo, sino enlazarlo con el estudio de la psicología por parte del Estagirita.<sup>1</sup> Y esto es lo que buscaría el autor: la precisión del papel que desempeñan, según la filosofía aristotélica, diversas operaciones del alma respecto del tiempo.

La interpretación de Aoiz se enmarca, por un lado, en lo propuesto a su vez por comentaristas antiguos –como Simplicio, Sofonías o Filopón– respecto de la noción de ahora en la filosofía aristotélica. Para ellos, por medio del ahora podría verse el modo como acontece la percepción, que en cuanto *energeia teleia* se daría en un ahora

1 Analizando el tiempo en relación con la percepción en cuanto *energeia teleia*, el autor muestra la imbricación de lo propuesto por el Estagirita en *Phys.* IV 10-14, con diversos textos del *De anima Parva naturalia Ética* a Nicómaco y *Metafísica*, entre otros.

indivisible (247). Por otro lado, en el alejamiento de la tematización propia de algunos filósofos medievales –e. g. Tomás de Aquino– y modernos –e. g. F. Brentano– respecto de la facultad sensitiva en relación con el tiempo, en la que se postula la existencia del sentido común y se entiende el tiempo como uno de los sensibles comunes (222 ss.).

Aquí primero se describirá la estructura del texto. Después, se intentará mostrar con más detalle cómo presenta el autor la relación del ahora con la percepción. Y, finalmente, se precisarán dos problemas respecto de su interpretación.

### Estructura del texto

*Alma y tiempo en Aristóteles* se divide en dos grandes partes: “El tiempo y el alma en el tratado del tiempo” y “El tiempo en la psicología aristotélica”. La primera está dedicada a un análisis de *Phys.* IV 10-14, en el que el autor se propone tematizar lo que sea el tiempo para el Estagirita, sin incluir en esa tematización nociones extrañas al propio tratado aristotélico –evitando así, por ejemplo, entender lo que propone Aristóteles desde lo afirmado por San Agustín acerca de lo temporal–.

En esta parte del libro, la interpretación tradicional de lo que es el tiempo para Aristóteles, en la que se da primacía al carácter de medida del tiempo respecto del movimiento, es puesta a un lado para dar centralidad al concepto de *ahora*, ya que, por una parte, sería a partir del ahora que el tiempo podría considerarse número y, por tanto, medida del movimiento, y, por otra parte, teniendo en cuenta el ahora se hace viable precisar la relación del alma

respecto del tiempo –al cabo, alrededor del concepto de *ahora* giraría el completo texto aristotélico acerca del tiempo–.

En el primer capítulo –“Las aporías exotéricas y el inicio del estudio del ahora”–, se muestra cómo las aporías respecto de la existencia del tiempo, de las que Aristóteles habla en *Phys.* IV 10, conducen a la consideración del ahora. Posteriormente, en el segundo capítulo –“El ahora y el tiempo”–, se hace un análisis del ahora en relación i) con el movimiento, ii) con la definición del tiempo y iii) con la expresión ὁ ποτε ὄν –que sería un modo de referirse al ente en movimiento, en cuanto se mantiene idéntico y a la vez cambia–, y que, al designar el móvil, designa aquello de lo que el ahora depende. En el tercer y último capítulo de la primera parte –“El alma y el tiempo”– se muestra cómo pone en juego el Estagirita en *Phys.* IV 10-14 la operatividad del alma respecto de lo que sea el tiempo. En concreto, Aristóteles se referiría al alma al hablar de i) la percepción del movimiento en relación con la percepción del tiempo, y ii) la posibilidad de que hubiese tiempo si no existiera alma.

