

CARACTER COSMOLOGICO DE LA NOCION DE TIEMPO EN SANTO TOMAS

2. APLICACION DEL CONCEPTO TOMISTA DE TIEMPO (*)

El proceso inductivo llevado a cabo por Sto. Tomás para averiguar la propia noción y definición de tiempo pone indudablemente de relieve el carácter cosmológico que primariamente corresponde a esta noción. Con no menor eficacia y brillantez se puede establecer esto mismo considerando la aplicación que del concepto hace el Santo Doctor en diversos pasajes de sus obras. La doctrina presentada en estos lugares se presta a una interesante teoría de la temporalidad, tema éste muy de moda en la actual temática filosófica. Es nuestro intento en las páginas que siguen ofrecer un esbozo de este estudio, en que insistiremos especialmente, de conformidad con nuestro tema, en señalar el aspecto cosmológico del problema.

A. El hecho de la temporalidad.

El estar sometidas al tiempo es una de las propiedades características de las cosas del mundo. En una consideración somera de la temporalidad señalaríamos como nota peculiar de las cosas temporales el poseer una duración determinada, dentro de un lapso de tiempo que mide su principio y su fin. Un examen comparativo de los seres del universo, bajo este aspecto, se presta a las más sorprendentes deducciones. Contrasta la fugacidad de la duración humana con la perennidad, por ejemplo, de las rocas, que presiden inmutables el paso de los siglos, mientras que otros seres, en el extremo opuesto, reciben apenas por unos instantes, por exigencias de su naturaleza, el precioso don de la existencia. La filosofía existencial se entretendrá en formular a partir de aquí interesantes teorías, que no rebasarán un plano fenomenológico, pero que harán vivir intensamente el aspecto angustioso

(*) *Estudios Filosóficos* IV (1954), pp. 171-210. La numeración entre corchetes de los textos continúa la de aquel artículo.

que, considerada de tejas abajo, caracteriza a nuestra limitación existencial. Bergson nos hablará de la duración cualitativa. No se trata aquí, en el problema del tiempo, de encerrar entre dos límites una determinada franja de existencia, medida cuantitativamente con una regla de tiempo. La duración de un hombre con su inmensa riqueza cualitativa no sufre en modo alguno comparación con la de una montaña que contempla inerte el paso de los siglos.

De todos modos queda así planteada la temporalidad como un hecho y pertenece a los filósofos darnos de ella una interpretación razonada. Tratemos de ceñirnos a nuestro propósito, presentando el pensamiento de Santo Tomás.

B. Esencia de la temporalidad.

El hecho de la temporalidad, tal como acabamos de plantearlo, importa claramente dos ideas, la de duración y la de su medida. Un ser cualquiera del cosmos, un hombre, una roca, duran un determinado número de años o de siglos. ¿A cuál de estas dos ideas se aplica propiamente el tiempo? ¿Equivalen las ideas de temporalidad y de tiempo? He aquí unas cuestiones importantes que será preciso esclarecer convenientemente.

a) IDEA DE DURACION

En realidad el concepto de duración, en toda su amplitud, desborda al concepto de tiempo. Por tanto, aun a reservas de que se pueda establecer la ecuación entre tiempo y duración temporal, hemos de admitir que el concepto de duración se puede aplicar a seres que están exentos del carácter temporal.

Atendiendo a su valor nominal duración importa cierta *distensión* «*quamdam distensionem*» (1). Se trata, pues, originariamente de un término cuantitativo, que trasladado a un plano analógico pasa a significar la permanencia de una cosa en su propio ser, en su actualidad.

[33] Duratio omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu; tamdiu enim res durare dicitur quando in actu est et nondum in potentia (2).

(1) *I Sent.* d. 8, q. 2, a. 1, ad 6 m.

(2) *I Sent.* d. 19, q. 2, a. 1, c.

Mientras la cosa permanece en su propio acto, dura; al perderlo ha pasado a ser otra cosa. Indudablemente el acto de que aquí se habla es ante todo la existencia, ya que cualquier otra actualidad que se señale en un sujeto en tanto es real en cuanto está, digámoslo así, potenciada por este acto supremo: «Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significantur in actu nisi prout significamus eam esse» (3). Según esto, es claro que la duración convendrá a las cosas de modo idéntico a cómo les conviene la existencia. Santo Tomás identifica ambos conceptos, si bien por lo que el término duración lleva de peyorativo, a causa de su origen, en alguna ocasión evite de aplicar este término a Dios:

[34] Duratio dicit quamdam distensionem ex ratione nominis: et quia in divino esse non debet intelligi aliqua talis distensio ideo Boetius non posuit durationem sed possessionem, metaphoricè loquens ad significandum quietem divini esse. Illud enim dicimus possidere quod quiete et plene habemus; et sic Deus possidere vitam suam dicitur, quia nulla inquietudine molestatur (4).

b) LOS DIVERSOS MODOS DE DURACION DE LOS SERES.

Supuesta la reducción formal de la duración a la existencia en acto, será fácil establecer los modos fundamentales según los cuales tal concepto se puede aplicar a los seres. Serán tantos los modos de duración cuantos sean los modos de ser en acto. En el texto anteriormente citado [33] del comentario al primer libro de las Sentencias, Santo Tomás ha sintetizado admirablemente las diversas posibilidades que tienen los seres de existir en acto, analizando cómo la razón de duración se verifica en la eternidad, evo y tiempo. Veamos el texto íntegro:

[35] Sciendum est igitur quod tria praedicta nomina significant durationem quamdam. Duratio autem omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu: tamdiu enim res durare dicitur quando in actu est et nondum in potentia. *Esse autem in actu contingit dupliciter.* Aut secundum hoc quod actus ille est incompletus et potentiae permixtus, ratione cuius ulterius in actum procedit, et talis actus est motus: est enim motus actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi, ut dicit Philosophus III Physic. Aut secundum quod actus non est permixtus potentiae, nec additionem recipiens perfectio-

(3) I, 3, 4.

(4) I Sent. d. 8, q. 2, a. 1, ad 6 m.

nis, et talis actus est actus quietus et permanens. Esse autem in tali actu contingit dupliciter. Vel ita quod ipsum esse actu quod res habet sit sibi acquisitum ab alio, et tunc res habens tale esse est potentialis respectu huius actus quem tamen perfectum accepit. Vel esse actu est rei ex seipsa ita quod est de ratione quidditatis suae; et tale est esse divinum in quo non est aliqua potentialitas respectu huius actus. Sic igitur patet quod est triplex actus. Quidam cui non substernitur aliqua potentia; et tale est esse divinum et operatio eius, et huic respondet loco mensurae aeternitas. Est alius actus cui substatur potentia quaedam, sed tamen est actus perfectus acquisitus in potentia illa; et huic respondet aevum. Est autem alius cui substernitur potentia et admiscetur sibi potentia ad actum perfectum completum, secundum successionem additionem perfectionis accipiens, et huic respondet tempus (5).

Se dan, pues, tres modos de duración según la triple manera de convenir el ser o actualidad a las cosas: la duración del ser que es puro acto, al que corresponde como propia medida la eternidad; la del ser que actúa una potencia agotando su capacidad y a éste corresponde como medida de duración el evo; y, finalmente, la del ser que actúa una potencia, mas no totalmente, por lo cual es acto incompleto: la duración de esta clase de seres está medida propiamente por el tiempo. Señalemos sumariamente las características de cada uno de estos modos de duración.

a) *El acto puro.* El acto puro, que no reconoce potencialidad alguna, es Dios, existir subsistente. Si aplicamos a Dios el concepto análogo de duración entenderemos por ella aquella perfección del existir que no sufre sucesión alguna, por lo cual es de una vez, *simul*, y tampoco tiene dependencia alguna de otra causa, siendo, por tanto, absolutamente indeficiente y perfecto. Así, pues, la característica de esta duración es la absoluta ilimitación, extrínseca e intrínseca, siendo plena y perfecta posesión del ser. De ahí la célebre definición que de la eternidad da Boecio: «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio» (6).

β) *El acto completo limitado.* Entre la duración del acto puro y del acto completo limitado se da el salto abismal del ser infinito al ser finito, del creador a la creatura. Este acto limitado es el ser de una determinada esencia, un ser parcial, *un ser*, no *el ser*. Como tal tiene

(5) *I Sent.* d. 19, q. 2, a. 1, c.

(6) BOECIO, *De consolatione Philosophiae*, libr. V, prosa 6, ML, 63, 858.

su causa en otro ser, en el ser perfecto, es decir : es contingente. Su ser es recibido puesto que no es *a se*, y, de éste modo, tales cosas fueron nada antes de ser y pueden volver a la nada después de ser. Por ello, también, en cada instante dependen de la causa que les trajo a la existencia (7). La razón, pues, que caracteriza esta duración es la limitación, la finitud. Su existencia se da de una vez, *simul*, pero es defec-
tible, no es autónoma.

