



Tiempo y eternidad en Tomás de Aquino. Reconstrucción y aproximación crítica*

Jorge Enrique Pulido Blanco
Universidad Industrial de Santander
ORCID: [0009-0008-1270-8301](https://orcid.org/0009-0008-1270-8301)
joepulid@uis.edu.co

Recibido: 2 de mayo de 2025 | Aceptado: 24 de septiembre de 2025

Online First: 30 de octubre de 2025

Doi: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360914>

This manuscript has been accepted for publication in *Estudios de Filosofía* and is provisionally published on our website. The manuscript will undergo typesetting and design review before final publication.

Este manuscrito ha sido aceptado para su futura publicación en *Estudios de Filosofía* y se publica provisionalmente en nuestro sitio web. Se someterá a corrección de estilo, composición tipográfica y revisión de galeradas antes de su publicación final. Esta versión puede diferir de la versión final.

Este artículo está bajo la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike4.0 International



* Este artículo se escribió en el marco del Proyecto de Investigación 4239, "Uso del tiempo libre y cuidado de sí: «resonancias del cuidado» en la sociedad de la aceleración", de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad Industrial de Santander (Colombia).

Tiempo y eternidad en Tomás de Aquino. Reconstrucción y aproximación crítica

Jorge Enrique Pulido Blanco

Universidad Industrial de Santander

ORCID: [0009-0008-1270-8301](https://orcid.org/0009-0008-1270-8301)

joepulid@uis.edu.co

Resumen:

Este artículo reconstruye la ontología tomista centrada en el *actus essendi* y se pregunta si Tomás aplicó este planteamiento en su filosofía del tiempo. Nuestra hipótesis es que, cuando la *Summa Theologiae* entiende el tiempo desde la eternidad, hace uso de una cosmología de menor capacidad explicativa respecto a la ontología existencial de *De ente et essentia*, dejando de esta manera los elementos más prometedores de su filosofía del tiempo en un estado de mera potencialidad. Siguiendo, con ciertas reservas, la crítica heideggeriana al tiempo en Tomás, intentamos comprender las razones de esta descompensación o desarticulación entre dos temas tan relevantes. Finalmente, proponemos tres aproximaciones mediante las cuales es posible reconsiderar el tiempo en una clave tomista más próxima a su ontología existencial.

Palabras clave: existencia, tiempo, eternidad, descompensación, aproximaciones, actualidad

Time and Eternity in Thomas Aquinas: Reconstruction and Critical Approach

Abstract:

This article reconstructs Thomistic ontology centered on the *actus essendi* and asks whether Thomas Aquinas applied this approach in his philosophy of time. Our hypothesis is that, when he understands time from the perspective of eternity in the *Summa Theologiae*, he employs an ontology of lesser explanatory capacity in relation to the existential ontology of *De ente et essentia*, thus leaving the most promising elements of his philosophy of time in a state of mere potentiality. Following, though with certain reservations, Heidegger's critique of Aquinas's account of time, we seek to understand the reasons for this imbalance or disjunction between two such relevant themes. Finally, we propose three approaches by which it is possible to reconsider time from a Thomistic perspective more closely aligned with his existential ontology.

Keywords: existence, time, eternity, imbalance, approximations, actuality

Jorge Enrique Pulido Blanco; Doctor en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid y Pontificia Universidad Católica de Chile). Magister en Filosofía y Filósofo (Universidad Industrial de Santander). Profesor titular de la Escuela de Filosofía UIS y Miembro del grupo de investigación "Tiempo cero". Es autor del libro "Sobrepasar la metafísica: Una aproximación a la destrucción fenomenológica y al dispositivo-apropiación en Heidegger" (Madrid, 2021) y de artículos sobre historia de la filosofía.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1270-8301>

1. Introducción

En este artículo vamos a discutir la capacidad explicativa de la metafísica tomista del *actus essendi* en tanto que matriz conceptual que puede ser aplicada al tiempo y a la eternidad. La concepción tomista de estos dos conceptos ha sido citada como ejemplo de una intromisión de la ousiología aristotélica, bien en el propio Tomás de Aquino (De Vogel, 1961), bien en sus inmediatos comentadores (Serra Pérez, 2022). La pregunta que pretendemos plantear y responder es la siguiente: ¿se preguntó Tomás por la esencia del tiempo, entendida como la realidad del acto de su existencia, o comprendió este fenómeno desde una ontología ousiológica? Nuestra hipótesis es que, cuando Tomás, en la *Summa Theologiae* (ST, De Aquino, 2001), entiende el tiempo desde la eternidad, hace uso de una ousiología de menor capacidad explicativa con respecto a la ontología existencial de *De ente et essentia* (EE, De Aquino, 2019), dejando de esta manera los elementos más prometedores de su filosofía del tiempo en un estado de mera potencialidad.

La estructura del artículo es la siguiente: en un primer momento rastrearemos algunos antecedentes filosóficos y teológicos que le permitieron a Tomás renovar la ontología griega desde la metafísica del *Éxodo* (Gilson, 2009). Enseguida, analizaremos la “Cuestión 10” de ST, la cual trata del tiempo y de la eternidad de Dios. Esto nos permitirá sostener que hay una descompensación entre el acto de ser y la definición del tiempo. Nos valdremos de la crítica heideggeriana para precisar este hallazgo. Y, finalmente, bosquejaremos tres posibles aproximaciones para responder a la pregunta ¿qué tendría que haber considerado mejor Tomás, de los elementos de su propia filosofía, para conectar tiempo y *actus essendi*?

2. Indicios de una renovación de la ontología griega en *De ente et essentia*

En EE, Tomás de Aquino (2019) lleva a cabo una renovación de la ontología griega al plantear una distinción real entre *esse* y *essentia*, entre el *actus essendi* y la *quidditas*. Esto implica que todo ente creado es una composición de esencia y existencia, es decir, que la esencia no implica por sí misma el *actus essendi* sino que necesita recibir el *esse* como un acto de otro. Solo en Dios esencia y existencia se identifican porque su esencia es ser: Dios es el ser. Este planteamiento abre a una nueva metafísica centrada en el *esse*

como el acto más fundamental y radical, exigido por la propia esencia. La metafísica tomista ya no se centra en la *quidditas* y en su determinación categorial, sino que, a la inversa, es el estudio del *actus essendi* como lo más íntimo y real del ente.

Este planteamiento articula una serie de impulsos rastreables en la tradición anterior, pero que Tomás sintetiza de una manera creativa poniendo en el centro la Revelación cristiana (Gilson, 1978). Claramente, su principal fuente de inspiración es la filosofía griega, especialmente Aristóteles y el neoplatonismo (a través de Plotino y de Proclo, filtrado por Dionisio Areopagita, a quien cita en *EE*). De igual forma, filósofos judíos y árabes, como Maimónides y Avicena esbozaron algunos elementos de la distinción entre *esse* y *essentia* en los que Tomás se apoya explícitamente. Por ejemplo, en Avicena se encuentra esta distinción, pero entendida en términos lógicos, no reales (Burrell, 1999; Seidl, 1988).

En este orden de ideas, una primera clave de lectura para acercarnos al *EE* tomista consiste en subrayar que su renovación de la ontología no solo sigue de cerca el problema aristotélico de las muchas maneras en las que se dice el ente (como accidente, como verdadero, como acto y potencia, y como substancia y categorías [Brentano, 2007]), sino que trata de organizar esos modos a partir de uno fundamental: *el ente como acto y potencia*. Bajo el paraguas de ese sentido del ente se conciben tanto la substancia y las categorías, como la verdad y, también, el ente en cuanto accidente. De ahí su importancia para el concepto de tiempo.

