

ARTÍCULO

RE

EL PENSAMIENTO COMO UN CIERTO MOVIMIENTO EN ARISTÓTELES:
observaciones sobre el sentido de un giro terminológico
en *Phys.* IV 11 a la luz de un viejo debate

CLAUDIO VERA

Universidad Nacional Autónoma de México 

claudio.vdelc@filosoficas.unam.mx

ORCID: 0009-0003-2126-0039

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 82 (2025) pp. 155-180

Recibido: 08-01-2025 • Aceptado: 13-06-2025

DOI: 10.5354/0718-4360.2025.77360

EL PENSAMIENTO COMO UN CIERTO MOVIMIENTO EN ARISTÓTELES:

*observaciones sobre el sentido de un giro terminológico
en Phys. IV 11 a la luz de un viejo debate¹*

THINKING AS A CERTAIN MOVEMENT IN ARISTOTLE:

*observations upon the meaning of a terminological
shift in Phys. IV 11 in light of an old debate*

Claudio Vera

Universidad Nacional Autónoma de México, México

RESUMEN

A pesar de que el pensamiento discursivo (*διάνοια*), como el general de las actividades intelectuales, es comprendido por Aristóteles como una actividad completa (*ἐνέργεια τελεία*), en *Phys.* IV 11 parece referirse al pensar como un cierto movimiento (*κίνησις τις*). El sentido de dicho giro terminológico es pasado por alto por la mayoría de los comentadores, y desde la antigüedad Simplicio y Alejandro de Afrodísias lo han considerado irrelevante. En este trabajo sostengo que este giro no es trivial, pues el pensar puede ser concebido como un movimiento por compartir ciertos atributos con este: inextensión espacial; continuidad; anteroposterioridad. Dicha semejanza estructural permite que el pensar juegue el rol que usualmente cumplen los movimientos naturales, esto es, presentar un cambio que permite la instanciación de la experiencia del tiempo.

Palabras clave: tiempo, pensar, cambio, Aristóteles, Galeno, Simplicio.

¹

Quisiera agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Programa de Becas Posdoctorales en UNAM, del cual soy becario bajo el patrocinio del prof. Ricardo Salles. Las traducciones de otros idiomas al español son mías, a no ser que indique lo contrario.

ABSTRACT

Despite of treating thought ($\deltaιάνοια$), as Aristotle generally treats intellectual activities, as a complete activity ($\epsilon\acute{ν}\epsilon\rho\gammaεια\;τελεία$), in *Phys.* IV 11 he seems to refer to thought as a certain type of movement ($\kappa\acute{\eta}\etaσις\;\tauις$). The sense of that shift in terminology is overlooked by most of commentators, and in fact since antiquity both Simplicius and Alexander of Aphrodisias consider it to be irrelevant. In this work I maintain that the shift has a non-trivial sense, according to which thinking itself can be conceived of as movement, for it shares with it certain attributes: spatial lack of extension; continuity; and succession. Said structural resemblance allows thinking to play the role that is usually fulfilled by natural movements i.e. presenting a change that allows the instantiation of time experience.

Keywords: time, thinking, change, Aristotle, Galen, Simplicius.

Introducción

REste artículo versa sobre lo que suele llamarse psicología aristotélica, respecto de la cual me interesa la pregunta por un cierto tipo de relación que parece haber entre el pensamiento discursivo ($\deltaιάνοια$) y la temporalidad, noción con la que por ahora, y en sentido amplio, me refiero al carácter duradero que una cosa en general puede tener. El interés por dicha relación radica en la duda por el sentido de un giro terminológico tomado por Aristóteles en un pasaje de *Physica* IV 11 (*Phys.* 218b21 y ss.) cuyo contexto es un abordaje que apunta a poner de relieve –desde una determinada perspectiva– una relación fundamental entre pensamiento, tiempo y movimiento, a la luz de un intento por argumentar que el tiempo depende ontológicamente del movimiento (en adelante me referiré a esa relación como la tesis de la dependencia ontológica). El fundamento del argumento aristotélico consiste en hacer notar que la percepción de tiempo y la percepción de movimiento están coimplicadas en una y la misma experiencia, para lo que hace una serie de observaciones referidas a la experiencia del tiempo. Aquí quisiera abordar el pasaje mencionado, aunque no es de mi interés hacer un análisis que evalúe si Aristóteles logra o no justificar la tesis de la dependencia ontológica a propósito del darse en conjunto de estas percepciones. Me interesa, más bien, evaluar las descripciones de las operaciones anímicas que ofrece Aristóteles, pues a propósito de ello es que realiza este giro terminológico, en que parece referirse a algo que sistemáticamente es una $\epsilon\acute{ν}\epsilon\rho\gammaεια\;τελεία$ en cuanto una $\kappa\acute{\eta}\etaσις$, y el cual, al menos en la bibliografía secundaria, no ha recibido la

atención que amerita². Más específicamente, permítaseme relevar dos puntos a propósito de los cuales opongo aquí la noción de ἐνέργεια a la de κίνησις.

Primero, la oposición e incompatibilidad se da a la luz del hecho de que las actividades noéticas, así como también las sensitivas, son siempre una ἐνέργεια o actividad τελεία (completa), y nunca ἀτελής (incompleta), como el movimiento. Así se refiere Aristóteles al movimiento, incluso cuando se refiere a él como una actividad; véase por ejemplo *De Anima* II 5 (*De An.*), donde dice: “en efecto, también el movimiento es una cierta actividad, pero incompleta” (*cf.* 417a16-17: καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις ἐνέργειά τις, ἀτελῆς μέντοι) y, lo que es más, recuérdese también la concepción de movimiento que maneja Aristóteles, que precisamente apunta a que dicho fenómeno no puede ser comprendido, sin más, ni como actualidad ni como potencialidad. En efecto, dice en *Phys.* III 1: “la actualidad de lo que es potencialmente, en cuanto tal, es movimiento, por ejemplo, [la actualidad] de lo alterable, en cuanto alterable, es alteración” (*cf.* 201a10-12: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησίς ἔστιν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ἢ ἀλλοιώσις). Mas, el pensamiento no parece adecuarse a dichos procesos que, siendo incompletos, apuntan a su completitud y que toman tiempo en darse. En efecto, las acciones (πράξεις) que son completas, como señala Aristóteles a lo largo de *Metaphysica* IX 6 (*Met.*), son ellas mismas un fin, no solo están dirigidas hacia él, por lo que su completitud no es precedida temporalmente por un proceso de generación y constituyen, por tanto, una ἐνέργεια, como dice también sobre las percepciones en *De sensu et sensibilibus* (*De sensu*): “y por completo a la vez [uno] oye y ha oído, y en general percibe y ha percibido, y no hay generación de estas [afecciones], sino que son sin llegar a ser” (*cf.* 446b2-4: ἄπαν ἄμα ἀκούει καὶ ἀκήκοε, καὶ ὅλως αἰσθάνεται καὶ ἥσθηται, καὶ μή ἔστι γένεσις αὐτῶν, ἀλλὰ εἰσὶν ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι). Lo relevante es que esta maniobra gramatical que identifica el presente con el perfecto, con la que Aristóteles busca dar cuenta del hecho de que las percepciones se actualizan sin suponer un proceso de generación que lleve progresivamente hasta su ser acto, en *Met.* IX 6 es utilizada también para referirse a las actividades intelectuales: “a la vez [uno] ve <y ha visto>, y piensa <y ha pensado>, e intelige y ha inteligido” (*cf.* 1048b23-24: ὅρᾳ ἄμα <καὶ ἔωρακε, > καὶ φρονεῖ <καὶ πεφρόνηκε, > καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεv)³.

² Entre quienes han comentado el pasaje pasando por alto el giro en cuanto tal se encuentran, por ejemplo, Hussey (1983); Pellegrin (2000); Coope (2005); Roark (2011); Harry (2015); Llovet-Abascal (2024). Aoiz (2007, pp. 128-132), por su parte, menciona el “cambio del pensamiento”, aunque no lo enfatiza en cuanto giro terminológico (algo más cercano a ello hay en los caps. 4-5 de su obra); y también Vigo (1995, p. 244), refiriéndose a Galeno y Simplicio, nota la referencia a un “cambio interno”, aunque sin problematizar el uso de la palabra, probablemente asumiendo que se trata de un uso laxo del término.

