

¿Qué es el tiempo? La respuesta del jesuita Francisco Suárez. El tiempo en la “Disputación I” de Francisco Suárez*

Patricia Díaz Herrera

Pero, ¿qué es el tiempo? ¿Quién podrá fácil y brevemente explicarlo? ¿Quién puede formar idea clara del tiempo para explicarlo después con palabras? Por otra parte, ¿qué cosa más familiar y manida en nuestras conversaciones que el tiempo? [...] ¿Qué es, pues, el tiempo? Cuando no me lo preguntan, lo sé; cuando me lo preguntan, no lo sé.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones* XI, 14

1. Introducción

La pregunta en torno a la naturaleza del tiempo es uno de los temas clásicos de la filosofía natural. Para diversos filósofos, desde la Antigüedad hasta nuestros días, el tiempo ha sido desconcertante, pues cada pregunta sobre él nos lleva a un cúmulo de problemas asociados que parecen evadir una solución definitiva. Por ejemplo, ya que el pasado y el futuro no existen ahora, ¿qué tipo de entidad puede ser aquella que parece estar formada de partes que no existen? ¿Existe o no el tiempo independientemente de un sujeto que lo mide? Y, ya que parece imposible concebir procesos de cambio sin tiempo o un tiempo en el cual no se dé ninguna variación, ¿puede decirse, sin más, que el tiempo *es* cambio?

* Versiones anteriores de este escrito fueron leídas en el seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas y en el simposio *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*, que se llevó a cabo en las instalaciones del mismo instituto en junio de 2001. Agradezco a Laura Benítez, José A. Robles, a los miembros del seminario y a Diana Cohen y Hernán Miguel los comentarios recibidos, que permitieron mejorar el texto. Durante la redacción de este ensayo recibí el apoyo del proyecto DGAPA “La filosofía natural: Antecedentes ontológicos y teológicos y sus repercusiones en el desarrollo de la ciencia moderna” (IN-400799), cuya responsable es Laura Benítez.

El presente artículo explora la propuesta del jesuita Francisco Suárez (1548–1617), que se encuentra en la “Disputación L” de las *Disputaciones metafísicas* (1597). Esta obra ha sido considerada el primer tratado sistemático de metafísica, escrito en Occidente, que no es solamente un comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, sino que además sintetiza y evalúa el pensamiento metafísico de 1500 años de especulación medieval y escolástica. Sobre su autor se ha dicho que es el filósofo más importante del Siglo de Oro español y del periodo conocido como la “Edad de Plata” de la escolástica (1450–1650).

Como pretendo mostrar, las ideas de Suárez acerca del tiempo representan una contribución importante en la historia de la reflexión sobre el tema, dado el esfuerzo de clarificación conceptual que el jesuita realizó. Antes de entrar en materia, es conveniente mencionar que, según diversos especialistas, aunque la obra de Suárez presenta varios elementos propiamente modernos, su método general y buena parte de sus conclusiones continúan dentro de la tradición medieval. Por esta razón, creo que es adecuado caracterizarlo como un autor de transición, pues no es exclusivamente un escolástico medieval ni un pensador moderno.¹ En el caso del tema que nos ocupa, para dilucidar cuál es el significado de la categoría aristotélica del “cuándo”, Suárez discute cuál es la esencia del tiempo y lleva a cabo su investigación desde una perspectiva metafísico-teológica. Y, aunque la doctrina suareciana contempla que la medición del tiempo es una función del sujeto, éste no resulta central en ella, así como tampoco lo son las cuestiones propiamente físicas ni cuantitativas.² No obstante, no podría sostenerse que, en esta cuestión como en otras, las tesis que presenta son mera repetición de ideas anteriores, pues éstas son evaluadas y siempre da razones para optar por alguna solución específica.

2. Algunos antecedentes

A media batalla entre Josué y los reyes amoritas, Yahvé detuvo el Sol y la Luna para asegurar la victoria del ejército de Israel. En ese momento, ¿se detuvo el tiempo o siguió pasando? Recordemos dos de las actitudes ante este problema, que dependen de cómo se conciba la relación entre

¹ Cfr. J. Gracia, “Francisco Suárez: The Man in History”, p. 264.

