

El movimiento como fundamentación del tiempo en Aristóteles y la eternidad en Tomás de

Aquino

Hector Alberto Mendez Rojas

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofo

Director

Jorge Enrique Pulido Blanco

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2025

Dedicatoria

A mi madre Mayerly Rojas y a mi abuela Benedicta Pabón ¡Gracias por todo!

En memoria de Claudio Rojas Villabona, gracias por ser el mejor padre que pude tener.

Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecerle a mi familia por su apoyo y amor incondicional.

A mi amigo Adrián Chinchilla, gracias por nuestra amistad de tantos años y espero que algún momento de nuestras vidas nos podamos volver a encontrar.

A mis amigos de la carrera, en especial a Élder, Omar, Andrea, Stefanny, Sebastián Chilito.

A mis amigos de baloncesto por las diversas horas jugadas, con las cuales podía despejar la mente y pasar un buen rato mientras disfrutamos del deporte que tanto nos gusta. También al equipo de inter roscas (Bastardos sin Gloria) que me permitió participar y vivir la experiencia de un torneo de baloncesto.

Al profesor Jorge Pulido por abordar los conceptos de tiempo en el Seminario de Filosofía Medieval, algo que hoy en día ha marcado mi interés por el estudio de las concepciones del tiempo. También por su dedicación y profesionalidad en los distintos cursos y seminarios, los cuales que me brindaron un aporte significativo en mi proceso de formación académica. Así como por su asesoría y apoyo en la elaboración de este trabajo de grado. Al profesor Dairon por enseñarme que una buena respuesta debe ir al punto central del asunto. A la profesora Gloria por enseñarme que la Filosofía debe abordarse con temas acordes con el contexto y la situación de los estudiantes. Al profesor Maldonado por enseñarme que no debemos dar por sentado que sabemos leer y escribir, sino que es necesario aprender a hacerlo. Y por último a los profesores Rafael Angarita y Alicia Natali Chamorro por la oportunidad de ser auxiliar del boletín “Razones y sentidos del filosofar”, una experiencia que me permitió conocer más a fondo la Escuela de Filosofía y la comunidad académica.

Tabla de Contenido

	Pág.
Introducción	8
1. La importancia del movimiento para el concepto aristotélico de tiempo en el libro IV de la <i>Física</i>	11
1.1 El fenómeno fundamental de la Naturaleza: el movimiento.....	12
1.1.1 Los fenómenos continuos: su estructura y características	14
1.2 Una tipología del movimiento en <i>Acerca del cielo</i>	16
1.2.1 El movimiento circular y el cuerpo celeste	16
1.2.2 La medida universal del movimiento.....	18
1.3 La percepción del cambio como la base para el concepto de tiempo en Aristóteles	19
1.3.1 El <i>akolouthéin</i> entre el tiempo y el movimiento	21
1.3.2 El movimiento circular como medida universal del tiempo	24
1.4 La definición aristotélica de tiempo: sus elementos constituyentes	25
1.4.1 Ser en el tiempo: ser afectado por el movimiento en el tiempo.....	29
2. La determinación de la eternidad a partir de la inmutabilidad: la relación entre los atributos divinos.....	32
2.1 La inmutabilidad: la realidad exenta de movimiento y potencia	34
2.1.1 Razones por las que Dios es inmutable.....	35
2.1.2 Solo Dios es absolutamente inmutable	37
2.2 El fundamento de la eternidad: el ahora permanente	39
2.3 La eternidad como la medida de la vida interminable	41
2.4 La eternidad: ¿posesión total de la vida o infinitud del tiempo?	43

3. El movimiento como el fundamento del tiempo en Aristóteles y la eternidad en Tomás de Aquino.....	46
3.1 La intratemporalidad: el acceso al tiempo a partir del movimiento de las cosas.....	46
3.2 La determinación de la eternidad a partir de la inmutabilidad.....	49
Conclusiones	53
Referencias Bibliográficas	56

Resumen

Título: El movimiento como fundamentación del tiempo en Aristóteles y la eternidad en Tomás de Aquino*

Autor: Hector Alberto Mendez Rojas**

Palabras Clave: tiempo, movimiento, inmutabilidad, eternidad, Dios.

Descripción: La presente monografía pretende analizar la relación entre movimiento y tiempo en el libro IV de la *Física*, así como la relación entre inmutabilidad y eternidad en la cuestión décima de la *Suma Teológica*. El análisis de estas relaciones permitirá comprender cómo el movimiento constituye una base para la concepción del tiempo en Aristóteles y la concepción de la eternidad en Tomás de Aquino. Para lograr el objetivo de este trabajo de grado, el texto se dividirá en tres capítulos. El primero y el segundo capítulo comprenden una estructura similar, debido a que investigan respectivamente la relación tiempo-movimiento en Aristóteles a partir de las consideraciones de la *Física* y la relación inmutabilidad-eternidad en Tomás de Aquino a partir de las consideraciones de los atributos divinos de Dios en la *Suma Teológica*. La investigación y análisis de estas relaciones permitirá sentar unas bases y conocimientos necesarios para determinar cómo estos filósofos a partir del movimiento y la inmutabilidad determinan lo que es tiempo y eternidad. Así, en un tercer y último capítulo se estudiará, a partir de los aportes de Martin Heidegger acerca del tiempo, por qué Aristóteles y Tomás de Aquino recurren al movimiento para definir el tiempo y la eternidad.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco. Doctor en Filosofía.

Abstract

Title: The motion as the foundation of time in Aristotle and eternity in Thomas Aquinas*

Author(s): Hector Alberto Mendez Rojas**

Key Words: Movement, time, immutability, eternity, God.

Description: This monograph aims to analyze the relationship between motion and time in Book IV of *Physics*, as well as the relationship between immutability and eternity in Question Ten of the *Summa Theologica*. Examining these relationships will enable an understanding of how motion serves as a foundation for Aristotle's conception of time and Thomas Aquinas's conception of eternity. To achieve this objective, the present degree work is divided into three chapters. The first and second chapters follow a similar structure, as they respectively explore the relationship between time and motion in Aristotle, based on considerations from *Physics*, and the relationship between immutability and eternity in Thomas Aquinas, derived from his reflections on the divine attributes of God in the *Summa Theologica*. Investigating and analyzing these relationships will establish a necessary foundation of knowledge to determine how these philosophers, through motion and immutability, define time and eternity. Finally, the third and final chapter will study, drawing on Martin Heidegger's contributions on the concept of time, why Aristotle and Thomas Aquinas rely on movement to define time and eternity.

* Degree Work

** Faculty of Human Sciences. School of philosophy. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco. Doctor of philosophy.

Introducción

El tiempo es un fenómeno que hoy en día sigue causando controversia e intriga, dado que a ciencia cierta no se ha logrado definir de manera unívoca y absoluta. Esta necesidad por querer comprender y definir este fenómeno se puede evidenciar en los sistemas de los distintos pensadores de la tradición filosófica, hay un sinnúmero de concepciones que han pretendido explicar qué es propiamente el tiempo. Entre estas propuestas se pueden destacar las que consideran al tiempo en relación con el movimiento (Platón y Aristóteles), o, por el contrario, las que rechazan esta relación y proponen al tiempo en relación con el alma (Plotino y Agustín de Hipona). Asimismo, hay pensadores que han llevado la discusión del tiempo al plano de la estructura subjetiva de la razón en relación con la aparición de los fenómenos (Kant). También hay filósofos que han separado al tiempo del sujeto cognoscente y lo han remitido a la Naturaleza (entendida como una parte de la dialéctica del espíritu), específicamente lo han concebido como la negación del espacio (Hegel). A pesar de los distintos intentos del sin fin de filósofos que han buscado pensar y definir a este fenómeno, aún no se sabe con verdadera certeza qué es realmente el tiempo, pero cada vez que se suministra una nueva concepción se obtiene un acercamiento más profundo a lo que puede ser este fenómeno.

Entre las distintas concepciones del tiempo se puede destacar el hecho de que dos autores comparten una interpretación del tiempo similar: Aristóteles y Tomás de Aquino, quienes determinaron el tiempo a partir del movimiento. Lo relevante de este asunto es entender cómo Aristóteles y Tomás de Aquino, a pesar de tener proyectos filosóficos distintos a la hora de realizar sus respectivos estudios acerca del tiempo, tienen un acercamiento similar a este fenómeno. Este hecho puede indicar que ciertas formas de interpretar el tiempo tienen a la base el movimiento o

el cambio como su fundamento, dado que no todos los filósofos definen el tiempo a partir del movimiento como lo es el caso de Plotino, Agustín de Hipona, Kant y Heidegger. Así, comprender el fundamento que yace en la concepción del tiempo a partir del movimiento permitirá aproximarse a una de las posibles causas por las que Tomás de Aquino asumió una concepción naturalista del tiempo, como la de Aristóteles. Según Heidegger (2021), esta concepción le permitió a Tomás de Aquino concebir la eternidad de Dios a partir de la inmutabilidad (supresión del movimiento). Algo similar a lo que hizo Aristóteles cuando determino el tiempo a partir del movimiento.

Por esta peculiaridad de definir el tiempo a partir del movimiento es relevante llevar a cabo una investigación que permita comprender el rol del movimiento dentro de la respectiva concepción de tiempo y eternidad de Aristóteles y Tomás de Aquino, por lo mismo la pregunta que da pie a este estudio es: ¿en qué medida el movimiento le sirve tanto a Aristóteles para definir el tiempo en la *Física* como a Tomás de Aquino para definir la eternidad en la *Suma Teológica*?

Para responder a esta cuestión, el presente texto se dividirá en tres capítulos. El primer capítulo analiza la relación entre tiempo y movimiento a partir de la *Física*, para lo cual se consideró necesario comprender qué es el movimiento para Aristóteles, debido a que el movimiento se presenta como la determinación de la naturaleza. También fue necesario abordar ciertas cuestiones: la caracterización del movimiento como “continuo”, la estructura del movimiento, los tipos de movimiento y una tipología del movimiento. Tras abordar estas cuestiones se estudió la relación entre tiempo y movimiento, que llevó a preguntarse ¿cómo el movimiento permite percibir el tiempo?, ¿cuál es la relación entre el tiempo y el movimiento?, ¿cuáles son los elementos constituyentes de la definición aristotélica de tiempo?, ¿qué significa “ser en el tiempo”?

El segundo capítulo se encarga de analizar la relación entre eternidad e inmutabilidad como atributos de Dios en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Para este capítulo fue necesario preguntarse: ¿qué significa ser inmutable?, ¿por qué Dios es inmutable?, ¿hay más seres inmutables? Tras abordar las cuestiones relacionadas con este atributo divino se prosigue con el análisis de la eternidad como una realidad supratemporal, análisis que implicó investigar el fundamento de la eternidad y el cómo este permite relacionar la eternidad con la inmutabilidad de Dios. Asimismo se abordó la cuestión de la diferencia entre dos concepciones de eternidad: infinitud del tiempo y posesión total de la vida.

El tercer capítulo, a partir de las consideraciones de Martin Heidegger, propone que la intratemporalidad es lo que le permite a Aristóteles concebir el tiempo a partir del movimiento, lo cual se puede evidenciar en el concepto de tiempo. En cuanto a Tomás de Aquino, aquello que le permite aproximarse a la eternidad (lo supratemporal), es la idea de no estar en el tiempo la ausencia de potencia y movimiento, es decir, la inmutabilidad.

1. La importancia del movimiento para el concepto aristotélico de tiempo en el libro IV de la *Física*

Aristóteles en la *Física* tiene como objetivo realizar una *episteme* de la naturaleza y sus fenómenos, por lo que en el contenido de los distintos tratados se puede apreciar un enfoque “científico” en la investigación de los diversos fenómenos de la *physis*. Lo que caracterizó la investigación de Aristóteles en esta obra fue darle prioridad al estudio del movimiento sobre los otros fenómenos de la naturaleza, lo cual se evidencia en el contenido de los distintos libros de *Física*, cuyo eje central es investigar el movimiento y lo relacionado con este: la causa del movimiento, sus tipos, su estructura, su relación con la magnitud, el lugar, el vacío y el tiempo, etc. La razón de que el movimiento sea el objeto de estudio de la investigación de Aristóteles se puede encontrar en el libro III de la *Física*¹, donde se explica que:

Puesto que la naturaleza es principio de movimiento y del cambio, y puesto que nuestra investigación trata acerca de la naturaleza, es preciso no pasar por alto la cuestión de qué es el movimiento, pues es forzoso que si no se conoce el movimiento, tampoco se conozca la naturaleza (*Fis*, III, 200b12).