³ Los términos en corchetes angulares son de Bonitz, quien los añade para darle sentido unitario al caso del ver y del pensar con el del inteligir, donde el perfecto νενόηκεv es

Segundo, tal como veremos que también acota Simplicio (véase *infra*. Sec. 4), el pensamiento no coincide con ninguno de los movimientos del catálogo aristotélico, que él llama “los cambios físicos” ($\tauὰς φυσικὰς μεταβολὰς$) que se dan siempre según las categorías, pues ¿a propósito de cuál de los categóremas habría que situar al pensamiento como modificación accidental del alma?⁴ Lo que es más, cuando Aristóteles se encamina a establecer su tesis sobre la inmovilidad del alma, enmarca dicha negación de movimiento a propósito de un catálogo específico que se corresponde con las categorías de lugar, cualidad, sustancia y cantidad. En efecto, dice en *De An.* I 3: “pero los movimientos son cuatro, traslación, alteración, corrupción y crecimiento, [por lo que, de ser móvil, el alma] se movería o según solo uno de estos, o según múltiples, o según todos” (cf. 406a12-14: $\tauεσσάρων \deltaὲ κινήσεων οὐσῶν, φορᾶς ἀλλοιώσεως φθίσεως αὐξήσεως, \eta\; μίαν τούτων κινοῦται ἢ πλείους \eta\; πάσας$). Si uno presta atención a las posibilidades que baraja Aristóteles, rápidamente salta a la vista el hecho de que, todos los casos de cambio que considera, requieren un sustrato que posea materia sensible, esto es, que sea un cuerpo: en sentido estricto, por ejemplo, solo los cuerpos se trasladan de un lugar a otro, solo los cuerpos crecen o decrecen de tamaño, solo los cuerpos están sujetos a procesos de generación y corrupción, etc., mientras que el alma, en cuanto forma e ítem inmaterial, no está en condiciones de padecer ninguna de esas modificaciones.

O sea, ni por su estructura, siempre incompleta, ni por los requisitos de su acontecer, como ser modificación accidental de un sustrato material, el movimiento puede ser una manera de clasificar al fenómeno que es el pensar, ni puede este último ser tratado simplemente como un caso específico de un fenómeno general. Queda entonces como un interrogante el sentido que ha de tener el que Aristóteles trate el pensamiento como un cierto tipo de movimiento.

De este modo, la tesis general que quisiera sostener apunta a mostrar que, fuera de ser problemático, ni tampoco meramente trivial, mediante dicho giro terminológico el filósofo apunta a poner de relieve una dimensión temporal del pensamiento del intelecto ($\deltaιάνοια$). Más específicamente, sostengo que la exhibición

indudable. En las líneas siguientes Aristóteles también proveerá el tiempo perfecto para explicitar el carácter completo de la actividad en cuestión. Como Ross (1924, pp. 253-254), sigo también a Bonitz en esto.

⁴

Phys. III 1: “Y no hay movimiento allende las cosas; en efecto, lo que cambia siempre cambia o según la sustancia, o según el cuanto, o según su cualificación o según el lugar, y en general respecto de estas cosas no es posible captar nada, como decimos, lo cual no sea ni un esto, ni un cuánto, ni un de qué cualidad, ni ninguno de los otros categóremas” (cf. 200b32-201a1: $οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα: μεταβάλλει γὰρ αἱ τὸ μεταβάλλον ἡ κατὰ οὐσίαν ἡ κατὰ ποσὸν ἡ κατὰ ποιὸν ἡ κατὰ τόπον, κοινὸν δὲ ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν, ὡς φαμέν, ὃ οὔτε τόδε οὕτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθέν$).

de dicha dimensión logra poner a su vez de manifiesto que la διάνοια guarda en sí una estructura que la especifica temporalmente; estructura según la cual el pensamiento puede ser visto como un fenómeno de carácter fluyente, conforme al que éste se configura como una actividad que, como el movimiento y el tiempo, no solo es por sí misma espacialmente inextensa, sino que también es continua, duradera, y posee anteroposterioridad o sucesividad⁵. A la luz de dicho análisis será posible comprender el giro terminológico como una manera de referirse –con la terminología disponible para la reflexión filosófica de la época– a algo cercano a lo que nosotros llamaríamos flujo de conciencia o corriente psicológica, lo que Aristóteles encapsularía en este caso bajo la idea de que el pensamiento es un cierto movimiento.

Naturalmente, con ello no se persigue una finalidad meramente comparativa entre Aristóteles y algún otro filósofo que se haya referido a ese fenómeno, sino que el objetivo principal radica en robustecer el rendimiento descriptivo respecto de la experiencia que ostenta una parte de la psicología aristotélica, pues es un hecho que la vida, sea que se enfatice su carácter sensitivo, sea que se enfatice su carácter racional, se da siempre de manera temporalmente desplegada; y, no obstante, fenómenos como lo que llamamos flujo de conciencia o corriente psicológica de la experiencia suelen verse, en general, si no como un problema moderno, al menos como un asunto ajeno a los desarrollos del propio Aristóteles⁶. En este sentido, quisiera hacer referencia al pasaje para plantear explícitamente el asunto. Comencemos, por tanto, poniendo de relieve dos momentos de nuestro pasaje en que precisamente ocurre el giro terminológico.

Por un lado, Aristóteles dice en el contexto de nuestro pasaje en *Phys.* IV 11 “pues conjuntamente percibimos movimiento y tiempo; efectivamente, incluso si está oscuro y nada nos afecta a través del cuerpo, pero se da un cierto movimiento en el alma, inmediatamente de manera conjunta parece que algo de tiempo también ha transcurrido” (cf. 219a3-6: ἄμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου· καὶ γὰρ ἐὰν ἡ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνī, εὐθὺς ἄμα δοκεῖ τις γεγονέναι καὶ χρόνος). Lo llamativo aquí consiste en lo siguiente: a la tesis de que el tiempo se percibe en conjunto con el movimiento es posible añadir que, siendo el movimiento el sensible común que es, este puede percibirse con cualquiera de los cinco sentidos, sentidos que a su vez operan de

⁵ Tomo el término anteroposterioridad del comentario a la traducción hecha por Vigo (1995, p. 248), con el cual expresa la conexión que hay entre lo anterior y lo posterior en relación con lo intermedio.

⁶ En un trabajo anterior (2024) he intentado sostener una tesis que complementa a la de este trabajo, aunque a propósito de la experiencia perceptiva. En esta ocasión, aunque la jerga de Aristóteles se refiera más bien al alma, el trabajo pone de relieve en qué sentido el flujo o corriente se da en la actividad intelectual y, por tanto, en la parte intelectual del alma.

manera indefectible a través de algún órgano sensorio. No obstante, dice aquí Aristóteles que, incluso si “nada nos afecta a través del cuerpo” (cf. 219a5: μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν), basta con que haya “un cierto movimiento en el alma” (cf. 219a5-6: κίνησις τις ἐν τῇ ψυχῇ) para que parezca que ha transcurrido tiempo. O sea, hay aquí un peculiar reemplazo de la afección anímico-perceptiva que llega al alma desde el mundo externo a través del cuerpo, por un cierto movimiento que simplemente ocurre en el alma como a partir de sí misma.

Por otro lado, la manera en que Aristóteles especifica este movimiento al que explícitamente se refiere de manera muy indeterminada (κίνησις τις) parece de hecho hallarse al comienzo del mismo pasaje, donde lo que explicaría el movimiento en el alma con independencia del cuerpo sería el propio pensamiento. Permítaseme explicar esto brevemente. Aristóteles comienza diciendo que “En efecto, cuando nosotros mismos en nada cambiamos en relación con el pensamiento, o nos pasa inadvertido que cambiamos, no nos parece que el tiempo haya transcurrido” (cf. 218b21-23: ὅταν γὰρ μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἡ λάθομεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος). Valdría observar a propósito de ello que, al estar sus objetos ya en cierto modo en el alma⁷, la actividad del pensamiento no exige que sea afectado directamente por un objeto externo. O sea, mientras que para percibir un objeto, este debe estar efectivamente presente ante nosotros, para pensar en un objeto inteligible no es necesaria su presencia; basta con producir un φάντασμα o representación imaginativa que nos otorgue la base sensible que el intelecto requiere para ejercer su funcionamiento. Así, pensar solo depende indirectamente de las afecciones perceptivas que provienen de la exterioridad, pues cambiar τὴν διάνοιαν, o en relación con el pensamiento, es algo que podemos hacer con independencia de un estímulo externo que en ese momento nos esté afectando a través del cuerpo. Ello basta para gatillar la experiencia del tiempo. Ahora, si bien esto puede responder la pregunta anterior sobre a qué se refiere Aristóteles con ese movimiento en el alma con independencia del cuerpo y, por tanto, de un objeto externo, a su vez genera un segundo interrogante que precisamente explica nuestra duda inicial, esto es, si la actividad del intelecto es sistemáticamente clasificada por Aristóteles como una ἐνέργεια τελεία, ¿por qué llamar ahora a la διάνοια una κίνησις?, ¿es acaso solo un desliz terminológico o hay algún sentido no trivial en que la actividad de pensar puede concebirse como una modalidad del cambiar? Lo que sostendré a propósito de ello es que la decisión terminológica de Aristóteles no es trivial y

⁷ Véase *De An.* II 5: “difieren no obstante [el conocimiento y el percibir], y es que las cosas que son productoras de la actividad son externas, [como] lo visible y lo audible, y de manera similar también el resto de los sensibles; causa de ello es que la percepción en acto lo es de las cosas particulares, mientras que el conocimiento lo es de las cosas universales, y estas en algún modo están en el alma misma” (cf. 417b19-23: διαφέρει δέ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνέργειας ἔξωθεν, τὸ ὄρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὄμοιῶς δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν. αἴτιον δέ ὅτι τῶν καθ' ἔκαστον ἡ κατ' ἐνέργειαν αἰσθητική δέ ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δέ ἐν αὐτῇ πώς ἔστι τῇ ψυχῇ).

sugeriré que, a pesar de que el pensar no sea un tipo de cambio en el sentido habitual del término, es probable que la configuración temporal del pensar discursivo haya llevado a Aristóteles a tratar dicha actividad como un cierto tipo de movimiento, por darse entre ambos fenómenos una especie de semejanza estructural basada en los atributos compartidos que mencionamos: inextensión espacial; continuidad; duración; y anteroposterioridad o sucesividad.