² Cfr. S. Daniel, “Seventeenth-Century Scholastic Treatments of Time”, pp. 605–606 *passim*.

las nociones de tiempo y de movimiento, término con el cual nos referiremos al cambio en general [*kinesis*], i.e., al proceso de actualización de una potencia, según Aristóteles.

No cabe duda de que para san Agustín el tiempo siguió su curso, pues el combate continuó y terminó “en el espacio de tiempo necesario para darse y concluirse”.³ Esto es posible porque, aunque el tiempo se emplea para medir la duración de cualquier movimiento, no se identifica con ninguno, ni siquiera con el movimiento de los astros. Por ello, reflexiona el obispo de Hipona,

Si se apagarán las luces del cielo y la rueda del alfarero siguiera dando vueltas, ¿no seguiría existiendo el tiempo por medio del cual podríamos contar las vueltas de esa misma rueda? ¿No podríamos decir, ya que tardaba tanto en unas como en otras, que unas veces iba más aprisa que otras, o que unas vueltas tardaban más y otras menos?⁴

El transcurrir del tiempo es independiente del movimiento en general. Éste puede ser más veloz, más lento o incluso faltar sin que se interrumpa el flujo temporal. Entonces, ¿cuál es la esencia del tiempo? Es evidente que puede ser medido y que, por esto, él mismo debe ser cierto tipo de extensión. Pero resulta imposible decir que lo medido son sus “partes”: el futuro o el pasado, porque no existen; el instante presente, porque carece de extensión. Como es sabido, el padre africano sostiene que el tiempo es una extensión del alma, que mide en ella misma “la sensación impresa por las cosas que pasan”.⁵

La doctrina que san Agustín rechaza es de corte aristotélico. Desde la perspectiva de Aristóteles, para empezar, el orden de la *physis* no podría dar cabida a un suceso como el narrado en el texto bíblico. Ni el Sol ni el movimiento celeste en su conjunto pueden detenerse, antes bien, son eternos. Si, *per impossibile*, cesara todo tipo de movimiento, no habría tiempo [*χρονος*], porque éste es definido como el “número del movimiento [*κινεσις*] con respecto a un ‘antes’ y a un ‘después’”.⁶

Pero, ¿existiría el tiempo sin el alma que enumera el movimiento? Al respecto, Aristóteles responde distinguiendo entre el número en tanto que es lo numerable —v.g., el aspecto o aptitud del movimiento que

³ San Agustín, *Confesiones* XI, 23.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, XI, 27.

⁶ Aristóteles, *Physics*, 219 b1–2. Ross traduce *kinesis* como “change”, puesto que se trata del movimiento en general, no sólo del local.

permite su enumeración— y el número ya numerado —v.g., aquel con el cual el alma cuenta la duración del movimiento. Si no existiese el alma, no habría número numerado del movimiento o tiempo-medido por el alma, pero el tiempo, en cuanto número numerable, seguiría existiendo. En cambio, si no existiese el movimiento, tampoco existiría su número numerable y el alma no podría realizar la medición del tiempo.⁷

El Estagirita sostiene que el tiempo no es idéntico al movimiento, sino que aquél es “algún elemento”⁸ de éste, a saber, aquello “respecto de lo cual el movimiento es numerable”.⁹ Aunque no se identifican, sí dependen mutuamente en cuanto a su medición.¹⁰ Por ejemplo, un periodo de tiempo puede ser medido por la multitud de movimientos ocurridos en él, así como se dice que un movimiento es más o menos veloz según el tiempo en el cual se realizó.

Consecuencias de esta concepción parecen ser que existen, entonces, tantos tiempos como movimientos haya y que puede medirse la duración de un movimiento comparándola con cualquier otra. Sin embargo, el Filósofo consideraba que, aunque dos movimientos simultáneos fuesen diferentes, el tiempo en el cual se miden es único.¹¹ Y respecto a la medida, ésta debe ser, además de homogénea con lo medido, la entidad primera en su género. De esta forma, debía buscarse un movimiento tal que, al cumplir con los requisitos anteriores, pudiese ser tomado como la medida de los demás. Únicamente el movimiento circular los cumple, dado que es simple, uniforme, eterno y, por ende, más perfecto que el resto.¹²

Tal movimiento sólo corresponde al de la última esfera celeste o de las estrellas fijas, el primer móvil del cosmos aristotélico. En suma, pues, la medida estándar de la duración de todo movimiento, sea supralunar o sublunar, es el número del movimiento de la última esfera.