Una segunda clave está en la asimilación metafísica del llamado “argumento ontológico” de Anselmo. Sin desconocer que Tomás fue, antes que Kant, el primer crítico del carácter *a priori* de la prueba anselmiana,¹ su concepción de la relación entre esencia y existencia da cuenta de una incorporación conceptual del esquema metafísico fundamental del argumento ontológico. Este partía de la definición de Dios como “algo de lo cual nada mayor puede ser pensado” (Anselmo, 1998, p. 3) y concluía que solo en Dios la esencia implica necesariamente la existencia. Tal nexo fundamental entre esencia y existencia *solo* en la idea de Dios será *expandido* en *EE*, al conjugarlo con la concepción

¹ Véase: *Suma contra los gentiles*, libro I, caps. X-XIII (De Aquino, 2004, p. 10) y el comentario a la crítica tomista por Gilson (1976) y Copleston (2004). Marion (2007) recoge la crítica de Tomás a Anselmo y a su vez la objeta.

aristotélica del acto y la potencia. Dios se define, en Tomás (de Aquino, 2019), como acto puro de existir que vincula todo lo creado, a lo cual Él da *realidad*. Es, pues, todo lo creado lo que se define por la *realidad*, por la *efectividad*, por la *realización concreta de la esencia*, es decir, por existir.

En tercer lugar, el planteamiento tomista es profundamente revisionista de la ontología griega. Por ejemplo, extiende la pregunta por la esencia a los accidentes, los cuales, en Platón y Aristóteles, justamente no tienen esencia. Según *Metafísica Δ*, la esencia es “lo que, siendo definido, también es separable. De esta última naturaleza es la forma, la especie de cada cosa” (Aristóteles, 2013, p. 248). Esta opinión se reiterará en *Metafísica Z*, agregando que la esencia es “lo que se dice que es por sí misma cada cosa” (Aristóteles, 2013, p. 331), es decir, aquello en cuya definición se “expresa la naturaleza de una cosa sin que esta esté presente” en la misma definición (Aristóteles, 2013, p. 331). No obstante, en lugar de pensar la conjunción esencia-existencia como dispositivo ontológico para entender toda la realidad, la filosofía aristotélica conceptualiza la esencia dentro de una ousiología general (Reale, 2003; Vigo, 2006). Aristóteles parte de la multiplicidad de sentidos del ente en cuanto ente, pero casi inmediatamente se decanta por la quiddidad, es decir, por la ousía (Aristóteles, 2013, p. 321).

Pese a lo anterior, el método investigativo aristotélico no se cierra ante los fenómenos concretos, aunque estos en algunas ocasiones lo lleven a repensar posiciones fundamentales de su metafísica ousiológica. En el caso del tiempo, por ejemplo, Aristóteles (1995) propone la enrevesada expresión *hó pote ón*, aquello que es mientras está siendo, para expresar el estatuto ontológicamente problemático e intermedio del tiempo. La pregunta con la que pretende interrogar el fenómeno es, claramente, una pregunta ousiológica, una pregunta por la quiddidad: ¿cuál es la naturaleza misma del tiempo? (Aristóteles, 1995). Sin embargo, al descubrir una codeterminación estructural entre la magnitud, el movimiento y el tiempo, y al aparecer, dentro de este último fenómeno, una igualmente constitutiva co-implicación entre el decir-ahora, el número y el entendimiento del alma, entonces Aristóteles debe reconocer que el tiempo no tiene propiamente hablando una esencia, una naturaleza. No obstante, tampoco cae en el otro extremo de la aporía en torno a la existencia o no existencia del tiempo con la que se abriría la reflexión sobre el tema en *Física IV*, 10, sino que propone una salida ingeniosa, a la vez que problemática de cara a su propia ontología de la substancia: el tiempo solo es o

existe *mientras* existe la correlación entre tiempo y alma y entre tiempo y movimiento. El tiempo no es ni una substancia, ni es un mero accidente.

Basados en lo anterior, podemos sacar una primera conclusión: Tomás no careció de inspiración para su revisión de la relación entre esencia y existencia. La expresión *hó pote ón* (“aquello que es mientras está siendo”) de la que Aristóteles echa mano en los pasajes más difíciles del *Tratado sobre el tiempo* es una revisión implícita y tentativa de la “esencia” y de la “existencia” mediada por la toma de conciencia de lo oscuro y problemático que sería atribuir al tiempo esencia y existencia en el sentido platónico de estos términos.

Ahora bien, desde el punto de vista teológico, Tomás también contaba con la comprobación agustiniana de la estrechez ontológica de la substancia frente a las necesidades lógicas y dogmáticas de la Trinidad. El *De Trinitate Dei* establece que Dios es substancia o esencia inmutable a la que en modo alguno le concierne lo accidental (Agustín, 1956). El Dios inmutable (*incommutabilis*) de Agustín se mantiene siempre en su ser porque es el verdadero ser. Por eso le conviene más que a ningún otro ente la palabra esencia. Empero, Agustín entiende la esencia de Dios, no desde la metafísica griega, sino desde la así llamada “metafísica del *Éxodo* III, 14” (Gilson, 2009, p. 57).² Esto le permite una vinculación original entre el concepto griego de esencia y el Dios creador del *Génesis*, revelado a Moisés no como “el Ser”, sino diciendo de sí mismo “Yo soy el que soy”. El *De Trinitate* explica que, así como “sabiduría” viene de *sapere* y “ciencia” de *scire*, “esencia” viene de la palabra “ser” y esta se comprende desde el “Yo soy el que soy”. En otros términos, para Agustín (1956) el sentido de este conjunto de palabras se construye mediante la *acentuación* de algún tipo de acción, ejecución o realización. En el caso de “esencia”, la palabra a partir de la cual se construye es “ser” y este se comprende desde la metafísica de un Dios creador que, como en el *Éxodo*, se define como “siendo”, como “el que es”.

² La tesis de Gilson (2009) ha sido criticada porque: (1) La argumentación tomista no se basaría en la “metafísica del *Éxodo*”, sino en la filosofía griega (Aersten, 2000; De Vogel, 1961), concretamente en Aristóteles (Heidegger, 2006a) y (2) el ser tomista no se referiría a la existencia sino a la esencia. Decir “existe”, es decir que algo existe (Robighi, 1973). Por su parte, la respuesta a estos cuestionamientos enfatiza que ni Aristóteles ni los neoplatónicos propusieron que Dios es el ser, que el ser es acto puro y que Dios es el acto puro de ser (Fabro, 2017; Filippi, 2015; Serra Pérez, 2024).

Introducir la metafísica del *Éxodo* en la ontología de la substancia provocará que esta muestre sus grietas. Un ejemplo es la respuesta a las objeciones arrianas en contra de la consubstancialidad de Padre e Hijo. De acuerdo con *De Trinitate* (Agustín, 1956, p. 399), los arrianos esgrimían contra la Trinidad que todo aquello que se predica de Dios, se predica según la substancia y no según los accidentes. Desde el punto de vista de su substancia, el Padre es ingénito y el Hijo es engendrado. Por lo tanto, en cuanto a la substancia, Padre e Hijo son realidades completamente diferentes. Agustín contraargumentará desde el punto de vista bíblico y metafísico. Según Juan 10:30, Jesús respondió a la pregunta acerca de si él era el mesías diciendo: “Yo y el Padre somos uno”. Para Agustín, el pasaje indica la identidad substancial de Padre e Hijo. En consecuencia, es necesario que “exista ya en Dios algo que no se entiende según la substancia” (Agustín, 1956, p. 158), a saber, los caracteres de “ingénito” y “engendrado”. Esta identidad o igualdad entre Padre e Hijo obliga a los arrianos a “admitir que en Dios no todo cuanto se predica es según la substancia” (Agustín, 1956, p. 158). La Trinidad de Dios es, pues, superior a la metafísica de la substancia y conduce a una revisión de esta.