En vista de lo anterior, en lo que sigue procederé de la siguiente manera: i) me referiré al concepto de διάνοια con tal de tener una idea clara del modo en que la comprendemos, para lo cual haré referencia a obras platónicas y aristotélicas; ii) presentaré en extenso el pasaje central en el que me enfoco y ofreceré un breve estado de la cuestión, centrado principalmente en una discrepancia que respecto de la lectura del pasaje tienen Temistio y Simplicio en relación a Galeno, pues mi propia lectura del texto en cierta medida surge de la exégesis de dicha discusión; iii) me referiré a la crítica que Simplicio hace de Galeno y ofreceré mi interpretación del texto aristotélico, que puede ser considerada en cierta medida como galénicamente inspirada; y iv) haré algunas observaciones finales.

1. *El pensamiento discursivo o διάνοια en Platón y Aristóteles*

Como se dijo, en primer lugar cabría hacer alguna observación sobre el concepto de διάνοια para tener claro cuál es, por así decirlo, la superficie cuya estructura intrínseca se busca exhibir. El término διάνοια, como es sabido, suele traducirse al español como pensamiento discursivo o pensamiento. Ahora bien, el carácter discursivo de este pensamiento suele explicarse en general gramatical o filosóficamente. Gramaticalmente, por la función que cumple la preposición διά añadida al verbo νοεῖν en la formación del verbo διανοέω, pues introduce la idea de que se trata de una acción que es un atravesar, un recorrer un cierto a través, algo que discurre; y, filosóficamente, en primera instancia respecto de lo dicho por Platón en obras como *Theaetetus* (*Theae.*) y *Sophista* (*Soph.*);; en efecto, en *Theae.* 189e1-190a6, y en boca del extranjero de Elea, Platón asevera que llama pensar (τὸ διανοεῖσθαι) al “discurso el cual el alma atraviesa ella consigo misma acerca de las cosas que examina” (cf. 89e6-7: λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὃν ἂν σκοτῆ), lo que no es sino un dialogar (e8: τὸ διαλέγεσθαι) ella consigo misma, preguntándose y respondiéndose a ella misma, afirmativa o no afirmativamente. El momento determinante de este proceso reflexivo y dialógico, añade el extranjero, es lo que llama opinión (a5: τὴν δόξαν), que es a su vez “un discurso enunciado, pero no en relación con otro ni con sonido, sino en silencio y en relación con uno

mismo”⁸ (cf. 190a5-6: λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν). El pensamiento sería, por tanto, una secuencia donde se suceden en nuestra alma distintos enunciados (preguntas, afirmaciones y negaciones) en un diálogo o conversación que uno tiene silenciosamente con uno mismo, y la opinión, por su parte, sería lo que también en silencio se sostiene como juicio determinante de dicho momento reflexionante del alma.

Por su parte, cuando Aristóteles se refiere explícitamente a la διάνοια, lo hace, por así decirlo, desde más abajo. Dice, en efecto en *Met.* VI 4 “pues el pensamiento une o separa o bien el qué es, o bien que es cualificado, o que es cuantificado o alguna otra cosa” (cf. 1027b31-33: ἡ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἡ ὅτι ποιὸν ἡ ὅτι ποσὸν ἡ τι ἄλλο συνάπτει ἡ ἀφαιρεῖ ἡ διάνοια). Con ello, Aristóteles circscribe la διάνοια a un contexto de análisis que es el ámbito de la predicación⁹, en que al afirmar se unen o combinan conceptos y al negar se separan; par de opuestos el de combinación-separación que, así como también lo verdadero y lo falso, se dan en el pensamiento sin darse en las cosas a las que el pensamiento refiere¹⁰. Por eso es que en *De An.* III 6 se distingue entre dos tipos de operaciones intelectuales aduciendo que “la intelección de los

⁸ Ambas ideas, sobre el pensamiento y la opinión, son reforzadas luego en *Soph.*, donde el extranjero se dirige a Teeteto diciendo primero “entonces, la razón y el pensamiento son, ciertamente, lo mismo; salvo que el que se produce en el alma [como] un diálogo sin sonido consigo misma, ¿a este hemos llamado pensamiento?” (*Soph.* 263e3-5: Οὐκοῦ διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτήν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτο ἀντὸ ήμιν ἐπωνομάσθη, διάνοια);, a lo que Teeteto simplemente asiente, para que luego, a propósito de las afirmaciones y negaciones que hay en los discursos, el extranjero añade: “ahora bien, cuando esto se produce en el alma conforme al pensamiento acompañado de silencio, ¿tienes algún [nombre] para denominarlo, salvo opinión?” (cf. 264a1-2: Ὄταν οὖν τοῦτο ἐν ψυχῇ κατὰ διάνοιαν ἔγγιγνηται μετὰ σιγῆς, πλὴν δόξης ἔχεις ὅτι προσείπῃς αὐτῷ;).

⁹ No es de mi interés sostener que cada vez que Aristóteles usa el término διάνοια se refiera exactamente a la operación articuladora descrita aquí (a pesar de que creo que siempre tiene alguna relación con ello); ni tampoco que no utilice otros términos que puedan referirse a la actividad predicativa (en más de alguna, en contextos en que parece haber una referencia en general al pensar, le basta con el término νοέν). Me interesa más bien el fenómeno de la articulación predicativa como tal, el que cuando es descrito explícitamente es referido por Aristóteles precisamente por el término διάνοια.

¹⁰ En las líneas que preceden al pasaje citado de *Met.* VI 4, de hecho, Aristóteles es explícito respecto de ambos casos. En efecto, sobre el par verdadero-falso dice que “en efecto, lo verdadero y lo falso no se dan en las cosas, [como si] por ejemplo lo bueno fuese verdadero y lo malo directamente falso, sino que [lo verdadero y lo falso] se dan en el pensamiento, pero respecto de las cosas simples y las cosas que son un qué [lo verdadero y lo falso] ni siquiera en el pensamiento” (cf. 1027b25-28: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθῆς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθῆς τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ᾽ ἐν διανοίᾳ, περὶ δὲ τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδὲ ἐν διανοίᾳ); y sobre el par combinación-división añade que “la combinación y la división se dan en el pensamiento, pero no en las cosas” (cf. 1027b29-31: ἡ συμπλοκή ἐστιν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι).

indivisibles se da en aquellas cosas de las cuales no hay falsedad, pero en aquellas donde hay tanto lo falso como lo verdadero, hay ya una cierta síntesis de conceptos, tal como [si se formara] una unidad de estas cosas” (430a26-28: Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἂν οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές σύνθεσίς τις ἡδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων). Dicha síntesis, en general, puede ser una combinación en la que se han unido conceptos (*i.e.* afirmación) o una división en la que se han separado (*i.e.* negación). Ahora bien, lo que Aristóteles quiere decir no es solo que estas cosas se den como afecciones del pensamiento, sino que el pensamiento, esto es, la actividad dianoética en su sentido más estricto, consiste fundamentalmente en sintetizar y dividir, en afirmar y negar, de manera que cuando lo afirmado se adecue a la cosa sobre la cual se habla, el pensamiento será verdadero, y cuando lo afirmado no se adecue, será falso (y valga también lo mismo, *mutatis mutandis*, para el caso de la negación).

En otras palabras, Aristóteles parte desde más abajo en el sentido de que entrega una descripción de cómo surge la secuencia ya descrita por Platón. La actividad dianoética consiste en la articulación de conceptos que dan lugar a pensamientos: actos u operaciones intelectuales con contenido proposicional y estructura predicativa que, a su vez, y en virtud de una operación también articuladora, forman razonamientos. O sea, la noción que ofrece en estos pasajes es más amplia que la platónica, pues no restringe explícitamente el fenómeno a un diálogo interno, así como también más específica respecto del tipo de operaciones involucradas en el despliegue del pensamiento discursivo, a pesar de que, con todo, conserva el carácter secuencial en que se va de una cosa a otra. Dicho carácter secuencial, nótese, es contrapuesto al tipo de operación involucrada en la mera intelección de conceptos que no han sido puestos en relaciones de orden predicativo, *i.e.* “la intelección de los indivisibles” (cf. 430a26: ἡ τῶν ἀδιαιρέτων νόησις), fenómeno al que Aristóteles pareciera ya haber hecho referencia en el primer libro del *De An.* cuando aseveraba: “la intelección se parece más a un cierto reposo y una detención que a un movimiento” (cf. 407a32-33: ἡ νόησις ἔσικεν ἡρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἡ κινήσει).

En resumen, tenemos que en Aristóteles la *διάνοια* puede ser comprendida como un fenómeno que se constituye con una secuencia de pensamientos formados en virtud de combinaciones y divisiones iteradas por el intelecto; iteraciones en las que se forman estructuras predicativas, con contenido proposicional, que, a su vez, se van enlazando y formando razonamientos más complejos (por ejemplo, inferencias o deducciones). Dicho carácter secuencial –que tomo aquí como un *factum*– es lo que específicamente me interesa del fenómeno y es, por tanto, también la base del argumento que quisiera construir en adelante, pues es la estructura interna que soporta dicho carácter secuencial lo que se pretende exhibir¹¹.