Por esto, el movimiento, en cuanto aspecto fundamental de la naturaleza, es el objeto de estudio de dicha obra. Cabe mencionar que para el Estagirita, a diferencia de la concepción moderna de la física, el movimiento no puede darse con independencia de la cosas, ya que las

¹ Para los libros III y IV de la *Física*, se utilizó la traducción de Alejandro Vigo por el contenido y análisis de los tratados que ofrece esta edición. Para los libros V al VIII, se utilizó la edición de Gredos, edición que incluye todos los libros de la *Física*.

cosas cambian con respecto a un *esto*, en otras palabras, el movimiento está en lo movido o en lo movable en acto (Minecan, 2017).

Una vez que se ha situado el movimiento como la base para el estudio de la *physis* y sus elementos, es necesario precisar qué es lo que Aristóteles comprende por movimiento. Para ello, se abordarán los siguientes aspectos de su concepción: su definición, los tipos de movimiento, la estructura universal del movimiento, la existencia de un primer motor y móvil. Para el último aspecto, es necesario remitirse a la obra *Acerca del cielo*, pues si en la *Física* se lleva a cabo una investigación acerca del primer motor, en *Acerca del cielo* se lleva a cabo un estudio del primer móvil y su rol dentro de una tipología del movimiento. Una vez que se logren las precisiones necesarias para comprender la concepción aristotélica de movimiento, se procederá a investigar la concepción aristotélica de tiempo, ya que esta enuncia la relación entre tiempo y movimiento al proponer que el tiempo es el “número del movimiento”. De esta relación tanto como de la propia naturaleza del tiempo se derivan ciertas cuestiones a estudiar, como, por ejemplo: por qué el tiempo no es propiamente movimiento, cuáles son las estructuras que le vienen al tiempo por seguir al movimiento, el análisis de las partes de la concepción aristotélica de tiempo, el significado y las implicaciones de “ser en el tiempo”. Con este estudio del movimiento y del tiempo se pretende argumentar que Aristóteles fundamenta el concepto de tiempo a partir del movimiento en el libro IV de la *Física*.

1.1 El fenómeno fundamental de la naturaleza: el movimiento

Aristóteles en el libro III de la *Física* comienza su estudio acerca del movimiento, cuyo primer resultado es la consideración del movimiento como fenómeno fundamental de la naturaleza,

debido a que “la naturaleza es principio de movimiento y del cambio” (*Fis*, III, 200b). Por ello, esta obra se centra en estudiar el movimiento y su causa, el primer motor. Otro resultado destacable, es el hecho de que el movimiento es considerado como un continuo, los cuales se caracterizan por ser divisibles hasta el infinito, como la magnitud y el tiempo. Estos últimos guardan una fuerte relación con el movimiento, y serán estudiados más adelante con la concepción del tiempo, debido a que esta permite apreciar el fundamento de la relación entre la magnitud, el movimiento y el tiempo.

Ahora bien, como se pretende saber a qué se refiere el Estagirita cuando habla del movimiento, es preciso mencionar que, “‘Motion’, says Aristotle, ‘is the actualization of what potentially is, as such’” [Aristóteles dice que el movimiento es la actualización de lo que es en potencia, en cuanto tal] (*Physics* III, 2, 201a11, citado en Kosman, 1969, p. 35). Según esta definición, el movimiento es la actualización de la potencia que cada ser alberga dentro de sí, proceso que solo solo es posible si la cosa tiene la potencia de ser movida. Por ejemplo, un cuerpo en reposo puede ser movido por un cuerpo en acto y volverse en un cuerpo en movimiento por la potencia que alberga en sí. De esta forma se ha mencionado lo común a todo movimiento, una cosa en acto que mueve y una cosa en potencia que es movida.

El filósofo con esta definición busca abarcar los distintos tipos de movimiento o cambio que, en su consideración, pueden darse en las cosas: 1) sustancial, 2) cuantitativo, 3) cualitativo o 4) locativo. Cada uno de estos tipos de movimiento se encuentran en las cosas de dos maneras, bien sea en su forma o en su privación, por ejemplo, en el movimiento locativo, una cosa se desplaza o está en reposo, pero no es posible que esté en reposo y en movimiento al mismo tiempo (*Fis*, III, 201b). La imposibilidad de que algo pueda tener dos estados de un mismo tipo de movimiento responde al principio de no contradicción, según el cual “es imposible que al mismo

objeto pertenezcan atributos opuestos, al mismo tiempo y en cuanto al mismo aspecto” (Berti, 2011, p. 49).

Aristóteles distingue entre cuatro tipos de movimiento y cambio, y como cada uno de estos se refiere a distintos estados de la cosa, es preciso saber a qué se refieren cada uno de estos. Para comenzar, hay que mencionar que “no hay movimiento con respecto a la substancia, porque no hay nada que sea contrario a la substancia de las cosas” (*Fis*, V, 225b10). La ausencia de movimiento en la substancia permite determinar que los “estados contrarios” son imprescindibles para que sea posible el movimiento. Esta necesidad se fundamenta en que toda cosa se mueve “desde” un estado “hacia” otro estado (estructura universal del movimiento), por ello “decimos que todo <movimiento> se da a partir de un punto hacia un punto y de manera bien definida” (*De Caelo*, II, 288b25-30).

Como no hay movimiento en la substancia, solo se puede hablar de movimiento 1) cuantitativo, 2) cualitativo y 3) locativo. El primero, Aristóteles lo define como movimiento hacia una magnitud, el cual puede darse de dos maneras, como un movimiento completo “hacia” la magnitud (aumento), o puede darse como movimiento “desde” la magnitud misma (disminución). Al segundo, se le conoce como alteración y se refiere a los cambios que sufren los cuerpos de las cosas, por ejemplo, cuando una fruta madura se efectúa un cambio en su coloración, es decir, una alteración. Por último, el movimiento local (desplazamiento) que se refiere al cambio de lugar. El cual, según la *Física y Acerca del cielo*, puede ser circular o rectilíneo; “circular, pues, es «el movimiento» en torno al centro, y rectilíneo, el ascendente y el descendente. Y llamo ascendente al que se aleja del centro, descendente, al que se acerca al centro” (*De Caelo*, I, 268b20).

1.1.1 Los fenómenos continuos: su estructura y características

Aristóteles establece en el libro III de la *Física* que el movimiento, la magnitud y el tiempo son continuos, lo que implica que estos cumplen con ciertas características para recibir esta denominación: son 1) infinitos, ya sea por adición o por división, por lo cual se pueden 2) dividir en infinitas partes, y 3) estas partes deben estar en sucesión y contacto para que el fenómeno sea continuo. Estas son, a grandes rasgos, las características de los fenómenos continuos. Sin embargo, es necesario explicar lo que corresponde a cada una de estas partes de la estructura de los continuos, dado que es una estructura común a varios elementos de la naturaleza, entre ellos el movimiento y el tiempo.

En primer lugar, se dice que los continuos son infinitos, y lo infinito puede ser lo que es imposible de recorrer por su naturaleza, como la voz, o bien lo que se puede recorrer, pero no se puede llegar a su fin, bien porque es difícil de recorrer o porque se deja recorrer, pero no puede ser recorrido o no tiene límite (*Fis*, III, 204a5). También, algo puede ser infinito de dos maneras, por adición o por división, aunque ambas maneras corresponden a lo mismo porque algo es infinito en cuanto puede ser dividido infinitamente en partes iguales, en la misma medida, en que es infinito por la adición de partes infinitas.

Que un fenómeno sea continuo, por tanto infinito, implica que es divisible infinitamente en partes iguales, las cuales deben estar en “sucesión” y ser “continuas” entre sí. En un fenómeno las partes están en sucesión si en estas no hay ninguna parte intermedia del mismo género que las separe. Por ejemplo, al “ahora X” le sigue el “ahora Y”, debido a que no hay un “ahora” intermedio que los separe. Y serán continuas una “con otra cuando sus límites que se tocan entre sí llegan a ser uno y lo mismo, y como indica la palabra, se «con-tienen» entre sí, pero si los extremos son dos no puede haber continuidad” (*Fis*, V, 227a10).

1.2 Una tipología del movimiento en *Acerca del cielo*

Aristóteles en su investigación acerca del movimiento no solo se remite al estudio del movimiento de los cuerpos terrestres, sino que también se encarga de investigar sobre el movimiento de los cuerpos celestes. Esto se evidencia en las investigaciones de *Acerca del cielo*, en las cuales se indaga por el cuerpo al que le pertenece el movimiento circular, ya que a todo cuerpo por naturaleza le corresponde un tipo de movimiento (*De Caelo*, I, 269a5). La importancia de saber a cuál cuerpo pertenece el movimiento circular radica en que su rotación permite tener una medida universal para la recurrencia de todos los tipos de movimiento.

Algo que caracteriza la investigación de esta obra es su tipología del movimiento, con la cual se explica por qué el movimiento circular es anterior a los otros tipos de movimiento y por lo mismo la medida universal del movimiento. Investigar sobre el movimiento circular también implica conocer la naturaleza del primer móvil, ya que este debe ser capaz de desplazarse de forma continua e infinita, algo que solo es posible en el movimiento circular.

1.2.1 *El movimiento circular y el cuerpo celeste*

En *Acerca del cielo* se menciona que los cuerpos y las magnitudes son móviles con respecto al lugar, por lo que realizan un movimiento locativo en alguna de sus formas: traslación rectilínea, traslación circular o una mezcla de estos dos. Estas traslaciones son en torno al centro: alejándose o acercándose al centro (traslación rectilínea) o con respecto a él (traslación circular). Con esta distinción, el Estagirita argumenta que el movimiento circular es anterior y primero con respecto al desplazamiento rectilíneo, puesto que “si el movimiento de una cosa es rectilíneo y finito,

entonces no puede ser continuo, porque tiene que volver sobre sí, y lo que vuelve sobre sí en línea recta se mueve según movimientos contrarios” (*Fis*, VIII, 261b30). Solo el movimiento circular puede ser continuo por comenzar y terminar en el mismo lugar. Así, el movimiento circular prima sobre los otros tipos de movimiento, pues carece del límite que los estados contrarios establecen en el movimiento rectilíneo, cuantitativo y cualitativo. Los contrarios dotan al movimiento de una estructura que, como ya se mencionó, es necesaria para que sea posible el movimiento, “puesto que todo lo que cambia se mueve desde algo hacia algo” (*Fis*, VI, 235a5).

Aristóteles considera que por la primacía del movimiento circular es necesario saber a cuál cuerpo le corresponde este movimiento, ya que a todo cuerpo por naturaleza le corresponde un tipo de movimiento. Los primeros candidatos son los cuerpos simples: el fuego, la tierra, el agua y el aire. Sin embargo, estos son descartados inmediatamente porque son graves (fuego y aire) o leves (tierra y agua), entiéndase por “grave lo que tiende naturalmente a desplazarse hacia el centro, y lo leve, lo que tiende a [alejarse] del centro” (*De Caelo*, I, 269b20). Por consiguiente, ninguno de los cuerpos simples, debido a su imposibilidad de desplazarse en torno al centro, puede tener por naturaleza el movimiento circular.

Es claro que el cuerpo cuyo movimiento sea el circular debe cumplir con ciertas características: debe ser circular porque esta figura es perfecta, y anterior a la recta, pues está delimitada solo por una línea. Por esto, su desplazamiento será más fácil de medir (Berti, 2011). También debe carecer de levedad o gravedad porque de lo contrario no le sería posible la traslación circular, ni de forma natural ni antinatural. Al no tener levedad y gravedad tampoco puede tener estados contrarios, como la generación y la corrupción, dado que “todo lo que se produce lo hace a partir de un contrario y de un sujeto, y asimismo el destruirse [tiene lugar] previo un sujeto y

bajo la influencia de un contrario para pasar al [otro] contrario” (*De Caelo*, I, 270a10-15), por consiguiente debe ser ingenerable e indestructible.

