

## Existencia y duración en el pensamiento de Francisco Suárez

MIGUEL ÁNGEL SANTA-OLALLA

En las *Disputationes metaphysicae*, Francisco Suárez inicia su amplia reflexión sobre la temporalidad efectuando una breve referencia crítica a Aristóteles<sup>1</sup>. Según él, a pesar de haber tratado la cuestión del tiempo en el libro IV de la *Física*, el análisis aristotélico resulta insuficiente. Esta afirmación revela que la intención de Suárez es profundizar y completar la meditación aristotélica relativa al tiempo<sup>2</sup>. Sin embargo, nuestro autor advierte que, en contraposición a Aristóteles, su propia perspectiva discursiva de factura altamente metafísica será más abstracta y elevada<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> La fuente utilizada a lo largo de este ensayo es la edición bilingüe: Francisco Suárez, *Disputationes metafísicas*, traducida y editada por S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Madrid: Gredos, 1960-1966 y, muy especialmente, el volumen VII publicado en el año 1966. A la obra en conjunto nos referiremos con la siglas *DM*. En lo sucesivo citaremos siempre por esta ya clásica edición, salvo indicación contraria. Asimismo, con el fin de facilitar al lector el cotejo de los textos citados, anotaremos a continuación de la abreviatura del título, además de las referencias habituales a las divisiones internas del texto matriz, el número de página correspondiente al volumen correspondiente. Nos resta añadir que dentro del escaso número de publicaciones que se ocupan en ámbitos externos al neoescolasticismo de la metafísica de Francisco Suárez hay que reseñar aquí el libro de Juan Fernando Ortega Muñoz, *El río de Heráclito. Estudio sobre el problema del tiempo en los filósofos españoles del siglo XX*, Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1999. En él aparece una síntesis detallada de la reflexión suareciana sobre el tiempo que es, sin duda, una invitación para una lectura posterior del texto completo de Suárez. Queremos observar que en la literatura dedicada a la filosofía de Suárez y para referirse a la misma, aparece tanto la grafía 'suareziana', respetando la raíz completa del apellido al derivar el adjetivo correspondiente, como 'suareciana,' siguiendo un criterio ortográfico general que aconseja anteponer *c* ante las vocales *e, i*. Aunque lingüísticamente es indiferente la forma elegida, en nuestro caso preferiremos la última opción por resultarnos más natural la palabra escrita en esta segunda forma de acuerdo con la mencionada regla ortográfica.

<sup>2</sup> Cf. *DM*, preámbulo a la disputación L, ed. cit. p. 129. Conviene indicar que Suárez ignora aquí que Aristóteles también había discutido desde un punto de vista lógico otros aspectos relacionados con el tiempo tanto en su tratado sobre las *Categorías*, (caps. 12-13), en concreto los conceptos de anterioridad y de simultaneidad, como en la propia *Metafísica* (libro V, cap. 11) lugar donde analiza los significados de anterioridad y de posterioridad,

<sup>3</sup> Cf. *ibid.* En lo que se refiere a los límites del presente trabajo hemos de aclarar aquí que nos detendremos únicamente en las secciones de la disputación L en las que se concreta la concepción suareciana del tiempo relacionada con la realidad natural, en especial las secciones I-II —que se ocupan de la duración y la existencia— y VIII-IX —que abordan el problema del tiempo y del movimiento—, dejando a un lado las demás secciones ligadas a cuestiones teológicas —como la eternidad, el evo, etc.— que escapan al interés de este estudio y que en todo caso se mencionarán tangencialmente.

## 1. La identidad real entre existencia y duración

Hecha esta observación introductoria Suárez procede a plantear la primera cuestión que le importa resolver: ¿Es la duración una realidad distinta de la cosa que dura? La respuesta de Suárez consiste en afirmar que la duración es algo efectivamente dado en la realidad y que se atribuye lógicamente a los seres reales<sup>4</sup>, siendo aceptado vulgarmente que “dura una cosa que persevera en su existencia; por lo cual se entiende que duración es lo mismo que permanencia en el ser”<sup>5</sup>. Esta definición muestra con evidencia que Suárez vincula estrechamente la duración y la existencia. Como se verá por lo que sigue, no se trata de una idea surgida al azar en la mente del filósofo. Por el contrario, este presupuesto condiciona su modo de comprender la temporalidad en su conjunto. En efecto, lo que hay que indagar es “en qué relación está la duración con la existencia, concretamente, si es algo distinto de la cosa misma o se identifica totalmente con ella”<sup>6</sup>, determinando la relación que une la duración y la existencia del objeto que dura. A continuación Suárez discute las variadas soluciones que cabe proponer.

La primera de ellas, opinión sugerida por S. Buenaventura, sería que “la duración y la existencia son realmente distintas en las realidades creadas”<sup>7</sup> lo que se probaría mediante un argumento fundado en la hipótesis de la distinción entre esencia y existencia en los seres creados porque “si la existencia se distingue realmente de la esencia, consiguientemente también la duración”<sup>8</sup>. Otro argumento complementario a favor de esta distinción entre existencia y duración sería que “en la realidad misma una es separable de la otra, y recíprocamente, ésta de la primera”<sup>9</sup>. A continuación, Suárez refuta estas aseveraciones con varios argumentos. En primer lugar, anticipando su propia posición ya que, según su opinión, “la duración y existencia no se distinguen en la realidad”<sup>10</sup>. En segundo lugar, con un enunciado de corte nominalista en el que afirma que “esta multiplicación de entidades, que apenas puede entenderse

<sup>4</sup> Cf. *DM*, L, 1, 1, ed. cit., pp. 129-130.