⁷ *Ibid.*, 220 b 7–8 (en la versión de Ross: “Time is not the number we count with but the number counted...”) y 223 a 21–28 (“would there be time if there were no soul? If there could not be something to do the counting there would be nothing that was countable, and therefore there would be no number; for number is either that which has been or that which can be counted. Thus if nothing but soul can count, there cannot without soul be number, but only the substratum of number, i.e., motion.”). Cfr. P. Duhem, *Medieval Cosmology. Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*, pp. 180–188.

⁸ Cfr. Aristóteles, *op. cit.*, 219 a 8–9.

⁹ Cfr. *ibid.*, 219 b 2–3.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 220 b 14 (“We measure time by motion as well as motion by time, because they are determined by each other.”)

¹¹ Cfr. *ibid.*, 223 b 1–5.

¹² Cfr. *ibid.*, 265 a 13–26.

Ahora bien, durante la Edad Media el punto de referencia para medir el tiempo siguió siendo, para muchos autores, el movimiento de la última esfera, considerada como reloj absoluto. Tanto el Aquinate como Ockham aceptaban que el tiempo tiene alguna realidad independiente del intelecto que lo mide y que su medida óptima está dada por el movimiento celeste. Sin embargo, la Condena de 1277 no sólo favoreció, de acuerdo con P. Duhem, el florecimiento de ideas sobre el espacio que iban más allá de la cosmología aristotélica, sino que también contribuyó a liberar, por así decirlo, las especulaciones sobre la naturaleza del tiempo.¹³ Duns Escoto, por ejemplo, sostuvo que el universo entero podría detenerse sin que, por ello, dejase de transcurrir el tiempo ni, por otro lado, hubiera que concebirlo como una entidad mental, a la manera agustiniana. Escoto propuso un tiempo “potencial y privativo” independiente de cualquier movimiento, con el cual se podría medir incluso el reposo universal.¹⁴

En su capítulo dedicado a las teorías del tiempo en el siglo XIV, Duhem explica cómo, en la escolástica tardía, se llegó a concluir que “el movimiento perfectamente uniforme, el reloj perfectamente regulado que marca la duración de todos los cambios, no existe en la naturaleza; es un mero concepto que reside en la mente del matemático”.¹⁵ No importaría, incluso, que la velocidad de la última esfera variara, pues “el día sidéreo abstracto, en tanto es concebido por el astrónomo, retendría una duración invariable”.¹⁶

Otra perspectiva acerca de la influencia que tuvo el anatema del obispo Tempier sobre las concepciones del tiempo es planteada por P. Ariotti, quien comenta la proposición 200 de la Condena, esto es: “Que el evo y el tiempo no existen en la realidad, sino sólo en el entendimiento.”¹⁷

Por ella quedaban reprobadas las opiniones que no concedieran al tiempo ninguna realidad independiente de la mente, como sería la doctrina agustiniana —y, probablemente, alguna de tipo nominalista. De acuerdo con este autor, la Condena alentó la formación de dos corrientes principales, a saber, el reduccionismo celeste y el absolutismo, que coincidirían en atribuir una existencia no mental al tiempo y se distinguirían por el tipo de realidad que le asignan.

¹³ Cfr. P. Duhem, *op. cit.*, pp. 295–366.

¹⁴ Cfr. P. Duhem, *op. cit.*, pp. 295–299.

¹⁵ *Ibid.*, p. 362.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ “Quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solum apprehensione.” Cfr. P. Ariotti, “Celestial Reductionism of Time...”, p. 92.

El reduccionismo concibe la naturaleza del tiempo como totalmente subsidiaria de la existencia del cambio y, particularmente, del movimiento de la última esfera celeste. Ariotti interpreta la teoría aristotélica en este sentido: puesto que, si no hay cuerpos, no puede haber movimiento, y ya que el tiempo depende del movimiento, sólo en donde existen móviles existe el tiempo. Esto es, el tiempo no puede existir por sí mismo aparte de los cuerpos sujetos a ese tipo de cambio. Entre quienes Ariotti clasifica como reduccionistas se encuentran Ockham, Jean Buridan y, ya en los siglos XVI y XVII, Copérnico, Suárez y quizá aun Galileo.