La segunda parte está dedicada al intento de esclarecer la relación del tiempo y el alma, teniendo en cuenta los textos en los que Aristóteles tematiza las operaciones anímicas implicadas en el discernir: percepción, fantasía, intelecto (185). Ese esclarecimiento, se podría decir, es guiado por el análisis de la noción de *energeia teleia*, con la que son descritas las actividades que, como se dijo, realizadas por el alma, incluyen en sí mismas el fin: en contraste con el movimiento –en el que, cuando se alcanza el

fin, la actividad o el proceso cesan-, en estas actividades del alma –ver o pensar, por ejemplo– el fin está en la actividad misma. Los capítulos de esta parte son: “Física y psicología: movimiento y *energeia teleia*”, “La teoría de la percepción y el tiempo” y “Tiempo e intelecto”. Pero en lugar de describir los capítulos, puesto que en ellos se encuentran las nociones de *energeia teleia* y la de *ahora*, que son centrales en lo propuesto por Aoiz, se intentará mostrar con un poco más de detalle cómo plantea el autor la relación entre estos dos conceptos.

### ***Energeia teleia*, ahora y tiempo**

En *De la sensación y lo sensible*, Aristóteles plantea el problema de cómo es posible conocer en un tiempo indivisible diferencias que son contrarias (230). Para plantear la solución, el Estagirita acudirá a un ejemplo, el del punto que divide dos segmentos. El punto, siendo uno, puede ser considerado como dos: como fin del primer segmento y como principio del siguiente segmento.

De este modo, en una cosa se darían, como en una unidad, distintas cualidades que podrían ser diferenciadas, ya que el ser de cada una de ellas no sería unitario. Lo mismo habría de ocurrir respecto de la facultad que discierne las cualidades: de algún modo, en lo percibido se perciben las cualidades unitariamente, pero el ser distinto de cada una de esas cualidades puede distinguirse en esa misma percepción (232).<sup>2</sup>

2 De hecho, sólo es posible que acontezca una diferenciación si lo que discrimina es algo uno (245).

Este discernimiento, el del ser distinto de las cualidades, se daría sin distensión de tiempo: así como la facultad de percibir es una, indivisible, también lo sería el tiempo, o “cuando”, en el que la facultad está en acto. Y como lo afirma el mismo Aristóteles, el cuando (ὄτε) no sería accidental al acto de percibir: “pero más bien dice así, no sólo [dice] ahora sino también que [es diferente] ahora” (*De an.* 426b 28, citado en Aoiz 246).

Con todo, es posible determinar una diferencia entre el punto que divide la línea y el ahora en que se daría la percepción: si bien el ahora comparte ciertas características con puntos o líneas, siendo un elemento necesario para la percepción, siempre parece ser otro (*cf. Met.* 1002b 7-8, citado en Aoiz 252). La percepción es el acto (*energeia*) de una potencia, la facultad sensible, por lo que, a pesar de ser indivisible en cuanto acto, implica la sucesión de actos diversos.

Desde aquí se haría viable comprender tanto el origen de la indivisibilidad del ahora, como la continuidad del tiempo en la percepción:

“[La percepción en cuanto *energeia teleia*] como es acabada, no tiene que cesar, sino que puede permanecer, puede extenderse en el tiempo, puede durar. Pero también por ser acabada en cada ahora indivisible, puede dar lugar a límites dentro del continuo del tiempo” (255).

Y aunque en la caracterización de la *energeia teleia* el Estagirita no hace ninguna referencia al ahora indivisible (256), la relación del ahora indivisible con la *energeia teleia* es indicada por la *duración* de las actividades perfectas

que excluye el tiempo: estas actividades se mantienen en un ahora indivisible, pues en ellas no hay movimiento, no hay tiempo.

En cuanto *energeia teleia*, por un lado, la percepción se encuentra en un ahora indivisible y, por otro, tiene cierta duración –ante todo por ser acto de un cuerpo que se mueve–. Por lo primero, los ahora como límites indivisibles serían constituidos por la percepción (260-261).