<sup>5</sup> *DM*, L, 1, 1, ed. cit., p. 130. El texto latino dice literalmente: “*Dicitur enim durare res quae in sua existentia perseverat; unde duratio idem esse censetur quod permanentia in esse*”. Y poco más abajo precisa que “en general, *durar* se atribuye sólo a la cosa existente actualmente, y en cuanto es existente” (*loc. cit.*).

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *DM*, L, 1, 2, ed. cit. p. 130.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *DM*, L, 1, 2, ed. cit., p. 131.

<sup>10</sup> *DM*, L, 1, 3, ed. cit., p. 131.

por sí, se ha de evitar cuando no se demuestra eficazmente”<sup>11</sup>. En tercer lugar, porque Suárez había rechazado la distinción entre esencia y existencia como un presupuesto falso<sup>12</sup> y porque “aun cuando la existencia se distinguiese de la esencia, la duración no se habría de distinguir de la existencia”<sup>13</sup>. Es decir, para el Doctor Eximio no hay una necesidad lógica para deducir de la distinción entre esencia y existencia la segunda distinción entre la existencia y duración, ya que la existencia objetiva y su duración parecen ir unidas en la realidad creada.

La segunda opinión discutida por nuestro autor es la que afirma que la duración y la existencia se distinguen por la naturaleza misma de la cosa (*ex natura rei*) como un modo real de la existencia, fundamentando tal opinión principalmente en tres razones. Primeramente, en el hecho de que “en la duración creada como tal se incluye necesariamente alguna sucesión; en cambio, en la existencia creada como tal no se incluye necesariamente ninguna sucesión; por consiguiente se distinguen al menos *ex natura rei*”<sup>14</sup>. En segundo lugar, porque “en el movimiento sucesivo se distinguen *ex natura rei* el tiempo, que es la duración del movimiento, del movimiento mismo; luego, en general, toda duración se distingue igualmente de la realidad que dura”<sup>15</sup>. En tercer lugar, porque pertenece a la noción de duración creada la idea de conservación, pero no así a la de existencia creada a la que se asocia la idea de producción<sup>16</sup>. Finalmente, aduciendo que “la medida real se distingue *ex natura rei* de lo medido” por lo que siendo la duración criterio de medida de la cosa existente sería necesariamente distinta de ella<sup>17</sup>.

Moviéndose dentro del paradigma conceptual de la filosofía escolástica, la crítica a esta segunda solución al problema planteado es, sin duda, demoledora. En efecto, Suárez niega que la duración se distinga *ex natura rei* de la cosa que dura, o de su misma existencia. Para probarlo utiliza una estrategia de reducción al absurdo sorprendente por su coherencia y, a nuestro juicio, tan elaborada que no nos privamos de transcribirla aquí: “si la duración es algo distinto, o es una sustancia o un accidente. Lo primero

---

<sup>11</sup> *Ibid.* Es patente que para el lector cultivado por la filosofía escolástica al que iban dirigidas las *Disputationes* esta consideración de Suárez evocaba claramente el célebre principio de economía atribuido a Guillermo de Ockham (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*).

<sup>12</sup> *Ibid.* Aquí Suárez sentencia que el fundamento de la distinción entre existencia y duración “supone un principio falso, concretamente, que la existencia se distinga realmente de la esencia creada” (*supponit falsum principium, scilicet, quod existentia distinguatur realiter ab essentia creata*).

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *DM*, L, 1, 4, ed. cit., p. 132.

<sup>15</sup> *DM*, L, 1, 4, ed. cit., p. 133.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

no puede afirmarse en general acerca de todas las cosas que duran, ya que también los accidentes duran; y si esto se afirma de modo especial de las sustancias, se concede ya en ellas lo que el argumento pretende, pues no habrá nadie que diga que una sustancia es la duración de otra sustancia distinta; por consiguiente si la duración es una sustancia, no será otra más que la misma sustancia que dura. Lo segundo no puede afirmarse tampoco, porque la duración ni es una cantidad, ni una cualidad, ni una relación, y así en todos los demás predicamentos accidentales<sup>18</sup>. Como puede observarse se trata de un razonamiento basado en la distinción aristotélica entre sustancia y accidente que para la mentalidad de los filósofos escolásticos de su época era un presupuesto indiscutible. A partir de esta distinción, la conclusión de Suárez es que, tanto si consideramos la duración un modo real sustancial como accidental se deducen insalvables contradicciones, razón por la cual no es aceptable que la duración se distinga de la existencia *ex natura rei*.

Efectuada esta discusión, Suárez se centra en la que es su propia opinión, anticipada con anterioridad y que se halla en la línea de la últimos grandes pensadores escolásticos desde Duns Escoto a Capréolo, a saber, que la duración temporal y la existencia objetiva “no se distinguen *ex natura rei*, sino sólo conceptualmente<sup>19</sup>. Para defender inequívocamente esta postura, nuestro filósofo había introducido más arriba varias distinciones. Por un lado, advierte que está hablando de la *duración real* de los seres existentes y no de la *duración imaginaria* que es aquella que “concebimos nosotros aunque no existan las cosas, a manera de una cierta sucesión perpetua en la que pueden existir las cosas y durar más o menos<sup>20</sup>. Por otro, distingue la *duración extrínseca* de la *duración intrínseca*. La primera puede entenderse como el criterio externo de medida de la duración de una cosa. Este criterio sirve para efectuar una comparación y conocer su duración, en cuyo caso sí puede decirse que la cosa y su duración extrínseca se distinguen *ex natura rei*<sup>21</sup>. En cambio, la *duración intrínseca* es aquella “por la que se dice que propiamente dura una cosa, pues por la duración extrínseca no dura la cosa sino que se conoce su duración<sup>22</sup>. Suárez insiste en

<sup>18</sup> *DM*, L, 1, 6, ed. cit., p. 135. En el mismo lugar, Suárez discute también las posibles objeciones que cabría formularse a este planteamiento.