¹¹ Debido a que esto y solo esto es el aspecto del fenómeno que me interesa, pongo entre paréntesis el hecho de que si alguna otra distinción propiamente aristotélica habría de

2. *Phys. IV 11, 218b21ss.: Galeno versus Temistio y Simplicio*

Permítaseme ahora pasar a la evaluación del pasaje que nos convoca, el que antecede casi de inmediato a la mención del movimiento anímico no proveniente del cuerpo. Como anticipé, a pesar de que en el pasaje Aristóteles intenta justificar la tesis de la dependencia ontológica que esgrime, lo que aquí me interesa se restringe a las descripciones psicológicas relacionadas con la experiencia del tiempo. Dada su relevancia, procedo a citar el texto central en extenso:

En efecto ($\gamma\ddot{\alpha}\rho$), cuando nosotros mismos en nada cambiamos en relación con el pensamiento, o nos pasa inadvertido que cambiamos, no nos parece que el tiempo haya transcurrido, tal como tampoco [les parece que ha transcurrido tiempo] a los que en los relatos mitológicos duermen en Cerdeña junto a los héroes, cuando despiertan; en efecto, conectan el ahora posterior con el ahora anterior y producen uno, borrando el intermedio a causa de la falta de conciencia. Por ende, tal como ($\tilde{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho$) si no fuese diferente el ahora sino el mismo y uno, el tiempo no existiría, del mismo modo ($\omega\tilde{\nu}\tau\omega\zeta$) también cuando pasa inadvertido que [los ahora] son diferentes, no parece que lo intermedio sea tiempo. Entonces, si el no creer que hay tiempo nos sucede en ese momento, cuando no determinamos ningún cambio, sino que el alma parece permanecer en [un momento] uno e indivisible, pero cuando percibimos y determinamos [algún movimiento], en ese momento decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente que el tiempo no existe sin movimiento y cambio.¹²

Por la longitud del pasaje, me permito hacer una breve síntesis de lo aquí pertinente de él. Aristóteles viene de mostrar que tiempo y movimiento no son lo mismo, pero a su vez también de aseverar que el tiempo no existe sin cambio. Que

implicar alguna especificación más. Por ejemplo, si en el uso teórico del intelecto hay alguna diferencia respecto del uso práctico es algo que aquí pongo entre paréntesis. Asimismo, si la distinción entre intelecto agente e intelecto paciente puede adecuarse a la descripción que aquí doy del fenómeno, lo pongo también entre paréntesis, pues qué respuesta dé uno a esa pregunta supone una cierta interpretación de la distinción agente-paciente aplicada al intelecto, lo que escapa por mucho las pretensiones y el alcance de este artículo. Por ello me aboco simplemente a la cuestión del transcurrir de la corriente psicológica que pueda haber en la parte intelectual del alma.

¹² Cf. 218b21-219a1: ὅταν γὰρ μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ή λάθομεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος, καθάπερ οὐδὲ τοῖς ἐν Σαρδοῖ μυθολογουμένοις καθεύδειν παρὰ τοῖς ἡρωσιν, ὅταν ἐγερθῶσι· συνάπτουσι γὰρ τῷ πρότερον νῦν τὸ ὄστερον νῦν καὶ ἐν ποιοῦσιν, ἔξαιροῦντες διὰ τὴν ἀναισθησίαν τὸ μεταξύ. ὥσπερ οὖν εἰ μὴ ἦν ἔτερον τὸ νῦν ἀλλὰ ταῦτα καὶ ἐν, οὐκ ἀν ἦν χρόνος, οὕτως καὶ ἐπεὶ λανθάνει ἔτερον ὅν, οὐ δοκεῖ εἶναι τὸ μεταξύ χρόνος. εἰ δὴ τὸ μὴ οἴεσθαι εἶναι χρόνον τότε συμβαίνει ἡμῖν, ὅταν μὴ ὄρισωμεν μηδεμίαν μεταβολήν, ἀλλα ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ φαίνηται ἡ ψυχὴ μένειν, ὅταν δὲ αἰσθώμεθα καὶ ὄρισωμεν, τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος.

no son lo mismo tiempo y movimiento, Aristóteles lo demuestra a propósito de propiedades que no comparten: el movimiento se da en cada cosa y se multiplica con cada cosa, mientras que el tiempo está en todas partes y junto a todas las cosas; el cambio además acepta el más y el menos respecto de su velocidad, pero el tiempo no¹³. A continuación de esto, Aristóteles introduce lo que a ojos suyos es la explicación de la dependencia ontológica, aduciendo que cuando nosotros no cambiamos en nada *tìv διάνοιαv* (en relación con el pensamiento), o nos pasa inadvertido que cambiamos, no nos parece que el tiempo haya transcurrido, pues nos pasa inadvertido lo intermedio entre un momento anterior y uno posterior, y hacemos de ambos solo uno. De allí que, en conjunción con lo dicho sobre la necesaria existencia de lo anterior y lo posterior para la existencia del tiempo¹⁴, Aristóteles establece una relación análoga (introducida por el par: ὥσπερ..., οὐτως) entre lo que se da en el mundo y en el alma, según la cual, tal como (ἥσπερ) no existiría el tiempo de no haber lo anterior y lo posterior, del mismo modo (οὐτως) tampoco nos percatamos del paso del tiempo cuando no tomamos nota de lo anterior y posterior. Establecida dicha analogía estructural entre la existencia y la conciencia del tiempo, Aristóteles cree estar en condiciones de establecer su conclusión, esto es, que si creemos que no hay conciencia del tiempo cuando no determinamos ningún cambio, pero cuando de hecho determinamos alguno, decimos que ha transcurrido tiempo, entonces no hay tiempo sin movimiento y cambio.

En síntesis, Aristóteles ha establecido una estructura de la experiencia del tiempo que depende conceptualmente de las mismas determinaciones que ya ha utilizado para bosquejar una estructura del tiempo en el capítulo anterior, con lo que produce una analogía estructural que va desde el ámbito del tiempo del mundo, hacia el de la conciencia del tiempo. O sea, Aristóteles establece una identidad estructural entre ambos fenómenos, y supone que ella le permite pasar lícitamente

¹³ Véase *Phys.* 218b9-15, y el comentario *ad loc.* de Vigo (1995, pp. 240-243). Podría añadirse el hecho de que ciertos cambios poseen variación en su orientación, *i.e.* la traslación puede ser hacia un lado y luego hacia otro; quien engorda crece en volumen, mas luego, al adelgazar decrece; mientras que el tiempo tiene una sola dirección, que va desde lo anterior hacia lo posterior. En esto último, el pensamiento es más semejante al tiempo que al movimiento.

¹⁴ Véase *Phys.* IV 10, donde se explica la necesidad de que haya lo anterior y lo posterior: “Además, si ser simultáneamente en el tiempo, y no ‘antes’ ni ‘después’, es ‘ser en un mismo y único ahora’, y si lo anterior y lo posterior son en este preciso ‘ahora’, entonces las cosas sucedidas hace diez mil años existirán simultáneamente con las que están sucediendo hoy, y nada será anterior ni posterior a nada” (218a25-30: ἔτι εἰ τὸ ἄμα εἶναι κατὰ χρόνον καὶ μήτε πρότερον μήτε ὕστερον τὸ ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι καὶ ἐνί [τῷ] νῦν ἔστιν, εἰ τά τε πρότερον καὶ τὰ ὕστερον ἐν τῷ νῦν τῷδι ἔστιν, ἄμα ἀν εἴη τὰ ἔτος γενόμενα μνηστὸν τοῖς γενομένοις τήμερον, καὶ οὕτε πρότερον οὔτε ὕστερον οὐδὲν ἄλλο ἄλλου). La referencia a lo que luego en IV 11 Aristóteles llamará lo intermedio (218b26-27; b29; 219a26: τὸ μετόξυ) es aún implícita en IV 10, y hay que suponerla cuando habla de partes o lapsos de tiempo.

de un ámbito a otro. Ahora, entre quienes se han enfocado en un análisis de las descripciones psicológicas que ofrece el pasaje cuando atiende al ámbito de la conciencia del tiempo, hay en particular un viejo debate al que me interesaría hacer referencia¹⁵, no solo como una suerte de estado de la cuestión, sino porque, a mi juicio, en dicho debate hay algo valioso que ponderar. Me refiero con ello a la interpretación que del pasaje hiciera Galeno y las objeciones de Temistio y, sobre todo, de Simplicio ante la lectura galénica. Permitásemel, entonces, hacer una breve reconstrucción de dicha disputa.

Primero, cabría acotar que la obra de Galeno donde ofrece su interpretación del pasaje aristotélico (*i.e.* su $\pi\epsilon\rho\ i\tau\eta\ \alpha\pi\delta\epsilon\iota\kappa\tau\eta\zeta$) no nos ha sido transmitida. Por consiguiente, en su lugar, y para nuestro pesar, la lectura galénica debe ser reconstruida a partir de lo dicho por Temistio en su paráfrasis *In Aristotelis physica paraphrasis* (*In Ar. phys. par.*) y Simplicio en su comentario y Simplicio en su comentario *In Aristotelis physicorum commentaria* (*In Ar. phys.*) a *Phys.* IV. En ambos casos, nos encontramos frente a una crítica que busca refutar la interpretación que Galeno hace del pasaje aristotélico a la hora de argumentar contra Aristóteles a propósito de la tesis de la dependencia ontológica.