Sin embargo, hemos dicho que este acto, aun cuando limitado, es completo. Significa esto que se trata de seres perfectos en su propia especie, en cuya esencia no existe potencialidad alguna que tienda a adquirir mayor perfección. Como dice Santo Tomás, «*nihil expectant in futurum ut eorum species compleatur*» (8). En este sentido la deficiencia de estos seres en cuanto a su existir es condicional ; supuesto el beneplácito divino, no repugna que la existencia de estas cosas fuese eterna, sin que se diese en ellas cambio esencial alguno. La conclusión pudiera parecer aventurada a algunos filósofos, pero en la vigorosa metafísica de Santo Tomás no hay riesgo ninguno de mermar la trascendencia divina. Su composición entitativa y, por tanto, su contingencia, sitúa de lleno a tales seres en el plano de la creatura y, por tanto, a distancia infinita del creador, aun en la hipótesis de una creación *ab aeterno*. Porque, como dice Santo Tomás, Dios no es sólo eterno sino también su eternidad, mientras que la eternidad de estas cosas sería prestada :

[36] Nec solum Deus est aeternus, sed est sua aeternitas ; cum tamen nulla alia rest sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia ita est sua aeternitas (9).

Y esta es la diferencia verdaderamente fundamental entre la duración significada por la eternidad y la designada convencionalmente con el término «evo», que es sinónimo de «aeternitas». Santo Tomás rechaza expresamente otras diferencias que algunos pretendían suficientes para una distinción radical (10).

(7) *I C. G.*, c. 15.

(8) Cfr. *De Verit.*, q. 8, a. 14, ad 12 m.

(9) *I*, 10, 2, c.

(10) *Quodl. X*, a. 4, c. ; V. también : *De Pot.* q. 3, a. 14, ad 19 m ; *II Sent.* d. 2, q. 1, a. 1, c. ; *I*, 10, 5, c.

Pero a esta limitación esencial, que de propósito hemos querido señalar aisladamente como constitutivo de la eviternidad, se añade otra nueva limitación de estos seres en el plano de la operación. En todos estos seres es necesario distinguir ya el ser y la operación, a diferencia de lo que sucede en Dios. En efecto, el ser finito de la creatura contrasta con las posibilidades infinitas de su operación, por lo cual éstas y las potencias de que proceden, necesariamente son distintas del ser específico o, lo que es igual, necesariamente son accidentes. Ahora bien, como tales potencias son subjetivamente finitas, por lo mismo que radican en un sujeto finito, de ahí que no puedan alcanzar su objeto infinito a no ser por sucesivos actos, como explica admirablemente Santo Tomás a propósito de los ángeles (11). Esto equivale a reconocer en tales seres una sucesión extrínseca, que su ser limitado no podrá dominar, sino que habrá de esperar en su sucesivo proceso. Juan de Santo Tomás ha comparado bellamente la condición del ser eviterno a la de un árbol fijo en medio de un río que, permaneciendo inmutable, se ve envuelto incesantemente por una corriente de agua siempre renovada (12).

¿A qué seres conviene concretamente esta suerte de duración? ¿En qué seres se realiza la razón de acto perfecto limitado? Desde luego se deben señalar las sustancias espirituales. Por mucho tiempo también los filósofos enumeraron entre los seres sometidos a duración eviterna a los astros. La inclusión era lógica desde el momento que se les concedía la incorruptibilidad o, lo que es igual, se admitía que eran seres perfectos en su especie sin potencialidad alguna esencial. No se puede disimular lo mal que se comprende esta ausencia de potencialidad, desde el momento que se concedía que eran seres corpóreos y por tanto dotados de materia prima; pero la fuerza de los prejuicios astronómicos pudo más que la lógica de las deducciones filosóficas. Ahora bien, así como los ángeles estaban sometidos a la sucesión accidental de sus operaciones, así también los astros lo estaban respecto a los diversos lugares que ocupaban en su movimiento de desplazamiento, con las esferas o dentro de las esferas. Rechaza Santo Tomás que los astros sean animados, pero no niega que su movimiento pueda ser atribuido a las sustancias angélicas que los utilizarían como instrumentos de su virtud (13).

(11) I, 54, 1. et 2; V. también, q. 59, 2.

(12) IOANNES A STO. THOMA, *Philosophía Naturalis*, I P., q. 18, a. 2 (Re. p. 377).

(13) V. por ej., I, 70, 3.

γ) *El acto incompleto.* El tercer modo de duración señalado por Santo Tomás es el que conviene a las cosas cuya actualidad es incompleta, aun dentro de la propia razón específica. Breve, pero exactamente, define el Santo estos actos diciendo que son aquellos «cuya especie espera del futuro su complemento» (14). No estamos aquí, como en el caso anterior, ante seres defectibles por orden a una causa superior de que dependen en el ser, sino en el caso de seres defectuosos en su propia razón intrínseca específica. No es una existencia que aunque limitada persiste, es una existencia fugaz, que por necesidad da lugar a otra nueva existencia y ésta a otra, de tal modo que la naturaleza de este ser es el constante cambio, realizándose así, en el cambio, su propia razón específica. Se trata, pues, del ser sucesivo, que difiere del ser permanente, del ser completo, en que así como éste es la permanencia de una actualidad, aquél es la sucesión y renovación incesante de actos que por ser incompletos tienden hacia una ulterior perfección. Sucesividad que supone no ya sólo limitación y contingencia por orden a una causa superior, sino, como hemos dicho, fallo en la propia razón intrínseca de ser.

¿Qué seres poseen este modo de duración? Sólo el movimiento y precisamente en cuanto movimiento, porque sólo en él se da la razón de ser un acto incompleto que necesita de algo ulterior para completarse en su especie.

La medida propia de esta duración es el tiempo, pues éste, como expresa su definición, no es otra cosa que la numeración del antes y después en la sucesión del movimiento. De ahí que lo propio del tiempo comparado con la eternidad y el evo, sea el que exista sólo por la sucesión de sus partes y no como aquéllos de una vez, *simul*. El que el tiempo tenga un principio y un fin es algo consecuente a esta fundamental diferencia, que señala el último peldaño en la escala de la actualidad de los seres [39].

Con su habitual concisión y profundidad ha sintetizado Santo Tomás los caracteres fundamentales de estos tres modos de duración en el siguiente pasaje :

[37] Ex hoc potest colligi differentia inter aeternitatem, aevum et tempus. Illud enim quod habet potentiam non recipientem actum totum simul mensuratur tempore; huiusmodi enim habent esse *terminatum* et quantum ad modum participandi, quia esse *recipitur*

(14) *De Verit.* q. 8, a. 14, ad 12 m.

in aliqua potentia, et non est absolutum quantum ad partes durationis. Illud autem quod habet potentiam differentem ab actu, sed quod totum actum simul suscipiat mensuratur aevo: hoc enim non habet nisi unum modum terminationis, scilicet quia esse eius est receptum in alio a se. Illud vero quod non habet potentiam differentem ab esse mensuratur aeternitate; huiusmodi enim esse est omni modo interminatum (15).

Texto que se puede completar con este, más breve aún, de la Suma Teológica:

[38] Sic ergo tempus habet prius et posterius; aevum non habet neque prius neque posterius, sed ei coniungi possunt; aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur (16).

c) DURACION Y MEDIDA DE LA DURACION.

Después de este análisis de la duración se nos plantea el problema suscitado al comienzo sobre las relaciones entre duración y medida de la duración. El esclarecimiento de este punto es importante para llegar a un claro concepto sobre la temporalidad y para precisar las relaciones entre temporalidad y tiempo. Veamos ante todo el siguiente texto:

[39] Manifestum es tempus et aeternitatem non esse idem. Et huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum caeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius (*De Consolat.* lib. 5 pros 4), ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit; et iterum quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. Si tamen praedicta differentia attendatur quantum ad mensurata et non quantum ad mensuras sic habet aliam rationem quia solum illud mensuratur tempore quod habet principium et finem in tempore ut dicitur IV Phys. text. 120. Potest etiam et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum si accipiatur finis et principium in potentia, quia etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem assignando aliquas partes ipsius; sicut dicimus principium et finem

(15) *I Sent.* d. 8, q. 2, a. 2, c.; Cfr. *III C. G.*, c. 96; *De Malo*, q. 16, a. 2, ad 6 m.

(16) *I*, 10, 5, c.

diei vel anni, quod non contingit in aeternitate. Sed tamen istae differentiae consequuntur eam, quae est per se et primo differentia; per hoc scilicet quod aeternitas est tota simul, non autem tempus (17).