<sup>19</sup> *DM*, L, 1, 5, ed. cit., p. 133. Esta posición es, según precisa Suárez, una generalización de las conclusiones propuestas inicialmente por Duns Escoto o Guillermo de Ockham y, posteriormente, por el entonces célebre ockhamista alemán, hoy prácticamente olvidado, Gabriel Biel (1425-1495) y por el teólogo Juan Capréolo (1380-1444) que había intentado revitalizar el tomismo en pleno siglo XV. Todos ellos, según Suárez, habían sostenido esta distinción conceptual aunque únicamente referida a la duración permanente propia de las sustancias angélicas.

<sup>20</sup> *DM*, L, 1, 5, ed. cit., p. 134.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

que el auténtico sentido de la duración es la duración intrínseca porque “en toda realidad existente es necesaria esta duración intrínseca, ya que excluida toda duración extrínseca, cada cosa se dice verdadera y propiamente que dura, aun cuando permanezca ella sola en su ser; en este sentido, pues, duró Dios en su eternidad, aun cuando no hubiese nada más que Él”<sup>23</sup>. Hechas estas precisiones conceptuales, Suárez se propone tratar a continuación de la duración intrínseca ligada de modo inherente al ser que existe <sup>24</sup>.

## 2. La duración intrínseca y la existencia

Ante todo, Suárez sostiene que existencia y duración se implican mutuamente, porque son en la realidad indistinguibles ya que “en virtud de su propia existencia y sin ninguna otra cosa o modo distinto sobreañadido, la cosa dura”<sup>25</sup>. Sin embargo cabe objetar a este planteamiento una cuestión: ¿Se puede admitir que dura una cosa en el primer momento de su existencia? El problema radica “en si en aquel instante se ha de decir que dura o que no”<sup>26</sup>. No parece que dure porque la duración es una sucesión a lo largo de la cual la cosa permanece existiendo. Ahora bien, en caso de defender que no dura nos encontramos con que la cosa existe y sin embargo carece de duración, lo que iría en contra de la identidad entre la existencia y la duración enunciada por Suárez. Su respuesta ante esta dificultad es que durar y existir están tan íntimamente relacionados que no se pueden concebir independientemente, porque “la duración no es otra cosa que la permanencia en el ser (*durationem nihil aliud esse quam permanentiam in esse*)”<sup>27</sup>. Asentada esta idea que excluye cualquier tipo de distinción entre ambas y que —como ya observamos al comienzo—, es un presupuesto básico de la reflexión suareciana<sup>28</sup>, se trata de explicarla. Así, Suárez aporta varios argumentos de los que expondremos aquellos que nos parezcan más esenciales. Primero, infiere que el “que una cosa permanezca no es sino que retenga la existencia misma; luego la permanencia no añade nada real a la existencia”<sup>29</sup>. En segundo lugar, afirma de modo más concluyente “que la existencia es inseparable en la realidad de la duración, y al contrario, la duración

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *DM*, L, 1, 7, ed. cit., p. 135.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *DM*, L, 1, 7, ed. cit., p. 136. Es interesante resaltar aquí que esta formulación la reprodujo casi literalmente Spinoza, *Ética*, II, def. V: “La duración es la continuación indefinida de la existencia” (v. Baruch de Espinosa, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Editora Nacional, 1979, p. 108). Este hecho denota la difusión de las *Disputationes metaphysicae* en la Europa del siglo XVII.

<sup>28</sup> V. *supra* apdo. I in *initium*.

<sup>29</sup> *DM*, L, 1, 7, ed. cit., p. 136.

es inseparable de la existencia, y en cada cosa una y otra es igualmente variable e invariable; luego no se distinguen en la realidad”<sup>30</sup>. Tras esta exposición, Suárez resuelve la objeción planteada anteriormente puesto que respecto a cualquier cosa que “en el primer instante se diga que existe y que no dura propiamente, no indica una distinción mayor que la de razón”<sup>31</sup>. Es decir, según nuestro autor, la indistinción real entre duración y existencia nos lleva a admitir únicamente una distinción conceptual entre ambas en el primer momento de la existencia de un ser concreto. Pero, esta solución puede generalizarse extendiéndola a toda duración y a toda existencia, sea esta última creada o increada ya “que la duración y la cosa que dura, o su existencia, se distinguen por lo menos conceptualmente, es común, y se manifiesta por la significación de las palabras mismas, ya que existir y durar no son voces sinónimas”<sup>32</sup>. Por último, en defensa de esta tesis —la distinción únicamente conceptual entre existencia y duración— argumenta Suárez doblemente, apelando a tópicos físicos y teológicos. Por una parte, afirma que sucede igual que con el movimiento y el tiempo que, según opinión extendida, se distinguen conceptualmente, aunque “el tiempo no es otra cosa que la duración del movimiento”<sup>33</sup>. Por otra, colige que “incluso en el mismo Dios la eternidad [un modo de duración] se distingue conceptualmente de la existencia; por consiguiente, con mucho mayor motivo se distinguen en las criaturas”<sup>34</sup>.

Una vez establecido este punto, Suárez se propone clarificar cuál es el significado de ‘existencia’ y de ‘duración’ con el fin de establecer una distinción formal entre ambas<sup>35</sup>. Para ello, revisa las definiciones más relevantes elaboradas por la filosofía anterior. Primeramente, se detiene en la fijada por el nominalismo, según la cual “la existencia significa absoluta y simplemente que la cosa existe fuera de sus causas y la duración en cambio dice existencia connotando sucesión”<sup>36</sup>. De esta enunciación formal se deduciría lógicamente que en el primer instante de su existencia un objeto carecería de duración. Esta opinión es rechazada porque, por un lado, para Suárez la idea de duración no implica necesariamente la nota de la sucesión ya que “aun cuando el nombre de duración se haya sacado de la duración sucesiva, que es para nosotros más familiar, sin embargo no se ha impuesto solamente para significar la duración sucesiva, ni la cosa o existencia que

<sup>30</sup> *DM*, L, 1, 8, ed. cit., p. 136.