El absolutismo, por el contrario, considera que el tiempo o algún otro tipo de duración sí es una entidad subsistente por sí misma, independiente del movimiento y de la mente y, en ocasiones, vinculada a Dios. Escoto, algunos de sus seguidores y Nicole Oresme entrarían en esta categoría. Según el autor, resulta tentador ver en esta corriente “las raíces del concepto de tiempo absoluto de Newton”.¹⁸

Como ya se mencionó, Suárez es considerado un reduccionista. Para apoyar su clasificación, Ariotti recuerda que, según el doctor Eximio, el tiempo se distingue del movimiento sólo conceptualmente.¹⁹ Además, cita el siguiente pasaje de la “Disputación L”: “hay solamente un tiempo, y se da en el movimiento del cielo [...] ya que en ese movimiento es en el único en que se dan todas las condiciones exigidas para esta medida”.²⁰

Independientemente de que considere exhaustiva o no esta clasificación y de que comparta o no su aplicación a otros casos, considero que la interpretación que se hace de las propuestas del jesuita no es adecuada. La hipótesis de este ensayo es que Suárez no reduce la esencia del tiempo al movimiento celeste. Incluso podríamos decir que, en vez de una reducción, hallamos en este metafísico una barroca profusión de nociones de tiempo. Y, por otro lado, que no sea un reduccionista tampoco lo convierte en un absolutista —o al menos no como Ariotti lo describe—.

3. La duración y el tiempo

La “Disputación L” es uno de los capítulos dedicados a investigar los accidentes, en específico, el “cuándo”. El doctor Eximio parte de la tesis de que la naturaleza del “cuándo” debe explicarse mediante un “principio

¹⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹⁹ *Ibid.*, p. 115.

²⁰ F. Suárez, *op. cit.*, t. 7, p. 246.

más universal”²¹ que el tiempo, a saber, la duración (D). Reconstruiré la posición suareciana mediante el siguiente argumento que intenta condensar una parte de la estrategia seguida en la “Disputación”:

- 1) La D de una entidad no es algo distinto realmente de ella.
- 2) Toda medida es distinta realmente de la entidad que ella mide.
- 3) El tiempo (T), según la definición aristotélica, es una medida.

Por tanto, la D de una entidad no es una medida y no es el T en sentido aristotélico.

Uno de los resultados que obtiene el autor es que, aunque todo T es D, no toda D es T. Esta diferenciación permitirá al jesuita hablar de duraciones no temporales e introducir los diversos sentidos de T. Suárez ofrece varias razones para apoyar las dos primeras premisas. Expondré las que considero más importantes.

En primer lugar, ¿qué se entiende por D y por qué no es algo distinto de la cosa que dura? La D “es un predicado que se atribuye a todas las cosas”²² reales. Esto es, posee la misma extensión que el concepto de existencia (E). La cosa que dura es algo que existe en acto y “persevera en su existencia”.²³ Por ejemplo, Dios existe siempre y por ello se dice que dura perpetuamente. Las criaturas no duran siempre sino sólo mientras existen. Las cosas imaginadas o los entes de razón no duran propiamente porque no existen. Únicamente duran y existen mientras dura y existe el acto mental. La D se define, pues, como permanencia positiva en el ser o la existencia.

Si la D fuese algo distinto de la cosa existente, tendría que ser una sustancia, un accidente o un modo. Lo primero no puede ser, porque (a) también los accidentes duran y (b) no es posible afirmar que una sustancia es la duración de otra sustancia distinta. Por ello, “si la duración es una sustancia, no será otra más que la misma sustancia que dura”.²⁴ Por otra parte, no puede reducirse a la cantidad, cualidad, relación o algún otro tipo de accidente, ni siquiera al “cuándo”, dado que la D también se predica de las sustancias.

Además, la D no es un modo de la cosa existente porque, para serlo, tendría que “añadirle” alguna propiedad real que la modificase. Sin embargo, las cosas duran “en virtud de la sola existencia y sin ninguna otra

²¹ *Ibid.*, t. 7, p. 129.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 130.

²⁴ *Ibid.*, p. 135.

cosa o modo distinto sobreañadido".²⁵ Es decir, una cosa que permanece retiene la E, así que la permanencia no añade nada real a la E. Aunque se pueda objetar que, en su primer instante de ser, una cosa existe pero aún no dura propiamente, esta distinción es sólo de razón o conceptual.