El texto es por muchos capítulos interesante, pero de momento nos interesa señalar la diferencia que se establece en él entre el ser de las cosas o su duración y la medida de ésta. Esta precisión se encuentra cuidadosamente señalada en muchos otros pasajes. Recuérdese por ejemplo los párrafos finales del texto de las Sentencias arriba citado [37]. Tiempo, evo y eternidad son, pues, propiamente hablando, la medida de la duración de las cosas. Queda por aclarar si son medida intrínseca o no, pero es interesante ya registrar esta peculiaridad conceptual. Si en el caso de Dios la eternidad es medida intrínseca, realmente idéntica a su ser, en el caso del tiempo ya el mismo modo común de expresarse postula, al menos en muchos casos, una clara distinción real entre la duración temporal y la medida de la misma. Así decimos «duró tanto tiempo», «tantos años», refiriendo la existencia de un ser a un tiempo exterior a la misma que la envuelve y la desborda. Esta observación plantea desde un punto de vista más aquilatado el problema de la temporalidad.

d) CONCEPTO DE TEMPORALIDAD.

Según hemos dicho la duración propiamente medida por el tiempo es la de los seres sucesivos, es decir, la del movimiento. De ahí que se dé propiamente este género de duración donde quiera se dé el movimiento. Entendiendo por temporalidad la sucesión mensurable por el tiempo, síguese, pues, que el movimiento es el fundamento de la temporalidad, y que según los diversos modos de acontecer el movimiento, así también se podrán señalar diversos modos de temporalidad.

a) *Temporalidad en sentido amplio.* La sucesión del movimiento puede entenderse de dos modos. O bien es aquella que se da dentro de un mismo movimiento, entre su término *a quo* y *ad quem*, o bien aquella que consiste en la multiplicidad de movimientos independientes, que se producen unos en pos de otros, en un mismo o en

(17) I, 10, 4, c.

diferentes sujetos. Así, por ejemplo, aquella que señalábamos en las operaciones angélicas compatible con el evo. Es claro que a esta sucesión no la conviene propiamente la idea de tiempo porque éste mide la duración del ser cuyo acto es en sí mismo sucesivo, mientras que tales actos no son sucesivos en sí mismos, sino sólo por relación a otros. Pero, por otro lado, se da aquí prioridad y posterioridad, que no se pueden referir a la razón de la eternidad y del evo de los cuales es propio ser *simul*, como ya arriba hemos visto. ¿Qué medida cabe, pues, aplicar a esta suerte de duración? Santo Tomás nos habla de un tiempo en sentido amplio, que sería precisamente el tiempo discontinuo:

- [40] Tempus dupliciter dicitur. Uno modo numerus prioris et posterioris inventorum in motu caeli; et istud tempus continuitatem habet a motu, et motus a magnitudine, et hoc tempore mesurantur omnia quae habent ordinem ad motum caeli, sive per se, sicut motus corporales, sive per accidens, sicut aliquae operationes animae secundum quod habent aliquam relationem ad corpus. Et hoc modo tantum accipitur a philosophis. Alio modo ut IV Phys. dicitur tempus magis communiter numerus eius quod habet quocumque modo prius et posterius; et sic dicimus esse tempus mensurans simplices conceptiones intellectus, quae sunt sibi succedentes: et istud tempus non oportet quod habeat continuitatem, cum illud secundum quod attenditur motus non sit continuum. Et sic accipitur hic tempus et frequenter a theologis (18).

Santo Tomás utiliza con frecuencia esta noción de tiempo en sentido amplio, que hará resaltar más todavía el carácter propiamente cosmológico de la noción estricta de tiempo. Todos aquellos movimientos que no se reduzcan de un modo o de otro al movimiento propiamente físico participarán en su sucesión de esta temporalidad en sentido amplio. Así las operaciones intelectivas y volitivas del ángel:

- [41] Visio beatitudinis est illa qua videtur Deus per essentiam et res in Deo, et in ista non est aliqua successio nec in ea angeli proficiunt sicut nec in beatitudine. Sed in visione rerum per species innatas, vel per illuminationem superiorum proficere possunt; et quantum ad hoc visio illa non mensuratur aeternitate sed tempore; non quidem tempore quod est mensura motus primi mobilis de quo Philosophus loquitur, sed tempore non continuo quali creatio rerum mensuratur;

(18) *I Sent.*, d. 8, q. 3, a. 3, ad 4 m.

quod nihil aliud est quam variatio prioris et posterioris in creatione rerum et in successione angelicorum intellectuum (19).

Así también las operaciones espirituales del hombre, al menos en cuanto a las simples intelecciones (20) y, volviendo al ángel, también todas aquellas operaciones que los espíritus realizan por su virtud sobre las cosas corpóreas. Es de notar que esta actuación por lo que respecta a su principio, el espíritu, siempre se sustraerá a la medida del tiempo cosmológico; pero por parte de los objetos podrá caer bajo este tiempo si el espíritu al actuar se acomoda a las condiciones de los cuerpos. Así, por ejemplo, cuando pasa de un lugar a otro atravesando un medio continuo (21).

Dentro de esta misma acepción común llega el Santo a conceder la razón de tiempo a la mutación que importa la creación de las cosas. Ya hemos visto algunos textos (22). Respondiendo a la objeción de que el tiempo conchado con las cosas en su comienzo no pudo ser el cosmológico, por lo mismo que el movimiento del primer cielo sólo comenzó al segundo día, el Santo acepta la dificultad y resuelve:

[42] Non potest intelligi de tempore quod est numerus motus primi mobilis; sed oportet quod vel per tempus significetur aevum, ut quidam dicunt, vel *tempus large sumatur* pro numero cuiuscumque successionis, et sic tempus primo creatum dicatur quod mensurat ipsam creationem rerum, qua post non esse in esse res prodierunt (23).

En todos estos casos la duración y el tiempo que la mide se identifican también realmente. No existe un tiempo común para medir esta múltiple sucesión discontinua. La discontinuidad y heterogeneidad de todos estos movimientos obliga a reconocer que la razón de tiempo que a ellos se aplica no admite de ningún modo un carácter unívoco, ni la homogeneidad que se requiere para la unidad de medida. La temporalidad que les conviene encuentra su raíz en la mutabilidad que deriva de su limitación entitativa y que se traduce inmediatamente, como hemos dicho, en una limitación operativa. Es,

(19) *De Verit.* q. 8, a. 14, 12 m; *II Sent.* d. 2, q. 1, a. 1, 4 m; *De Spirit. Creat.* a. 5, 4 m; I, 53, 3; III, 113, 7, 5 m; I, 63, 6, 4 m.

(20) *IV Sent.* d. 17, q. 11, a. 5, q. 3, 1 m.

(21) I, 53; Cfr. I, 63, 6, 4 m; *I Sent.* d. 37, q. 4, a. 3, c.; *Quodl.* 9, a. 9, c.; *Quodl.* 11, a. 4, c.; *De Instantibus*, c. 7.

(22) Cfr. [41].

(23) *IISent.* d. 2, q. 1, a. 5; *De Verit.*, q. 8, a. 4, ad 15 m.

por tanto, una temporalidad secundaria y adyacente, puesto que el ser de estas cosas se sustrae en absoluto a toda medida temporal.

β) *La temporalidad estricta.* Si el fundamento de la temporalidad en sentido amplio es la sucesión o movimiento discontinuo, el de la temporalidad en sentido estricto es la sucesión continua. Si buscamos la raíz última de esta temporalidad la encontraremos en la composición esencial, en que interviene un sujeto que no recibe plenamente su acto sino que queda en potencia siempre para nuevas formas y actos que le determinen ulteriormente. De ahí que el fundamento último de la temporalidad estricta esté no ya en la composición entitativa, de esencia y existencia, sino también en la composición esencial, de materia y forma. En otros términos: la temporalidad se debe no ya a la simple contingencia, sino a la corruptibilidad, lo cual significa la presencia de materia en estos seres temporales:

[43] Videmus quod mutabilitas consequitur quamdam totalitatem. Quae enim aliquid particulariter recipiunt quasi de una parte in aliam mutantur; sicut materia elementorum quia non recipit simul omnes formas corporales, vel aliquam formam completam continentem virtualiter in se omnes (sicut patet de materia caelestis corporis), inde est quod mutatur de una forma particulari in aliam, quod non contingit in materia corporis caelestis (24).