<sup>31</sup> *Ibid.* Además, como aclarará más abajo, “el instante mismo es una cierta duración” (*DM*, L, 2, 3, ed. cit., p. 139).

<sup>32</sup> *DM*, L, 1, 9, ed. cit., p. 137.

<sup>33</sup> *Ibid.* Como veremos posteriormente, Suárez presta una atención especial al problema de la relación entre tiempo y movimiento.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Cf. *DM*, L, 2.

<sup>36</sup> *DM*, L, 2, 2, ed. cit., p. 138.

coexiste con ella”<sup>37</sup>. Y, en consecuencia, “aunque el instante no sea tiempo, es, sin embargo, una duración, ya que lo que dura un instante, dura algo”<sup>38</sup>.

En segundo término, considera la opinión de que la duración se distingue formalmente de la existencia porque incluye un concepto de negación. Así explica que para algunos autores “durar, en cambio, agrega formalmente la negación, concretamente, que aquel ser no se haya destruido, sino que permanezca”<sup>39</sup>. Suárez replica que para definir coherentemente la duración no se precisa incorporar una idea de negación porque “en efecto, la duración parece una palabra positiva, y la permanencia en el ser que significa no parece consistir en una negación, sino en la continuidad positiva del ser mismo”<sup>40</sup>. Como un ejemplo de opinión contraria, nuestro autor recoge más abajo la sentencia del tomista Capréolo según la cual “se llama duración a la existencia misma en cuanto *no transcurre súbitamente (in quantum non raptim transit)*”<sup>41</sup>, lo que implica que en sentido formal la duración indica una negación. Ahora bien, según Suárez, esta no es una objeción válida porque en éste y en otros casos “mediante esta negación no se expresa en realidad otra cosa que el mismo ser positivo de la cosa, en cuanto existe actualmente”<sup>42</sup>.

Finalmente, una opinión extendida entre los filósofos tomistas era que la duración introduce la idea de la medida de un ser real en su noción formal. Una analítica meditación sobre las distintas posibilidades de defender este concepto de duración, lleva a Suárez a mantener —apoyándose en Duns Escoto<sup>43</sup>— la independencia de la idea de duración respecto a la de medida, “pues aun cuando toda duración, por lo menos creada, convierta en mensurable bajo este aspecto a la cosa que dura, sin embargo, su razón primera no puede consistir en esa mensurabilidad”<sup>44</sup>. A lo que habría que añadir que al igual que otros aspectos mensurables presuponen la propiedad medible en el objeto medido, así “lo mensurable en duración supone en la cosa la duración; luego la duración no queda constituida formalmente por esta razón de medida”<sup>45</sup>.

A continuación, Suárez procede a resolver la cuestión planteada de acuerdo con su punto de vista. Volviendo a su opinión ya anticipada agrega

---

<sup>37</sup> *DM*, L, 2, 3, ed. cit., p. 139.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *DM*, L, 2, 4, ed. cit., p. 140. Más abajo precisa que según estos autores “para concebir una cosa como durando, basta concebirla como existente y no destruida” (*loc. cit.*).

<sup>40</sup> *DM*, L, 2, 5, ed. cit., p. 140.

<sup>41</sup> *DM*, L, 2, 6, ed. cit., p. 141. El subrayado aparece en el texto.

<sup>42</sup> *DM*, L, 2, 7, ed. cit., p. 142.

<sup>43</sup> Cf. *DM*, L, 2, 8, ed. cit., p. 143 en donde se afirma que según Escoto “la medida es siempre algo extrínseco de que nos valemos para conocer la cantidad o la perfección de una cosa”.

<sup>44</sup> *DM*, L, 2, 9, ed. cit., p. 143.

<sup>45</sup> *DM*, L, 2, 9, ed. cit., p. 144.

que “la duración tomada en sentido propio dice formalmente una permanencia positiva en el existir (*positivam permanentiam in existendo*), que difiere de la existencia solamente por la razón o por cierta connotación intrínseca”<sup>46</sup>. Además, apoya su opinión con un argumento etimológico, observando que ateniéndose al significado original de ‘durar’, que en latín “designa una cierta permanencia en la cosa o acción que se ha empezado”<sup>47</sup>, se sigue que un objeto, en su primer instante, al no tener “todavía permanencia en el existir, no puede decirse propiamente que dure en aquel instante”<sup>48</sup>. No obstante, más abajo señala que pese a todo lo dicho “en el primer instante en que la cosa existe, no se dice propiamente que dure ya, sino que puede decirse que comienza a durar, no de manera intrínseca, sino extrínseca”<sup>49</sup>. Para explicar esta dificultad, Suárez aclara que, tanto respecto al primer instante de la existencia como en otros casos, es frecuente confundir ‘duración’ y ‘existencia’ porque “el verbo *durar* se toma en sentido amplio como sinónimo de *existir*, pues como entre los significados de estos verbos hay poca diferencia, fácilmente se emplea uno por otro”<sup>50</sup>. En esencia, pues, Suárez mantiene la distinción puramente conceptual entre duración y existencia. La duración se refiere a la permanencia en la existencia en sentido positivo y por lo mismo se halla inevitablemente unida al objeto existente, iniciándose simultáneamente con la existencia del mismo.