También el argumento agustiniano acerca del estatuto metafísico de los accidentes procederá así. Para la tradición aristotélica todo lo que no es substancia es accidente. Redefinir o, al menos, matizar esta relación de oposición es fundamental para que no se comprenda como accidente lo que no se dice de Dios substancialmente. De acuerdo con Agustín (2000, p. 401), no todo lo que se transforma o cambia es necesariamente accidental, sino que puede ser esencial a determinada substancia no solamente la transformación, sino también la abundancia y la disminución del ser. Tal es el caso de la vida del alma, la cual crece y disminuye, aunque no deje de ser alma mientras vive. La vida del alma “es más intensa cuando su ciencia es más sensata, y menos cuando entontece” (Agustín, 1956, p. 401). Agustín, sin embargo, evitará extender la idea de *la intensidad del ser* hacia la substancia de Dios y, en un giro en el que parece inclinarse a favor de la ontología griega, afirma que “nada de esto sucede en Dios, esencia en absoluto inmutable” (Agustín, 1956, p. 401).³

³ Sobre la interpretación “esencialista” de la metafísica del *Éxodo* en Agustín frente a una interpretación “existencial” en Tomás, véase: Gilson 1978, pp. 141 y ss.

La renovación tomista de la ontología griega en *EE* no será ajena a estos precedentes en Aristóteles y en Agustín. Como es sabido, Tomás empieza por definir la esencia como el compuesto (*compositum*) de forma y materia, entendiendo por esta última no la materia específica o concreta que se da bajo determinadas dimensiones, es decir, la *materia signata* o principio de individuación (De Aquino, 2019, p. 18), sino la materia común a los individuos la cual se ve intencionada por la actividad de la forma permitiendo su realización concreta.

Después de establecer la manera en que se da la esencia en todas las sustancias (sean estas compuestas o no), Tomás se preguntará perspicazmente por la esencia de los accidentes. En principio, la necesidad de este interrogante no es fácilmente comprensible, y menos desde el punto de vista de la ontología aristotélica. Sin embargo, como Tomás está interesado en desarrollar una metafísica volcada a una realidad creada por Dios y organizada según su Providencia, entonces sí le resulta fundamental establecer el tipo de realidad de los accidentes, aunque estos solo tengan esencia en cierto modo y mientras dura la realidad de su ser. En cuanto a la doctrina de la esencia, la concepción tomista va más allá del compuesto forma-materia hacia lo que “hace” efectiva su realidad, ya que de otro modo no tendría sentido hablar de la esencia de los accidentes. En efecto, en cuanto tales, los accidentes no tienen ni forma ni materia, de hecho, no tienen en modo alguno un ser independiente del sujeto, pero su ser o esencia tampoco depende necesariamente de *un* sujeto. Los accidentes siempre se dan en “sujetos”, en “sustancias”, y les confieren ciertos aspectos fundamentales de su realidad; no podríamos reconocer la existencia como la realidad concreta del acto de ser, si no fuese por los accidentes. Un accidente que se diera necesariamente en todos los sujetos o entes, ¿sería un accidente o un tipo especial de esencia? Así, a diferencia de las sustancias compuestas, el género de los accidentes no puede ser buscado en el compuesto de forma y materia, sino en su *modo de ser*, el cual adviene al sujeto y existe mientras está en él (De Aquino, 2019, p. 49). Que Tomás se pregunte por la esencia de los accidentes muestra que, en última instancia, la noción misma de modo de ser es el núcleo de su intento de repensar el sentido tradicional de esencia.

Todo lo anterior se ve confirmado por la concepción tomista de la realidad del acto de ser en *EE*. El enfoque de Tomás consiste en lo que podríamos llamar una mirada inmanente al ser de la cosa-creada que está existiendo. Gracias a esto, descubre el hilo de

actualidad que la une con Dios en cuanto acto puro de ser. Todo lo actualmente existente, con independencia de lo que sea y de qué sea, se encuentra por definición en acto y tiene la capacidad de actualizar. En cuanto tal, es testimonio de un acto puro, general, único y primero. Tomás mira a través de la inmanencia del ser de la cosa para ver la inmanencia de todo en Dios y de Dios en todo. En palabras de Gilson (1978), “para él, cada cosa tiene su propio acto de ser; cada cosa es en virtud de aquello que le es propio: *unumquodque est per suum esse*” (p. 153). Este principio de la existencia se extiende también a Dios, con la diferencia de que su existencia es la que verdaderamente funda este principio, ya que “como todo lo que es, Dios es por su propio existir, pero en este caso único hay que decir que *lo que* el ser es no es sino aquello por lo que existe, a saber, el acto puro de existir” (Gilson, 1978, p. 153). En Dios la esencia es la existencia, pero no, como aseguraba Anselmo, porque la lógica de su concepto como *ens perfectissimum* obligue a la razón a aceptar su existencia, sino porque la realidad del acto de ser de lo creado enseña que, la actualidad de lo que es, es gracias al acto puro de ser.

En una ontología existencial como para Gilson (1978, p. 248) lo es la de Tomás el ente se entiende a partir de la existencia, no desde la esencia. En efecto, es la realidad del acto de ser la que hace que una substancia sea un *ens*, un ente, de suerte que “dos composiciones metafísicas se escalonan en profundidad: la primera, la de la materia y la forma, constituye la substancialidad misma de la substancia; la segunda, la de la substancia con el acto de existir, constituye a la substancia como un *ens*, como un ente” (Gilson, 1978, p. 249). Esa segunda composición pasa en el planteamiento de Tomás al primer lugar, pues substancia significa ser insuflada por el acto puro y primero de existir del Dios creador, el cual le permite ser. En consecuencia, podemos afirmar que, para Tomás, el existir es lo más perfecto que hay, pues “se comporta respecto de todas las cosas como su acto. Efectivamente, nada tiene actualidad sino en tanto que existe. El existir (*ipsum esse*) es la actualidad de todo lo demás, comprendidas las formas” (De Aquino, 2001b, p. 124).⁴

⁴ Serra Pérez (2022) recorre la historia del debate en torno a la interpretación formalista del *esse* tomista desde Cayetano, Báñez y la Escuela de Salamanca, hasta E. Gilson, C. Fabro y L. Dewan. Afirma que el tomismo en el s. XX revisa el formalismo desde dos posturas (Gilson y Fabro, por un lado, Dewan et al., por otro) que convergen en la misma tesis: el empleo de “existencia” para referirse a *esse*, cuando el propio Tomás *evitó* dicha traducción. El autor propone una tercera lectura: tanto la forma como la existencia son actos que resultan de la actualidad del *esse* no el *esse* mismo. Aunque nos valemos de la metafísica del *Éxodo* de Gilson, consideramos más acorde esta interpretación del *esse ut actu*.

Esta renovación tomista de la ontología griega no se aplica, sin embargo, a algunos temas fundamentales de su pensamiento como, por ejemplo, a la verdad y al conocimiento, a la predestinación y a la historia o a la eternidad y al tiempo (De Vogel, 1961; Serra Pérez, 2022). Para los efectos de este artículo nos concentraremos en el tema del tiempo. La pregunta que queremos resolver es: ¿Se preguntó Tomás por la esencia del tiempo, entendida como la realidad del acto de su existencia, o comprendió este fenómeno desde una ontología ousiológica? De acuerdo con la reconstrucción histórico-conceptual que hemos hecho, Tomás tenía, a través de Aristóteles y Agustín, tanto el conocimiento de la problemática existencia del tiempo, como (por su concepción radical del acto de ser en cuanto principio de la realidad) las herramientas para tematizar de una manera nueva este fenómeno, más allá de la metafísica de la substancia. Sin embargo, nuestra hipótesis es que, al entender el tiempo a partir de la eternidad, hace uso de una ousiología de menor capacidad explicativa dejando muchos de esos elementos prometedores en un estado de mera potencialidad. Veamos cómo ocurre esto.