La materia de los seres corpóreos es por naturaleza apetitiva de formas, es decir, potencial, y por eso introduce en el seno del ser una honda mutabilidad, que se ramifica en todas sus manifestaciones. Prescindamos de la doctrina sobre los cuerpos celestes, creídos incorruptibles a pesar de ser materiales. En realidad esta errónea doctrina, debida al retraso en la experimentación, llevó a los mejores escolásticos a hablar de «dos especies de materia prima, con lo que se comprometía la pura potencialidad de la materia» (25) y, por tanto, una de las doctrinas fundamentales de la cosmología aristotélico-tomista.

Santo Tomás pone de manifiesto esta íntima razón de la temporalidad entendida en sentido riguroso:

[44] Dicendum quod substantiae spirituales quantum ad suum esse ponuntur mensurari aevo, licet eorum motus tempore mensuretur, se-

(24) *De Malo*, q. 16, a. 2, 6 m.

(25) P. ANICETO FERNANDEZ ALONSO, *Scientiae et Philosophia secundum Sanctum Albertum Magnum*, Angelicum, 13 (1936), p. 58.

cundum illud Augustini IV Super Gen. ad Litt., quod Deus movet creaturas spirituales per tempus.

Quod autem dicitur quod possint verti in non esse non pertinet ad aliquam potentiam in eis existentem, sed ad potentiam agentis; ita possunt non esse per solam potentiam Dei qui potest subtrahere manum conservantem. In eis vero nulla est potentia ad non esse ut sic tempore mensurentur, sicut quae possunt moveri. Licet autem non moveantur, tempore mensurantur (26).

De esta corruptibilidad radical deriva también toda aquella serie de efectos disolventes que el lenguaje vulgar atribuye al tiempo y de los que Aristóteles recoge algunos ejemplos: v. gr., se dice que la prolongación del tiempo produce la corrupción, la putrefacción, el envejecimiento, el olvido y numerosos otros defectos. En cambio ninguna de las perfecciones contrarias se obtienen por el tiempo solamente. V. gr., el desidioso no adquirirá la ciencia sólo porque el tiempo transcurra:

[45] Omne quod est in tempore aliquid patitur sub tempore secundum quod passio pertinet ad defectum. Et hoc probat (Aristóteles) ex consueto modo locutionis Consuevimus enim dicere quod longitudo temporis tabefacit, idest, putrefacit et corrumpit; et iterum quod propter tempus omnia senescunt quae sunt in tempore; et quod propter tempus oblivio accidit, quae enim de recenti cognovimus in memoria manent, sed per diurnitatem temporis elabuntur.

Et ne aliquis dicat quod etiam perfectiones attribuuntur tempori sicut et passionis, hoc consequenter excludit et ponit tria contra tria praemissa. Contra id enim quod dixit quod obliviscitur propter tempus subdit quod aliquis non addiscit propter tempus: si enim aliquis otiosus vivat a studio addiscendi non propter hoc addiscit sicut propter tempus obliviscitur. Contra hoc autem quod dixit quod omnia senescunt propter tempus subdit quod non est aliquid factum novum propter tempus: non enim propter hoc solum aliquid innovatur quia longo tempore durat, sed magis antiquatur. Contra illud vero quod dixerat quod tempus tabefacit subdit quod tempus non facit bonum idest integrum et perfectum, sed magis tabidum et corruptum (27).

La razón fundamental de atribuir estos defectos al tiempo es, en realidad, el fundamento mismo de la temporalidad de las cosas, o sea, el movimiento físico que, afectando íntimamente al sujeto corpóreo, va cambiando sus disposiciones.

(26) *De Spirit. Creat.* a. 5, ad 4 m.

(27) *IV Phys.* c. 12, Lect. 20 (*Le.* p. 212, n. 2).

[46] Et huius causa est quia ex tempore aliqua corrumpuntur etiam si non appareat aliquod aliud manifeste corrumpens; quod ex ipsa ratione temporis apparet. Est enim tempus numerus motus; de ratione autem motus est quod faciat distare id quod est a dispositione in qua prius erat. Unde cum tempus sit numerus primi motus ex quo in omnibus causatur mutabilitas, sequitur quod propter diurnitatem temporis, omnia quae sunt in tempore removeantur a sua dispositione (28).

Hemos visto, pues, cuál es la raíz de la temporalidad de las cosas en su sentido más propio, pero queda por esclarecer en qué consiste formalmente.

Más arriba, al analizar el concepto de duración temporal, dejamos insinuado que lo propio de esta duración es una renovación constante de la existencia, en cuanto que el ser sucesivo va dejando tras de sí un pasado que cae ya fuera de su posesión y alcance, mientras tiene ante sí un problemático futuro, cuya actualización llevará irremediablemente consigo la pérdida del actual presente. Este es el gran misterio que el problema del tiempo plantea en un plano metafísico. Sin embargo, quien tenga de la existencia la idea genuinamente tomista de un acto que brota inmediatamente y per se, si bien contingentemente, de los principios de la esencia, concederá sin dificultad que si la esencia es mutable y perfectible, la existencia no podrá, en efecto, menos de renovarse.

Sin embargo, este mismo principio metafísico es el que nos obliga a estudiar más al detalle el problema, porque, en realidad, según hemos dejado establecido, sólo el movimiento es un ser en su propia razón *esencial* incesantemente perfectible. Ahora bien, en las cosas, aun corruptibles, no todo es movimiento sucesivo; hay algo que permanece incambiado, es, a saber, el sujeto. Así, por ejemplo, un hombre o una piedra, están sin duda sometidos al tiempo; sin embargo su ser específico no cambia a lo largo de su duración. ¿Supone esta duración del ser sustancial también formalmente una renovación incesante de la existencia de estos seres? De lo contrario, ¿cambia la razón de temporalidad según los sujetos en que se realiza? ¿Es entonces necesario distinguir entre temporalidad y tiempo? Responderemos despacio a estas cuestiones en los siguientes apartados.

(28) Ibid.

C. La temporalidad y sus sujetos.

Santo Tomás nos dice que hay dos modos de participar la temporalidad, o, lo que es lo mismo, de caer bajo la medida del tiempo: *per se* y *per accidens*. *Per se* caen bajo el tiempo aquellas realidades que son en sí sucesivas, es decir, los movimientos continuos; *per accidens*, aquellas cosas que en sí mismas se dan o existen de una vez, es decir, son permanentes, pero están sometidas a diversas transmutaciones de carácter sucesivo y en definitiva ellas mismas están sometidas a la corrupción esencial:

[47] Aliquid contingit esse in tempore dupliciter, uno modo *secundum se*, alio modo *per aliud et quasi per accidens*. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore de quorum ratione est successio vel aliquid ad successionem pertinens, sicut motus, quies, locutio et alia huiusmodi. Secundum aliud vero et non *per se* dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subiacent: sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem; non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius. Sed quia humanum esse subiacet causis transmutabilibus, secundum hoc humanum esse est in tempore (29).

Examinemos al detalle estas dos clases de sujetos temporales:

a) SUJETOS TEMPORALES PER SE.

a) *El movimiento continuo*. Se comprenderá que el movimiento caiga de lleno bajo la medida del tiempo si se recuerda que el tiempo mismo no tiene de hecho otra entidad física que la de este movimiento, según se dejó establecido en la primera parte de este estudio. El tiempo, en efecto, es una propiedad metafísica del movimiento; la sucesividad que caracteriza a la duración temporal es una nota esencial del movimiento continuo. De ahí la primacía que a este corresponde dentro de la medida temporal:

[48] Considerandum est quod alio modo comparatur motus ad tempus et alio modo res aliae. Motus enim mensuratur tempore et secundum illud quod est et secundum suam durationem, sive secun-

(29) I-II, 31, 2, c.

dum esse suum. Res aliae, utpote homo aut lapis, mensurantur tempore secundum suum esse sive secundum suam durationem prout habent esse transmutabile: secundum autem id quod sunt non mensurantur tempore sed magis eis respondet nunc temporis (30).

No cabe duda, pues, de que en este caso se aplica plenamente la razón de temporalidad tal como más arriba la hemos descrito: la esencia misma del ser sucesivo es mudable y, por lo mismo, su existencia, su actualidad, debe sufrir necesariamente una incesante renovación.

Sería imposible enumerar todos los movimientos sucesivos que se encuentran en el mundo físico. Todo ser corpóreo está afectado de un gran número de estas mutaciones, que son otras tantas manifestaciones de su temporalidad. Así, en el hombre, el andar, reír, comer, hablar, el mismo discurso, todos ellos son movimientos continuos y, por lo tanto, temporales per se, en sentido estricto. ¿Su temporalidad dice orden a una misma medida común de tiempo? Dejaremos todavía en suspenso esta pregunta.