### 3. Ubi y duratio

Resuelto el problema anterior, Suárez trata una nueva cuestión relacionada con todo lo expuesto anteriormente: ¿Por qué el espacio, el *donde* —*ubi* en el texto— se distingue realmente de los objetos situados en él y, en cambio, la duración es indistinguible de los seres que duran?<sup>51</sup> Para desentrañar esta interrogante, Suárez acepta provisionalmente, como objeción, la hipótesis de que si en los seres creados el *donde* debe ser entendido como un *modo* real distinto por su propia naturaleza del ser de referencia, entonces la duración

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *DM*, L, 2, 10, ed. cit., p. 145.

<sup>48</sup> *Ibid.* Anteriormente —v. *supra* *DM*, L, 2, 3, de nota 38— Suárez había admitido que el instante en cuanto tal es una especie de duración. Sin embargo, parece que no hay contradicción con el presente texto dado que aquí se atiende al significado riguroso y propio de ‘duración’ y allí apelaba más bien al sentido común del vocablo. Igualmente, al hilo de esta cuestión, Suárez analiza con amplitud el posible paralelismo entre la existencia y la duración, por un lado, y la producción y la conservación, por otro, concretando sus similitudes y diferencias respecto a distintos aspectos (cf. *loc. cit.* pp. 145-147).

<sup>49</sup> *DM*, L, 2, 14, ed. cit., p. 148.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *DM*, L, 2, 18, ed. cit., p. 151.



también debería ser comprendida como un modo real distinto del ser físico considerado<sup>52</sup>. La justificación que nos ofrece de esta premisa es digna de interés porque en realidad Suárez está abordando los conceptos de espacio y de tiempo —o como él los llama “espacio cuasi permanente e infinitamente extenso” y “espacio cuasi sucesivo”— con una perspectiva singularmente moderna. Veámoslo extensamente: “Se prueba esta inferencia, pues para explicar las presencias locales y las duraciones de las cosas, concebimos nosotros dos espacios infinitos: uno cuasi permanente e infinitamente extenso por todas partes, sin término; el otro, cuasi sucesivo, que se prolonga desde la eternidad hasta la eternidad, y a ambos viene como a llenarlos de modo actual y necesario Dios; al primero, con su inmensidad, y al último, con la eternidad divina. Por consiguiente, el *donde* en las realidades creadas es un modo distinto *ex natura rei* de la criatura, precisamente porque es una cierta presencia definida a una determinada parte del espacio anterior. Por lo cual sucede también que el *donde* mismo varía en una misma cosa, en cuanto una misma cosa puede mostrar su presencia en este momento a una parte de este espacio y en el otro a otra. Por tanto, por la misma razón o proporción será la duración un modo distinto *ex natura rei* de la cosa creada que dura ya que no es más que una como presencia para aquel segundo espacio sucesivo [...]”<sup>53</sup>. Aunque, como veremos posteriormente, Suárez rebatirá esta opinión, en el texto anterior conjetura que la racionalidad humana elabora los conceptos de espacio y tiempo infinitos y que el objeto existente, al ubicarse espacial y temporalmente, es una especie de “presencia definida” en ellos. El objeto físico se sitúa en una extensión concreta del inmenso espacio y acaece en un intervalo determinado del tiempo interminable. Asimismo, Suárez es consciente de que la idea de un espacio y de un tiempo infinitos

---

<sup>52</sup> Cf. *ibid.* Por lo que sabemos, esta vieja cuestión —oculta durante siglos entre los cientos de páginas de los espesos volúmenes de las *Disputationes metaphysicae*— fue objeto de un vivo debate, del que hemos tenido conocimiento a través del Prof. Estanislao Olivares, entre José Hellín y Luis Martínez Fazio y del que queremos dejar constancia aquí. En efecto, hacia 1946 Luis Martínez Fazio, que era entonces estudiante de filosofía escolástica y que posteriormente sería profesor en la Universidad Gregoriana, propuso al Prof. José Hellín la posibilidad de interpretar, dentro de la metafísica suareciana, el *quando* como un *modo* al igual que el *ubi*. Hellín, experto conocedor del pensamiento de Suárez, negaba la viabilidad de una interpretación semejante. El asunto sería puramente anecdótico si no fuese porque éste no ha sido el único intento reciente de entender el tiempo como un modo. Por mencionar sólo a un autor relevante en el panorama filosófico español, señalaremos que Javier Zubiri, en su libro *Espacio. Tiempo. Materia*, publicado póstumamente, ha defendido también el carácter modal del tiempo. La temporalidad adquiere así un sentido intensamente metafísico que Zubiri acepta plenamente: “En lo que inmediatamente se funda el tiempo es, pues, en el ser. Es el tiempo quien se funda en el ser, y no el ser en el tiempo. Esta es la razón por la que el tiempo es lo más próximo a la realidad; es justo su modo de ser” (X. Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid: Alianza, 1996, p. 301).

<sup>53</sup> *Ibid.*

—receptáculo vacío de los seres físicos— implica que espacio y tiempo se componen, respectivamente, de puntos y de intervalos indivisibles, haciendo notar que “del mismo modo que una cosa se dice que está en un sitio y que tiene su propio *donde*, aun cuando no muestre su presencia a ninguna parte de ese espacio, sino sólo a un punto indivisible, así la cosa se ha de decir que dura por el hecho mismo de estar presente realmente al segundo espacio, aun cuando no le corresponda según alguna parte de divisible del mismo, sino sólo un instante indivisible”<sup>54</sup>. O dicho de otro modo, cada ser físico ocupa una parte potencialmente indivisible del espacio y sucede en un instante indivisible del tiempo<sup>55</sup>.