La *energeia teleia* que es la percepción no es movimiento, pero al ser *energeia* de un cuerpo, no es sin el movimiento. Por eso el acto de percibir y la potencia que le corresponde serían temporales, en cuanto sucesivos. Se darían ahora indivisibles distintos debido a la condición de *energeia meta dynamêôs* de la percepción, ya que si fuese *energeia teleia* sin más, sería continua:

[...] la percepción es siempre una fase de una sucesión continua conformada por el flujo del percibir. Sin embargo, en tanto aprehensión de un eidos la percepción puede ser considerada como un punto indivisible. En este sentido la sucesión de percepciones parece ser la condición de posibilidad para la distinción de ahora. (Aoiz 265)

Además, el movimiento, según Aristóteles, se da de acuerdo con *eidê* contrarios. Percibir *eidê* contrarios implica sucesión, pues no podrían estar presentes a la vez en una misma cosa. Esos *eidê* contrarios no llegan a ser ni se corrompen, sino que serían también en el ahora. A esa distinción de *eidê* contrarios correspondería la distinción entre ahora indivisibles. El ahora

indivisible de los *eidê* contrarios, que corresponden al móvil, sería percibido en el ahora indivisible del acto de percibir (271-272).

De esta manera habría sido aclarado el carácter indivisible del ahora de acuerdo con la percepción. Sin embargo, también en relación con el percibir se podría, según el autor, considerar un ahora extenso, y a partir de este tipo, por así decir, de ahora, se entendería con precisión qué relación tiene la percepción, ya no tan sólo con el ahora, sino con el tiempo mismo.

Para Aoiz, el tiempo sería constituido en un acto de percepción sobre el que podría decirse con propiedad que se percibe un ahora anterior y lo intermedio, y no sólo el ahora posterior. Este acto lo llama el autor “campo presencial”, lo que equivale a lo que considerará como ahora extenso.<sup>3</sup> Si la percepción lleva a cabo un acto de este tipo, en el que se mantiene en ese ahora extenso, el tiempo podría considerarse en estricto sentido objeto de la percepción. Esto es ejemplificado con algunas disfunciones perceptivas mencionadas por Aristóteles en *De los sueños*: si se ha percibido un movimiento rápido y constante durante

3 Según Aoiz, puede considerarse, además del ahora indivisible, un ahora extenso. Este ahora extenso haría referencia a ciertas unidades de tiempo que serían divisibles de acuerdo con ahora tan sólo en potencia. Esto lo justifica empleando un texto de *De anima* III 6, en el que Aristóteles afirma que la división de un acto intelectual referente a la extensión es tan sólo potencial. Y esa extensión sería inteligida en un tiempo indivisible. Este tiempo, al estar relacionado con la extensión, sería también divisible en potencia (307).

un largo periodo de tiempo, se tiene la sensación de seguir percibiéndolo cuando ya ha cesado: lo que continúa dándose no es puntual, esto es, el acto perceptivo no se ha basado únicamente en la indivisibilidad de un ahora, sino que lo que continúa es esa unidad o campo presencial, que sería de acuerdo con la que se constituye el tiempo (290-291).

No obstante, lo que es anterior en esa “unidad presencial” no se haría sin más presente, sino que el ahora anterior se relacionaría con el ahora posterior como se relacionan las conjunciones dentro de un discurso: ‘μὲν’ está de algún modo presente en la mención de ‘δὲ’, y no podría considerarse como recuerdo, ni se superpone al ahora posterior, pues de hecho ya no está dándose (292-293).

### Dos problemas

Hay, en primer lugar, un problema respecto del énfasis que se hace en la crítica al sentido común. Aoiz critica la interpretación en la que se incluye al tiempo en el grupo de los sensibles comunes –teniendo en cuenta, por lo pronto, que el mismo Aristóteles no hace explícitamente tal inclusión–. Dos serían los puntos que intenta avalar esta teoría: 1) hay un sentido común; 2) dentro de los sensibles comunes se encuentra el tiempo.

Los que la proponen consideran al tiempo como sensible común, ya que tanto el número como el movimiento lo son, y en la definición de tiempo dada por el Estagirita en *Phys. IV* están incluidos tanto el número como el movimiento –más en concreto, en esa definición el tiempo es considerado como cierto tipo de número y número del movimiento–.

Al suponer, de acuerdo con la interpretación mencionada, que los sensibles comunes son percibidos por un sentido común, se ha entendido que es gracias a este sentido que:

a) Se percibe que se percibe.

b) Se distingue cada uno de los sensibles respecto de los otros.