β) *El reposo: "quies"*. En el texto arriba transcrito [47] Santo Tomás enumera entre las cosas que caen «per se» bajo el tiempo la quietud o reposo de las cosas corpóreas. En otros lugares de sus obras, en cambio, especialmente en los Físicos, el Santo Doctor enumera la quietud entre las cosas que son temporales «per accidens» (31). Para resolver esta incertidumbre hay que tener en cuenta que por reposo se entiende no una negación, sino *privación de movimiento*. La quietud o reposo es la inmovilidad de un ser susceptible de moverse:

[49] Non omne immobile, idest, non omne quod non movetur quiescit; sed quiescere est privatum motu quod tamen aptum natum est moveri, sicut supra dictum est in III, quod movetur illud cuius immobilitas quies est; quies enim non est negatio motus, sed privatio ipsius. Et sic patet quod esse quiescentis est esse rei mobilis (32).

Esto supuesto cabe considerar la quietud en orden al movimiento de que es privación, y entonces, al igual que su contrario, cae bajo la medida temporal *per se*; o bien puede considerarse por orden al

(30) *IV Physic.* c. 12, Lect. 20 (Le. p. 212 n. 2).

(31) *Ibid.* (Le. p. 214, n. 10).

(32) *Ibid.* (Le. p. 215, n. 9); Cfr. *De Pot.* q. 5, a. 5, ad 10 m.

sujeto que permanece inmutado, y entonces, como cualquier otro sujeto, distinto del movimiento mismo, sólo per accidens cae bajo la medida temporal. El Santo entiende de este modo la quietud en el comentario de los Físicos.

b) SUJETOS TEMPORALES PER ACCIDENS.

a) *Las sustancias corpóreas.* De todas las demás cosas fuera del movimiento nos dice Santo Tomás que son temporales per accidens, es decir, en cuanto dependen del movimiento:

[50] Dicit ergo quod quia motum esse in tempore est tempore mensurari et ipsum et esse eius, manifestum est quod etiam idem est alia in tempore esse et mensurari a tempore non ipsa sed esse earum: motus enim per se mensurantur a tempore, sed alia secundum quod habent motum (33).

A fin de comprender esto recordemos que Santo Tomás ha establecido que ser en el tiempo no es lo mismo que coexistir con el tiempo. Las sustancias separadas pueden coexistir con el tiempo estando sobre él, desbordándolo. Para que una cosa caiga bajo el tiempo se requiere, ante todo, como ya establecimos más arriba, la mutabilidad radical: «nihil mensuratur a tempore nisi secundum quod movetur vel quiescit» (34). En segundo lugar, se requiere que el tiempo, en cuanto medida de la duración de esa cosa, pueda contenerla y rebasarla. Estar en el tiempo significa también, en efecto, el tener una duración cuyo principio y fin caiga dentro de la medida temporal:

[51] Cum aliquid sit in tempore sicut numeratum in numero necesse est quod possit accipi aliquod tempus maius omni eo quod est in tempore; sicut potest accipi aliquis numerus maior omni eo quod est numeratum. Et propter hoc necesse est omnia quae sunt in tempore totaliter contineri sub tempore et concludi sub ipso, sicut ea quae sunt in loco concluduntur sub loco (35).

De ahí que las cosas que duran siempre no caigan bajo el tiempo, pues lo que es infinito no puede ser incluido bajo medida alguna.

(33) *IV Physic.* c. 12, Lect. 20 (Le. p. 213, n. 5).

(34) *Ibid.* (Le. p. 214, n. 10).

(35) *Ibid.* (Le. p. 213, n. 4).

Así, por ejemplo, los cuerpos celestes, por lo que se refiere a su propia constitución esencial :

[52] Quae sunt semper non continentur sub tempore quasi excedente; neque esse, idest, duratio ipsorum mensuratur sub tempore cum in infinitum duret, infinitum autem non contingit mensurari. Ergo illa quae sunt semper non sunt in tempore. Sed hoc verum est secundum quod sunt semper. Corpora enim caelestia sunt semper secundum esse substantiae eorum; non autem secundum ubi: et ideo duratio eorum non mensuratur tempore; sed motus localis ipsorum tempore mensuratur (36).

Según todo esto, habrá que decir que las sustancias corpóreas están sometidas al tiempo no per se, o sea, en su propia razón específica, pues en cuanto a eso no son sucesivas, sino per accidens, y esto por dos motivos: porque la duración de su ser corruptible cae bajo una medida temporal y por razón de las múltiples operaciones y mutaciones a que constantemente están sometidas. Este conjunto de mutaciones afectan íntimamente al ser de la cosa cuyas disposiciones van cambiando progresivamente desde el momento en que se produjo su generación hasta el instante de su corrupción.

Santo Tomás nos había dicho en uno de los textos citados que el ser de las cosas corpóreas no caía bajo la medida del tiempo sino su existir, su duración; la sustancia de la cosa sería mensurada más bien por el *nunc*, que permanece inmutable a lo largo del movimiento connotando precisamente al móvil. «El hombre y la piedra son medidos por el tiempo en cuanto a su existencia, es decir, en cuanto a su duración, que está sometida a transmutación; en cuanto a su esencia no son mensurados por el tiempo, sino que les corresponde más bien el ahora del tiempo» [48].

Es este sin duda uno de los puntos más oscuros del problema que nos ocupa; prueba de ello es la diversidad de opiniones. Según unos, la sustancia corpórea en cuanto tal no está medida por el tiempo, sino por el evo; según otros, la corresponde una medida especial, que desde luego se asimilaría más al evo que al tiempo, precisamente a causa de la insucesividad de la sustancia (37). Pero estas soluciones son inadmisibles; el evo es medida de las cosas contingentes, pero incorruptibles, mientras que todo lo corruptible, según hemos indicado, de un modo o de otro cae bajo la medida temporal.

(36) Ibid. (n. 6).

(37) Cfr. IOANN. A STO. THOMA, *Phil. Nat.*, I P. q. 18, a. 3 (Re. p. 383).

La doctrina de Santo Tomás arranca de la esencia misma de su teoría sobre el tiempo, si bien sea preciso reconocer que las exposiciones que de ella se hacen necesitarían más de una vez ser matizadas en puntos importantes.

En primer lugar, el Santo habla de estas sustancias distinguiendo el *id quod sunt* y el *esse earum*. En cuanto a lo primero son medidas por el *nunc*, y en cuanto a lo segundo por el tiempo. Estas expresiones evocan naturalmente la teoría expuesta en la primera parte de este estudio sobre la permanencia y sucesión del *nunc* a lo largo del tiempo y en relación con el movimiento y el móvil. De este *nunc* se decía, en efecto, que era idéntico por razón del móvil, *quoad id quod est*, y que variaba *secundum esse*, en razón de la sucesión del movimiento. No será necesario repetir de nuevo aquella doctrina, pero podrán consultarse los textos que allí dejamos transcritos y especialmente [18, 19, 20]. Teniendo en cuenta lo que allí se dijo, podremos concluir ahora que cuando Santo Tomás designa al *nunc* como medida propia de la sustancia corpórea indica por un lado su insucesividad o permanencia; pero, por otro, el especial carácter de esta permanencia, que no significa simple negación de mutabilidad, sino una privación de ella, ya que es radicalmente corruptible. Ahora bien, si su esencia ha de concebirse como permanente, el conjunto de su existir es necesario referirlo al tiempo, porque siendo corruptible esa esencia, su actualidad, su existencia, su duración, es abarcada por una determinada medida de tiempo. Y ésta, como dijimos más arriba, es una de las condiciones que hacen temporales a los seres.

Pero aparte de esta razón radical de temporalidad para la sustancia corpórea hay que añadir también el conjunto de mutaciones, activas y pasivas que a estas sustancias afectan íntimamente, modificándola incesantemente. El carácter sucesivo de gran parte de estas mutaciones, algunas de las cuales acompañan a las sustancias desde el momento de su generación hasta el de su corrupción, ligan también a dichas sustancias íntimamente al tiempo, si bien en el plano de lo adyacente o accidental.

Ahora bien: ¿se desprende de las expresiones de Santo Tomás que la existencia de las cosas temporales haya de ser sucesiva y estar sometida a una incesante renovación? Si la existencia mana de los principios de la esencia y la esencia es algo insucesivo, es claro que

no hay fundamento para decir que la existencia de las cosas creadas es un constante flujo y renovación, al menos sin establecer previamente una distinción entre lo esencial y accidental de esa cosa. Con frecuencia los autores, aun escolásticos, insisten en explicar la temporalidad de las cosas por la fugacidad de una existencia que constantemente se pierde y se renueva. Pero esto supondría también, aplicado al orden esencial, una incesante renovación y cambio de la esencia y, en el caso del hombre, una constante intervención creativa de Dios que ningún filósofo estará dispuesto a admitir, sabiendo que para la duración de las cosas en el ser no se requiere una nueva acción de la causa, sino simplemente la permanencia del influjo de la acción que produjo el ser (38). En cambio todas estas explicaciones tienen su lugar adecuado cuando se habla de la duración del movimiento sucesivo, pues, como repetidas veces hemos indicado, se produce en efecto por una incesante renovación de su acto, sin lo cual no se concibe el movimiento.