3. El tiempo y la eternidad en Tomás

Tomás de Aquino trata del tiempo fundamentalmente en tres momentos de su monumental obra completa. En primer lugar, en las lecciones 15 a 23 del comentario a la *Física* de Aristóteles (De Aquino, 1965). En estas lecciones comenta en forma detallada el así llamado “Tratado sobre el tiempo” de Aristóteles. En segundo lugar, en la *Summa contra gentiles* (De Aquino, 1952), en el libro primero, capítulos 44 al 50, realiza consideraciones apologéticas y teológicas en las que se hacen algunas referencias a la temporalidad y al comienzo del mundo. En tercer lugar, Tomás trata del tiempo en la “Cuestión 10” de *ST* titulada “Sobre la eternidad de Dios”. Esta cuestión tiene seis artículos que tocan los siguientes asuntos:

1. ¿Qué es la eternidad?
2. Dios, ¿es o no es eterno?
3. Ser eterno, ¿es o no es propio de Dios?
4. ¿Hay o no hay diferencia entre tiempo y eternidad?
5. Diferencia entre evo y tiempo.
6. ¿Hay o no hay evo como hay un tiempo y una eternidad? (De Aquino, 2001b, p. 152).

El hilo conductor que estructura la “Cuestión 10” entreteje dos pretensiones: (1) hacer depender al tiempo de la eternidad y (2) lograr una definición de eternidad no

referida al movimiento o físico, sino a la vida como acto supremo de Dios. En toda la argumentación, además, (3) se seguirá una pauta metodológica frente a la principal fuente filosófica de la “Cuestión 10”: usar argumentos aristotélicos para afirmar aspectos del tiempo o de la eternidad marcadamente distantes de lo defendido por Aristóteles.

En esa dirección, la “Cuestión 10” establece como su punto de partida dos ideas contrastantes. La primera proviene de Boecio (2005): “la eternidad es la posesión total y perfecta de una vida interminable” (p. 223). Para Boecio, esta eternidad es la esencia de Dios; de la eternidad Dios ha hecho brotar el tiempo. La segunda idea es la definición del tiempo en Aristóteles (1995, p. 88): “Pues esto es el tiempo: número del movimiento según lo anterior y posterior”.

Ahora bien, ¿cuál es el elemento medular en disputa entre la esencia del tiempo creado y la eternidad divina? Ese elemento es concebir numéricamente la sucesión: el movimiento es sucesión en la que una parte viene después de la otra y eso que así se puede numerar es el tiempo. En cambio, la eternidad carece de movimiento y siempre está del mismo modo, pues no tiene un antes y un después; por lo tanto, podemos concebir la eternidad en tanto que “la concepción de la uniformidad de lo que está absolutamente exento de movimiento” (De Aquino, 2001b, p. 153). Dios es inmutable, no tiene ni principio ni fin; a él no le pertenece la sucesión sino la *simultaneidad*.

Desde una perspectiva naturalista del tiempo, que es también la de Aristóteles, se puede objetar a la definición de Boecio, de la que parte Tomás, que los conceptos de “todo” y “completitud” son relativos a lo que está hecho de partes, así como que el tiempo en cuanto duración no se puede poseer. Ahora bien, la eternidad, por ser simple, no tiene partes, pero en tanto que es un tipo de duración temporal, no puede ser poseída. Tomás responde introduciendo una distinción que no está en Aristóteles: una cosa es el tiempo en sí mismo entendido como sucesión y otra cosa es el ahora que no es sucesivo, sino incompleto, es decir, que marca solamente un momento del tiempo, no todo el tiempo. En consecuencia, dice Tomás, “a la eternidad se la llama *totalidad simultánea* para eliminar el tiempo; y *completa* para excluir el ahora del tiempo” (De Aquino, 2001b, p. 154). En otras palabras, la esencia de la eternidad rechaza absolutamente al tiempo y solo puede ser pensada mediante su exclusión.

Tomás afirma que la eternidad de Dios se deriva de su inmutabilidad, al igual que el tiempo se deriva del movimiento. Dios “no solo es eterno, sino que es su misma eternidad” (De Aquino, 2001b, p. 154). Ser su propia eternidad es lo que lo diferencia de cualquier otra cosa, pues ningún ente es en sí su propia duración, sino que para todo otro ente su duración es la medición de su movimiento por otro. La razón de esto es que en todas las cosas la existencia y la esencia se hallan separadas *in re*, mientras que Dios es la esencia existente. Dicho de otra manera: “Dios es su mismo ser uniforme. Por lo cual, lo mismo que es su esencia, así también es su eternidad” (De Aquino, 2001b, p. 154).

Esto implica que el ahora se dice en dos sentidos: según el tiempo y según la eternidad. La definición de la eternidad como *totalidad simultánea* se refiere al ahora *permanente* de la eternidad. Ya para Aristóteles (1995), el ahora se dice en distintos sentidos, aunque el sentido fundamental del ahora es la permanencia de cierto tipo de presencia. Si el ahora siempre fuera distinto no habría sucesión temporal. Pero si fuera siempre el mismo, no sería posible hablar de pasado, presente o futuro. Esto significa que el ahora aristotélico no es ni absolutamente permanente, ni tampoco absolutamente pasajero. Por el contrario, el ahora tomista según la eternidad alude expresamente a un concepto de ahora que sería siempre el mismo y que excluiría la sucesión temporal. Tal ahora permanente no es la *percepción* del cambio en el tiempo, como en Aristóteles, sino la *idea* de un posible ahora absolutamente permanente:

Según nuestro modo de entender, el ahora *permanente* es la eternidad. Del mismo modo que nuestra noción del tiempo la provoca nuestra percepción del fluir del ahora, nuestra noción de la eternidad la provoca nuestra idea del ahora permanente (De Aquino, 2001b, p. 154).

Intentemos recoger los hallazgos textuales encontrados hasta aquí en una formulación: La eternidad de Dios es la totalidad simultánea como idea de un ahora permanente en cuanto que concepción de la uniformidad de lo que está absolutamente exento de movimiento. Vemos, así, que la idea del ahora es determinante para concebir la eternidad; pero el ahora es, fundamentalmente, un fenómeno temporal. Entonces, ¿cuál es la verdadera diferencia entre la eternidad y el tiempo? En Aristóteles, por ejemplo, el decir-ahora es el fenómeno determinante del tiempo. Como tal, no hay tiempo si el ahora no es dicho. Cuando el ahora no es dicho, lo que hay es el sustrato del movimiento (*hó poté òn*)

o el movimiento como “aquello que es en cada caso” (Aristóteles, 1995, p. 88).⁵ Ese “movimiento” no es movimiento como tal, pues este es imposible sin tiempo; es, más bien, la hipótesis mental de un movimiento a-temporal.

Ahora bien, cuando el ahora es dicho, o sea, cuando hay propiamente hablando tiempo, esta determinación del tiempo puede extenderse de manera transversal a todos lados convirtiendo por un momento al tiempo en *una simultaneidad transversal onmideterminante*. Así es como el tiempo es siempre el mismo, idéntico a sí mismo. En esa función, el ahora se abstrae virtualmente de su demarcación específica de un movimiento aquí y ahora, para enfatizar su capacidad determinante del tiempo todo en el ahora, un “tiempo” que, paradójicamente, no lo es, porque carece de movimiento. En esta explicación, Aristóteles aplica nuevamente la expresión *hó poté òn*, pero ya no al movimiento, sino al propio concepto de ahora: “En efecto, el «ahora», considerado como aquello que es en cada caso (*hó pote òn*), es el mismo – aunque su ser es diferente –, y es el «ahora», en tanto anterior y posterior, lo que determina el tiempo” (Aristóteles, 1995, p. 89).