Para finalizar, Aristóteles considera que este cuerpo debe ser eterno, pues “no sufre aumento ni disminución, sino que es incaducable, inalterable e impasible” (*Caelo*, I, 270b). Considerando las características de este cuerpo, el filósofo recurre al ámbito exotérico para decir cuál es ese cuerpo capaz de desplazarse de forma continua e interminable sin ser afectado por el pasar del tiempo, ya que ha permanecido como uno y el mismo, y se le ha denominado “éter” o “esfera celeste”.

1.2.2 La medida universal del movimiento

Del cielo se dice que “es uno y eterno, sin que su duración total tenga principio y fin, y tiene y contiene en sí mismo la infinitud del tiempo” (*Caelo*, II, 283b25). Su posesión de la infinitud del tiempo se debe a que su movimiento no tiene un fin, por lo que no tendrá un tiempo establecido para terminar su recorrido, en otras palabras, su movimiento es continuo. El movimiento del cielo es continuo por su tipo de desplazamiento y su cuerpo, pero sobre todo su desplazamiento continuo se debe a que es movido por el primer motor (Berti, 2011). Acerca de la relación entre el primer moviente y el primer móvil, Aristóteles comenta que “si hay algo que es siempre así, un moviente que es en sí mismo inmóvil y eterno, tendrá que ser también eterno lo que es movido primero por él” (*Fis*, VIII, 259b30-260a).

En esta relación hay tres factores aplicables a todo movimiento: 1) el moviente, 2) lo movido y 3) aquello en lo que se mueve (el tiempo). Según estos tres factores, el motor inmóvil

en acto (que es uno y carece de partes para cambiar²) le transmite un movimiento continuo e invariable al cielo. El cielo al recibir un movimiento eterno necesita un tiempo igual de incesante para poder desplazarse de forma infinita, debido a que todo movimiento se da en el tiempo por ser este último “número del movimiento” (Berti, 2011). De esta forma, la esfera celeste al moverse eternamente en el tiempo opera como un patrón de medida universal de todos los tipos de movimiento que están determinados por un límite y una duración³, por lo que tendrán un principio y un fin (Bielke, 2013).

1.3 La percepción del cambio como la base para el concepto de tiempo en Aristóteles

Como el objetivo de este primer capítulo es demostrar que Aristóteles en la *Física* concibe el tiempo a partir del movimiento, es necesario explicar por qué lo hace. Se puede considerar, hasta cierto punto, que concibe el tiempo a partir del movimiento por la influencia de la tradición anterior a él, la cual asoció al tiempo con el movimiento. Basta con remitirse a lo que su maestro, Platón, dice acerca del tiempo para evidenciar esta asociación: el tiempo es una “imagen móvil” de la eternidad, y con móvil se refiere a que está en movimiento (Berti, 2011). Esta es solo una de las posturas sobre la naturaleza del tiempo, postura con la que Aristóteles no está de acuerdo, ya que comete el error de identificar al tiempo con el movimiento.

² Sobre la ausencia de cambio en el motor inmóvil léase *Física*, VIII, capítulo “10. El primer moviente no tiene partes ni magnitud”.

³ Para la consideración del tiempo como duración de las cosas léase *De Caelo*, I, 281a30.

“En lo que se refiere a la naturaleza del tiempo, dice siempre Aristóteles, algunos, presumiblemente Platón, lo identifican con el movimiento del universo (cfr. *Timeo* 39c-d), otros, presumiblemente los pitagóricos, con la esfera misma, es decir, con el cielo” (Berti, 2017, p. 20). Estas consideraciones demuestran que entre el tiempo y el movimiento tienen algo en común que provoca que sean identificados como una y la misma cosa. Ese elemento en común es la percepción del cambio, mediante la cual se puede captar el transcurso del tiempo, ya que “sin cambio no hay tiempo; pues cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido” (*Fis*, IV, 218b20)⁴.

A pesar de que el movimiento, según Aristóteles, sea necesario para captar el tiempo, no se puede llegar a decir que el tiempo es movimiento, ya que este a diferencia del movimiento está en todo y no solo en aquello que se mueve. Otra de las razones por las que el tiempo no es movimiento, consiste en que el movimiento puede diferir en su velocidad y para ello se emplea el tiempo para determinar si es rápido o lento, pero no se puede decir que el tiempo sea rápido o lento porque se tendría que recurrir al propio tiempo para ello (Muñoz, 2006). Por lo tanto, el tiempo no puede ser el movimiento de la esfera celeste (postura de Platón), ya que sería solo un movimiento y en un mismo tiempo se pueden dar distintos movimientos. Tampoco puede ser una parte del movimiento de la esfera celeste porque solo comprende una parte del tiempo total del movimiento realizado (Berti, 2017).

Luego de aclarar que el tiempo no es movimiento, resulta necesario ir al centro de la cuestión que ha provocado que estos dos fenómenos se identifiquen: la percepción del cambio en

⁴ En *Física*, IV, 218b20-25, Aristóteles menciona la leyenda de los durmientes de Cerdeña para ejemplificar que sin la percepción del cambio no se puede captar el transcurrir del tiempo. En este caso, el dormir se presenta como un estado en el que se pierde la percepción del paso del tiempo.

el movimiento permite captar el tiempo. Para comprender cómo el movimiento influye en la percepción del paso del tiempo es necesario recurrir al “ahora”, puesto que este último cumple un papel imprescindible dentro de la determinación del tiempo. Antes de proseguir con el objetivo propuesto, hay que aclarar que el ahora no es una parte del tiempo, pues su amplitud temporal es tan corta que no puede ser una parte del tiempo (Bielke, 2013).

Con esta consideración del ahora, se puede proseguir con su función dentro del tiempo, ser un indicador, al igual que un punto lo es sobre una línea. Si el ahora funciona como indicador de un momento del tiempo, entonces debe haber alguien que pueda captar y decir que un ahora es distinto a otro ahora dentro de un tiempo determinado. Para aclarar esto se puede recurrir a un ejemplo: una persona realiza una acción $A \rightarrow B$ en un tiempo C . Para que esta persona pueda darse cuenta del transcurso del tiempo debe marcar el inicio de su acción con el ahora A y el fin de su acción con el ahora B . Tras enumerar los momentos de su acción, la persona puede notar que los ahora son distintos, puesto que “se trata de instantes, percibidos como distintos por el alma, en relación con las posiciones ocupadas por el móvil en su desplazamiento.” (Muñoz, 2006, p. 73). Con ello, se puede determinar que algo ha cambiado y en consecuencia que el tiempo ha transcurrido. Este ejemplo busca demostrar que aunque el tiempo y el movimiento no son lo mismo, tienen una relación de tal índole que se puede decir que el tiempo ha transcurrido gracias a la percepción del cambio en el movimiento.

1.3.1 El akolouthéin entre el tiempo y el movimiento

La relación entre el tiempo y el movimiento no solo se fundamenta en su mutuo determinarse, sino que también se fundamenta en que el tiempo sigue al movimiento, así como el

movimiento sigue al tiempo, de ahí que se diga erróneamente que el tiempo es movimiento. Aristóteles denomina a esta relación como “*akoloutheín*” y consiste en que dos fenómenos, digamos A y B, se siguen mutuamente, de tal forma que B adquiere los atributos de A y viceversa. Para Heidegger, el *akoloutheín* no solo designa la relación entre dos fenómenos o más, sino que representa el horizonte de partida para comprender en todo su esplendor el concepto aristotélico de tiempo, debido a que designa una referencia bidireccional⁵, un mutuo determinarse, entre el tiempo y el movimiento (Pulido, 2021).

Un ejemplo de *akoloutheín* es la relación entre la magnitud y el movimiento, pues este último por seguir a la magnitud, que es continua, le viene el ser continuo, y no solo esto, pues “el antes y después son ante todo atributos de un lugar, y en virtud de su posición relativa. Y puesto que en la magnitud hay un antes y después, también en el movimiento tiene que haber un antes y después” (*Fis*, IV, 219a15). En virtud de que el movimiento se da a partir de algo y hacia algo otro en una extensión, es decir, una magnitud y considerando que las magnitudes son continuas, el movimiento ha de ser continuo, por lo que el tiempo también será continuo por seguir al movimiento (Berti, 2017).

En la relación entre dos fenómenos el movimiento también se determina a partir del tiempo, ya que “se piensa que el movimiento es imposible sin el lugar, el vacío y el tiempo” (*Fis*, III, 200b20). Esta mutua determinación responde a que donde hay movimiento necesariamente tiene

⁵ Pulido (2021) explica que el concepto de *akoloutheín* tiene dos posibles interpretaciones: 1) La determinación “unidireccional” donde la relación se debe entender como consecuencia y 2) El mutuo determinarse “bidireccional” entre las cosas. Esta interpretación permite pensar el *akoloutheín* como una relación mutua en la que ambos fenómenos se nutren entre sí.

que haber tiempo. Tal relación se puede evidenciar en distintos pasajes de la *Física*, como, por ejemplo: “hay, pues, un moviente primero y algo que es movido, y también en un tiempo en el cual, y además un desde lo que y un hacia lo que, ya que todo movimiento es desde algo y hacia algo” (*Fis*, V, 224a30-224b); “hablamos del movimiento según tres respectos: «lo que», «en que» y «cuando». Digo «lo que» porque es necesario que algo esté en movimiento [...], y en «cuando», pues todo se mueve en el tiempo” (*Fis*, V, 227b20-25); “puesto que todo lo que está en movimiento se mueve en el tiempo” (*Fis*, VI, 237b20); “puesto que un moviente siempre mueve algo, en algo y hasta algo (entendiendo por «en algo» el tiempo y por «hasta algo» una cierta cantidad de distancia recorrida; [...])” (*Fis*, VII, 249b25). Con estas citas se quiere dejar en claro que a todo movimiento le comprende un determinado tiempo, ya que la misma estructura “desde algo-hacia algo” implica un determinado tiempo para efectuar la actualización. De no ser así, todo movimiento sería continuo e infinito, y esto solo es posible para el movimiento circular. El propio Aristóteles afirma la imposibilidad de la infinitud de los distintos movimientos al decir: “nada finito puede mover algo durante un tiempo infinito” (*Fis*, VIII, 266a10).

Ahora bien, la relación entre el tiempo y el movimiento también permite una mutua medición entre sí. Se puede medir el tiempo mediante el movimiento gracias a que el tiempo es “número del movimiento según lo anterior y posterior” (*Fis*, IV, 219b2) o como dice Berti (2011, p. 33), “medida del movimiento según lo anterior y posterior”. Esta medición se realiza a través del “ahora” del tiempo que permite enumerar los distintos movimientos que realiza un móvil durante un intervalo determinado. Y mediante el movimiento se determina si el tiempo fue “mucho” o “poco”, pues si el movimiento es mucho o poco, el tiempo también lo será por ser “número del movimiento” (Berti, 2011).

1.3.2 El movimiento circular como medida universal del tiempo

Si el tiempo es “número del movimiento” y los movimientos se pueden clasificar en tres tipos: cualitativo, cuantitativo o locativo, es necesario que exista un movimiento que sea la unidad de medida de todos los movimientos, puesto que no todas las cosas emplean el mismo tiempo para efectuar su actualización; el tiempo que se requiere para sanar no es el mismo que se requiere para recorrer una recta. Tal unidad de medida debe ser un movimiento sin contrarios, es decir, sin límites, por lo que tendrá que ser continuo, y tendrá que comprender un tiempo infinito porque el móvil nunca debe dejar de moverse. Por estas razones, el único móvil cuyo movimiento puede ser la unidad de medida del tiempo es el cielo.

Usar las revoluciones de la esfera celeste como medida universal del tiempo consiste en que “uno de los movimientos es tomado como unidad de medida para explicitar el número de otro, y dicho número no es otra cosa que su tiempo de revolución” (Bielke, 2013, p. 46). El tiempo del cielo se usa como medida universal del tiempo porque sigue y mide a

este <movimiento>, que es perfecto, (el cual) engloba a las cosas que tienen un límite y un cese, sin que él tenga principio ni fin alguno, sino que es incesante a lo largo del tiempo infinito, a la vez que es la causa del comienzo de otros y el punto en que éstos se detienen (*De Caelo*, II, 284a5-510).