Teniendo esto en cuenta, se ha de reconocer que el conjunto de mutaciones, de que los seres corpóreos son sujeto es tal, especialmente si son muy heterogéneos, que bajo este aspecto muy bien se puede hablar de una existencia totalmente sometida a la vicisitud y continuo cambio. Citemos, por ejemplo, el crecimiento y decrepitud de los vivientes y todas sus innumerables modificaciones cualitativas. En el caso del hombre y por lo que respecta a sus operaciones, merece una consideración especial el alma humana.

β) *El alma humana.* Refiriéndose a las operaciones temporales distingue Santo Tomás un doble modo de verificarse su dependencia del tiempo: por razón del principio que las produce, que puede estar ya sometido a la temporalidad o por razón del término, en cuanto que, aun procediendo de un principio supratemporal, recaen sobre un objeto temporal a cuyas condiciones se acomodan.

[53] Si aliqua operatio est in tempore hoc erit vel propter principium actionis quod est in tempore, sicut actiones rerum naturalium sunt temporales, vel propter operationis terminum sicut substantiarum spiritualium quae sunt supra tempus, quas exercent in res temporari subditas (39.)

(38) I, 104, 1, 4 m.

(39) III C. G., c. 61.

Un caso de este segundo género de operaciones lo hemos citado más arriba al hablar de la acción de los ángeles sobre las cosas corpóreas (40).

El alma humana, por su naturaleza espiritual, está indudablemente sobre el tiempo; sus operaciones, en cambio, aun las específicas de su espiritualidad, no se podrá decir en absoluto que sean temporales sólo por el término, refiriéndonos al estado de unión con el cuerpo. En efecto, aun cuando sólo sea extrínsecamente, estas operaciones dependen originariamente del cuerpo, porque la voluntad no actúa sin el entendimiento ni éste sin la fantasía, de la cual recibe las especies de las cosas. Esto no quiere decir que todos los actos de estas facultades sean temporales, pero sí que pueden serlo algunos y lo serán siempre que intervengan procesos deliberativos o judicativos. Es claro, sin embargo, que, aun en estos casos, el tiempo adviene a tales operaciones sólo per accidens:

[54] Operationi intellectuali nostrae adiacet tempus ex hoc quod a phantasmatis cognitionem accipimus quae determinatum respiciunt tempus. Et inde est quod in compositione et divisione semper noster intellectus adiungit tempus praeteritum vel futurum: non autem intelligendo quod quid est. Intelligit enim quod quid est abstractando intelligibilia a sensibilibus conditionibus. Unde secundum illam operationem neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilibus rerum intelligibile comprehendit. Componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res: et in hac applicatione necesse est cointelligi tempus (41).

Si esto sucede en las operaciones espirituales, a fortiori ocurrirá otro tanto en las del alma sensitiva. Por eso precisamente, entre los efectos destructores que se atribuyen al tiempo, uno de los más característicos es el que su diuturnidad sea causa del olvido, lo que se debe a ser la memoria una facultad sensible y por lo mismo sometida a la fatiga y corruptibilidad:

[55] Pars intellectiva animae secundum se est supra tempus, sed pars sensitiva subiacet tempori, et ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad passionis appetitivae partis et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philosophus dicit quod tempus est causa oblivionis (42).

(40) Véase la nota 21.

(41) *II C. G.*, c. 96.

(42) *I-II*, 53, 3, 3 m. En muchos otros lugares se expone idéntica doctrina. Así, sobre el *entendimiento*: *I Sent.* d. 38, q. 1, a. 3, 3 m.; *IV Sent.* d. 17, q. 1,

D. Temporalidad y tiempo.

Como se desprende del análisis que venimos realizando, el fundamento de la temporalidad no es otro que el del tiempo, es decir, el movimiento físico; hay temporalidad donde hay movimiento físico. De donde se desprende que una explicación a fondo de la temporalidad debe realizarse ante todo en un plano cosmológico; no en vano el estar sometidas al tiempo, lo mismo que al lugar, es una propiedad de las cosas corpóreas. Proyectando ahora todo el resultado de este análisis de la temporalidad sobre la noción misma de tiempo, que hemos presentado en la primera parte de este trabajo, se podrá apreciar más profundamente la íntima conexión existente entre tiempo y movimiento. Como allí se dijo, todo lo que en el tiempo hay de entidad se debe al movimiento y así también todo aquello que de más característico reconoce en la temporalidad un análisis fenomenológico de la misma, tiene sus raíces más hondas en la entraña del ser móvil, objeto de la Cosmología.

Pero esto mismo pone más de relieve lo que pertenece al tiempo como característico de su propia noción, es decir, la determinación del antes y después como número y medida. Santo Tomás nos ha repetido que «esse in tempore est tempore mensurari», y esto bien se trate de movimientos, bien de operaciones, bien de las mismas sustancias corpóreas (43). Pero ¿en qué consiste esta numeración o medida? ¿Es intrínseca o extrínseca a los seres temporales? Los comentaristas de Santo Tomás han distinguido dos clases de tiempo, el intrínseco y el extrínseco. Reconocen que existe un tiempo extrínseco que mide a todos los tiempos particulares como medida común y homogénea y que reside, como en sujeto propio, en un primer movimiento, que correlativamente domina, con su causalidad e influjo, o al menos con su amplitud, todos los demás movimientos. Pero aparte de este tiempo, que es único para todos los seres temporales, cada uno de éstos tiene su propio tiempo, por lo mismo que posee su propia e intrínseca mutabilidad.

Esta distinción no representa, sin embargo, el genuino pensamiento de Santo Tomás. Según el Santo, y en verdad ésta es también

a. 5, q1a. 3, 1 m.; *Ibid.* q1. 2, 3 m.; *Ibid.* q. 2, a. 1, q1a. 3, 3 m.; *De Verit.*, q. 8, a. 14, 12 m.; *II C. G.*, c. 96; *III C. G.*, c. 61; *Ibid.* c. 82; I, 85, 5, 2 m.; I-II, 113, 7, 5 m. Sobre la *voluntad y las pasiones*: *IV Sent.* d. 17, q. 2, a. 3, q1a. 3, 3 m.; d. 49, q. 3, a. 1, q1a. 3, 3 m.; I-II, 31, 2, c.

(43) *IV Physic.* c. 14, Lect. 22 (Le. p. 213, n. 3) V. [50], et passim.

la apreciación espontánea de la mente, el tiempo es una realidad única que, si bien afecta profundamente a las cosas, las domina, ante todo, como algo exterior a ellas. La actitud del Santo es tan categórica, que no faltan expositores de renombre que hayan tachado de insuficiente su concepción, por creerla excesivamente unitaria (44). Pero la noción de tiempo intrínseco no parece rebasar la simple idea de temporalidad, pues de hecho no se trata de expresar con ella sino aquel conjunto de notas que hacen a las cosas participar las características entitativas que se atribuyen al tiempo. En cambio el pleno concepto de tiempo añade a todo esto el carácter de unidad, amplitud y uniformidad importadas en su razón de medida de la duración de las cosas corpóreas. Sin esto apenas merecería un capítulo distinto del movimiento dentro de la Cosmología. Será preciso, sin embargo, hacer ver más al detalle cuáles fueron los fundamentos de Santo Tomás para defender con tanta firmeza la idea de un tiempo cosmológico numéricamente uno, medida intrínseca del primer movimiento y medida extrínseca de la duración de todos los otros seres temporales. Dedicaremos a este problema un apartado especial, pues él mejor que ningún otro confirmará la tesis que hemos venido exponiendo y que va enunciada en el título de nuestro trabajo.

E. La unidad numérica del tiempo cosmológico.

a) RAZONES EN FAVOR DE LA MULTIPLICIDAD DEL TIEMPO.