Nuestra hipótesis es que Tomás asume esta argumentación aristotélica para diferenciar el tiempo de la eternidad, pero a su vez la redefine metodológicamente y la lleva en la dirección opuesta. En su proceder asumirá conceptualmente lo que solo son dos conjeturas explícitamente marcadas como ejemplos provisionales por Aristóteles, a saber: el movimiento como *hó pote òn* y el ahora como *una simultaneidad transversal onmideterminante*, es decir, también una aplicación de la expresión *hó pote òn*. Para lograr este cometido, Tomás explicará porqué excluyó el ahora y el tiempo de la eternidad, para luego incluir nuevamente al ahora en su definición:

Según el Filósofo en el IV *Physic.*15, el *ahora* del tiempo permanece idéntico mientras dura. Pero esto parece ser lo constitutivo del concepto de eternidad, que es la identidad indivisible en el transcurrir del tiempo. Luego la eternidad es el *ahora* del tiempo. Pero el *ahora* del tiempo no es algo sustancialmente distinto del tiempo. Luego la eternidad no es sustancialmente distinta del tiempo (De Aquino, 2001b, p. 156).

⁵ No consideramos que la expresión *hó poté òn* sea equivalente a *hypokeímenon*, como sostiene Volpi (1988). La interpretación de Coope (2005) nos parece más plausible. Aoiz (2007) desarrolla también una exposición pormenorizada del concepto y de su historia efectual.

La primera diferenciación entre el tiempo y la eternidad propuesta por Tomás es que aquel tiene principio y final, mientras que esta no. La eternidad es esencialmente distinta en tanto que totalidad simultánea. El tiempo no es ni puede ser totalidad simultánea; ya vimos todo lo que supone la virtual abstracción del decir-ahora como una simultaneidad transversal omni-determinante. Dicho en pocas palabras: *eso no es tiempo*. La eternidad, en cambio, sí se define como la totalidad simultánea. La pregunta es ¿totalidad simultánea de qué?

Para responderlo, Tomás va a redefinir otro de los elementos del tiempo, a saber, su capacidad de numerar el movimiento. El tiempo aristotélico es la medida de un tipo de movimiento, específicamente hablando, del movimiento locativo del móvil que se traslada. El ahora aristotélico sigue a lo que se traslada, así como el tiempo sigue al movimiento (Aristóteles, 1995, p. 89). En cambio, para Tomás, la eternidad no sigue al movimiento sino a lo inmutable y de esa forma es su medida: “la eternidad es la medida del existir permanente, mientras que el tiempo lo es del movimiento” (De Aquino, 2001b, p. 156). La eternidad, como totalidad simultánea, mide al existir permanente de Dios, así como el tiempo, en tanto que número del movimiento, mide al existir contingente de las creaturas. Lo que dura siempre, la existencia permanente de Dios, no puede ser medido por el tiempo, pues el tiempo siempre requiere la introducción discreta de un principio y de un fin. Tomás parece incluso sugerir que, si solo tuviéramos tiempo, y no eternidad, no podríamos darnos cuenta del propio tiempo, pues no habría un más allá del tiempo sobre cuyo fondo pudieran ser enganchados el inicio y el término de la medida universal del movimiento de toda la naturaleza.

La conclusión a la que llegamos es que, ni en cuanto medida, ni respecto a aquello que miden, el tiempo y la eternidad son lo mismo. Claramente no son medidas del mismo género, pues miden objetos esencialmente distintos: la eternidad, el ser permanente de Dios; el tiempo, la existencia contingente del movimiento. Este se define por la alternancia y el ahora sigue esa alternancia: antes allá, ahora aquí, después allá. La eternidad, por el contrario, permanece la misma como medida y como realidad entendida (totalidad simultánea del ser permanente): es la medida permanente del ser que permanece siempre el mismo.

4. La descompensación entre el acto de ser y la definición del tiempo. La recepción crítica por parte de Heidegger

En el segundo apartado de este artículo vimos cómo *EE* desarrolla una serie de esbozos procedentes de la filosofía griega, del neoplatonismo y de la filosofía árabe en una síntesis única que redefine la orientación que debe seguir la metafísica. Su nueva metafísica del acto de ser contrasta notablemente con la ontología ousiológica que estamos acostumbrados a asociar a la tradición clásica. Nuestra pregunta busca averiguar si Tomás de Aquino aplica este planteo al problema del tiempo y la eternidad o si los concibe desde dicha ontología basada en la *ousía*.

En el apartado anterior analizamos detenidamente el concepto tomista de tiempo y su definición de la eternidad mediante una modificación de filigrana del concepto aristotélico de tiempo. La respuesta que podemos dar a la pregunta de este artículo es doble. Por una parte, Tomás no se pregunta ni por la esencia del tiempo ni por la esencia de la eternidad entendidos desde la realidad del acto de ser, sino que comprende tiempo y eternidad desde una ousiología dogmática y heredada. Incluso el concepto de eternidad, definido como *vida* siguiendo a Boecio, no es desarrollado en esta dirección, sino bajo la idea de permanencia de algo no-vivo. Por otro lado, curiosamente, Tomás conoce todos los textos importantes que pertenecen a una tradición hasta cierto punto alternativa (vehemente, aunque no dominante) y que en *EE* aplicó de una manera novedosa, en favor de un planteamiento ontológico, que haría presuponer que su abordaje del tiempo y de la eternidad aportarían algún tipo de avance en la elucidación de tales conceptos. Paradójicamente, en la “Cuestión 10”, emplea esos mismos textos o bien como principio de autoridad o bien para afirmar justo lo contrario, cerrando con ello cualquier resquicio de un pensamiento ontológicamente más adecuado al tiempo y a la eternidad de acuerdo con su propia ontología del *actus essendi*.⁶

Ahora bien, ¿por qué Tomás, teniendo todos los textos a su disposición, incluso su original aproximación ontológica de juventud, no logra aportar nada verdaderamente nuevo para aclarar lo que son el tiempo y la eternidad? Vamos a seguir brevemente la

⁶ Una tercera posibilidad es pensar la “descompensación” en términos de una evolución intelectual en la que Tomás progresivamente se hace consciente de la relevancia del *actus essendi* (Echauri 1996; Fabro 2010; García Márques, 2014). Serra Pérez (2022) defiende que el planteamiento de Tomás es uno, pero que se solapa con citas y comentarios de la ousiología aristotélica.

crítica de Heidegger a la hermenéutica tomista del tiempo para ofrecer una respuesta más completa.

Heidegger alude a Tomás en varios lugares de su obra temprana y con cierta dedicación hasta la lección *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24) (Heidegger, 2005), contemporánea a *Ser y tiempo* (GA 2) (Heidegger, 2009).⁷ El texto en el que hay una lectura mucho más pormenorizada de Tomás, y que parece haber definido su lugar en la historia heideggeriana de la filosofía, es la lección de 1926/27 *Historia de la filosofía de Tomás de Aquino a Kant* (GA 23) (Heidegger, 2006a). Los temas discutidos son tres: la concepción del ser, el concepto de verdad y el tiempo y la eternidad. Los textos interpretados por Heidegger son: *EE* en GA 24 (Heidegger, 2005) y tangencialmente en GA 2 (Heidegger, 2009); *De veritate* en GA 17 (Heidegger, 2006b) y tangencialmente en GA 88 (Heidegger, 2008) y, finalmente, la “Cuestión 10” de *ST* en GA 23 (Heidegger, 2006a). En consecuencia, nos concentraremos en este último texto.

Lo primero que Heidegger nota es que Tomás “mantiene constantemente traslapados” los análisis de Agustín en torno al tiempo. Tampoco son tenidas en cuenta las “especulaciones sobre la eternidad” (Heidegger, 2006a, p. 69) del neoplatónico Dionisio Areopagita, del *Libro de causas* y de Boecio.⁸ Como vimos arriba, al inicio de la “Cuestión 10”, en efecto, tan solo se menciona la definición boeciana de la eternidad, pero no hay un desarrollo de esta. Para Heidegger, la falencia principal del concepto tomista de tiempo es la siguiente: “Es característico de todo preguntar insistente por la esencia del tiempo que se lo ponga en conexión con el alma, el espíritu, la conciencia, el sujeto, si bien por distintas razones” (Heidegger, 2006b, p. 69). Y, en efecto, en nuestro análisis del texto tomista *no encontramos ningún asomo de instancia determinante del tiempo o de la eternidad*, ni de la ontología que le sería correspondiente, excepto las inevitables resonancias que se derivan del texto aristotélico. Precisamente, esta omisión dogmática de elementos que podrían llevar a repensar el tiempo o la eternidad se explica por el lugar desde el que Tomás lee a Aristóteles:

⁷ La sigla GA hace referencia a la edición de las obras completas de Heidegger (*Gesamtausgabe*). El planteamiento tomista también se discute en *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17) (Heidegger, 2006b) y en *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* (GA 88) (Heidegger, 2008).