Por estas características, el movimiento circular es el primer movimiento y “puesto que el movimiento circular es la medida de los movimientos, tiene que ser el movimiento primero (pues todas las cosas son medidas por lo que es primero); y puesto que es primero, es la medida de todos

los demás” (*Fis*, VIII, 265b5-10)⁶. Por esto, el tiempo del cielo es la medida de la duración de todos los movimientos y cambios, ya que como número sigue al primer movimiento que es la medida de todo cambio.

1.4 La definición aristotélica de tiempo: sus elementos constituyentes

En los apartados anteriores se ha explicitado en qué consiste la relación entre el movimiento y el tiempo, así como las implicaciones de que el tiempo siga al movimiento. Sin embargo, aún falta abordar propiamente la definición aristotélica de tiempo para entender cómo esta y sus elementos se determinan a partir del movimiento. Por lo tanto, en este apartado se analizará la definición de tiempo y sus elementos constitutivos. Según la definición de Aristóteles, el tiempo es “número del movimiento según lo anterior y posterior” (*Fis*, IV, 219b2). La misma dice que el tiempo, en cuanto número, sirve para medir los movimientos que realiza una cosa dentro de los límites de una magnitud anteroposterior⁷.

Para comenzar con este análisis, hay que aclarar en qué sentido el tiempo es número, puesto que, según Aristóteles, “número” tiene al menos dos sentidos: 1) lo numerado, y 2) aquello mediante lo cual numeramos. El tiempo no puede ser aquello mediante lo que se enumera, ya que el “ahora” es aquello que se usa para medir un movimiento o un cambio. “Pues bien, el tiempo es número en el primer sentido, o sea como aquello que está numerado” (Berti, 2017, p. 23). Entonces,

⁶ Según el capítulo “7. Primacía del movimiento local” del libro VIII de la *Física*, este tipo de movimiento es primero y anterior a los otros porque A) sin este primer movimiento no pueden existir los otros tipos de movimiento; B) es anterior a los otros tipos movimiento en el tiempo; C) es anterior a los otros tipos de movimiento con respecto a la sustancia.

⁷ La ya mencionada estructura desde algo-hacia es algo que está presente en todos los tipos de movimiento, aunque en un principio viene de la magnitud y luego le llega al movimiento por su relación con la magnitud.

“el tiempo entendido como un número llega a medir el movimiento universal, es decir, todos los movimientos singulares, incluido los movimientos no naturales y, por ende, no cíclicos ni regulares en ningún sentido” (Bielke, 2013, p. 46).

El siguiente elemento es el “movimiento”. Como lo hace notar Muñoz (2006), el movimiento como actualización de la potencia requiere de una cosa o un móvil para efectuarse. Por esto, el término de “movimiento” dentro de la definición se refiere al desplazamiento o cambio que puede realizar un móvil en un tiempo determinado. Y para medir los desplazamientos de un móvil es necesario el “ahora”. El “ahora” permite enumerar los distintos movimientos del móvil, debido a que

el ‘ahora’ sigue a lo que se traslada, tal como el tiempo al movimiento, puesto que tenemos conocimiento de lo anterior y posterior en el movimiento por medio de lo que se traslada, y existe el ‘ahora’ en cuanto lo anterior y posterior es numerable (*Fis*, IV, 219b20-25).

El “ahora” no es un elemento explícito de la definición aristotélica, sin embargo, cumple ciertas funciones en la determinación del tiempo y el movimiento. Este cumple por lo menos tres funciones en la definición del tiempo: 1) enumerar el movimiento de la cosa, 2) ser el límite entre el tiempo pasado y el tiempo futuro y 3) ser aquello que permite la continuidad entre el pasado y el futuro.

Aunque el “ahora” no es una parte del tiempo sirve para determinarlo, y viceversa. Antes de proseguir con la explicación de las funciones del ahora, hay que explicar la peculiar relación entre el ahora y el tiempo: se dice que el tiempo ha transcurrido cuando se determina que un ahora es anterior y otro posterior, ya que en ese intervalo ocurre un cambio. A pesar de que el cambio de los “ahoras” permite determinar el tiempo, no puede decirse que el tiempo esté constituido por diversos “ahoras”. Como lo explica Bielke (2013, p. 48):

El ahora no puede dar lugar al tiempo, como tampoco el punto (análogo al ahora) puede dar lugar a la línea recta, dado que carecen de una magnitud; el ahora carece de una amplitud temporal, no dura, por lo que el tiempo no se obtiene colocando un ahora junto al otro, ni tampoco una línea recta colocando un punto junto a otro.

Aunque el “ahora” no es una parte del tiempo, sirve para determinarlo, y viceversa porque el tiempo también determina al “ahora”. Esta relación es similar a la del móvil con el movimiento, ya que sin el móvil, el movimiento no puede ser posible y sin el movimiento, no puede existir un algo que se mueva. Y como el tiempo es el número del movimiento, y la unidad de medida del número es el “ahora”, es necesario que ambos existan conjuntamente (*Fis*, IV, 220a).

En cuanto a las otras dos funciones del ahora, ser la continuidad y el límite entre el pasado y futuro, son posibles, debido a que el ahora es uno y el mismo en el tiempo, pero es distinto en cada momento del tiempo. El ahora en cuanto “continuo” permite la unidad entre pasado, presente y futuro, porque así como el móvil hace continuo al movimiento por ser el mismo sujeto durante su trayecto, el ahora también hará al tiempo continuo al ser eso que es en cada momento⁸, permaneciendo de esta forma como uno y el mismo en el tiempo (Berti, 2017).

El “ahora” como límite debe ser distinto porque si siempre permanece como uno y el mismo no sería posible decir que el tiempo ha transcurrido. Aristóteles señala que:

cuando percibimos el ‘ahora’ como único -y no como anterior y posterior en el movimiento, o bien como el mismo pero en correspondencia con algo anterior y posterior, entonces no parece que haya pasado tiempo alguno, porque tampoco <ha habido> movimiento (*Fis*, IV, 219a30).

⁸ *hó pote ón*, una expresión que hoy en día puede ser un tema de discusión por su significación. Se puede decir que esta expresión se refiere a que una cosa o un fenómeno “es eso que es cuando era”. En este caso la expresión se aplica para el “ahora”, aunque hay más menciones de este término en otros asuntos: lo que el tiempo sería si no fuera numerado y lo que el movimiento es. A pesar del interés que puede provocar esta expresión, no será abordada en este trabajo de grado por la profundidad que se requiere para su respectivo estudio.

Ante este problema, se puede apelar a que el mismo “ahora” es distinto según su posición en determinado momento. Así como los sofistas dicen que Corisco en el Liceo es distinto a Corisco en el ágora porque es diferente cuando es en un lugar y cuando lo es en otro, así también el “ahora” será distinto según el momento en el que se encuentre (*Fis*, IV, 219b10-20). Con esto, se puede determinar que un “ahora” es distinto a otro con respecto al inicio y el fin de un movimiento, ya que el ahora sigue al móvil, y este último siempre cambia a partir de algo y hacia algo.

Berti (2017, p. 24) explica que el ahora, como “límite” y como “continuidad” entre lo pasado y lo futuro, opera de este modo:

El tiempo, como el movimiento, es siempre diverso en el sentido de que cada instante es diverso del otro, es decir, está expresado por una “fecha” diversa, pero también es siempre lo mismo, en el sentido que de cada instante está siempre vivido como un “ahora mismo”.

Por último, hay que remitirse al “supuesto [de] que el movimiento es el acto de la potencia en cuanto tal, todo movimiento debe darse entre dos términos, uno anterior y otro posterior” (Prevosti, 2000, pp. 27-28). Y como el tiempo sigue al movimiento también debe tener “lo anterior y lo posterior”, aunque en términos temporales. En un principio “lo anterior y lo posterior” designan los atributos de un lugar o espacio en el que un móvil se desplaza (Minecan, 2015). Términos que luego le vendrán al movimiento por seguir a la magnitud y por consiguiente al tiempo.

Estas nociones no solo designan el punto de partida y el término de un movimiento, sino que también permiten decir que efectivamente algo se ha actualizado, ya que “la noción de potencia exige la posición del movimiento como *tránsito* o *paso* hacia el acto que lo perfecciona” (Prevosti, 2000, p. 29). Mediante el “ahora” se puede marcar el estado en potencia como un “ahora anterior” al cambio, y tras producirse la actualización se puede marcar un “ahora posterior” después del

cambio. De esta forma, se puede decir que el tiempo ha transcurrido al distinguir que los “ahoras” son distintos por el cambio producido.

1.4.1 Ser en el tiempo: ser afectado por el movimiento en el tiempo

En la investigación de Aristóteles acerca de la naturaleza del tiempo se puede destacar la noción de “ser en el tiempo”. Para explicar qué significa “ser en el tiempo”, hay que recordar que el tiempo mide el número de movimientos que realiza un móvil entre los extremos anteroposteriores. Aunque el tiempo no mide únicamente a lo que está en movimiento, sino que también lo que está en reposo “porque lo que está en reposo no es por ser inmóvil sino móvil por naturaleza pero privado de movimiento en este momento. Es decir, su ser es ser en el tiempo y su reposo también transcurre en el tiempo” (Romero, 2001, p. 3). Así, “ser en el tiempo” consiste en que el tiempo “mide conjuntamente el movimiento y el ser del movimiento, y esto es para el movimiento ‘ser en el tiempo’, a saber, que su ser es medido <por el tiempo>” (*Fis*, IV, 221a5).

Aristóteles (*Fis*, IV, 220b10-20) distingue que la noción de “ser en el tiempo” tiene dos posibles connotaciones: 1) ser cuando el tiempo es. Y 2) “ser en el tiempo” es ser como algunas cosas son en el número: a) ser una propiedad y parte que pertenece al número o b) hay un número de ellas. La última connotación es la que se remite a que el movimiento y las cosas en general sean en el tiempo, a saber, que las cosas son contenidas por el tiempo, al igual que un lugar contiene a las cosas dentro de sí. Si las cosas son en el tiempo, es necesario que exista un tiempo mayor que las contenga independientemente de la duración de cada cosa y cada movimiento. Ese tiempo es el del cielo, el cual es infinito por seguir a un movimiento continuo sin límite, de ahí que se utilice como la unidad de medida de la duración de los distintos movimientos y cosas.

Que algo sea en el tiempo también implica que sea afectado por este, lo que significa que lo existente y contenido por el tiempo sufre un deterioro. Sin embargo, realmente la corrupción les viene a las cosas por el movimiento, ya que “el movimiento saca a lo existente de su actual condición” (*Fis*, IV, 221b3). Y el tiempo por ser “número del movimiento” se le ha atribuido este carácter degenerativo. Esto es lo que Enrico Berti (2011) denomina el carácter extático del tiempo y consiste en que “efectivamente las cosas que son en el tiempo, aun sin tocarlas, o modificarlas, dejándolas intactas, basta esperar que pase el tiempo y se deterioran” (p. 36).

Así, todo lo que esté en movimiento o sea susceptible a moverse está en el tiempo y por lo tanto sufre la corrupción del movimiento en el tiempo. Según Aristóteles (*Fis*, IV, 221b25-30), es forzoso que cuantas cosas son corruptibles y generables y, en general, cuantas cosas a veces son y a veces no son sean en el tiempo, pues hay un tiempo mayor, que excederá tanto el ser de esas cosas como el tiempo que mide su existencia.

Por esto, todo lo que fue, lo que es y lo que será debe estar contenido en el tiempo. “Pero hay cosas que no están en el tiempo, porque el tiempo no las contiene de ningún modo” (Berti, 2011, p. 37). Por ejemplo, aquello que no puede ser de ninguna manera, como que la diagonal sea conmensurable, no puede estar en el tiempo. Tampoco lo que no está en movimiento ni en reposo puede “ser en el tiempo”, ya que “ser en el tiempo” es ser medido por el tiempo y para ello es necesario que las cosas estén en movimiento o en reposo para ser numeradas.