Así, Temistio señala que, a ojos de Galeno, el motivo por el cual Aristóteles habría pensado que sin movimiento no hay tiempo es “porque pensamos el tiempo cambiando [nosotros mismos]” (*In Ar. phys. par.* 144, 24-25: ἐπειδὴ κινούμενοι νοοῦμεν τὸ χρόνον), o sea, el διανοεῖσθαι sería en algún sentido una κίνησις o una μεταβολή τὴν διάνοιαν. Visto así, y una vez establecida la identidad estructural exhibida en la analogía entre mundo y alma, Aristóteles estaría intentando derivar una relación de dependencia ontológica a partir de una relación de dependencia fenomenológica o epistemológica¹⁶. No obstante, Galeno objeta que dicha relación –que no se funda sino en el carácter móvil de la propia actividad cognoscitiva– no puede explicar una relación de orden ontológico entre tiempo y movimiento, pues en su versión fenomenológica, la relación de dependencia ni siquiera es privativa entre movimiento y tiempo. En efecto, al estar el carácter móvil del fenómeno incrustado en la propia actividad de pensar como una suerte de atributo, no es solo el tiempo lo que no puede ser pensado sin movimiento, sino que, en general, no es posible pensar en nada sin estar cambiando uno mismo al momento de pensar. En vista a enfatizar esto último es que, como puede atestiguararse, Galeno recurre además al caso del pensamiento de las cosas inmóviles, pues incluso este pensar dichos objetos se da con movimiento. Dice Temistio: “en efecto también las cosas inmóviles”, dice [Galen], “las pensamos cambiando [nosotros mismos], por

¹⁵ Para el caso de interpretaciones recientes y programáticas sobre estos pasajes, específicamente sobre las operaciones psicológicas, véanse los estudios de Aoiz (2007, pp. 126-37) y Jiménez (2017, pp. 201-11).

¹⁶ Sobre dicha discusión, véase Sorabji (1983, pp. 74-77).

ejemplo los polos del cosmos y el centro de la tierra y, no obstante, estas no son acompañadas de movimiento”” (*In Ar. phys. par.* 144, 27-29: ‘καὶ γὰρ τὰ ἀκίνητα’, φησί, ‘νοοῦμεν κινούμενοι, οἷον τοὺς πόλους τοῦ κόσμου καὶ τὸ κέντρον τῆς γῆς, καὶ ὅμως οὐκ ἔστι ταῦτα μετὰ κινήσεως’). O sea, no solo la relación de dependencia fenomenológica no es privativa del par tiempo-movimiento, sino que, al ser el movimiento aquí en cuestión el carácter móvil del propio acto de pensar, es posible decir que nada puede ser pensado sin movimiento, ni siquiera las cosas inmóviles, como los polos del cosmos y el centro de la tierra.

En la misma dirección apunta Simplicio, quien señala que “el maravilloso Galeno, en el octavo [libro] de su *De la demostración*, supone que Aristóteles dice que por eso no existe el tiempo sin movimiento, porque lo pensamos cambiando nosotros mismos”¹⁷ (*In Ar. phys.* 708, 27-29: ὁ Θαυμάσιος Γαληνὸς ἐν τῷ ὄγδοῳ τῆς ἑαυτοῦ Ἀποδεικτικῆς ὑπονοεῖ λέγειν τὸν Αριστοτέλην διὰ τοῦτο μὴ εἶναι χρόνον ἄνευ κινήσεως, ὅτι κινούμενοι νοοῦμεν αὐτόν); y, tal como Temistio, añade también Simplicio lo dicho por Galeno acerca de las cosas inmóviles, a quien parece citar textualmente al decir que “también las cosas completamente inmóviles necesariamente son acompañadas de movimiento, si acaso también la intelección de estas es para nosotros acompañada de movimiento; pues no pensamos nada con una intelección inmóvil” (*In Ar. phys.* 708, 30-32: καὶ τὰ παντάπασιν ἀκίνητα μετὰ κινήσεως ἀνάγκη εἶναι, εἴπερ καὶ τούτων ἡ νόησις ἡμῖν μετὰ κινήσεώς ἔστιν· οὐδὲν γὰρ ἡμεῖς ἀκινήτῳ νοήσει νοοῦμεν)¹⁸. En otras palabras, Galeno objetaría que,

¹⁷ Hay una diferencia entre la formulación de Temistio y la de Simplicio. Mientras que el primero dice νοοῦμεν κινούμενοι (pensamos cambiando [nosotros mismos]), el segundo dice κινούμενον νοοῦμεν αὐτόν (lo pensamos en movimiento). Si es correcto, para que tenga sentido el κινούμενον de Simplicio debe querer decir que pensamos el tiempo como algo que transcurre, que es una idea que en el pasaje aristotélico podría verse reflejada en la expresión γεγονέναι χρόνος (218b23; b32-33; 219a6-7). Ciento es, no obstante, lo señalado por Stevens (2021, p. 77 n. 2) sobre el hecho de que a continuación, como veremos, Simplicio se concentra netamente en refutar la idea de que cambiamos al pensar el tiempo, no de que concebimos el tiempo como algo que transcurre, por lo que es probable que el κινούμενον de 708, 29 sea un error y deba ser reemplazado por un κινούμενοι como el que hallamos en Temistio. Adhiero aquí a la enmienda de Stevens.

¹⁸ A pesar de que la obra original no fue conservada, es plausible que la lectura que tanto Temistio como Simplicio nos ofrecen aquí de Galeno sea correcta, pues tiende a coincidir también con testimonios posteriores. En efecto, Averroes habría dicho –en su comentario largo a la *Phys.* de Aristóteles– que Galeno interpretó que Aristóteles pensaba que “no comprendemos el tiempo sino al movernos; es decir, ya que comprendemos el movimiento por medio de la imaginación [...], pues toda imaginación es movimiento” (nos non comprehendimus tempus, nisi cum movemur, idest, quoniam per imaginationem comprehendimus motum [...], cum omnis imagination sit motus). Y también Alberto Magno se refirió a una crítica de Galeno, orientada a negar que sea necesario percibir el tiempo allí donde natural y cósmicamente se encuentra (*i.e.* en el movimiento de la esfera celeste), pues hay personas que viven su vida sin nunca ver el cielo. A partir de ello, dice “por lo tanto, ellos no percibieron nada de tiempo, lo que es falso, porque perciben

como el tipo de intelección respecto de cualquier cosa es siempre una νόησις μετὰ κινήσεώς (intelección acompañada de movimiento), pues no pensamos nada con una νόησις ἀκίνητος (intelección inmóvil), entonces todas las cosas, incluso las que son evidentemente inmóviles, debieran ser acompañadas de movimiento (μετὰ κινήσεώς) o móviles, si es cierto que, dada la analogía estructural, de lo establecido en el dominio fenomenológico se sigue, precisamente, algo análogo en el campo de lo ontológico.

Ahora bien, más allá de la disputa sobre si el argumento aristotélico logra o no justificar la tesis de la dependencia ontológica, quisiera poner énfasis en que de acuerdo con Temistio y Simplicio, Galeno interpreta que Aristóteles pensó que el pensamiento en general –y por extensión el pensamiento del tiempo– tiene a su vez un carácter móvil, motivo por el cual no sería posible pensar el tiempo sin pensar el movimiento. De este modo, la relación entre tiempo, movimiento y pensamiento, que Galeno estaría constatando en el texto a la hora de interpretar nuestro pasaje de Aristóteles (218b21ss.) podría reconstruirse de modo tal que¹⁹:

- p.i: Todo pensar es siempre una νόησις μετὰ κινήσεως (*In. Ar: phys.* 708, 31-32: οὐδὲν γὰρ ἡμεῖς ἀκινήτῳ νοήσει νοοῦμεν).
- p.ii: El pensar puede darse en nosotros mismos con independencia de la afección directa de un objeto externo (*Phys.* 219a5: μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν).
- p.iii: Que notemos cualquier movimiento es condición suficiente para ser conscientes del tiempo (*Phys.* 219a3-4: ἄμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου).
- ∴
- C.: Incluso con independencia de la afección de un objeto externo, basta con pensar para ser conscientes del movimiento del pensamiento y, por ende, experimentar el paso del tiempo²⁰.

el tiempo a través del movimiento del alma; luego, el tiempo está en el alma mediante el movimiento del alma” (illi ergo nihil percepereunt de tempore, quod falsum est, quia percipiunt tempus per motus animae; ergo tempus est in anima per motus animae). Véanse ambos textos en la reconstrucción del *De la demostración* de Galeno de Matyáš Havrda y Pauline Koetschet (2025, pp. 170-171).

¹⁹ En los paréntesis que acompañan a las premisas he añadido la línea donde veo que se justifica la premisa. Mientras que p.i es tomada del texto de Simplicio como cita de Galeno, p.ii y p.iii pertenecen al texto de Aristóteles.