⁸ En este sentido, Heidegger se opondría a las lecturas para las cuales la tradición que verdaderamente influye en Tomás es la del neoplatonismo (Hankey, 2012).

Aristóteles [interpretado] por los sirios y los persas, de ahí pasa a la cultura árabe y luego en dirección a España y después llega a la cultura cristiana. Con la caída de la cultura árabe el cristianismo se apodera de ese trabajo. *Filosofía latina del aristotelismo árabe* (Heidegger, 2006b, p. 44, subrayado nuestro).

Ahora bien, en lo que respecta a la diferencia entre tiempo y eternidad, Tomás procede, según Heidegger, *per viam remotionis*: siguiendo un proceso de remoción o de supresión de elementos pertenecientes al tiempo. Ya vimos que esta es una afirmación casi explícita de Tomás: “a la eternidad se la llama *totalidad simultánea* para eliminar el tiempo; y *completa* para excluir el ahora del tiempo” (De Aquino, 2001b, p. 154). Sin embargo, para Heidegger, sería mucho más que eso, sería la característica fundamental de su hermenéutica de Aristóteles: “La eternidad a través de una consideración supresiva de la serie de los ahora. Todo cambio y movimiento en sí resulta clausurado, es eliminado (Platón), lo que reposa es tomado positivamente – la eternidad” (Heidegger, 2006b, p. 75). Es decir, se trata de una *remotio* del *fluxus*, una remoción del fluir del tiempo.

Heidegger resalta cómo en la interpretación tomista de la tesis de Boecio todos los conceptos son redireccionados siguiendo un mismo patrón: la eternidad es una posesión, una propiedad que está ahí y que se tiene, un poseer algo dado. Siguiendo el hilo conductor de una supresión del flujo del tiempo, de su comienzo y de su final, se van a releer cada uno de los términos de aquella proposición. De esta manera se pone de relieve que

En el concepto de la eternidad subyace el presupuesto de la *immutabilitas*, de la inmutabilidad. Esa idea oficia como principio e hilo conductor para la determinación por supresión de la eternidad del tiempo. De ese fenómeno solo se conserva lo que invariablemente puede ser pensado, *nunc stans*, el ahora eterno (Heidegger, 2006b, p. 76).

Como la eternidad es la medida de la inmutabilidad, Dios, el ser máximamente inmutable, es el ser eterno. Según esta interpretación, a las cinco vías tomistas para demostrar la existencia de Dios les subyace un preconcepto de Dios como inmutable y cada una de esas vías consigue, aunque *per viam remotionis*, eliminar la variabilidad y el movimiento de las cosas, hasta llegar a la causa previa e inmutable. Este es el método oculto de las demostraciones de la existencia de Dios. Si volvemos la mirada a *EE* podemos incluso asegurar que tal es la característica de toda la ontología tomista, ya que

en ese opúsculo siempre aparece este concepto específico de Dios como la piedra angular que dirige y regula todo el razonamiento.

Heidegger es el primero en criticar que, como afirma Gilson, la metafísica del *Éxodo* sea la fuente de la filosofía del ser de Tomás (Serra Pérez, 2024). En tal dirección, Heidegger especificará cuál es el origen del esquema general de la filosofía tomista: la idea griega del ser, la idea también griega de la verdad como adecuación y una reificación de Dios. Así, pues, el filósofo alemán sostiene que:

Todo predicado acerca de Dios es filtrado por esa idea; así se infieren sus conceptos puros. Para que haya verdad en la determinación del conocer, esta debe venir de Dios. Pero Dios es, en cuanto ente como tal, eterno; por ende, la verdad eterna (Heidegger, 2006b, p. 76).

Heidegger (2006b) va a cerrar su comentario al concepto tomista de tiempo con un apartado titulado “*Die Gott-losigkeit der Philosophie*”, “La carencia de Dios de la filosofía” (pp. 77-80). En primer lugar, Heidegger reitera su crítica a la metafísica tomista y a su filiación con la metafísica griega. Para Tomás tanto el tiempo como la eternidad serían *entes*. Esta comprensión óntica nunca repara en el sentido de ser de dichos entes, sino que toma su ser por algo obvio; tal sería incluso una característica de la posición fundamental de toda la filosofía medieval y de su método. En segundo lugar, este método está completamente ligado a la Revelación: Dios, y toda la teología sistemática que de él se desprenden, solo se da por medio de la Revelación. Pero, acota Heidegger (2006b), “la filosofía carece de órganos para atender a su Revelación. La filosofía es carente-de-Dios y esto no significa que no haya Dios, porque la filosofía no puede decirnos si hay o no hay un Dios” (p. 77). De hecho, a través del concepto metafísico de Dios no se puede pensar a Dios mismo sino a un ídolo, el *summum ens* y la metafísica del ser como tal que acompaña a este concepto. “Para la escolástica la construcción [*Konstruktion*] ontológica del ente genuinamente absoluto (Dios) sigue el hilo conductor de las cosas” (Heidegger, 2006b, p. 79).

Finalmente, si se pudiera hablar filosóficamente de Dios, más allá de la metafísica y asumiendo de manera genuina algo así como la Revelación, habría que partir de que Dios es un ente abierto en su ser. Para Heidegger, la apertura del ser es siempre una apertura al hombre, a otro distinto de un ente. No obstante, la teología no estudia a Dios en tanto que ente abierto en su ser para el hombre, sino como ente que se relaciona con otro ente.

En cambio, Heidegger (2006b) propone tomar al ser del hombre para con Dios ontológico-existencialmente y esto significa que “el ser que nosotros conocemos como el superior es el ser del hombre. De manera que este antropomorfismo es el más apropiado como primer camino” (p. 80). El primer paso de una consideración de Dios es la analítica del *Dasein*: esta arroja como resultado que todo ente es intra-temporal, mientras que solo el *Dasein* es temporalidad (*Zeitlichkeit*). En consecuencia, sería necesario invertir la tesis de Tomás, es decir, temporalizar e historizar lo que la teología entiende por “Dios”. No es que el tiempo se derive de la eternidad, sino que el tiempo es el origen mismo de la eternidad (Heidegger, 2006b).

5. A manera de conclusión: Tres propuestas para vincular tiempo y *actus essendi*

La reconstrucción crítica de la filosofía tomista del tiempo ha mostrado que, a pesar de contar con una serie de importantes herramientas conceptuales y metodológicas, procedentes tanto de su metafísica como de la tradición filosófico-teológica anterior, Tomás de Aquino no se pregunta por la existencia del tiempo entendida como la realidad de su acto de ser. El sentido de esas fuentes conceptuales es incluso reorientado y se observa una desarticulación o descompensación entre la doctrina del *actus essendi* y la reflexión sobre el tiempo. Nos gustaría cerrar este escrito con un ejercicio filosófico en el que intentemos responder a la siguiente pregunta: ¿Qué tendría que haber acentuado Tomás, de los elementos de su propia filosofía, para conectar el problema del tiempo con el *actus essendi*? Vamos a proponer tres aproximaciones mediante las que consideramos que una reelaboración de las herramientas conceptuales tomistas podría, al menos, matizar esa descompensación que hemos identificado en el núcleo de su propia filosofía del tiempo.