Por lo anterior, Suárez sostiene que la D no se distingue realmente de la E sino sólo conceptualmente. En otros términos, D y E no son sinónimos y sólo difieren en su intensidad:

la E dice la actualidad de la cosa fuera de sus causas de modo absoluto, y sin connotar ninguna preexistencia; la duración, en cambio, dice cierta perseverancia en la misma existencia, perseverancia que no es algo distinto de la E misma, sino que connota según nuestro modo de concebir un modo de preexistencia de la misma E, o sea que esa E puede concebirse como existente antes de cualquier instante en que se dice que dura.²⁶

Vista de otra forma, la permanencia en la cual consiste la D es una "negación de variación, mutación o destrucción, o también de cesación".²⁷ Por ello, Suárez afirma, "la D se comporta a manera de reposo",²⁸ así que no implica necesariamente una sucesión de estados o un proceso.

Entonces, ya que D tiene la misma extensión que E, se aplica a los dos tipos generales de E, a saber, la creada y la increada. Tanto la D creada como la increada tienen en común el hecho de que se definen como perseverancia en la E. La diferencia entre ellas está dada por la clase de ser del cual se prediquen y por la manera en que se da su continuidad en la E.

La D increada sólo corresponde a Dios, es necesaria, se denomina *eternidad* y excluye toda sucesión o cambio. La creada se divide en permanente y sucesiva, porque la E de los seres creados puede ser, a su vez, permanente o sucesiva. La D creada permanente se llama *evo* y corresponde a las cosas incorruptibles, como los ángeles o la esfera de las estrellas fijas, que no sufren alteraciones pero tampoco han existido desde la eternidad.²⁹

La D creada sucesiva es la que poseen las cosas corruptibles. Constituye, además, uno de los conceptos de T que Suárez distingue. Como ya

²⁵ *Loc. cit.*

²⁶ *Ibid.*, p. 145.

²⁷ *Ibid.*, p. 149.

²⁸ *Ibid.*, p. 148.

²⁹ *Cfr. ibid.*, p. 134.

se dijo, la D no es distinta de la E de la cosa, sino algo inherente a ella. Todas las cosas corruptibles tienen, pues, una D intrínseca por la cual permanecen en el ser. Por ejemplo, un animal, que es una entidad sucesiva o sujeta al cambio, comienza a existir, se conserva y sigue existiendo hasta su último instante de ser. El intervalo que abarca desde el momento posterior a su producción hasta su instante último es su tiempo intrínseco (T_i) o "verdadero y real".³⁰

Ahora bien, este T_i no es una medida ni consiste en la medición de la D porque es la D misma. Aquí entra en juego la segunda premisa, basada en el principio de que "ninguna cosa es medida de sí misma".³¹ Dentro de la tradición escolástica se consideraba que, así como el número puede ser lo numerado o lo numerable, la medida puede ser activa, *i.e.*, lo que mide, o pasiva, *i.e.*, lo mensurable. Pero la esencia de la D no es ser medida en ninguno de estos sentidos:

- 1) No es medida activa, porque tendría que ser medida de sí misma, lo cual es falso porque "la medida es siempre algo extrínseco de que nos valemos para conocer la cantidad o perfección de una cosa [...] la medida es aquello con lo que se conoce la cantidad; ahora bien, no conocemos la cantidad de una cosa por sí misma, sino por otra que se le aplica".³²
- 2) Tampoco es una medida pasiva, porque lo mensurable consiste en ser "cognoscible a la manera de un cuanto por aplicación de otro cuanto más conocido".³³ Ser mensurable no es algo intrínseco a ninguna cosa, así que no puede considerarse la esencia de la D. Además, la capacidad de ser medido supone que existe una cosa que dura.

Así, el T_i no es ni algo que mide ni algo mensurable. En rigor, la D intrínseca de una cosa no puede compararse con la D o el T_i de otra entidad para medirse, lo cual equivaldría a comparar sus existencias en cuanto permanecen. Suárez sostiene que tal comparación sólo podría efectuarse entre el T_i de una cosa y lo que él denomina "tiempo imaginario" (T_m), un ente de razón que concebimos como una extensión infinita y en el cual cada cosa ocupa un solo lugar, más o menos extendido. Entonces, el T_i puede considerarse de modo absoluto (esto es, "según su realidad solamente") o con respecto a T_m ,

³⁰ *Ibid.*, p. 231.