Que Santo Tomás no establece la unidad numérica del tiempo a la ligera nos lo muestra claramente el hecho de que no desconoce ninguna de las razones que sugieren la multiplicidad. Así, el Santo reconoce que el tiempo afecta íntimamente a los seres corpóreos y que por tanto se encuentra en todas partes. La razón de ello es que el tiempo es número del movimiento y el movimiento invade ampliamente todo el universo :

[56] Tempus est quoddam accidens motus, quia est numerus eius, (accidens enim consuevit nomine habitus et passionis nominari). Unde ubicumque est motus oportet esse tempus. Omnia autem corpora sunt mobilia, etsi non aliis motibus saltem motu locali quia

(44) MANSION, *La theorie aristotelicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux*, Rev. Neosch. 36 (1934), p. 301. [Cita a Cayetano : I, 10, 6.]

omnia sunt in loco. Et quia possit aliquis dicere quod licet sint mobilia non omnia tamen moventur sed quaedam quiescunt. et sic tempus non videtur in omnibus esse : ad hoc excludendum subiungit quod tempus est simul cum motu sive motus accipiatur secundum actum sive secundum potentiam. Quaecumque enim sunt possibile moveri et non moventur actu, quiescunt. Tempus autem non solum mensurat motum sed etiam quietem. Unde relinquitur quod ubicumque est motus vel actu vel potentia, quod ibi sit tempus (45).

Esta consideración se agrava si consideramos que el tiempo es número numerado :

[57] Est ergo prima solutio quod sit numerus cuiuslibet motus et ad hoc probandum inducit quod omnis motus est in tempore ; scilicet et generatio, et augmentum, et alteratio et loci mutatio... Quod autem convenit omni motui convenit motui secundum quod ipsum : esse autem in tempore est numerari tempore. Sic igitur videtur quod quilibet motus in quantum huiusmodi habet numerum : unde cum tempus sit numerus motus, videtur sequi quod tempus sit numerus motus continui universaliter et non alicuius determinati motus (46).

b) RAZONES EN FAVOR DE LA UNIDAD Y EXPLICACIONES.

Pero esta solución no es aceptable. Es evidente, en efecto, que si se producen dos movimientos simultáneos nadie dirá que se han producido en dos tiempos distintos, sino en uno mismo, v. gr., en esta hora. Así, pues, se da un tiempo uniforme que mide la duración múltiple y variada de las cosas : la de un caballo que corre, la de una roca que permanece en su quietud, la de un hombre que estudia...

Ahora bien, ¿ cómo se explica esta unidad del tiempo ? Aristóteles aduce para explicarla el ejemplo del número. Diez perros y diez caballos son, en cuanto cosas, muy diferentes, pero el número diez que los designa es idéntico para todos. Según Mansion habría aquí un ilogismo, porque se explicaría la unidad precisamente por el número numerante, siendo así que, según había dejado establecido anteriormente el Filósofo, el tiempo es número numerado (47).

Aun admitido que Aristóteles haya dejado las cosas bastante oscuras, donde no cabe duda alguna es en el pensamiento de Santo Tomás. El Santo rechaza con toda claridad cualquier conato de expli-

(45) *IV Physic.* c. 14, Lect. 23 (Le. p. 222, n. 2).

(46) *Ibid.* (Le. p. 223, n. 6).

(47) *L. s. c.* p. 277.

car la unidad del tiempo por la simple razón de número numerante, entendido como función de la mente. Esta unidad no pasaría de ser matemática o imaginaria; no sería física. Ahora bien, el tiempo es uno con realidad física, por ser número numerado de un primer movimiento.

- [58] Videtur autem hoc introduxisse Aristoteles ne aliquis ad sustinendam unitatem temporis sit contentus eo quod dicitur unum numerum esse aequalium numero licet diversorum: quia licet sit idem denarius vel ternarius propter unitatem speciei non tamen est idem denarius vel ternarius propter diversitatem quae est secundum numerum ex parte materiae. Unde secundum istam rationem sequeretur quod tempus esset unum specie sed non numero. Et ideo ad concipiendam veram temporis unitatem oportet recurrere ad unitatem primi motus qui primo mensuratur tempore et quo etiam mensuratur tempus (48).

En el comentario a los Físicos el Santo Doctor no se ha preocupado de más explicaciones, pero sí en otros lugares. Así, en las Sentencias rechaza la explicación de quienes hacían derivar la unidad de tiempo de la unidad de materia prima, raíz última de la mutabilidad corpórea y por ende, de la temporalidad. El pasaje está lleno de sugerencias, pero entresaquemos sólo la sustancia de la refutación: el tiempo no mide propiamente a la materia, sino la actualidad y variación de los seres, dentro de la cual la materia es múltiple y varia.

- [59] Alii dixerunt quod quia tempus est mensura variationis et omnis variatio est ex possibilitate materiae, et quia materia est una, ideo dicunt tempus unum ab unitate materiae. Sed hoc non videtur verum; tempus enim non mensurat variationem in potentia sed variationem in actu, actus autem variationis in materia non est unus sed plures, sed tantum prima potentia ad variationem est una: quamvis etiam hoc non sit per se notum, immo foret falsum quod omnium mobilium sit materia una. Et praeterea, de necessitate tempus cum sit numerus respicit aliquam multitudinem numeratam. In materia autem prima secundum essentiam non est aliqua multitudo, sed solum secundum esse et secundum hoc esse non est una in pluribus: unde nec tempus materiae secundum essentiam suam respondet, sed solum esse secundum quod variatur per motum: unde ex unitate materiae nullo modo potest esse tempus unum (49).

(48) *IV Physic.* c. 14, *Lect.* 23 (*Le. p.* 225, n. 13).

(49) *II Sent.* d. 2, q. 1, a. 2, c.

Esta misma explicación, junto con otra según la cual la unidad del tiempo se explicaría por la unidad del concepto análogo de duración, es rechazada en la Suma Teológica (50).

c) EXPLICACION DE SANTO TOMAS.

La explicación de Santo Tomás es clara y terminante: «Para entender la verdadera unidad del tiempo es necesario recurrir a la unidad de un primer movimiento del que el tiempo es medida intrínseca, y que por tanto es, a su vez, susceptible de medir al tiempo» [58].

Se da, pues, un primer movimiento privilegiado del que dependen todos los demás movimientos del universo. El tiempo cosmológico es medida intrínseca de ese primer movimiento; de los otros, medida extrínseca; por eso se dice a estos temporales en cuanto su duración es medida por ese tiempo objetivo, físicamente uno. Veamos un poco más al detalle estos puntos.

a) *Un primer movimiento privilegiado.* Para que un movimiento sea privilegiado en el sentido de que pueda servir de medida respecto a otros se requiere, desde luego, que sea fácilmente perceptible, que sea regular, y que sea más amplio que los otros. En el sistema cósmico de Santo Tomás se presentaba como indiscutible con estas características el movimiento de la primera esfera a la que el sistema tolemaico atribuía la revolución del orbe entero en el término de veinticuatro horas, marcando la sucesión regular del movimiento diurno. La amplitud de este movimiento, así como su inigualable velocidad, quedaba patente desde el momento que habla de revolucionar la primera y más alejada de las esferas, y por tanto la de mayor radio, en un tiempo idéntico. La regularidad estaba garantizada por tratarse de un movimiento de desplazamiento circular y, en cuanto a la visibilidad, era bien patente por la sucesión de los días y las noches.

[60] Deinde concludit ex praemissis quod si aliquid quod est primum est mensura omnium proximorum, idest, omnium quae sunt sui generis, necesse est quod circulatio quae est maxime regularis sit mensura omnium motuum. Dicitur autem motus regularis quia est unus et uniformis. Haec autem regularitas non potest inveniri in

(50) I, 10, 6, c.

alteratione et augmento quia non sunt usquequaque continui et aequalis velocitatis. Sed in loci mutatione inveniri potest regularitas quia potest esse aliquis motus localis continuus et uniformis et talis est solus motus circularis ut in VIII probatur. Et inter alios motus circulares maxime regularis et uniformis est primus motus qui revolvit firmamentum motu diurno; unde et illa circulatio tanquam prima et simplicior et regularior est mensura omnium motuum. Oportet autem motum regularem esse mensuram seu numerum aliorum quia omnis mensura debet esse certissima et talia sunt quae uniformiter se habent. Ex hoc igitur colligere possumus quod si prima circulatio mensurat omnem motum et motus mensuratur a tempore in quantum mensuratur quodam motu; necesse est dicere quod tempus sit numerus primae circulationis, secundum quam mensuratur tempus et ad quem mensurantur omnes alii motus temporis mensuratione (51).

β) *El tiempo, medida intrínseca de este primer movimiento.* Tenemos, pues, que el tiempo se identifica realmente con el movimiento circular de desplazamiento de la primera esfera. Ahora bien, habiendo definido el tiempo como número o medida, es necesario precisar en qué sentido el tiempo es medida de este primer movimiento. Lo es en el sentido de que mide la cantidad de duración del mismo, si bien bajo el aspecto de sucesividad, según dijimos ya en la primera parte de este estudio (52). Mas por lo que se refiere al aspecto cuantitativo de esta mensuración se debe señalar que hay aquí una reciprocidad: el tiempo mide la cantidad de duración del movimiento y el movimiento, a su vez, mide la cantidad de tiempo. Pero esto no es privativo de la medida temporal; sucede en toda medida intrínseca, que como tal reside en la cosa mesurada como el accidente en el sujeto (53). Una vez establecida así la unidad de medida temporal, todos los demás seres recibirán de aquí la determinación de su duración, siendo para ellos medida extrínseca. Sólo así, refiriéndonos al primero o a los demás movimientos, se puede aplicar en la teoría de Santo Tomás la distinción entre tiempo intrínseco y extrínseco.