Por último, existe una tercera forma de no estar en el tiempo: el ser siempre existente. Las cosas siempre existentes al no estar contenidas, ni ser medidas por el tiempo no sufren la destrucción del carácter extático del tiempo, algo que solo les ocurre a las cosas intratemporales. Berti (2011) menciona que el “ser siempre existente” no se refiere a estar en un tiempo infinito (como el cielo), sino a estar fuera del tiempo, en una dimensión extratemporal. Algunos ejemplos

de lo siempre existente son: el “ser” de Parménides, el motor inmóvil, las cosas completamente inmóviles, los números ideales, las Ideas platónicas, las proposiciones de la geometría, etc. En resumen, existen al menos tres formas de no estar en el tiempo: 1) lo que no puede ser de ninguna manera, 2) lo que no está en movimiento ni en reposo y 3) ser siempre existente.

Según lo desarrollado, el movimiento como elemento fundamental de la naturaleza constituye el fundamento del concepto aristotélico de tiempo. Esta fundamentación se basa en que el movimiento constituye la actualización de la potencia que las cosas albergan en sí, y dicha actualización implica una duración para efectuar el cambio en la posición, cantidad o cualidad del móvil. Esta duración no es otra cosa que el tiempo que emplean para cambiar de su estado de potencia a su estado de acto. Mediante este cambio se puede determinar que un “ahora” es distinto de otro y que el tiempo ha transcurrido porque algo ha cambiado a través de la percepción de lo “anterior y posterior”.

La relación entre el movimiento y el tiempo responde a una realidad anterior al mundo mutable de las criaturas sublunares. Aristóteles, en *Acerca de Cielo*, menciona que la relación entre tiempo y movimiento responde al hecho de que el desplazamiento incesante de la esfera celeste está acompañado por un tiempo infinito, “puesto que todo lo que está en movimiento se mueve en el tiempo” (*Fis*, VI, 237b). Así, el concepto aristotélico permite tener la noción de que en todo movimiento se da en un tiempo medible, debido a que todo tipo de movimiento o cambio comporta un inicio y un fin, una duración. Y esta duración implica una distinción entre el paso de los momentos, los cuales son designados con un “ahora anterior” y un “ahora posterior” para captar el paso del tiempo, “pues lo determinado por medio del ‘ahora’ parece ser tiempo” (*Fis*, IV, 219a25).

2. La determinación de la eternidad a partir de la inmutabilidad: la relación entre los atributos divinos

La *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, es una obra que tiene por objetivo demostrar la existencia de Dios y exponer los atributos que diferencian la Divinidad de los entes creados. Según Minecan (2015),

la divinidad cristiana se caracterizaba por poseer, en sí misma y por sí misma, muchas de las características propias del Ser postulado por Parménides y Meliso. Dios era, para el pensamiento medieval latino, una sustancia simple, inmutable, indivisible, infinita, poseedora de todas las cualidades y cuya definición era una y la misma (p. 248).

Para este trabajo, los atributos de Dios más relevantes son aquellos que están relacionados con el tiempo: la eternidad y la inmutabilidad. Este último atributo tiene su conexión con el tiempo en cuanto “la eternidad deriva de la inmutabilidad, y sólo Dios es completamente inmutable” (*Summa Theol.* 1, q. 10, a. 3, sol). Para el Aquinate, la relación entre la eternidad y la inmutabilidad opera de forma análoga a la relación entre tiempo y movimiento, pues así “como el concepto de tiempo consiste en la numeración de lo anterior y de lo posterior en el movimiento, así el concepto de eternidad consiste en la concepción de la uniformidad de lo que está absolutamente exento de movimiento” (*Summa Theol.* 1, q. 10, a. 1).

Este modo de comprender el tiempo demuestra que el Aquinate asume ciertas nociones aristotélicas, como la determinación del tiempo a partir del movimiento. La incorporación de las premisas aristotélicas significó para Tomás de Aquino el tener que enfrentar las problemáticas que se derivan de esta asimilación: la eternidad de los cuerpos celestes, la influencia de los cuerpos

celestes en el mundo sublunar, la ausencia de un inicio y un fin del mundo, la medida del primer moviente como una medida universal a todos los seres, etc. Estas problemáticas son el producto de una serie de prohibiciones impuestas a las tesis de Aristóteles por su incompatibilidad con el sistema cristiano, las sentencias de 1270. Estas sentencias solo son el comienzo de la prohibición del sistema aristotélico, prohibiciones que el 4 de marzo de 1277 llegaron a su máxima expresión con el documento que decretó el obispo Esteban Tramier: el *Syllabus*, con 219 condenas al sistema del Estagirita, entre las cuales 37 estaban dirigidas a la física aristotélica y 19 de ellas se referían propiamente al problema de la temporalidad (Minecan, 2017).

Acerca de las sentencias hacia las tesis de Aristóteles, Forment (2015) comenta que uno de los mayores retos de Tomas de Aquino era explicar el acto de la creación y el juicio final dentro de un sistema que concebía al mundo como algo increado y siempre existente. De hecho, la tesis de la eternidad del mundo representa uno de los pilares del sistema aristotélico, ya que “la física de Aristóteles defendía de forma inapelable la infinitud del tiempo y el movimiento y, con ello, la eternidad del mundo entendido como escenario del dinamismo incesante de los cuerpos físicos” (Minecan, 2017, p. 186). Considerar que existen cosas increadas y eternas (el cielo, los cuerpos celestes, el mundo, los fenómenos continuos, etc.) significaba la posibilidad de poder ir en contra de la creencia de que Dios ha creado “todo” a partir de la nada.

Estas consideraciones pretenden situar un panorama general para comprender el trasfondo de la concepción tomista de la eternidad, dado que este capítulo pretende explicar cómo Tomás de Aquino a partir de la inmutabilidad puede atribuir a Dios la eternidad en la cuestión décima de la *Suma Teológica*. Para cumplir con este objetivo se han considerado ciertas cuestiones en relación con la inmutabilidad y la eternidad: ¿por qué Dios es inmutable?, ¿Dios es el único ser inmutable o es posible hablar de la inmutabilidad en otros seres?, ¿cuál es el fundamento de la eternidad?,

¿qué diferencia a la eternidad del tiempo?, ¿la eternidad divina es la misma “eternidad” de la esfera celeste? Para abordar las cuestiones relacionadas a la eternidad divina se recurrirá al parágrafo §16 del tomo 23 de las *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger (*Historia de la filosofía de Tomás de Aquino a Kant*), donde se analiza cómo Tomás de Aquino llega al fundamento de la eternidad a partir de la remoción de los elementos de la concepción aristotélica de tiempo⁹.

2.1 La inmutabilidad: la realidad exenta de movimiento y potencia

Tomás de Aquino considera que es posible llegar al conocimiento de lo simple (los atributos divinos) mediante el conocimiento de lo compuesto, para lo cual es necesario remover las partes que conforman lo compuesto con el fin de llegar a la idea de lo simple. (*Summa Theol.*, 1, q. 1, a. 1, sol.). Por esto, su concepción de la inmutabilidad tiene como base la diferencia entre lo mutable y lo que carece de cambio. Para comprender este contraste, es preciso mencionar que el Aquinate asumió y amplió la consideración aristotélica de movimiento, según la cual el movimiento “is the actualization of what potentially is, as such” [es la actualización de lo que es en potencia en cuanto tal] (*Physics* III, 2, 201a11, citado en Kosman, 1969, p. 35). Echavarría (2022, p. 242) comenta que:

Aunque, en un sentido amplio, esto abarca todo tipo de cambio (*mutatio*), incluyendo la generación y la corrupción, en sentido propio y estricto, “movimiento” (*motus*) es para Tomás el equivalente a lo que Aristóteles llamaba *kínesis*, es decir, el cambio o transformación que se produce en una

⁹ Esta sección de la obra fue traducida por el profesor Jorge Enrique Pulido Blanco para el Seminario de Filosofía Medieval (2021). Agradecemos al profesor Jorge Pulido por autorizar el uso de su traducción para este trabajo de grado.

sustancia corpórea cuando esta adquiere o pierde alguna determinación accidental; esto implica que no se está hablando únicamente de la traslación, es decir, del movimiento en relación con el lugar, sino también del movimiento en relación con otros predicamentos, como la alteración respecto de la cualidad, o el aumento y disminución, respecto de la cantidad.

Lo que caracteriza esta concepción del movimiento es la necesidad de que una cosa pueda cambiar entre dos estados, lo “anterior” (potencia) y lo “posterior” (acto), cuya sucesión es lo que se denomina movimiento o cambio (Prevosti, 2000). Por esto, se dice que “todo lo que de una manera u otra se muda, de un modo u otro está en potencia” (*Summa Theol*, 1, q. 9, a. 1, sol.). En contraste con el movimiento, la inmutabilidad es todo lo contrario al movimiento (potencia, sucesión, lo anterior y lo posterior), es una realidad carente de principio y fin, por lo mismo carece de sucesión o cambio alguno (Mercado, 2020).

Para llegar al conocimiento de la inmutabilidad es necesario eliminar la potencia, debido a que la ausencia total de potencia imposibilita el movimiento en cualquiera de sus formas (movimiento locativo, cuantitativo y cualitativo). Así pues, no se puede dar el movimiento en el ser que ya posee todo y al que nada le puede venir por no carecer de cualidad alguna, puesto que el cambio implica adquirir algo que solo se tenía en potencia (*Summa Theol*, 1, q. 9, a. 1, sol.). Como lo señala Prevosti (2000), el movimiento es un acto que coloca la privación y la posesión del ser o de una forma en una misma cosa, es decir, sitúa dos estados contrarios en un mismo sujeto, aunque en distintos momentos.

2.1.1 Razones por las que Dios es inmutable

Como lo menciona Minecan (2015), sola Divinidad se concebía como una sustancia simple, “inmutable”, indivisible e infinita. El Dominico propone que hay por lo menos tres razones para considerar que Dios es inmutable: 1) porque hay un primer ser en acto, 2) porque Dios es una sustancia simple y 3) porque es imposible que Dios pueda adquirir algo que antes no tenía (*Summa Theol*, 1, q. 9, a.1, sol.). La primera razón demuestra la influencia aristotélica en el pensamiento tomista, al considerar que hay un primer ser en acto, un motor inmóvil; “tiene que haber necesariamente algo inmóvil y exento de todo cambio, tanto en sentido absoluto como accidental, y que pueda mover otras cosas” (*Fis*, VIII, 258b10-15). Y este motor inmóvil (Dios), “por ser primer ser requiere ser acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, pues la potencia es absolutamente posterior al acto” (*Summa Theol*, 1, q. 9, a. 1).

Echevarría (2022) menciona que Tomás de Aquino puede identificar a Dios con el primer motor aristotélico, debido a que sus argumentos van del efecto a la causa. Así, el hecho de que “hay cosas que son movidas” permite concebir la siguiente cadena causal: 1) hay cosas que son movidas, 2) cada cosa es movida por algo distinto a ellas, 3) no puede haber una serie infinita de motores, por lo que es necesario que exista una causa primera, 4) debe haber un primer motor que sea la causa del movimiento y de esta cadena, 5) ese primer motor en acto es lo que se entiende por Dios.

La segunda razón por la que Dios es inmutable consiste en su sustancia, la cual es simple por carecer de composición alguna. El Aquinate afirma:

como quiera que en Dios no hay composición ni partes de cantidad porque no es cuerpo; ni hay composición de forma y de materia, ni de naturaleza y supuesto, ni de género y diferencia, ni de sujeto y accidente, queda claro que Dios no es compuesto de ningún tipo, sino completamente simple (*Summa Theol*, 1, q. 3, a.7, sol.).

De este modo, lo que es completamente simple al carecer de cambio alguno permanece como uno y el mismo, es decir, es inmutable.

La tercera razón por la que Dios es inmutable radica en que es el motor inmóvil, puesto que, como primer moviente debe estar en Acto puro para transmitir el movimiento a los otros seres sin la necesidad de moverse o cambiar. La ausencia de movimiento en el primer motor se debe, en parte, a lo que implica el movimiento mismo: “todo lo que se mueve, por su movimiento adquiere algo que antes no tenía” (*Summa Theol*, 1, q. 9, a. 1, sol.). Por esta razón, Dios por estar en Acto puro y actualizar a las demás cosas no puede tener potencia alguna, ya que la potencia implica poder adquirir algo que antes no se tenía, lo cual es incompatible con la noción de que el primer motor actualiza a los otros seres. Según Echeverría (2022), “sería evidente que aquello que actualiza todo lo demás según cualquier modo de actualización, no puede estar en potencia con respecto a ninguna perfección, y que debe ser, por tanto, Acto puro” (pp. 255-256).