No obstante, dirá Aoiz, por un lado, en ninguno de los textos en los que Aristóteles se refiere al percibir es empleada la noción de *koiné aisthesis* (sentido común) y, por el otro, preguntándose acerca de ese percibir que se percibe, el Estagirita excluye que pueda darse un sentido que a la vez perciba el sentido (esto es, el percibir) y lo que este siente (el color, por ejemplo) –la exclusión se da ante todo porque, si existiese ese otro sentido, habría dos sentidos respecto del mismo objeto<sup>4</sup>–: “Aristóteles toma tal figura [el sentido común] como una hipótesis de la argumentación para excluirla” (227).

Con todo, aunque esta crítica respecto de la postulación de un sentido común pueda ser convincente, no es claro qué consecuencias tendría respecto de la propuesta presentada en *Alma y tiempo en Aristóteles* el que hubiese o no un sentido común al que correspondiese percibir los sensibles comunes, esto es, qué relación tendría el que hubiese o no un sentido común con que el ahora y el tiempo tengan que ver con la percepción en cuanto esta es una *energeia teleia*. Con otras palabras, a pesar de que se le dedica un

4 En el acto de percepción está completamente en acto el sentido que la ejerce, por lo que el percibir que se percibe debe hacer parte de ese mismo acto, no añadirse como algo que le es ajeno (227).

largo apartado en el libro, no es patente cómo se relacionaría la problematización de la existencia del sentido común con la tematización de lo que sea la percepción respecto del tiempo.<sup>5</sup>

En segundo lugar, existe un problema relativo a la explicación de por qué la actividad del intelecto está referida, al igual que la percepción, al presente.

Hay distintas *energeiai* del alma (intelección, recuerdo, expectación), pero sólo lo serían propiamente las que se dan en relación con el presente: la percepción y la intelección. Con todo, todas las *energeiai* harían de algún modo referencia al presente en cuanto implican conciencia de que se está llevando a cabo esa actividad (305-306). Aoiz sostendrá que el carácter presente de la actividad del intelecto se debe a su relación con la fantasía, ya que en todos los casos la intelección versa sobre un *phantasma* (304).

Sin embargo, se podría afirmar que esa actividad acontece a modo de presente, no porque verse sobre algo percibido, como lo es el *phantasma*, sino debido a que su objeto –el objeto mental, por así decir– no tendría una distinción temporal –anterioridad y posterioridad– como la que sería propia de lo que está en movimiento.

INDALECIO GARCÍA

Universidad Nacional de Colombia  
indagar@gmail.com

**Agamben, Giorgio.** *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento.* Traducción de Mercedes Ruvituro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2010. 118 pp.

No caben dudas acerca de que Giorgio Agamben es hoy en día uno de los principales referentes dentro del debate de la filosofía contemporánea. Su trabajo se inicia en la pasada década de los setenta con una serie de intervenciones en torno a la problemática general del hombre, su lenguaje y su obra, en el particular horizonte nietzscheano del nihilismo. Bajo una clara influencia de Heidegger y Benjamin, trabajos como *El hombre sin contenido* (1970), *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental* (1977) o *El lenguaje y la muerte* (1982) muestran esta faceta dedicada, principalmente, a las problemáticas de la estética tan propias de su producción temprana. Sin embargo, desde la década de los noventa hasta la actualidad nos encontramos con un cambio en el rumbo de su producción teórica que, si bien nunca dejó completamente de lado las tematizaciones precedentes, pasó a encontrar su eje principal en los confines de la política. En este sentido, podríamos afirmar que, tras las huellas de Carl Schmitt, pero fundamentalmente tras la estela de los últimos cursos dictados por Michel Foucault en el Collège de France, su objetivo se dirigió a realizar una genealogía histórico-conceptual del poder político en Occidente. Prueba de ello son algunas de sus obras como *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995), *Lo que resta de Auschwitz* (1998) o *Estado de excepción* (2004), las cuales, si bien están orientadas en

5 Un problema distinto, que trata Aoiz, y que tiene una clara relevancia en relación con su propuesta, es el de si el tiempo pertenece o no al conjunto de los sensibles comunes.