²⁰ Aquí intento formular el silogismo con premisas extraídas del contexto de nuestro pasaje relevante. Alguien podría objetar, no obstante, que la conclusión requiere la premisa extra de que el pensamiento posee autoconciencia de su propia actividad. Para elaborar una reconstrucción de una interpretación plausible de lo dicho por Aristóteles, uno podría asumir esa premisa de manera implícita si importa un pasaje de *Ethica Nicomachea (EN)* IX 9, donde al remitirse al carácter consciente de múltiples actividades, Aristóteles se refiere al caso de la percepción y el pensamiento aduciendo que “hay algo lo cual

Dado nuestro contexto, lo que me interesará aquí es la idea que Galeno maneja como tesis interpretativa básica del texto aristotélico, esto es, que pensar es siempre cambiar en el pensamiento; que las operaciones de orden noético no son inmóviles y que, por tanto, han de poseer su propio transcurrir. Ahora bien, solo Simplicio se refiere específicamente a esta tesis de la lectura de Galeno. En lo que sigue, por tanto, me concentraré en la contraargumentación que ofrece Simplicio de dicha interpretación, pues en el contexto de ese debate creo que se abre una ruta exegética que permite dar cuenta de la actividad dianoética como un cierto movimiento y una cierta manera de cambiar que, por un lado, no contradice el marco psicológico aristotélico y que, por otro lado, da valor a la decisión del uso terminológico que Aristóteles emplea en el pasaje de *Phys.* IV 11.

3. Simplicio versus Galeno: sobre la movilidad o inmovilidad del alma

3.1. Simplicio y Alejandro: sobre el pensamiento inmóvil del movimiento.

Si recapitulamos, según la interpretación de Galeno, el texto aristotélico diría que cuando pensamos el tiempo nosotros también cambiamos τὴν διάνοιαν, pues la διάνοια sería precisamente un cierto movimiento que se da en el alma, de modo tal que esta habría de tener en algún sentido una configuración secuencial y un transcurrir propios. En palabras de Simplicio citando a Galeno, la διάνοια se configuraría siempre como una νόησις μετὰ κινήσεώς. Lectura que, como dijimos, el propio Simplicio objeta ofreciendo correspondientemente una lectura alternativa. Dice, en efecto, el filósofo neoplatónico:

Aristóteles no quiere que el alma se mueva, sino que esté en actividad, considerando apropiado llamar movimientos solamente a los cambios físicos; por tanto no dice que el tiempo no es separado del movimiento por el hecho de que piensen el tiempo quienes están moviéndose, sino porque el pensamiento inmóvil del movimiento, al ocurrir, trae consigo el pensamiento del tiempo.²¹

percibe (*i.e.* se da cuenta) que estamos en actividad, de modo que percibiríamos que percibimos y pensariamos que pensamos” (cf. 1170a30-32: ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε αἰσθανόμεθ’ ἀν ὅτι αἰσθανόμεθα καὶ νοοῦμεν <ἀν> ὅτι νοοῦμεν). O bien, podría decirse que la conciencia del pensamiento es simplemente un caso más de actividad de la cual uno es consciente, y para lo que Aristóteles usualmente utiliza el verbo αἰσθάνομαι, como en ese mismo pasaje de *EN* o al comienzo de *De An.* III 2, por mencionar dos lugares de relevancia.

²¹ *In Ar. phys.* 708, 34 – 709, 1: ὁ Ἀριστοτέλης οὐ βούλεται κινεῖσθαι τὴν ψυχὴν ἀλλ’ ἐνεργεῖν, μόνας ἀξιῶν τὰς φυσικὰς μεταβολὰς κινήσεις καλεῖν· οὐκ ἄρα τῷ κινουμένους

Como se puede ver, aquí Simplicio es en algún sentido conservadoramente aristotélico. Con ello me refiero a que, según él, para sostener que el alma es una entidad sujeta a movimiento, habría que afirmar que se mueve conforme a alguno de los movimientos físicos, pero eso es imposible, pues dichos movimientos tienen siempre como sustrato una entidad que posee materia sensible, condición que el alma evidentemente no cumple. Por ende, Aristóteles no diría que el alma es sujeta a movimiento, sino que se encuentra en actividad respecto de alguna operación noética inmóvil (*i.e.* ἐννοία ἀκίνητος) que, al pensar el movimiento, coinstancia también el pensamiento del tiempo. Valga acotar que esta postura de Simplicio respecto de la reconstrucción de Galeno en realidad bebe de la lectura que Alejandro de Afrodísias hiciera del texto aristotélico (en el comentario perdido de Alejandro a la *Phys.*) y, en este sentido, Simplicio puede verse como un mediador que confronta ambas lecturas. Alejandro, en efecto, habría sostenido según Simplicio que el “pero se da un cierto movimiento en el alma” (*Phys.* 219a5-6: κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῆ) de Aristóteles equivale a decir que “pero tenemos algún pensamiento del movimiento” (*In Ar. phys.* 710, 5: ἔννοιαν δέ τινα κινήσεως ἔχομεν)²². Es dicha operación noética del pensamiento lo que implicaría en su actividad la experiencia del tiempo. La acotación final de Simplicio sobre su lectura resume de hecho la postura de Alejandro, de modo que se le formula posicionándola directamente contra la tesis de Galeno. Dice efectivamente Simplicio: “Y de esta manera interpreta Alejandro, considerando que Aristóteles no quiere que el alma cambie, sino que llama ‘movimiento en el alma’ al pensamiento inmóvil de un cierto tipo de movimiento” (cf. 710, 6-9: οὕτως δὲ ὁ Ἀλέξανδρος ἔξηγεται εἰδὼς ὅτι οὐ βούλεται ὁ Ἀριστοτέλης κινεῖσθαι τὴν ψυχήν, ἀλλὰ κίνησιν ἐν τῇ ψυχῇ εἴπε τὴν ἀκίνητον ἔννοιαν τῆς ὄποιασοῦν κινήσεως). O sea, que el alma –permaneciendo inmóvil ella misma– es capaz de captar la sucesión continua del movimiento.

Ahora bien, cabría interrogar a Alejandro y Simplicio sobre el motivo por el cual Aristóteles tomó la decisión terminológica de llamar κίνησις a algo que se supone es ἀκίνητος. Simplicio no dice nada al respecto. A mi juicio esto es problemático, pues simplemente señalar que el pensamiento es inmóvil y que Aristóteles no quiere decir en realidad que el alma esté sujeta a movimiento, sino que se encuentra en actividad pensante, aunque es una tesis cierta, no explica el sentido de la decisión terminológica. En este punto, por tanto, podemos volver a enfatizar nuestra pregunta general: ¿es trivial el uso terminológico de Aristóteles que trata al pensamiento como un tipo de movimiento en el alma y como un modo de cambiar nosotros mismos, trivial al punto de que simplemente puede pasarse por alto? porque precisamente,

νοεῖν τὸν χρόνον λέγει μὴ εἶναι χωρὶς κινήσεως αὐτόν, ἀλλ᾽ ὅτι ή τῆς κινήσεως ἔννοια ἀκίνητος οὖσα συνεισάγει τὴν τοῦ χρόνου ἔννοιαν.

²² Una ἐννοία que, agrega Simplicio, se trataría evidentemente de una: “atención respecto del movimiento” (710, 5-6: ἐπίστασις τῆς κινήσεως).

decir que para Aristóteles el alma no se mueve sino que está en actividad, es cierto, pero acotar eso no aclara en nada el sentido de los términos, sino que simplemente supone que la decisión terminológica es irrelevante. A mi parecer, la terminología en Aristóteles nunca puede juzgarse en principio irrelevante y, justamente, la posición de Simplicio y Alejandro –y este es el problema– pasa por alto la posibilidad de que la decisión terminológica no sea trivial.

Con todo, también es cierto que el propio Simplicio deja abierta la posibilidad de una ampliación del sentido del término κίνησις, cuando dice a continuación del último pasaje citado que “pero tal vez, por un lado, Aristóteles cree que los actos anímicos de pensamiento son inmóviles en relación con los movimientos físicos y, por otro lado, considera otra forma de movimiento” (cf. 710, 9-10: μήποτε δὲ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς κινήσεις ἀκινήτους οἴεται τὰς ψυχικὰς ἐννοίας ὁ Ἀριστοτέλης, ἄλλο δὲ εἶδος κινήσεως ἐνορᾶ). Lo que me interesa es la posibilidad de dicha ἄλλο εἶδος κινήσεως u otra forma de movimiento, atribuible a la διάνοια como una manera de referirse a su configuración temporal. Por tanto, en lo que sigue, pretendo construir sobre la base de dicha hipótesis una manera de concebir el pensar como un movimiento y una manera en que cambiamos que, por una parte, haga justicia a la decisión terminológica de Aristóteles y, por otra parte, no contravenga la tesis que compartimos con Simplicio y Alejandro, esto es, que el pensar es una ἐνέργεια τελεία.