2.1.2 Solo Dios es absolutamente inmutable

En primera instancia, parece que Dios es el único ser inmutable, pero, según Tomás de Aquino, hay ciertos seres que también pueden ser considerados como inmutables: los cuerpos celestes, por permanecer en el transcurso del tiempo, y los ángeles, por ser sustancias espirituales exentas del cambio accidental de la materia. De modo que, Dios no es el único ser completamente inmutable. Sin embargo, la auténtica inmutabilidad solo se le puede atribuir a la Divinidad, ya que todas las cosas son mutables de dos formas: “*Una*, por la potencia que alberga por sí mismo; *otra*, por la potencia que hay en otro” (*Summa Theol*, 1, q. 9, a. 2). La segunda, es una consecuencia de la creación divina, “(...) dado que las cosas proceden de la nada, hay en ellas una tendencia a

regresar a la misma que sólo se ve coartada por la constante acción divina” (Minecan, 2017, p. 190).

El Dominico divide la mutación por la potencia de las cosas misma en *potencia pasiva* y *potencia activa*. La *potencia pasiva* es aquella en la que “en cada ser viviente hay potencia para la mutación, pues en cada uno está la capacidad de alcanzar la perfección, con respecto a su ser y especie, y su fin, por eso cada viviente es mutable” (Mercado, 2020, p. 23). En cambio, en la *potencia activa*, un ser puede cambiar por los efectos del movimiento de otro ser. Por ejemplo, la mano, al tener potencia activa, puede mover una piedra y provocar un cambio en la posición del objeto. Un cambio locativo que no es producido por el propio movimiento de la cosa.

En consideración a estos modos de mutación, hay que mencionar que los cuerpos celestes se han considerado como inmutables por su “ser sustancial”, el cual los aleja del cambio cualitativo y cuantitativo. No obstante, en ellos todavía existe la posibilidad de mutar con respecto al lugar, pues al estar sometidos a cierto espacio pueden cambiar con respecto al lugar y esto es propiamente la potencia del movimiento locativo (Mercado, 2020).

Los ángeles por ser sustancias incorpóreas no están sometidos a un lugar, ni cambian con respecto a la cantidad, ni a la cualidad, por lo que parece que son absolutamente inmutables. No obstante, en ellos todavía es posible la mutación de elección. A este tipo de mutación le corresponde el cambio por la elección, el pensamiento, el afecto o el lugar (*Summa Theol*, 1, q. 10, a. 5, sol.). Entonces, solo Dios por su trascendencia es auténticamente inmutable, dado que no experimenta ningún cambio según los tipos de mutación, ni es afectado por las acciones de sus creaturas (Mercado, 2020). En cambio, seres como los ángeles, los cuerpos celestes o los Santos son intransmutables. Mercado (2020), explica que “la intransmutabilidad se refiere a esa falta de cambio en los seres intermedios, entre Dios y el hombre -los ángeles-. Para ellos está previsto el

cambio de elección, pensamiento, afecto y lugar” (p. 239). En última instancia, estos seres son próximos a la inmutabilidad de Dios, pero en ellos todavía hay potencia, por que es posible el cambio.

2.2 El fundamento de la eternidad: el ahora permanente

Heidegger (2021) señala que Tomás de Aquino logró acceder a la concepción de la eternidad como una realidad supratemporal al suprimir de los elementos constitutivos del concepto aristotélico de tiempo. Este modo de acceder a la concepción de la eternidad se debe a la dificultad que representa pensar una noción supratemporal para un ser intratemporal. Como lo explica Romero (2001):

Donde se ve que es propio de la eternidad la actualidad absoluta, lo cual no es compatible con el cambio o movimiento pues la perfección del ser está dada total y simultáneamente, es por eso una noción enteramente trascendente, que nos es difícil de penetrar por no tener ninguna experiencia al respecto debido a nuestra condición temporal, nos es imposible imaginar la ausencia de movimiento y debido a esta limitación sólo podemos concebirla por remoción de todo género de composición (p. 5).

En efecto, si el tiempo se conoce a través de la percepción del cambio en el movimiento, el acceso a la eternidad debe estar en la imposibilidad de la actualización de lo inmutable. Por las implicaciones que el filósofo alemán resalta sobre la concepción tomista de la eternidad, resulta

necesario realizar el proceso de remoción en el concepto aristotélico de tiempo para obtener el fundamento de la eternidad¹⁰.

Para este proceso, en lugar de eliminar cada una de las partes del concepto aristotélico de tiempo, se propone suprimir lo que se considera su fundamento: el movimiento. Se opta por este modo de proceder porque los elementos del concepto de tiempo tienen una relación intrínseca con el movimiento: “número” (la enumeración se realiza a partir de los cambios que experimenta un móvil) del “movimiento” (implica las distintas formas en que un móvil puede cambiar) según “lo anterior y lo posterior” (cláusula que se refiere a la fase inicial y final del movimiento). De este modo, al remover el movimiento del concepto aristotélico de tiempo solo queda el ahora (permanente) y la cosa que no cambia ni se mueve.

Este ahora no debe confundirse con el “ahora del tiempo”, puesto que cada uno se relaciona con una realidad diferente. El primero se corresponde con la realidad inmutable, mientras que el segundo responde a la realidad del movimiento y la potencia. A este último se le denomina “ahora temporal” porque permite determinar el tiempo a través del cambio de las cosas, cambio que implica necesariamente algún tipo de movimiento y una sucesión, lo que conlleva a la distinción de un momento como anterior y otro como posterior. Aristóteles acerca de la determinación del tiempo a través del ahora explica:

(...) lo determinado por medio del ‘ahora’ parece ser tiempo. Y demos esto por sentado. En suma, cuando percibimos ‘el ahora’ como único -y no como anterior y posterior en el movimiento, o bien

¹⁰ Decimos que vamos a llegar al fundamento de la eternidad porque no consideramos que se pueda llegar al concepto de eternidad con la remoción de los elementos constitutivos del tiempo, sino que es necesario un trabajo filosófico más profundo para llegar a dicho concepto a partir de su fundamento.

como el mismo, pero en correspondencia con lo anterior y lo posterior-, entonces no parece que haya pasado tiempo alguno, porque tampoco <ha habido> movimiento” (*Fis*, IV, 219a30-35).

El primer “ahora”, fundamento de la eternidad, es el resultado del proceso de la remoción del movimiento del concepto de tiempo. Este ahora responde a la realidad inmutable donde la cosa permanece inmóvil, debido a que no hay potencia y por lo mismo no hay movimiento ni cambio. De modo que este “ahora” por no cambiar y permanecer como el mismo sujeto en todo momento se le denomina “ahora permanente”. Mediante este ahora se puede tener la noción de la eternidad como una realidad inmutable e invariable en la que no hay momentos que vengan ni que hagan falta, ya que la cosa no puede cambiar ni adquirir nada. Tomás comenta lo siguiente sobre estos dos ahoras: “según nuestro modo de entender, el ahora permanente hace eternidad. Del mismo modo que nuestra noción de tiempo la provoca nuestra percepción del fluir del ahora, la noción de la eternidad la provoca nuestra idea del ahora permanente” (*Summa Theol*, 1, q. 10, a.2, obi 1).

2.3 La eternidad como la medida de la vida interminable

Tomás de Aquino asimiló ciertas nociones del sistema aristotélico, aunque no puede considerarse que las asimiló sin contraposición alguna, ya que debatió y modificó algunas de ellas. Un ejemplo de ello son los cambios que realizó a la concepción aristotélica del tiempo para que se acoplara a la doctrina cristiana. Estos cambios consistieron en concebir que la medida de cada ser no se determina únicamente por el movimiento o el reposo, sino también por el modo de ser de cada cosa (mutable, intransmutable o absolutamente inmutable). De este modo, a cada criatura le corresponde una medida temporal acorde con su modo de ser: “de modo que el tiempo es así la medida de duración del ser corpóreo que es ser en movimiento” (Romero, 2001, p. 3). Y la

eternidad, como lo dice su definición, es la medida de “la posesión total, simultánea y completa de la vida interminable” (*Summa Theol*, 1, q.10, a.1, obi 1).

Boecio sugiere que la definición de la eternidad se puede comprender si se compara con el tiempo. Lo que está en el tiempo experimenta el incesante tránsito de su vida sin poder poseer momento alguno, debido a que el tiempo implica la sucesión del futuro que todavía no es, el pasado que se escapa con el flujo temporal y el efímero presente que no se deja contemplar (*Consolación de Filosofía*, V, prosa 6). En pocas palabras, a la criatura mutable se le escapa su vida en el transcurso del tiempo. A diferencia de esto, la vida del ser eterno se caracteriza por ser ajena a los dos aspectos característicos del tiempo: 1) el inicio y el fin de los momentos temporales y 2) la sucesión entre los ahora. El Aquinate indica que la eternidad es considerada como la “posesión total” porque la vida del ser eterno, a diferencia del ser temporal, comprende todos los momentos del tiempo en una unidad “completa” y “simultánea”, en la que no hay un inicio ni un fin de los “ahoras”, en cambio solo hay un único “ahora” permanente e inmóvil (*Summa theol*, 1, q. 10, a. 1).

Según Heidegger (2021), en la relación entre la eternidad y la inmutabilidad subyace el “ahora permanente”, exento de la sucesión temporal. Este ahora carente de movimiento permite concebir la eternidad como una temporalidad invariable y simultánea, en la cual es imposible señalar un antes y un después porque “(...) consiste en la concepción de la uniformidad de lo que está absolutamente exento de movimiento” (*Summa Theol.*, 1, q. 10, a. 1, sol.). La ausencia absoluta de movimiento (la inmutabilidad), como se ha demostrado, es propia de Dios, ya que expresa su existir permanente y su constancia en el ser (Mercado, 2020).

A Dios, por ser completamente inmutable, le corresponde la eternidad como la medida de su ser inmutable e invariable. De hecho, la Divinidad es su propia eternidad, ya que esta

temporalidad representa su posesión completa de la vida uniforme e inmutable (*Summa Theol*, 1, q. 10, a. 1, sol.). Por esta razón, al ser inmutable le viene una medida supratemporal ajena a la sucesión temporal y al movimiento de la criatura mutable. Una medida que se fundamenta en la vida completa y continua que no carece de nada, pues es la posesión absoluta del ser. Romero (2001), destaca que una de las diferencias entre la eternidad y el tiempo consiste en que la criatura temporal adquiere el ser en el transcurrir de su vida. Sin embargo, en la misma medida en que adquiere el ser, lo pierde sin que pueda llegar a tenerlo en su totalidad.

Con base en Mercado (2020), las medidas temporales (eternidad, *evo* y tiempo) se asocian con el modo de ser de las criaturas. El tiempo mide el ser mutable que se mueve y cambia, pues en este se puede señalar un antes y un después. La eternidad mide al ser eterno, específicamente, al primer ser por su absoluta inmutabilidad. Por esta razón, el “ahora permanente” permite acceder a la eternidad al ser un “ahora” que permanece inmóvil e idéntico como sujeto. Y el *evo* se corresponde con la intrasmutableidad, un modo de ser que no le es propio el cambiar, pero que admite la posibilidad del movimiento. Así, Tomás de Aquino puede atribuirle a Dios la eternidad mediante su inmutabilidad, puesta es una temporalidad propia de lo carente de movimiento y de lo que es simultáneo en su existir por la posesión absoluta del ser, algo que no sucede en la criatura temporal.

2.4 La eternidad: ¿posesión total de la vida o infinitud del tiempo?

Una vez dilucidado el concepto de eternidad, es pertinente abordar una última cuestión: la diferencia entre la eternidad (infinitud) de los cuerpos celestes y la eternidad de Dios, dos modos distintos de concebir la eternidad. Para comprender la eternidad de los cuerpos celestes es

necesario examinar la cuestión de la infinitud del movimiento. El tiempo, “número del movimiento”, opera como aquello que mide, por lo que si el movimiento se muestra como eterno, el tiempo también lo será, (Minecan, 2015). De este modo, los seres que se desplazan de forma continua son medidos por un tiempo infinito, cuya duración tan extensa se llegó a considerar como la eternidad.