A nuestro juicio, esta idea de la espacialidad y de la temporalidad que argumentalmente introduce aquí nuestro autor, está prefigurando los conceptos newtonianos de espacio y de tiempo absolutos independientes de los cuerpos físicos que se mueven en ellos. Pero, aparte de que Newton intentó fundamentar estos conceptos con mayor rigor científico, en su respuesta a la objeción, Suárez apunta que el espacio y el tiempo así concebidos no son reales, sino puras construcciones mentales. Por eso, afirma expresamente que “suponemos que esos espacios [el espacio extenso y el espacio temporal] no son unas realidades verdaderas, ya que ni son realidades increadas, como es evidente por sí, ni son tampoco seres creados, ya que son aprehendidos como eternos y necesarios por sí”<sup>56</sup>. En este último aspecto Suárez se estaría anticipando también al subjetivismo kantiano porque como se recordará Kant negó explícitamente la existencia objetiva del espacio y del tiempo. Pero, dejando a un lado este rasgo de modernidad de Suárez y sus virtuales influencias posteriores, la reflexión suareciana prosigue intentando precisar qué clase de entidad cabe entonces atribuirles. Tras rechazar que se trate de realidades en sentido propio, la conclusión es que han de ser “concebidas como unas ciertas capacidades (*capacitates*), bien de los cuerpos o de los movimientos, pues el espacio local (*spatium locale*) se concibe como apto para ser llenado por cuerpos; en cambio el espacio temporal (*spatium temporale*) —por llamarlo así— como apto para ser llenado por los movimientos”<sup>57</sup>. Espacio y tiempo se definen aquí como *capacitates* de la realidad física. Ahora bien, conviene subrayar que *capacitas* es un vocablo latino que permite traducirse

<sup>54</sup> *DM*, L, 2, 18, ed. cit., pp.151-152.

<sup>55</sup> Hay que subrayar que esta conclusión supone también un alejamiento de Aristóteles puesto que éste no admitía la existencia de instantes indivisibles. Cf. por ejemplo, *Fis.*, IV, 232 b 20-27 y VI, 239 b 5-9 (v. en la excelente edición Aristóteles, *Física*, trad. de J. L. Calvo, Madrid: C.S.I.C., 1996).

<sup>56</sup> *DM*, L, 2, 19, ed. cit., p. 152. Suárez reiteradamente se refiere a continuación al espacio cuasi sucesivo como “tiempo imaginario” (*tempus imaginarium*).

<sup>57</sup> *Ibid.*

como ‘extensión’ o ‘amplitud’ en un sentido espacial o volumétrico y que el texto se torna más comprensible si se orienta su exégesis en relación con este significado<sup>58</sup>. Expuesta esta idea en un lenguaje más actual, parece que Suárez esta indicando aquí que espacio y tiempo sólo pueden pensarse como propiedades geométricas generales de la naturaleza que posibilitan contener cuerpos físicos en reposo o en movimiento.

Pero, a pesar de las semejanzas señaladas, entre espacio y tiempo hay una diferencia porque en el espacio sucesivo o tiempo infinito imaginario “las cosas existen por virtud de su existencia actual, aun cuando no se conciba ninguna otra cosa sobreañadida a él; en cambio, en el otro espacio local no sucede por virtud de la sola existencia, sino en virtud de otra presencia que se sobreañade a la cosa existente”<sup>59</sup>. De donde se deduce que el espacio, en cuanto presencia local “es un modo sobreañadido a la existencia de la cosa”<sup>60</sup>. Además, se entiende que el espacio es un receptáculo externo al objeto existente, permanente e inmutable, por lo que para ocupar mayor o menor espacio el objeto debe sufrir una transformación<sup>61</sup>. Por el contrario, la duración temporal “no dice un modo añadido a la existencia ya que cualquier cosa, en virtud de su existencia actual como tal, entra necesariamente en el tiempo mismo imaginario o en algo referente al mismo”<sup>62</sup>. Y, por otro lado, el espacio temporal se entiende como fluyente y por ello una entidad existente “perseverando inmutable, puede estar presente por sí misma a una parte cada vez mayor de ese espacio o tiempo imaginario”<sup>63</sup>. Así pues, Suárez esta admitiendo aquí de forma explícita la permanencia inmutable del espacio en términos absolutos frente al carácter deviniente y mudable de la temporalidad. Ahora bien, volviendo al principio, hemos de recordar que esta exposición había arrancado de la hipótesis previa de que tanto el espacio como la duración son distinguibles realmente del objeto físico. A la vista de esta diferencia entre ambas propiedades, nuestro autor concluye que esta opinión debe rechazarse resultando que, en síntesis, se propone la existencia de dos grandes coordenadas —el espacio infinitamente extenso y el tiempo infinitamente sucesivo— en las que se presentan los objetos, siendo

---

<sup>58</sup> En español este matiz se aprecia en el término ‘capacidad’ que significa primeramente la propiedad de poder contener algo encerrado en unos límites, esto es, el nudo volumen.

<sup>59</sup> *DM*, L, 2, 19, ed. cit., p. 152.

<sup>60</sup> *DM*, L, 2, 20, ed. cit., p. 153.

<sup>61</sup> *DM*, L, 2, 20, ed. cit., p. 153, en donde razona Suárez que “aquel espacio al que corresponde la presencia local se concibe como permanente e inmutable, y por ello una cosa creada no puede estar presente a un espacio mayor o menor, a no ser que se produzca en ella una mutación en cuanto al aumento o disminución de presencia”.

<sup>62</sup> *DM*, L, 2, 20, ed. cit., p. 153. Explícitamente, pues, Suárez concluye negando que la duración sea un modo de los objetos reales.

<sup>63</sup> *Ibid.*

concebidas la primera como extrínseca y sobreañadida al propio objeto, y estando, por el contrario, la duración temporal intrínsecamente unida a la propia existencia del objeto.