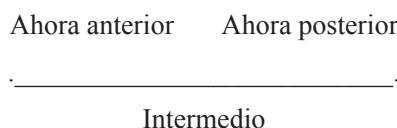
3.2. El pensamiento como movimiento

En vistas a dar cuenta del sentido en que el pensar puede ser concebido y descrito como un movimiento sin que ello le quite su carácter de ἐνέργεια τελεία, quisiera destacar dos cuestiones de nuestro pasaje central (*Phys.* 218b21-219a1): i) una esquematización geométrica de la descripción de la conciencia del tiempo y de la falta de conciencia del tiempo; y ii) una inversión de la descripción explícita de la falta de conciencia del tiempo. La esquematización geométrica nos permitirá visualizar la configuración temporal de la actividad anímica en contextos en que determinamos algún movimiento, así como en contextos en que el movimiento nos pasa inadvertido, mientras que la inversión nos proveerá, si no ella misma una descripción, al menos una referencia al carácter cambiante del fenómeno.

En el primer caso, la percepción del movimiento –específicamente la captación de lo anterior y posterior en el movimiento– presenta la anteroposterioridad o sucesividad que es necesario constatar para experimentar el paso del tiempo, como deja claro Aristóteles al decir “y en ese momento decimos que el tiempo ha

transcurrido, cuando tenemos percepción de lo anterior y posterior en el movimiento” (cf. 219a23-25: καὶ τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου ἐν τῇ κινήσει αἰσθητιν λάβωμεν). Los elementos conceptualmente relevantes para visualizar bien la concepción de dicho esquema, aunque ya mencionados, son explícitamente presentados por Aristóteles al añadir que “en efecto, cuando concebimos los extremos como diferentes respecto de lo intermedio, y el alma dice que los ahora son dos, uno anterior y otro posterior, en ese momento también decimos que esto es tiempo” (cf. 219a26-29: ὅταν γὰρ ἔτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δὲ ὑστερόν, τότε καὶ τοῦτο φαμεν εἶναι χρόνον). Como puede constatarse, las condiciones necesarias y conjuntamente suficientes para tener experiencia del tiempo son la captación de lo anterior y lo posterior en el movimiento, que funcionan como extremos opuestos, además de la captación del movimiento, que a su vez funge como lo intermedio que distancia dichos extremos. De esta manera, el esquema puede leerse del siguiente modo: así como entre dos puntos siempre es posible trazar una línea, así también entre dos ahora distintos puede siempre constatarse cierta extensión de tiempo. En clave psicológica, ello significa que para distinguir dos momentos (*i.e.* los extremos), también nos debe parecer que ha habido un cierto cambio o movimiento –intermedio– que, a su vez, y precisamente por tratarse de un movimiento, siempre sea continuo y presente cierta sucesión (ver figura 1).

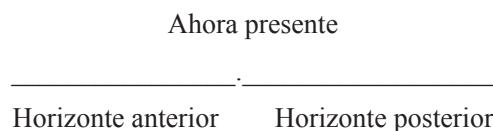
Fig. 1



En el segundo caso, donde no cambiamos en relación con el pensamiento o nos pasa inadvertido que cambiamos, Aristóteles sostiene que los extremos mencionados son identificados como algo uno y lo mismo, suprimiendo así la configuración que da lugar a la experiencia del tiempo (figura 1). Aristóteles decía de hecho, a propósito de los durmientes de Cerdeña, “en efecto, conectan el ahora posterior con el ahora anterior y producen uno, borrando el intermedio a causa de la falta de conciencia” (*Phys.* 218b25-27: συνάπτουσι γὰρ τῷ πρότερον νῦν τὸ ὑστερὸν νῦν καὶ ἐν ποιοῦσιν, ἔξαιροῦντες διὰ τὴν ἀναισθησίαν τὸ μεταξύ). En este caso, el esquema puede leerse de la siguiente manera: así como entre un punto y él mismo no hay distancia, así también entre un instante y ese mismo instante, por ser este indivisible e idéntico a sí mismo, no hay extensión temporal (ver figura

2). En clave psicológica, esto querría decir que, al pasarnos desapercibida la extensión en virtud de la cual los extremos son concebidos como diferentes, esto es, el movimiento intermedio, no captamos lo sucesivo que este porta y que nos permite notar lo anterior y posterior.

Fig. 2



Me permito ahora pasar a (ii), esto es, la inversión de la descripción de la falta de conciencia del tiempo. Este segundo punto busca enfatizar el movimiento, no ya como algo contenido en cuanto intermedio en el esquema geométrico que acabamos de presentar, sino en cuanto al carácter móvil de la actividad anímica misma, lo que aclarará en qué sentido y hasta qué punto una lectura como la propuesta por Galeno es plausible.

Como mencioné, la conclusión última de nuestro pasaje decía que, una vez establecida –vía analogía– la unidad estructural entre el ámbito ontológico y el fenomenológico, era posible sostener que sin movimiento no hay tiempo, pues se calca al ámbito ontológico el doble hecho fenomenológico de que tal como decimos positivamente que ha pasado tiempo cuando determinamos algún movimiento, también decimos negativamente que no nos parece que el tiempo haya transcurrido “cuando no determinamos ningún cambio, sino que el alma parece permanecer en [un momento] uno e indivisible” (*Phys.* 218b30-32: ὅταν μὴ ὄρισωμεν μηδεμίαν μεταβολήν, ἀλλὰ ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ φαίνηται ἡ ψυχὴ μένειν). Me permito enfatizar el caso en que no determinamos ningún movimiento cuando no tenemos conciencia del tiempo, a propósito de que, como se ve en el pasaje, Aristóteles describe dicho estado como una situación en que “el alma parece permanecer en [un momento] uno e indivisible” (*cf.* b31-32: ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ φαίνηται ἡ ψυχὴ μένειν).

Sobre esa aserción Aristóteles no dice que el alma permanezca en un momento uno e indivisible, sino que “parece permanecer” (φαίνηται μένειν). En efecto, es importante notar que la situación aquí descrita no es la misma que aquella a la que están sujetos los durmientes de Cerdeña (véase comentario *ad. loc.* Vigo, 1995, p. 244). En esta segunda descripción, en principio, pueden incluirse también aquellos contextos en que, aunque despiertos, no atendemos ninguna

percepción ni ningún pensamiento: en el caso de la percepción, por ejemplo, pueden sucederse las formas sensibles que nos afectan, sin que advirtamos dichas afecciones. Puede haber una corriente psicológica a propósito de la cual no se instancie la actividad consciente del alma. En dicho contexto es que se da una situación que puede describirse aduciendo que es *como si* el alma pareciera quedarse fijada en uno y el mismo estado, condiciones en que no cambiamos en relación con el pensamiento o bien nos pasa inadvertido que cambiamos, como dice el pasaje aristotélico. De este modo, si hacemos una inversión de la descripción explícita, es posible decir que así como cuando no determinamos ningún movimiento, el alma parece permanecer inmóvil en un momento indivisible del tiempo, a la inversa, cuando de hecho determinamos algún movimiento, el alma debiera parecer algo móvil, algo que no parece permanecer en reposo en un momento indivisible, sino que parece transcurrir de una fase a otra en la duración de su actividad. Con ello, no se pretende sostener una tesis que deslice la idea de que en el alma se halla el origen último del tiempo. En este sentido, concordamos de manera general con Wieland cuando afirma que “Aristóteles no pasa por alto el hecho de que además el alma misma tiene estructuras temporales. Pero es significativo el que no basa su teoría del tiempo en esta temporalidad del alma” (1962, p. 322: *Die Tatsache, daß außerdem auch die Seele selbst zeitliche Strukturen aufweist, übersieht Aristoteles nicht. Doch es ist bezeichnend, daß er seine Zeitlehre nicht aus dieser Zeitlichkeit der Seele begründet*). No hay aquí –o al menos sería impreciso así llamarlo– un ‘tiempo del alma’, de orden subjetivo, a partir del cual se constituya un tiempo objetivo del mundo. Hay más bien un movimiento interior en el alma que, como todo movimiento, tiene una configuración temporal, que el alma adquiere al encontrarse en actividad (*v.gr.* perceptiva o intelectual)²³ y al identificarse con sus objetos.

Asimismo, valga acotar que el recurso al momento uno e indivisible en (ii) es coherente con la esquematización geométrica que vimos (figura 2). Si el alma parece permanecer inmóvil en un momento uno e indivisible, ella se sitúa experencialmente en uno y el mismo instante y, por tanto, al no constatar distinción entre los ahora-extremos opuestos, no se constituye ningún intermedio que el alma pueda atravesar desde lo anterior a lo posterior. En términos psicológicos, la operación discernidora entre antes y después se anula, y con ella el carácter consciente del

²³ De allí que también correctamente Wieland sostenga que “El alma es, más bien, solo una condición necesaria, pero lejos de ser suficiente para que haya algo así como tiempo en el mundo: el ‘tiempo’ no es ‘a través’ ni ‘en’ el alma, sino solo ‘no sin’ la actividad del alma” (Wieland, 1962, p. 316: *Die Seele ist vielmehr nur eine notwendige, aber noch lange keine hinreichende Bedingung dafür, daß es so etwas wie Zeit in der Welt gibt: Zeit ist nicht “durch” die oder “in” der Seele, sondern lediglich “nicht ohne” die Tätigkeit der Seele*).

flujo perceptivo o de pensamiento se suprime, ya que dicho flujo era precisamente el continuo intermedio. Visto desde la perspectiva de una primera persona, para notar que el tiempo ha transcurrido (figura 1), el alma debe, por decirlo de algún modo, aparecerse a su propia actividad como algo en alguna medida móvil, pues de lo contrario esta parecerá permanecer en uno y el mismo momento (figura 2), donde no hay movimiento captable de ningún tipo y, por tanto, es imposible tener conciencia alguna del tiempo. Esto también está en juego en *De sensu* 7, 448a19ss., donde Aristóteles postula la necesaria continuidad temporal de la experiencia, so pena de admitir tiempos imperceptibles en que sería imposible siquiera ser consciente de que uno mismo existe, lo que es un absurdo²⁴.