[61] Est ergo vera ratio unitatis temporis unitas primi motus secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in *Metaph.* lib. X. Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum sed etiam ut accidens ad subiectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus com-

(51) *IV Physic.*, c. 14, Lect. 23 (Le. p. 224, n. 10).

(52) Véase el texto correspondiente a las notas 77 y 79 de dicha parte.

(53) *II Sent.* q. 1, a. 2, 1 m.; V, *IV Physic.* c. 14, Lect. 23 (Le. p. 224, n. 10).

paratur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur; quia una mensura separata multa mensurari possunt (54).

γ) *Todos los movimientos de la naturaleza están sometidos al primer movimiento y medidos por este tiempo único.* La opinión pitagórica de que el tiempo fuese la esfera celeste, calificada al comienzo de estulta (55), no le parece a Aristóteles tan desacertada desde el punto de vista métrico. Porque si no la esfera, sí su movimiento será el verdadero fundamento y aun el sujeto del tiempo cosmológico (56). Pero mientras que en Aristóteles parece que no se habla nada más que de una unidad métrica (57), en Santo Tomás es unidad física, pues, como hemos repetido, este tiempo único no es sólo matemático, sino cosmológico. Hasta tal punto es esto cierto para Santo Tomás, que según él, cuando el hombre percibe cualquier movimiento en la naturaleza, percibe también el tiempo cosmológico, único de la primera esfera, y esto aun cuando aparentemente no haya medio de referir tal movimiento particular a aquel otro privilegiado. Recuérdese a este propósito la solución que el Santo daba al caso de la temporalidad de nuestras sensaciones y actos deliberativos, que referimos en la primera parte de este estudio [56]. Aun en este caso se percibe el tiempo cosmológico uno y único del primer móvil. Los lugares en que Santo Tomás hace esta reducción son muchos, pero no podemos intentar reproducir ni siquiera los más importantes. Remitimos al lector a los citados más arriba en la nota 42, contentándonos aquí con recoger como muestra estos dos testimonios, de los cuales el primero se refiere al alma y el segundo enfoca el problema de un modo más amplio:

[62] Dicendum quod quamvis anima secundum se sit supra tempus ut dicitur in libro De Causis, prop. 11, tamen actus eius per accidens mensuratur tempore quod est mensura motus primi mobilis, in quantum, scilicet, motus animae intellectivae habet connexionem cum motibus animae sensitivae qui exercentur corporalibus organis et dependent quodammodo ex eis. Unde non videtur dicendum quod alterationes eius secundum vitam quam nunc agit alio tempore mensurentur quam illo qui mensurat motum caeli, sicut dicebatur I lib.

(54) I, 10, 6, c.; *De Malo*, q. 16, a. 4, c.; *De Spirit. Creat.* a. 9, 2 m.; *II Sent.* d. 12, q. 1, a. 2 m.; *Opusc. Decl.* 108, *Dub.*, q. 10 etc.

(55) Véase la nota 18 de dicha parte.

(56) *IV Physic.*, c. 14, Lect. 23 (Le. p. 244, n. 10).

(57) Tal es el sentido del estudio de Mansion ya citado.

(d. 37, q. 11, a. 3) de motu angeli; et propter hoc inter quodlibet instans sui temporis et aliud instans est accipere tempus medium (58).

[63] Tempus per se est mensura motus primi: unde esse rerum temporalium non mensuratur tempore nisi prout subiacet variationi ex motu caeli. Unde dicit Commentator IV Phys. quod sentimus tempus secundum quod percipimus nos esse in esse variabili ex motu caeli. Et inde est quod omnia quae ordinantur ad motum caeli sicut ad causam, cuius prima mensura est tempus mensurantur tempore; et quicumque sentit quamcumque variabilitatem quae consequitur ex motu caeli, sentit tempus quamvis non videat ipsum motum caeli (59).

Según esto, cualquier movimiento inferior es reflejo del primer movimiento que ejerce su influjo universal en toda la naturaleza. De él dependerían los movimientos de los planetas y de éstos todos los del mundo sublunar y en especial las corrupciones y generaciones de las cosas, como lo demuestra la experiencia con la sucesión de las estaciones, originada por los movimientos del sol. Veamos cómo resume Santo Tomás esta teoría:

[64] In quo (in primo caelo) secundum Philosophum sunt principaliter duo motus. Quorum unus est ab oriente in occidentem, qui vocatur diurnus, et est super polos aequinoctialis; et quia iste est uniformis causat perpetuitatem in inferioribus motibus. Alius autem motus est ab occidente in orientem quo movetur sol et alii planetae qui est super polos Zodiaci per quem planetae accedunt et recedunt a nobis; unde iste motus proprie causat differentiam generationis et corruptionis et caeterorum motuum in istis inferioribus quousque Deus vult: quae quidem quantum ad continuitatem causantur a primo motu, quantum ad contrarietatem a secundo (60).

Santo Tomás tiene esta convicción de la dependencia de los movimientos inferiores respecto al primer móvil extraordinariamente arraigada. Nos dice que «a ningún sabio se le ocurre dudar de ello por estar demostrado por la razón, comprobado por la experiencia y confirmado por la autoridad de los Santos» (61). Mas la idea no es original de Santo Tomás, sino más bien de los Filósofos árabes (62).

(58) *IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, q1a. 2, 3 m.

(59) *I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 3, 4 m.

(60) *Quodl.* VI, q. III, a. 19, c.

(61) *Opusc. Decl.* 43 *Quaest.*, Tert. art.

(62) V. MANSION, 1, 6.

En alguno de los testimonios antes citados hemos visto alegada la autoridad del «Commentator», Averroes [63]. No se puede, sin embargo, negar que la idea de esta subordinación de movimientos sea de abolengo aristotélico.

CONCLUSION

No nos extrañará, pues, ahora que en el pensamiento de Santo Tomás sobre el tiempo destaque la idea de un tiempo cosmológico y por añadidura físicamente uno e individuo. Ni tampoco podrá causarnos estupor ver convertida comúnmente la definición abstracta de tiempo que dejamos sentada en la primera parte de nuestro trabajo en esta otra bastante más comprometida: *NUMERUS MOTUS PRIMI MOBILIS SECUNDUM PRIUS ET POSTERIUS* (63). Vano intento, pues, dar rumbos metafísicos o matemáticos a la doctrina tomista sobre el tiempo, definiéndola por los simples conceptos de acto y potencia o tendiendo sólo a la razón de número. A pesar de ello, nadie que no se contenta con la impresión superficial de anacronismo que causan estos términos, tendrá por qué recibir con escándalo esta doctrina. Entre la hojarasca de viejas teorías cósmicas se encuentra el tallo vivo y vigoroso de doctrina que conserva su valor perenne. Porque sigue en pie la doctrina de la unidad del tiempo físico y sigue en pie la doctrina de su necesaria conexión con el movimiento. De hecho, al margen de las teorías relativísticas y al margen de que la Astronomía de hoy no nos pueda señalar un sistema privilegiado de referencia en el universo, el tiempo físico (¿solar?, ¿astronómico?...) sigue su marcha y su ritmo, midiendo la duración fugaz de los seres temporales. Hoy no podemos hablar de una primera esfera porque nuestra concepción cósmica es menos ingenua que la de los filósofos medievales. Bien estará, sin embargo, recordar que tampoco Santo Tomás, a pesar de hacerse eco de las doctrinas en boga en su tiempo, fué precisamente un ingenuo. Para él lo interesante en la solución del problema de la unidad del tiempo no era el que se diese una primera esfera, o un cielo empujeo (64), o el primer móvil, sino el que hubiese un primer movimiento regular, no-

(63) *III C. G.*, c. 74; V. también, [40, 41, 56, 60], etc.

(64) *Quodl. VI*, q. 11, a. 19, c. También el cielo empujeo, lugar de los bienaventurados, tendría según Santo Tomás, en este texto, una influencia cósmica.

torio y universal, capaz de medir a todos los otros ; la cuestión del sujeto en que este movimiento radica es completamente accesoria :

[65] Accidit enim tempori quod sit numerus motus firmamenti in quantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus prius, illius motus mensura esset tempus, quia omnia mensurantur primo sui generis (65).

FR. ALBERTO G. FUENTE, O. P.

(65) I, 66, 4, 3 m.