Primera aproximación: como pensador cristiano, Tomás parte de la Revelación. Esta comprende lo revelado, lo revelable, el acto de revelar y a quien se revela. El fin de la Revelación es la salvación del género humano. Por medio de la Revelación el ser humano puede ir más allá del conocimiento que le provee la razón natural acerca del mundo: que existe un primer principio del ser y que el mundo depende de ese primer principio. La eternidad del mundo no es contraria a la razón, pero sí es contraria a la fe. En este sentido, la Revelación permite mostrar que el mundo tiene un comienzo en el

tiempo y que esa creación es *ex nihilo*. Según Tomás, “[l]a fe sola puede enseñar que el mundo fue creado en el tiempo, *ex nihilo*” (1952, p. 31; 2001b, I, q. 46). La Revelación, entonces, hace explícita una dimensión del ser creado que la razón no puede alcanzar por sí sola: su dimensión temporal, finita.

Sin embargo, la creación del mundo-temporal no implica que Dios crea el mundo y se jubila; por el contrario, es posible pensar en una vinculación íntima entre la *creatio* (como creación del orden del tiempo) y la *creatio ex nihilo* en el horizonte de lo revelable como permanente manifestación del acto puro de Dios. El tiempo comienza con la creación del mundo, pero no solamente como medida de la creación (en un sentido aristotélico), sino porque “con el tiempo se creó también la duración de los seres” (2001b, p. 465). El tiempo es un modo de ser creado que resulta inseparable del acto creador perpetuo. En este sentido, la doctrina tomista de la sustentación (*conservatio*) constante por parte de Dios, expuesta en la “Cuestión 94” de *ST*, sostiene que el ser creado, temporal y finito es conservado y sostenido en el ser por el acto creador permanente de Dios. El tiempo comienza, para Tomás, en el acto creador y es sostenido continua y permanentemente en su ser por el acto del ser divino. Esta idea también debería resignificar lo que quiere decir “eternidad de Dios”, ya que permite pensar en *un hilo* que los conecta. La eternidad no es un simple paralelo atemporal del tiempo, sino que es el origen y el sostén continuo del tiempo, de tal modo que la temporalidad participa permanentemente en la eternidad divina. Nada puede subsistir por sí mismo en el tiempo si ese mismo tiempo no se piensa como la realidad del acto creado, contingente y finito, sostenido en el ser solo por el acto puro que permanentemente lo está librando del no-ser, de la nada (De Aquino, 2001b, p. 144).

En relación con la crítica heideggeriana podríamos responder que Tomás es, antes que el propio Heidegger, el primero en reconocer la *carencia-de-Dios de la filosofía*; precisamente por eso se necesita la Revelación. La *carencia-de-Dios* en sentido revelado no es una falla, sino un reconocimiento del límite propio de la razón filosófica y, tal vez, también debería significar un límite del conocimiento del tiempo que se puede alcanzar considerando *solamente* el movimiento de la naturaleza.

Segunda aproximación: la ontología adecuada a los accidentes es una preocupación fundamental de Tomás. Si bien afirma que los accidentes no tienen esencia

perfecta (De Aquino, 2019, p. 16), no obstante, sí va a dedicar todo el último capítulo de su opúsculo juvenil a la pregunta por el tipo de esencia que les pertenece. En este sentido, concluirá que en los accidentes “*no se da la noción de esencia completa ni es parte de la esencia completa*, sino que, así como es ente *en cierto modo*, así también tiene esencia *en cierto modo*” (De Aquino, 2019, p. 50). Para Tomás, el tiempo es un *accidens* del movimiento, no es un *subiectum*, un ente subsistente. La eternidad tampoco es un ente en el sentido categorial, sino la totalidad simultánea como idea de un ahora total y perfecto (*nunc totum et perfectum*). La eternidad, como propiedad del ser divino definido por el acto creador, puede ser comprendida más *como una condición o estado* “temporal” de este, que como una cosificación tanto de Dios como de la eternidad. Dios es acto puro, no es un ente estático.

No obstante, en la “Cuestión 10”, Tomás no hizo justicia a este tipo de planteamientos, sino que planteó su reflexión sobre el tiempo y la eternidad como una discusión con Aristóteles y como un intento de reformularlo a partir de sus propias premisas. Por esto, no se aleja del concepto aristotélico de movimiento como cambio de posición y deja sin considerar una posibilidad perfectamente plausible desde lo dicho hasta aquí: que el movimiento también es una manifestación dinámica del acto de ser en la materia, es decir, que el acto de ser actualiza permanentemente la esencia de las cosas y del mundo en una novedad perenne, gracias a la cual la sucesión temporal podría reflejar el despliegue ontológico del *actus essendi*. A favor de esta idea están su interpretación del movimiento como paso de la potencia al acto, no solo como cambio de lugar (De Aquino, 2001b, p. 481), y su distinción entre tipos de movimiento, incluido el “primer movimiento” (inmutable) en Dios (De Aquino, 2001a, *De potentia*, II, lect. 8, p. 79).

Lo anterior nos permite responder que la crítica de Heidegger, según la cual en Tomás tiempo y eternidad son tomados, comprendidos y determinados como entes, *no es una crítica válida*, ya que en la ontología tomista ni el tiempo ni la eternidad son substancias. En el caso específico del tiempo, este es un accidente del movimiento y tanto “accidente” como “movimiento” son pensados más allá de la ousiología. Les corresponde cierto tipo de esencia, y esa acotación ya es un distanciamiento explícito ante la metafísica clásica. Heidegger parece estar proyectando sin restricciones sobre Tomás su crítica a una concepción objetivante del tiempo. Y, como vimos, esto solo es parcialmente cierto, ya que existen profundas diferencias entre la comprensión aristotélico-tomista del tiempo y

la idea del tiempo como un “continuo ilimitado” (Martínez Marzoa, 2011, p. 12) característica de la modernidad. Para Heidegger (2006a, p. 79), Tomás es un “paso a través”, un “trasfondo que guía”, es decir, una suerte de *conducto o tubería* que debe llevar a la modernidad: esto caracteriza la filosofía heideggeriana de la historia. Por supuesto, tal visión encasilla la obra tomista y limita la posible hermenéutica de elementos mucho menos continuistas de su filosofía.

Tercera aproximación: para Tomás el *actus essendi* es “el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones” (De Aquino, 2001a, p. 79). Mediante este planteamiento se aleja de una comprensión óptica ingenua y establece una distinción explícita y real entre *esse* y *essentia*. El *esse* es un principio activo que actúa en todo ente. Sin embargo, como vimos arriba, el tiempo es reducido a un accidente físico de los cuerpos móviles, sin participar del acto de ser. En tanto que los accidentes tienen esencia en cierto modo, el tiempo queda en una zona conceptualmente espectral; *no es reducido a un ente*, pero tampoco se desarrolla su ontología, lo cual implicaría indiscutiblemente *una revisión de la ontología de Dios*. En un asunto así, estamos completamente de acuerdo con Heidegger. Pero los indicios que escrutamos apuntan más en dirección a que el tiempo no se queda en la sustancia material, sino que es el acto de actualizar la potencia de la esencia, su intensidad en el ser. El tiempo podría concebirse como un modo real del *actus essendi*, de tal manera que cada instante temporal sea la expresión de la actualización de la existencia de un ente. Según esta propuesta, el tiempo es el modo real del acto de ser de las creaturas como el hilo de permanente actualidad en el que todas las cosas son.

Desarrollemos un poco la idea. Al observar con una mirada inmanente el ser de las cosas que están existiendo, incluidos nosotros mismos, se observa que la presencia de todo lo que nos rodea es acto y permanece en el acto de su ser mientras es. Todo lo real está aquí y ahora, en este instante, en acto; esta es la actualidad del tiempo que hace la realidad como lo que acontece en un permanente ser actual-ahora. El tiempo es la permanente novedad que sostiene el ser de las cosas en acto, en la actualidad. Dicho desde Tomás, ese hilo de actualidad, transversal a lo que existe, las une con Dios en cuanto acto puro de ser. La creación es la permanente manifestación del acto puro de Dios, el cual se define como creador a partir de la nada. En este sentido, la creación es conservada, sostenida en su ser temporal por el acto puro.