En síntesis, nuestro pasaje de *Phys.* IV 11 señala que, sin captación de un movimiento, no se es consciente del paso del tiempo. Ello, no obstante, con la acotación de que, además de los cambios que nos ofrece constantemente el mundo externo por medio de la percepción, dicho movimiento puede constituirse en cuanto transcurrir de actividades anímicas como pensar (lo que supone también la mediación de la φαντασία como facultad productora de representaciones). Dicho transcurrir, a su vez, describe necesariamente la configuración de la actividad pensante del alma, pues en virtud de aquella es que esta no parece ser algo inmóvil (*i.e.* algo que permanece fijado o pegado en un momento único e indivisible), sino algo cuya actividad transcurre continuamente de una fase a otra en distintos momentos.

4. De vuelta a Galeno: observaciones finales

Me permito por último volver a la tesis de Galeno. En la cita presuntamente textual que nos presenta Simplicio, Galeno decía: “también las cosas completamente inmóviles necesariamente son acompañadas de movimiento, si acaso también la intelección de estas es para nosotros acompañada de movimiento; pues no pensamos nada

²⁴ No me puedo referir en extenso aquí a esa discusión. Me interesa especialmente lo que Aristóteles dice allí contra la posibilidad de que existan lapsos de tiempo imperceptibles: “pues si cuando alguien se percibe a sí mismo o a algo otro en un tiempo continuo, no es posible que en ese momento le pase inadvertido que existe; y [si] hay algún [lapso de tiempo] en el continuo de un tamaño tal que es totalmente imperceptible, resulta evidente que en ese momento le pasaría inadvertido si él mismo existe, y si ve y percibe” (448a26-30: εἰ γάρ, ὅτε αὐτὸς αὐτοῦ τις αἰσθάνεται ή ἄλλου ἐν συνεχεῖ χρόνῳ, μὴ ἐνδέχεται τότε λανθάνειν ὅτι ἔστιν, ἔστι δέ τις ἐν τῷ συνεχεῖ καὶ τοσοῦτος ὅσος ὅλως ἀναίσθητός ἔστι, δῆλον ὅτι τότε λανθάνοι ἀνεὶ ἔστιν αὐτὸς αὐτόν, καὶ εἰ ὄρᾳ καὶ αἰσθάνεται). Sobre dicho pasaje y la manera en cómo se relaciona con el texto de *Phys.* IV 11, me permito referir nuevamente a Vera (2024), de donde tomo la traducción de este pasaje.

con una intelección inmóvil” (*In Ar. phys.* 708, 30-32: καὶ τὰ παντάπασιν ἀκίνητα μετὰ κινήσεως ἀνάγκη εἶναι, εἴπερ καὶ τούτων ἡ νόησις ἡμῖν μετὰ κινήσεώς ἐστιν· οὐδὲν γὰρ ἡμεῖς ἀκινήτῳ νοήσει νοοῦμεν). Ahora bien, luego de nuestro análisis, es posible comprender en qué sentido no pensamos nada con una νόησις ἀκίνητος o una ἔννοια ἀκίνητος. Si la actividad del alma se configurara temporalmente como algo inmóvil, experiencialmente sería como el instante uno e indivisible en que el alma parece permanecer cuando no determina ningún movimiento; y, ante la cancelación de las condiciones que posibilitan la conciencia del tiempo, se terminarían cancelando también las condiciones que hacen posible la experiencia en general, sea sensitiva o intelectiva.

Por el contrario, la διάνοια, en cuanto ἐνέργεια τελεία, ha de estructurarse temporalmente siempre como una suerte de ἐνέργεια μετὰ κινήσεώς. O sea, el pensamiento es llamado un cierto movimiento en el alma (κίνησις τις ἐν τῇ ψυχῇ), porque su configuración está en condiciones de cumplir la función del movimiento en sentido estricto a la hora de permitirnos notar el paso del tiempo. En efecto, es una actividad espacialmente inextensa, pero temporalmente extensa y, por tanto, continua, en que a lo largo de su duración, sus correlatos se van sucediendo los unos a los otros mientras se da: ahora pienso en que S es P, luego en que A es B, luego en que S es a P lo que A es a B. En efecto, la duración continua de fases sucesivas que caracteriza al pensamiento es en alguna medida algo que caracteriza también al movimiento, que es descrito por Aristóteles precisamente como un *continuum* espacialmente inextenso y sucesivo. Es más, ¿no es acaso precisamente una tesis de Aristóteles que los opuestos correlativos de la actividad de pensar (*i.e.* los inteligibles) son idénticos al acto de pensar mientras los estamos pensando? Si dichos objetos se van sucediendo unos a otros y su actualidad es idéntica a la del acto de pensar, entonces, por calque, es posible decir que el acto continuo de pensar mismo tiene en sí duración sucesiva; se configura necesariamente de esa manera, motivo por el cual ser consciente del propio pensamiento es una forma de ser consciente de un cierto movimiento, lo que puede dar lugar a la experiencia del tiempo.

En definitiva, el alma es inmóvil en relación con los cambios físicos (τὰς φυσικὰς μεταβολὰς) que son siempre incompletos en el transcurso de su duración, y tienen siempre como sustrato algo material y, por tanto, corpóreo. Y, no obstante, Aristóteles parece manejar también una noción más amplia de cambio y movimiento, aplicable a la descripción de fenómenos formales como el pensamiento, que a diferencia de la percepción (afección común a alma y cuerpo), puede ocurrir en un nivel anímico-formal independiente de una afectación material-corpórea. O sea, a pesar de las diferencias fundamentales como el carácter incompleto y la base material del sustrato de las modificaciones, tanto la validez de este uso laxo

de los términos (*i.e.* cambio o movimiento) para referirse al pensamiento, como también los límites de la amplitud del ámbito de aplicación de dichos términos, vienen dados por la semejanza estructural –fundamentada en atributos compartidos– que el pensamiento ostenta respecto del movimiento: actividades espacialmente inextensas, duraderas y continuas, con fases sucesivas distinguibles a la luz de sus contenidos. Esos atributos pueden ser ostentados, entonces, tanto por una ἐνέργεια τέλεια como por una ἐνέργεια ἀτελῆς, y pueden darse sobre la base de un sustrato material, o bien de algo formal que funja como sustrato.

Referencias

- Aoiz, J. (2007). *Alma y tiempo en Aristóteles*. Equinoccio.
- Bywater, I. (1894). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. [Repr. 1962]. Clarendon Press.
- Cooke, U. (2005). *Time for Aristotle: Physics IV. 10-14*. Clarendon Press.
- Diels, H. (1882). Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria. En *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 9. Reimer.
- Harry, Ch. (2015). *Chronos in Aristotle's Physics: On the Nature of Time*. Springer.
- Hussey, E. (1983). *Aristotle's Physics; Books III-IV* (Edward Hussey, intro. y trad.). Clarendon Press.
- Havrda, M., y Koetschet, P. (2025). *Galen: On demonstration*. De Gruyter.
- Jiménez, E. (2017). *Aristotle's concept of mind*. Cambridge UP.
- Llovet-Abascal, J. M. (2024). Tiempo, movimiento y alma en Aristóteles: ¿es el movimiento condición suficiente de la existencia del tiempo? *Tópicos, Revista de Filosofía*, 70, 371-405.
- Pellegrin, P. (2000) *Aristote: Physique*. Les Belles Lettres.
- Roark, T. (2011). *Aristotle on time (A study of the Physics)*. Cambridge UP.
- Ross, D. (1924). *Aristotle's Metaphysics: A revised text with introduction and commentary*. Clarendon Press.
- Ross, D. (1936). *Aristotle's Physics* (A revised text with introduction and commentary). Oxford UP.
- _____. (1955). *Aristotle. Parva naturalia*. [Repr. 1970]. Clarendon Press.
- _____. (1961). *Aristotle: De Anima* (ed., intro. y comentarios). Oxford UP.
- Schenkl, H. (1900). *Themistii in Aristotelis physica paraphrasis*. Reimer.
- Sorabji, R. (1983). *Time, Creation & the Continuum: theories in antiquity and the early middle ages*. Duckworth.

- Stevens, A. (2021). *Sur le temps: commentaire sur la Physique d'Aristote, IV, 10-14 et corollaire sur le temps*. VRIN.
- Vera, C. (2024). El movimiento del alma: sobre la noción aristotélica de la percepción como una cierta alteración. *Byzantion Nea Hellas*, 43, 245-280.
- Vigo, A. (1995). *Aristóteles: Física. Libros III-IV* (Trad., intro. y com. A. Vigo). Biblos.
- Wieland, . (1962). *Die aristotelische Physik*. Vandenhoeck & Ruprecht.