³¹ *Ibid.*, p. 241.

³² *Ibid.*, p. 143.

³³ *Ibid.*, p. 144.

como coexistiendo y cuasiocupando —por decirlo así— cierta parte de esa sucesión imaginaria [...] Pues, de la misma manera que concebimos en los cuerpos algún espacio permanente, una parte del cual llena cualquier cuerpo que exista en un lugar, así en la sucesión de los tiempos concebimos cierto espacio fluente y sucesivo, una parte del cual llena cualquier movimiento que fluya realmente; [...] ese espacio imaginario que fluye se concibe como absolutamente necesario e inmutable en su flujo; [...] al ser concebido como totalmente necesario y no causado, debe concebirse también como teniendo necesidad intrínseca en el flujo y en el orden de sus partes [...].³⁴

El T_m no es algo real, pero se emplea para explicar la duración de las cosas, así como se recurre a un espacio imaginario para ubicarlas:

concebimos dos espacios infinitos: uno cuasipermanente e infinitamente extenso por todas partes, sin término; el otro, cuasisucesivo, que se prolonga desde la eternidad hasta la eternidad, y a ambos viene a llenarlos de modo actual y necesario Dios; al primero, con su inmensidad, y al último, con la eternidad divina.³⁵

El hecho de que T_i no sea propiamente mensurable no significa que el movimiento y otros cambios de las cosas no puedan ser medidos, sino sólo que tal medición es algo extrínseco a la cosa misma. El movimiento de una cosa se mide y es cognoscible por comparación respecto de otro movimiento más conocido: “el tiempo, como tiempo, no mide el movimiento, sino que un movimiento, en cuanto es movimiento más perfecto, es medida de otro movimiento”.³⁶

La medida del movimiento es, entonces, un tiempo extrínseco (T_e) porque siempre se determina mediante un movimiento que se distingue realmente de la cosa. El T_e no es esencial a la cosa sino un medio por el cual se conoce la magnitud de su movimiento. Por ello, T_i es independiente de T_e . Incluso si sólo existiera un ser en el universo y no hubiera posibilidad de comparar su movimiento con el de otra entidad, el ser único seguiría teniendo T_i .³⁷

En suma, un mismo movimiento no posee mayor o menor D o T_i . Los momentos que conforman el periodo de existencia de una cosa en movimiento siempre son los que son; por ello, ni su E ni su T_i varían en sí mismos. La D intrínseca puede compararse con un T_m respecto del cual

³⁴ *Ibid.*, p. 231.

³⁵ *Ibid.*, p. 151.

³⁶ *Ibid.*, p. 247.

³⁷ *Ibid.*, p. 134.

las partes del movimiento ocupan mayor o menor extensión. También es posible decir que un movimiento se realiza en más o menos T_e al compararlo con otro movimiento, lo cual no significa que su duración interna varíe:

Efectivamente, en un mismo movimiento, por ejemplo, de un recorrido del cielo hay una misma duración real, ya que es uno mismo el ser real de tal movimiento [...] aun cuando toda aquella duración pueda durar más o menos en comparación con un tiempo extrínseco, o con una sucesión imaginaria, de acuerdo con el tránsito más o menos rápido de ese movimiento.³⁸

Para el doctor Eximio no hay ningún movimiento que, *per se*, sea medida de los demás; antes bien, cuál movimiento se elija como medida depende de “la razón y decisión humana”. Sin embargo, coincide con Aristóteles en que la medida extrínseca debe ser “conocida, cierta e invariable, y proporcionada”³⁹ o del mismo género que lo medido, condiciones que cumple de manera adecuada el movimiento celeste. Por ello, concluye que “hay un único tiempo en el universo que tiene razón propia de medida extrínseca, y que está en el movimiento del cielo”.⁴⁰ Incluso cuando empleamos el movimiento del reloj como medida extrínseca de otras acciones, lo que hacemos es tomarlos “como señales más cercanas a nosotros” para poder “conocer cuánta parte del movimiento del cielo haya pasado”⁴¹ en el transcurso de otro proceso.