Siguiendo esta propuesta de inspiración tomista, el concepto tradicional de tiempo como “número del movimiento según lo anterior y posterior” (Aristóteles, 1995, p. 89) *resulta desplazado* mediante el descubrimiento de un horizonte anterior y que no se determina ni como numeración, ni como movimiento locativo, ni a partir de una fuente privilegiada de proyección de la temporalidad. Lo definitorio del tiempo no es el número ni la conciencia inmanente (trascendental o existencial-proyectiva) del tiempo, sino *la actualidad de su acto real a la que vuelve* la conciencia numerante que dice-ahora, el individuo durmiente o desconcentrado-desconcertado e, incluso, el sujeto existencial de un proyecto acabado con el cual determinar su tiempo propio en caso de que este, por ejemplo, fracase.

En relación con lo anterior, es preciso decir, para finalizar, que, efectivamente, Tomás no sigue la tendencia común al concepto de tiempo en Aristóteles, en Kant y en el propio Heidegger (Pulido, 2021), a saber, la progresiva búsqueda de una fuente común de su determinación y, más específicamente, en modo alguno piensa que esa fuente tenga que ver con el alma, con el sujeto o con el *Dasein*. La crítica de Heidegger según la cual Tomás *no* sigue en esto a Agustín podría ser inclusive una de las ideas mejor pensadas por parte del filósofo de Roccasecca, pues de esta manera se evade de entender el tiempo como una proyección de la finitud humana. Heidegger (2006b) asumía explícitamente dicha tesis: “el ser que nosotros conocemos como el superior es el ser del hombre. De manera que este antropomorfismo es el más apropiado como primer camino” (Heidegger, 2006b, p. 80). En su filosofía, cabe aclarar, “ser del hombre” no significa el género humano, sino el *Dasein* propio, futuriente y finito, es decir, el que es capaz de una individualización radical de su ser (Heidegger, 2009, p. 51). En Tomás, por el contrario, no existe tal fuente privilegiada de determinación del tiempo. Ni siquiera Dios es tal fuente; no se busca una fuente de la determinación del tiempo, sino que se indaga por el origen de su existencia como la realidad del acto de ser o como la actualidad del mundo-temporal creado.

Referencias

Aertsen, J. (2000). Filosofía cristiana ¿Primacía del ser *versus* primacía del bien?. *Anuario Filosófico*, 33, 339-361. <https://doi.org/10.15581/009.33.29542>

- Agustín, S. (1956). *La Trinidad* (L. Arias, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Anselmo. (1998). *Proslogion* (Judit Ribas, Trad.). Técnos.
- Aoiz, J. (2007). *Alma y tiempo en Aristóteles*. Aquinoccio.
- Aristóteles. (1995). *Física* (Libros III-IV) (Alejandro Vigo, Trad.). Biblos.
- Aristóteles. (2013). *Metafísica*. Edición trilingüe (Valentín García Yebra, Trad.). Gredos.
- Boecio. (2005). *La consolación de la filosofía* (Pablo Masa, Trad.). Ediciones Perdidas.
- Brentano, F. (2007). *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (Manuel Abellá Martínez, Trad.). Encuentro.
- Burrell, D. (1999). Aquinas and Islamic and Jewish thinkers. En N. Kretzmann, & E. Stump, (Eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas* (pp. 60-84). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521431956.004>
- Coope, U. (2005). *Time for Aristotle*. Physics IV. 10-14. Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0199247900.001.0001>
- Copleston, F. (2004). *Historia de la filosofía II* (Juan Carlos García Borrón y Ana Doménech, Trad.). Ariel.
- De Aquino, T. (1952). *Suma contra los gentiles* (Jesús M. Pla Castellano, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Aquino, T. (1965). *Comentario a la Física de Aristóteles* (P. M. Maggiolo, Ed.). Marietti.
- De Aquino, T. (2001a). *De Potentia Dei, Cuestiones 1 y 2*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra.
- De Aquino, T. (2001b). *Summa Theologiae*. Parte I. Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Aquino, T. (2019). *De ente et essentia. Sobre el ente y la esencia*. Edición bilingüe. (Trad. equipo de la Facultad de Filosofía de la UPAEP). Facultad de Filosofía de la UPAEP.

- De Aquino, T. (2004). *Suma contra los Gentiles* (C. I. González, S. J., Trad.). Editorial Porrúa.
- De Vogel, C. J. (1961). *Ego sum qui sum* et sa signification pour une philosophie chrétienne. *Revue des Sciences Religieuses*, 35(4), pp. 337–355.
<https://doi.org/10.3406/rscir.1961.2296>
- Echauri, R. (1996). “El esse en los primeros escritos de santo Tomás”. *Sapientia*, 51, pp. 59-70.
- Fabro, C. (2010). *Partecipazione e Causalità*. Opere Complete, vol. 19. EDIVI.
- Fabro, C. (2017). *Esegesi tomistica*. Opere Complete, vol. 23. G. Trombini e M. Lattanzio (Eds.), EDIVI.
- Filippi, S. (2015). Sobre la metafísica del exodo. *Studia Gilsoniana*, 4(2), 99-115.
- García Marqués, A. ¿Hay tres Tomás de Aquino? En R. Alvira Dominguz & M. Herrero, (Eds.). *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira* (pp. 277-291). Eunsas.
- Gilson, E. (1976). *La filosofía en la edad media* (Arsenio Pacios, Trad.). Gredos.
- Gilson, E. (1978). *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás* (Fernando Múgica, Trad.). Ediciones Universidad de Navarra.
- Gilson, E. (2009). *El espíritu de la filosofía medieval* (R. Anaya Dorado, Trad.). Ediciones RIALP.
- Hankey, W. (2012). Aquinas, Plato and Neoplatonism. En B. Davies (Ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas* (pp. 55–64). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0005>
- Heidegger, M. (2005). GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2006a). GA 23: *Geschichte der Philosophie von Tomas von Aquin bis Kant*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2006b). GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Klostermann.

- Heidegger, M. (2008). GA 88: *Seminare: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. 2. Einübung in das philosophische Denken*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). GA 2: *Sein und Zeit*. Klostermann.
<https://doi.org/10.1515/9783110329414.195>
- Marion, J-L (2007). *Dios sin el ser* (D. B. González, J. B. Vila y C. E. Restrepo, Trad.). Ellago Ediciones.
- Martínez Marzoa, F. (2011). *Heidegger y su tiempo*. Akal.
- Pulido Blanco, J. (2021). La historia del concepto de tiempo a través de Aristóteles, Kant y Heidegger [Tesis de Doctorado]. Universidad Complutense de Madrid/Pontificia Universidad Católica de Chile.
<https://docta.ucm.es/entities/publication/1342b636-3ea0-4993-8f93-cdc55052c864>
- Reale, G. (2003). *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles* (J. López de Castro, Trad.). Herder.
- Robighi, S. (1973). *Introduzione a Tommaso d’Aquino*. Laterza.
- Seidl, H. (1988). Entwicklungslinien von Aristóteles über Avicenna zu Thomas. En T. von Aquin. *Über Seiendes und Wesenheit* (pp. 131-134). Felix Meiner.
- Serra Pérez, M. (2022). La actualidad del *esse* en la metafísica tomista. *Trans/Form/Ação*, 45(3), pp. 129-152. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p129>
- Serra Pérez, M. (2024). ‘Metaphysics of the Exodus’: Debating Platonic Versus Christian Traces in St Thomas’ Concept of Being. *Sophia*, 63, pp. 637–657.
<https://doi.org/10.1007/s11841-024-01006-0>
- Vigo, A. (2006). *Aristóteles. Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Volpi, F. (1988). Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223a16-29. En E. Rudolpf (Ed.), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles* (pp. 26-66). Klett-Cotta.