#### 4. El tiempo continuo y el movimiento.

Una vez asentada la perspectiva general acerca de la duración, su relación con la existencia y su similitud con el espacio, en las siguientes secciones de la disputación L se ocupa Suárez de la eternidad divina y de su distinción respecto a las demás duraciones creadas. En efecto, de acuerdo con el estilo analítico que le caracteriza, Suárez, distingue, por una parte, la *duración increada* que “es la eternidad tomada en sentido absoluto”<sup>64</sup>, propia de Dios y la *duración creada* correspondiente a los seres causados por Dios mismo. Además, de acuerdo con la imagen teológica de la realidad que incluye un plano sobrenatural y que es compartida por nuestro autor, establece una diferenciación dentro de la duración creada: “La duración creada, por tanto, puede dividirse primeramente en permanente y sucesiva; se dice permanente la que persevera toda al mismo tiempo sin sucesión de partes, y se llama sucesiva la que no permanece más que mientras una parte suya sucede a otra”<sup>65</sup>. A su vez, la primera se divide en “la duración que por su naturaleza es inmutablemente permanente, la cual se llama *evo*, y en aquella que, aun siendo permanente, no tiene de suyo una permanencia inmutable, sino defectible por naturaleza”<sup>66</sup>. En cuanto al *evo* y significa “la duración de las realidades creadas incorruptibles”<sup>67</sup>. Aunque un pensador como Suárez no puede dejar de examinar todas las cuestiones implicadas en esta concepción teológica, por nuestra parte, nos ocuparemos a continuación solamente de sus opiniones sobre el tiempo, en cuanto duración sucesiva propia de los seres físicos<sup>68</sup>.

Para empezar, Suárez invoca como testimonio la autoridad de Aristóteles que en el libro IV de la *Física* había aceptado la existencia del tiempo físico relacionándolo con el movimiento. Nuestro autor que, adoptando una orientación claramente metafísica, se propone abordar respecto al tiempo la cuestión de cuál es su esencia real y sus especies<sup>69</sup>, retoma su meditación

<sup>64</sup> *DM*, L, 3, 1, ed. cit., p. 154.

<sup>65</sup> *DM*, L, 5, 1, ed. cit., p. 172.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *DM*, L, 5, 2, ed. cit., p. 173.

<sup>68</sup> Por esta razón, remitimos al lector interesado en estos problemas al texto original, específicamente a las secciones III a VI en las que se estudian con todo el vigor argumentativo de la lógica suareciana.

<sup>69</sup> *DM*, L, 8, 2, ed. cit., p. 216.

reconociendo con toda la tradición filosófica inspirada en Aristóteles, la existencia del tiempo: “es cierto que se da en las cosas esta duración sucesiva real, a la que llamaremos ahora, bajo esta razón general, tiempo continuo (*tempus continuum*)”<sup>70</sup>. Además se apoya en el presupuesto aceptado en las secciones anteriores de que la permanencia en la existencia y la duración se hallan íntimamente vinculadas<sup>71</sup>. Ahora bien, en opinión de Suárez los seres sucesivos que permanecen en la existencia durante un intervalo limitado de tiempo poseen sólo una permanencia inestable y relativa. En este sentido, expone que “el ser de una realidad sucesiva no dura de tal modo que permanezca totalmente idéntico en todo el transcurso de su duración, sino de tal manera que una de sus partes sobrevenga después de otra, así la duración de ese ser no tiene permanencia estable, sino fluyente, si es que merece el nombre de permanencia; sin embargo, hablando en sentido general permanece o dura mientras no cesa su flujo ni se termina”<sup>72</sup>. Esto es, frente a las realidades suprasensibles que permanecen idénticas a lo largo de toda su duración, los seres físicos permanecen únicamente ligados a un proceso en el cual modifican continuamente alguna de sus partes al estar sometidos a un “movimiento sucesivo y continuo”<sup>73</sup>. Con ello, Suárez tiene que aceptar la interrelación entre tiempo y movimiento en la realidad natural, volviendo, pues, su mirada nuevamente hacia el pensamiento aristotélico y comentando con una relativa amplitud la célebre definición recogida en la tradición medieval de acuerdo con la cual el tiempo es “número del movimiento según lo anterior y lo posterior” (*numerus motus secundum prius et posterius*)<sup>74</sup>. Al hilo de este comentario, concreta que al adquirir su ser las realidades sucesivas de forma cambiante y progresiva la “sucesión continua primaria y esencialmente está sólo en el movimiento”<sup>75</sup>.

Esta conclusión le lleva a plantear la cuestión de cómo se hallan relacionados el tiempo y el movimiento, porque “en todo movimiento continuo hay una duración sucesiva intrínseca y real”<sup>76</sup>, es decir hay una duración temporal. Suárez analiza si el vínculo existente es uno e idéntico para todas las formas de movimientos naturales o bien hay diversos tiempos para cada uno de ellos. Citando un conocido pasaje de Agustín de Hipona<sup>77</sup>,

---

<sup>70</sup> *DM*, L, 8, 3, ed. cit., p. 216. Igualmente, cita el texto bíblico del *Génesis*, ya que él entiende que sirve para avalar la idea de una duración sucesiva en los seres físicos.

<sup>71</sup> V. *supra* notas 8 y texto correspondiente.

<sup>72</sup> *DM*, L, 8, 3, ed. cit., p. 217.

<sup>73</sup> *DM*, L, 8, 4, ed. cit., p. 217.

<sup>74</sup> *DM*, L, 8, 4, ed. cit., p. 218.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *DM*, L, 8, 6, ed. cit., p. 219.