4. Conclusión

Hemos visto que Suárez no redujo el tiempo a la medida del movimiento celeste gracias a su distinción entre el T_i , el T_e y el T_m . En primer lugar, sólo el T_e puede ser definido como el número o medida del movimiento que puede ser efectuado en comparación con el movimiento celeste. Pero esto significa que el T_e no es inherente o reducible al movimiento celeste, sino que es una relación que establecemos entre ese movimiento y otros. En segundo lugar, aunque el T_m es empleado para ubicar cronológicamente la duración intrínseca de una entidad, no es el número del movimiento celeste sino un ente de razón. Por último, el T_i no es

³⁸ *Ibid.*, p. 224.

³⁹ *Ibid.*, p. 244.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 245–246.

⁴¹ *Ibid.*, p. 247.

una medida ni algo medible. Por lo tanto, Suárez no puede ser clasificado como reduccionista.

El metafísico jesuita tampoco puede ser considerado un absolutista. El T_m comparte algunos rasgos con el tiempo absoluto como su infinitud, su inmutabilidad y su relación con la eternidad de Dios. Sin embargo, Suárez no le concede ningún tipo de existencia independiente de la mente.

¿Cuál es la naturaleza ontológica del tiempo en la doctrina de Suárez? Tanto el T_m como el T_e son productos de la mente que mide comparando magnitudes. Por el contrario, T_i no depende de la actividad mental. El T_i no es mental y no es un mero accidente porque es un aspecto de la existencia. T_i es esencial a ciertas cosas, es un predicado interno de toda entidad sucesiva.

La definición aristotélica del tiempo incluye la noción de movimiento o cambio, mientras que la definición de Suárez puede ser enunciada así: el tiempo es la duración intrínseca de una entidad creada y corruptible, *i.e.*, su permanencia en la existencia. En este sentido, considero que Suárez distinguió con mayor claridad que Aristóteles los conceptos de tiempo y cambio.

Es posible que Suárez haya desarrollado su posición para ser coherente con sus postulados metafísicos más básicos pues, casi desde el inicio de las *DM*, cuando se ocupa de los sentidos del término “ente”, afirma que, si se entiende como “existente en acto”, remite a una esencia realizada o ejercida, significación que no puede pensarse desvinculada de la de cierta duración.⁴² Y en este sentido, en coincidencia con Borges, la duración o T_i sería la sustancia de la que estamos hechos.

Bibliografía

- Agustín, santo, *Confesiones*, trad., pról. y notas Pedro Rodríguez de Santidrián, Altaya, Barcelona, 1993.
- Ariotti, Piero, “Celestial Reductionism of Time. On the Scholastic Conception of Time from Albert the Great and Thomas Aquinas to the End of the 16th Century”, *Studi Internazionale di Filosofia*, vol. 4, 1972, pp. 91–120.
- Aristóteles, *Physics*, introd., trad. y comp. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1936.
- Benítez, Laura, “Percepción sensible y conocimiento del mundo natural en René Descartes”, *Diánoia. Anuario de Filosofía*, vol. 44, 1998, pp. 19–32.
- Burlando, Gianina, “Eternidad con duración en Francisco Suárez”, en C. Company et al. (comps.), *Discursos y representaciones en la Edad Media (Actas de las VI Jornadas Medievales)*, UNAM/Colmex, México, 1999, pp. 499–518.

⁴² F. Suárez, *op. cit.*, t. I, p. 417.

- Copérnico, Nicolás, *Letter against Werner*, en Edward Rosen (comp.), *Three Copernican Treatises*, Dover, Nueva York, 1959, pp. 93–106.
- , *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, Editora Nacional, Madrid, 1982.
- Daniel, Stephen, “Seventeenth-Century Scholastic Treatments of Time”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 42, 1981, pp. 587–606.
- Duhem, Pierre, *Medieval Cosmology. Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*, ed. y trad. Roger Ariew, The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1985.
- , *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Hermann, París, tomo I, s/a.
- Düring, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, ed. y trad. Bernabé Navarro, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1990.
- Gaukroger, Stephen, *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- Gilson, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, 1930.
- , *El ser y los filósofos*, trad. Santiago Fernández, EUNSA, Pamplona, 1985.
- Gracia, Jorge, “Francisco Suárez: The Man in History”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 65, 1991, pp. 259–266.
- (comp.), “Suárez”, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Concepciones de la metafísica*, vol. 17, Trotta, Madrid, 1998, pp. 101–124.
- Rábade Romeo, Sergio, *Francisco Suárez (1548-1617)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
- Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, ed. y trad. Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver, Gredos, Madrid, 1960–1966, tomos I y VII.