Considerar que la eternidad es la prolongación incesante de la vida en el flujo del tiempo constituye una interpretación errónea, debido a que “no hay nada ubicado en el tiempo que pueda abrazar simultáneamente todo el espacio de su vida. Por el contrario, sin haber abarcado el mañana, ya ha perdido el ayer” (*Consolación de Filosofía*, V, prosa 6, p. 259). Por esta razón, lo que se mueve incesantemente en un tiempo infinito no puede ser eterno, puesto que no posee la totalidad de su existir, sino que esta desaparece en el flujo del tiempo. Boecio destaca que “aunque [algo] abarque y abrace todo el espacio de una vida infinita, no lo abarca simultáneamente” (*Consolación de filosofía*, V, prosa 6, p. 259).

La auténtica eternidad¹¹ (“posesión total de la vida interminable”), a diferencia de la infinitud del tiempo, no carece de pasado, presente y futuro. Por el contrario, posee todos sus momentos en una sola unidad. Esta posesión total es efectiva y real cuando el ser que es medido es absolutamente inmutable, puesto que solo lo que carece de mutación puede permanecer como uno y el mismo. Forment (2015, p. 332) destaca que “la eternidad no es sólo una duración o

¹¹ Este uso de la expresión auténtica eternidad se hace para diferenciarla de la eternidad del fluir infinito del tiempo. Una de las principales diferencias de estas dos concepciones consiste en que la auténtica eternidad responde a una realidad supratemporal, mientras que la “eternidad” de seres los temporales, como los cuerpos celestes, se encuentra sometida a la intratemporalidad y por lo tanto al carácter extático del tiempo.

permanencia en el ser que carece de principio y de fin, sino también ausencia de sucesión o cambio”.

Esta distinción entre la infinitud del tiempo y la auténtica eternidad tiene sus antecedentes en el sistema de Aristóteles. Según Berti (2011), Aristóteles en su sistema concibe dos conceptos de eternidad: “el primero es este indicado con la palabra *αἰών*, esto es, la eternidad entendida como tiempo infinito, como duración infinita; luego, está la eternidad que pertenece a las cosas que no están en el tiempo” (pp. 41-42). Minecan (2017) propone que Tomás de Aquino adjudicó los atributos de la eternidad del movimiento y del tiempo a la medida temporal de los seres infinitos (cuerpos celestes, ángeles, los santos): el *evo*, un tiempo que permite señalar el inicio y el fin de un cambio, aunque no sea propio de estos seres el cambiar.

En conclusión, la eternidad se fundamenta en un modo de ser inmutable, una realidad donde todo lo potencial es excluido, ya que donde es posible el movimiento, se carece de alguna cualidad (Echeverría, 2022), pero donde no hace falta nada ni puede venir cualidad alguna porque la totalidad ya está dada, es imposible señalar el inicio y el fin de algún cambio. Por ello, el ser que permanece siempre uno y el mismo (el ser inmutable) solo le puede corresponder una medida temporal acorde con su vida: la eternidad, “la posesión total y completa de la vida”. Como lo indica Romero (2001), el tiempo es propio del universo cambiante, mientras que la eternidad es propia de la realidad del Acto puro.

3. El movimiento como el fundamento del tiempo en Aristóteles y la eternidad en

Tomás de Aquino

En los capítulos anteriores, se ha establecido que el tiempo se relaciona con el movimiento, por lo tanto con la realidad mutable, mientras que la eternidad se asocia con una realidad exenta de todo cambio o movimiento, lo inmutable. Tras comprender las cuestiones que subyacen en las relaciones tiempo-movimiento y eternidad-inmutabilidad se han logrado unas bases que permitirán investigar ¿en qué medida Aristóteles y Tomás de Aquino pueden definir el tiempo y la eternidad a partir del movimiento? Para responder la presente cuestión, este capítulo se dividirá en dos momentos. En primer lugar, se abordará la cuestión: ¿cuál es el fundamento de Aristóteles para definir el tiempo a partir del movimiento? En segundo lugar, se analizará ¿cómo la negación del movimiento le permite a Tomás de Aquino acceder a la eternidad?

3.1 La intratemporalidad: el acceso al tiempo a partir del movimiento de las cosas

Este apartado propone que Aristóteles puede definir el tiempo a partir del movimiento porque las cosas son intratemporales. La base de esta idea es el hecho de que no hay algo que permita conocer el tiempo en sí mismo, por lo que es necesario remitirse a un principio que permita captar el tiempo, en el caso del Estagirita ese principio es el movimiento (Prevosti, 2000). En Aristóteles, el movimiento se presenta como un principio para captar el tiempo, debido a que los entes están dentro del tiempo, son intratemporales (Berti, 2011). Cuando el ente temporal se mueve genera la percepción de un estado inicial y final, y precisamente el cambio entre estos estados

permite acceder al tiempo, pues lo anterior y lo posterior (temporales) solo pueden darse si hay tiempo. Aunque lo anterior y posterior designan el cambio del móvil, ya en un sentido temporal se corresponden con la sucesión de los momentos, “ahora aquí” del móvil en movimiento, “ahora aquí” del móvil que ha finalizado su movimiento (Heidegger, 1997).

Esta forma de determinar el tiempo se relaciona con la idea de movimiento de Aristóteles, dado que en la *Física* se presenta al movimiento como el fenómeno fundamental de la *physis*, por ello los distintos tratados de esta obra abordan cuestiones relacionadas con el movimiento. De acuerdo con Prevosti (2000), la relación entre tiempo y movimiento está implícita en la definición de movimiento: la “actualización” de la potencia de las cosas en cuanto tienen la potencia de ser en acto (*Fis*, III, 201a10-15). La sucesión de la potencia (lo anterior) al acto (lo posterior) emplea una duración para efectuar el movimiento o la actualización. Y esta duración es propiamente tiempo, “pues todo se mueve en el tiempo” (*Fis*, V, 222b25).

Según Aristóteles (*Fis*, IV, 219a20), el transcurso del tiempo se conoce mediante la diferenciación de lo anterior y posterior del movimiento. Esto significa que se conoce el tiempo mediante la estructura del movimiento (desde algo-hacia algo), ya que la percepción del cambio ocurre al determinar que una cosa (móvil) ha cambiado de su estado o locación inicial con respecto al actual, por lo cual se dice que el tiempo ha transcurrido por el cambio producido (Berti, 2017).

Prevosti (2000) señala que la determinación del tiempo a partir del movimiento se debe a la consideración de que el tiempo es cierta afección del movimiento, a saber, el “número numerado del movimiento”. Como lo sugiere Aristóteles: “el tiempo no es movimiento sino en cuanto el movimiento comporta número” (*Fis*, IV, 219b). Y el movimiento solo comporta número cuando una fase del cambio se distingue como anterior y otra como posterior, fases que se enumeran mediante el “ahora”. Precisamente la sucesión y diferencia entre los “ahoras” es lo que permite

acceder al tiempo, puesto que “(...) lo determinado por medio del ‘ahora’ parece ser tiempo” (*Fis*, IV, 219a25-30).

Para Heidegger (1997), el conocimiento del tiempo a partir del movimiento responde a la intratemporalidad, la cual permite la datación del tiempo mediante la enumeración de los ahoras que designan un “ahora aquí” del movimiento o del reposo del ente móvil: un “ahora aquí” en potencia y tras algún movimiento un “ahora aquí” en acto. Esta databilidad del tiempo se hace pública para todos, ya que cualquiera puede enunciar un “ahora aquí” de los momentos temporales y con ello llegar a la idea del tiempo como la multiplicidad de los “ahoras”. Esta forma de acceder al tiempo a través de la datación de los ahoras es algo que Aristóteles realizó en su investigación sobre el tiempo. Esto puede evidenciarse en las siguientes palabras:

En efecto, cuando nos representamos los extremos como distintos del medio, y el alma dice que son dos los ‘ahora’, el uno anterior y el otro posterior, entonces decimos que constituye tiempo. Pues lo determinado por medio del ‘ahora’ parece ser tiempo (*Fis*, IV, 219a25-30).

De esta forma, el “ahora” constituye un punto de partida fundamental para concebir el tiempo a partir del movimiento, en especial, si se considera que lo “anterior y posterior se comprenden pues, en términos generales, como una cierta separación o distancia con respecto al ahora” (Bielke, 2013, p. 49). La datación del tiempo a través de la percepción del cambio de los “ahoras” responde a una condición común a varios entes, la intratemporalidad. Heidegger (1997, p. 433) menciona que la intratemporalidad designa que “las cosas “tienen” tiempo y sólo pueden “tenerlo”, al igual que cualquier ente intramundano, porque ellas están “en el tiempo”. De este modo, el movimiento de cualquier cosa, por implicar sucesión y cambio, permite acceder a cierta noción del tiempo relacionada con el movimiento.

En conclusión, el Estagirita conceptualiza el tiempo a partir del movimiento porque su forma de comprender la cuestión del tiempo es mediante el cambio de las cosas intratemporales y el fluir de los ahora (el transcurso del tiempo) (Heidegger, 1997). Como lo señala Bielke (2013), la sucesión y distinción de los ahora permite acceder al tiempo por relacionarse con el movimiento o cambio del móvil, dado que se accede al tiempo mediante otro fenómeno que se relaciona con la condición temporal de las cosas. Berti (2011) explica que el acceso al tiempo mediante el movimiento cobra sentido cuando se considera que en la *Física* se investiga acerca de la naturaleza, por lo que no es de extrañar que Aristóteles conceptualice el tiempo en relación con el aspecto fundamental de la *physis*, el movimiento.

3.2 La determinación de la eternidad a partir de la inmutabilidad

El párrafo §16 del tomo 23 de la *Gesamtausgabe* comienza con las siguientes palabras: “En la esencia del tiempo leer la esencia de la eternidad” (Heidegger, 2021, p. 1). Estas palabras proponen, en cierta medida, que “se puede llegar al conocimiento de lo simple a través de lo compuesto, en este caso, a la eternidad a través del tiempo” (*Summa Theol*, 1, q. 10, a. 1., sol.). En efecto, si la naturaleza del tiempo se comprende a partir del movimiento (al menos en la interpretación de Aristóteles y Tomás de Aquino), entonces el acceso a la noción de la eternidad debe estar en la ausencia de movimiento o cambio, es decir, en lo inmutable.

La inmutabilidad, como se ha establecido, es la ausencia total de movimiento, aunque debe entenderse sobre todo como la ausencia de cambio. Mercado (2020) sugiere que la noción de inmutabilidad se relaciona ante todo con la incapacidad de mudar, puesto que el mudar se remite a la “potencia”. Esta referencia a la potencia implica la posibilidad del movimiento, pero en este

caso se refiere a lo que está exento de movimiento. La ausencia total de cambio y movimiento solo puede predicarse de Dios, quien carece de potencia alguna por estar en Acto Puro, por eso se le define como inmutable (Romero, 2001). Precisamente la inmutabilidad de Dios es lo que permite determinar la eternidad como una temporalidad en la que es imposible señalar un cambio, una sucesión, un inicio y un fin.

En efecto, si a la eternidad se accede a través de la supresión de los elementos del concepto de tiempo, es necesario percatarse de que estos elementos están relacionados con el movimiento, de ahí que Heidegger (2021) sugiera que en el concepto de la eternidad subyace la inmutabilidad, puesto que al suprimirse del tiempo todo lo que implica movimiento, solo queda lo inmóvil y permanente: la cosa inmutable y el ahora permanente. Este ser inmutable no es otro que Dios, en quien no puede haber cambios o movimientos por la incompatibilidad de su Acto puro con la potencia (Minecan, 2015).

La eternidad debe comprenderse a partir de dos aspectos: 1) lo interminable, lo carente de principio y fin, y 2) la totalidad simultánea en la que es imposible la sucesión porque comprende todos los momentos en una unidad, en un “ahora permanente” (*Summa Theol*, 1, q. 10, a. 1, sol.). Para el Aquinate, la relación entre la eternidad y la inmutabilidad de Dios radica en que esta temporalidad se caracteriza por la posesión simultánea de los momentos temporales. Así, solo Dios puede lograr esa posesión simultánea, ya que al ser dueño de la totalidad de la vida, nada se le escapa en el pasado, así como tampoco le hace falta algún momento del futuro por su absoluta perfección, por ello se dice que está en un eterno presente (Boecio, *Consolación de filosofía*, V, prosa 6, p. 259). Este presente continuo y simultáneo es algo propiamente inmóvil o, en otros términos, “una realidad inmutable” que no admite la posibilidad de cambio y, por lo mismo, rechaza el transcurso del tiempo y el flujo de los horas.

Mercado (2020) comenta que para comprender la relación entre la eternidad y la inmutabilidad es necesario hacer una comparación analógica con la relación tiempo-movimiento, porque si el tiempo consiste en la medida del ser mutable que cambia y se mueve, la eternidad debe entenderse desde “(...) la concepción de la uniformidad de lo que está absolutamente exento de movimiento” (*Summa Theol.*, 1, q. 10, a. 1, sol.). De modo que la inmutabilidad de Dios permite acceder a su eternidad, entendida como una temporalidad simultánea exenta del flujo de los ahora. Como lo hace notar Heidegger (2021), la noción de la eternidad viene del “ahora permanente y estable”

Lo relevante de este asunto es que Aristóteles define el tiempo a partir del cambio de los ahora. Berti (2017) explica que al ahora, por seguir al móvil, le vienen ciertas determinaciones: se mantiene uno como sujeto durante el movimiento, de ahí la continuidad del tiempo. Pero, al igual que el móvil, es concebido como distinto por cambiar de lugar o estado, por esto un ahora aquí se considera distinto de otro ahora aquí según el momento en el que cada uno se encuentra. De ahí que las partes del tiempo sean distintas. Con respecto a la relación ahora-eternidad, el “ahora permanente” no cambia según el momento, sino que siempre es uno y el mismo, un ahora al que no le corresponde el “era” ni el “será” del tiempo (Romero, 2001).

Tomás de Aquino comenta que el “ahora temporal” es algo incompleto porque en unos momentos es y en otros deja de ser, es algo en un constante tránsito entre el ser y el no-ser (*Summa Theol.*, 1, q. 10, a. 1, ad 5). En cambio, el “ahora permanente”, que permite la aprehensión de lo inmutable y eterno, es algo uniforme y estable (Heidegger, 2021). Por esto, la eternidad se piensa como el existir simultáneo y completo, ya que su fundamento es algo inmutable que permanece uno y el mismo en todo momento.

La relación entre inmutabilidad y eternidad consiste en que la eternidad es la medida de lo que permanece siempre idéntico (Mercado, 2020). Y eso siempre idéntico es precisamente Dios, el único ser completamente inmutable que está en Acto puro, por lo cual excluye toda potencialidad de sí. Por lo anterior, no sería de extrañar que el Aquinate diga: “Como quiera que Dios es lo más inmutable, a Él le corresponde en un grado máximo ser eterno. No sólo es eterno, sino que es su misma eternidad” (*Summa Theol*, 1, q. 10, a. 1, sol.). Heidegger (2021) considera que la inmutabilidad opera como el punto de partida para realizar el proceso de supresión de los elementos del tiempo para conservar lo único invariable, el ahora eterno.

En resumen, Tomás de Aquino puede llegar a la concepción de la eternidad desde la supratemporalidad, es decir, lo que está fuera del tiempo y para estar fuera del tiempo es necesario no estar en movimiento, ni tener la potencia del movimiento. Como lo considera Heidegger (2021), todo cambio y movimiento es suprimido con el objetivo de quedarse con el reposo absoluto. Según la consideración anterior, en lo temporal, lo exento de movimiento, por tanto de cambio y sucesión, es el “ahora permanente”, el cual nos genera la percepción de la eternidad como esa realidad perpetua e inmutable (Romero, 2001). “De este modo, el Aquinate diferenció dos formas de duración: a) aquella que constituye la medida del ser inmóvil-Dios y b) aquella que numera el ser de lo que está en movimiento” (Minecan, 2017, p. 188).

Conclusiones

En el desarrollo de este trabajo de grado se logró analizar respectivamente los conceptos de tiempo y eternidad en Aristóteles y Tomás de Aquino, para ello se estudió de forma independiente las nociones temporales de los autores capitales. En un principio se consideró que el tercer capítulo sería el punto de encuentro entre dos autores, pero el estudio independiente entre el tiempo y la eternidad perduró hasta los últimos momentos de esta investigación. Sin embargo, esta cuestión no debe considerarse como algo negativo, ya que permitió estudiar de forma detallada y profunda las relaciones movimiento-tiempo e inmutabilidad-eternidad. Uno de los resultados destacables de este modo de proceder fue llegar a la consideración de que la intratemporalidad le permitió a Aristóteles definir el tiempo a partir del movimiento. Idea que se fortaleció tras consultar antecedentes en la crítica del concepto vulgar de tiempo de Martin Heidegger y la bibliografía secundaria.

En cuanto a Tomás de Aquino, abordar su concepto de eternidad implicó ir a los antecedentes de esta concepción en la *Consolación de Filosofía* de Boecio de Dacia, con el objetivo de comprender las nociones permiten concebir esta interpretación de la eternidad. Aunque el concepto de eternidad que se estudie en la *Suma Teológica* viene de Boecio, hay que reconocer que el Aquinate realizó un trabajo filosófico con una mayor profundidad en el análisis y delimitación de esta concepción temporal. Uno de los aportes más destacables de Tomás de Aquino consiste en considerar que las distintas temporalidades (tiempo, evo y eternidad) responden al modo de ser de la criatura medida. Esto nos hizo considerar que la idea de “ser en el tiempo” posiblemente se encuentra vigente en el pensamiento tomista. También fue enriquecedor realizar el proceso de remoción de los elementos del concepto aristotélico de tiempo para llegar al

fundamento de la eternidad, ya que demostró que la eternidad y el tiempo (en estos filósofos) están determinados por el “ahora”, en un caso por el “ahora permanente” y en otro por el “ahora temporal”.

La relación entre eternidad e inmutabilidad demostró que la diferencia entre la eternidad como “posesión total y simultánea de la vida” y la eternidad como “el perdurar en el incesante paso del tiempo” radica en la ausencia de cambio, es decir, en una temporalidad que no carece de sus partes, sino que posee la totalidad de la vida en un solo momento, un presente incesante. Algo imposible para el ser en movimiento, quien en el transcurso del tiempo va perdiendo los momentos de su vida hasta llegar a su fin. En cambio, Dios que está en Acto puro y posee el ser en su totalidad no cambia, puesto que no puede adquirir nada nuevo cuando ya posee todas las cualidades. Por ello, el ser inmutable se denomina como eterno porque permanece como uno y el mismo en el transcurso del tiempo.

El objetivo de esta investigación fue demostrar que el movimiento es la base para comprender la concepción del tiempo de Aristóteles y la cuestión de la eternidad en Tomás de Aquino. En el primer caso, la relación es más evidente porque el tiempo se define como “número del movimiento”, dado que el cambio entre los “ahoras”, consecuencia del paso de la potencia al acto por el movimiento, permite captar el paso del tiempo. En cambio, en la eternidad, el movimiento está implícito en el atributo de la inmutabilidad, ya que este atributo implica remover la potencia y la posibilidad del cambio para concebir lo constante y permanente. Así, se concibe la eternidad desde lo exento de movimiento y lo que permanece inmutable, el “ahora permanente”.

Por último, hay que señalar que la presente investigación representa un camino para abordar los conceptos temporales de Aristóteles y Tomás de Aquino en la *Física* y la *Suma Teológica*. Aunque hay aspectos que no se abordaron: la interpretación del tiempo en las otras

obras del Estagirita (*Ética a Nicómaco*, la *Retórica* y la *Poética*), la eternidad del movimiento y el tiempo en Aristóteles, la idea del tiempo como medida del ser, la noción de movimiento y tiempo en Tomás de Aquino, etc. Estos aspectos pueden dar lugar a futuros proyectos en torno a esta temática, lo cual permitiría establecer discusiones en torno a investigaciones e interpretaciones del tiempo. Un ejemplo de ello sería una investigación del tiempo como medida del ser desde Tomás de Aquino.

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles. (1995). *Física. Libros III- IV* (A. Vigo, trad.). Biblos.
- Aristóteles. (1996). Acerca del cielo. En M. Candel (trad.), *Acerca del cielo; Meteorológicos* (268a-283b20). Gredos.
- Aristóteles. (2002). *Física* (G. R. Echandía, trad.). Gredos.
- Berti, E. (2011). *Ser y tiempo en Aristóteles* (P. Perkins, trad.). Biblos.
- Berti, E. (2017). El tiempo en Aristóteles (H. Guerrero Troncoso, trad.). *Universidad Católica del Maule, 12*, 17-31.
- Bielke, M. S. (2013). El tiempo como número y estrato temporal elemental en Aristóteles. *Thémata. Revista de Filosofía, 47*, 39-59.
<https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/355>
- Boecio, A. M. T. (2003). Libro V: Azar, libertad humana y ciencia divinidad, eternidad. En J. Nadal (trad.), *La Consolación de Filosofía* (pp. 229-265). Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Echavarría, A. (2022). Del movimiento al ser. Una interpretación metafísica de la primera vía de santo Tomás de Aquino. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, 71* (164), 235-264, ISSN: 0014-0716. Universidad de Navarra.
<https://revistaespiritu.istomas.org/del-movimiento-al-ser-una-interpretacion-metafisica-de-la-primera-via-de-santo-tomas-de-aquino/>
- Forment, E. (2015). La eternidad del mundo en Boecio de Dacia y en Santo Tomás de Aquino. *Éndoxa: Series filosóficas, 34*, 307-340. <https://doi.org/10.5944/endoxa.34.2014.11234>
- Heidegger, M. (1997). Capítulo sexto. Temporeidad e intratemporeidad como origen del concepto vulgar del tiempo. En J. Rivera (trad.), *Ser y tiempo* (pp. 419-451). Editorial universitaria.

- Heidegger, M. (2021). §16. Eternidad y tiempo. En J. E. Pulido (trad.), *GA 23: Historia de la filosofía de Tomás de Aquino a Kant* (pp. 1-13). [manuscrito no publicado]. Universidad Industrial de Santander.
- Kosman, L. A. (1969). Aristotle's Definition of Motion. En L. P. Gerson (ed.), *Aristotle: Critical Assessments* (Vol. 2, pp. 35-54). Routledge.
- Mercado García, M. A. (2020). El problema de la eternidad como "atributo" divino en Tomás de Aquino. Análisis desde la teología natural [tesis de doctorado, Universidad de Navarra]. Depósito Académico de la Universidad de Navarra. <https://hdl.handle.net/10171/59646>
- Minecan, A. M. C. (2015). Recepción de la física de Aristóteles por Tomás de Aquino: Finitud, necesidad, vacío, unidad del mundo y eternidad del universo [tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid]. Docta Complutense. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/26499>
- Minecan, A. M. C. (2017). Tiempo y aniquilación: Cuestiones en torno al legado aristotélico en la visión tomista de la temporalidad. *Thémata. Revista de Filosofía*, 55, 177-196. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/2744>
- Muñoz, E. (2006). Aristóteles y Agustín: El tiempo como medida y el tiempo como espera. *Hypnos*, 17, 70-81. <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/423/457>
- Prevosti, A. (2000). Sobre la fundamentación de la definición aristotélica del tiempo en la del movimiento. *Convivium: revista de filosofía*, 13, 13-30.
- Pulido, J. (2021). La historia del concepto de tiempo a través de Aristóteles, Kant y Heidegger [tesis de doctorado, Pontificia Universidad Católica de Chile y Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio Pontificia Universidad Católica de Chile. <https://doi.org/10.7764/tesisUC/FIL/63089>

Romero, G. A. (2001, 6 de septiembre). *El Tiempo y la Eternidad en Santo Tomás de Aquino* [ponencia]. Semanas Tomistas. XXVI Semana Tomista: Historia y tiempo en Santo Tomás, Buenos Aires, Argentina. <http://sta.org.ar/cms/index.php/xxvi-historia-y-tiempo-en-santo-tomas/xxvi-jueves-6-resumen#romero>

Tomás (2001). *Suma de Teológica I: Parte I* (J. Martorell, trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.