<sup>77</sup> *Ibid.* La cita empleada procede de las *Confesiones*, XI, 23.

argumenta que, puesto que cada realidad móvil permanece sucesivamente en su ser y posee una duración propia e intrínseca, se sigue de aquí que “esas duraciones se multiplican de acuerdo con la muchedumbre de cosas que duran así”<sup>78</sup>. Esto es, existe una multiplicidad de movimientos continuos sucesivos en los que se da físicamente una variedad de duraciones. No obstante, Suárez se pregunta si existe algún criterio de división entre distintos tipos de tiempo. Para responder a esta interrogante, nuestro autor se sirve —sin entrar a discutir su validez— de la distinción entre *tiempo material* y *tiempo espiritual* empleada en la teología de la época y heredada del dualismo platonizante propio de la filosofía cristiana. Se diferencia así entre un tiempo corpóreo propio de las realidades físicas y un tiempo espiritual propio de las entidades puramente inmateriales como los ángeles y las almas, tanto separadas como unidas al cuerpo. En efecto, “si el hábito de la mente o del alma se intensifica de manera sucesiva y continua, esa alteración espiritual —por llamarla así— incluye una duración espiritual sucesiva y continua, que pertenece a este tiempo espiritual”<sup>79</sup>. Paralelamente, los cambios ocurridos a las realidades físicas suceden en un tiempo propiamente material<sup>80</sup>.

Tras asumir esta concepción dualista del tiempo, Suárez avanza planteando otra cuestión sobre el tiempo material de las realidades físicas: ¿cuál es la distinción que existe entre tiempo y movimiento? Siguiendo su característico estilo argumentativo, Suárez asegura que tiempo y movimiento sólo se distinguen racionalmente. La causa estriba en que, de acuerdo con lo que se admitió anteriormente, “la duración en la realidad no se distingue de aquel ser del cual es duración; ahora bien, el tiempo es la duración del movimiento; luego no se distingue del movimiento mismo en la realidad, sino sólo conceptualmente”<sup>81</sup>. Suárez asevera también que esta solución no contraviene la definición aristotélica de tiempo, previamente aceptada, porque su significado es en sentido estricto que el tiempo “es el número de las partes del movimiento que se suceden según lo anterior y lo posterior; luego las partes mismas del movimiento son las que componen el tiempo según ese modo de existencia que tienen en la realidad, el cual se da sólo según la sucesión de anterior y de posterior, pues por esto mismo producen la pausa y la permanencia en el ser del movimiento mismo”<sup>82</sup>.

Sin embargo, frente a esta postura hay una primera objeción, a saber, “que en un mismo movimiento puede haber un tiempo mayor o menor, y

<sup>78</sup> *DM*, L, 8, 6, ed. cit., p. 220.

<sup>79</sup> *DM*, L, 8, 8, ed. cit., p. 221.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *DM*, L, 9, 1, ed. cit., p. 222.

<sup>82</sup> *Ibid.*

al revés, que en un movimiento mayor en el doble, puede haber un tiempo igual<sup>783</sup> lo que implica que tiempo y movimiento no se identifican de suyo, existiendo entre ambos una distinción en la realidad misma. Para una mejor comprensión de la dificultad planteada por Suárez, merece la pena transcribir aquí el ejemplo astronómico con el que ilustra esta idea: “En efecto, si el primer móvil se mueve con una velocidad mayor en el doble, el recorrido total del sol sería un movimiento igual a lo que es ahora, pues sería el tránsito íntegro igual de un móvil por un espacio igual; en cambio, su tiempo no sería el mismo que es ahora; efectivamente, ahora es el tiempo de un día entero, y entonces sería solamente el de medio día, y así puede disminuirse hasta el infinito el tiempo en el mismo movimiento, de igual manera que un mismo movimiento puede hacerse más veloz hasta el infinito. Y al revés, si el sol se moviese con más lentitud, podría consumir en un recorrido, por ejemplo, dos días íntegros; y entonces, el tiempo sería mayor en el doble; por consiguiente, hay en la realidad algo distinto del movimiento, puesto que a un mismo movimiento se hace una adición o disminución de tiempo<sup>784</sup>.”

Suárez aporta varias soluciones a esta objeción. En primer lugar, distingue la duración real de un determinado movimiento, esto es, su permanencia intrínseca y la duración medida en comparación con un tiempo extrínseco que sirva como referencia. Por ello, en el mismo movimiento puede ser “una misma su permanencia real, aun cuando toda aquella duración pueda durar más o menos por comparación con un tiempo extrínseco, o con una sucesión imaginaria, de acuerdo con el tránsito más o menos rápido de ese movimiento<sup>785</sup>.” Es decir, un mismo movimiento tendría la misma duración real —recuérdese que entendida como permanencia en el ser— aunque pueda ser más lento o más rápido según la velocidad del movimiento<sup>86</sup>. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que un movimiento lento se distingue de otro veloz por su misma naturaleza. Son distintos en algún aspecto o modo real. De aquí se extrae la consecuencia de que “el tiempo no sigue de manera absoluta al movimiento, sino al movimiento tal como ha sido producido en la realidad, concretamente que a un movimiento con tal grado de velocidad en un determinado espacio le sigue tanta duración o tiempo y en esa duración no puede haber variedad, si no la hay en el movimiento<sup>787</sup>.” De todo ello se concluye lógicamente que si el tiempo es la duración del movimiento no

---

<sup>83</sup> *DM*, L, 9, 3, ed. cit., p. 223.

<sup>84</sup> *DM*, L, 9, 3, ed. cit. pp. 223-224.

<sup>85</sup> *DM*, L, 9, 4, ed. cit., p. 224.

<sup>86</sup> Cf. *ibid.*

<sup>87</sup> *DM*, L, 9, 7, ed. cit., p. 226.

existe ninguna distinción real entre tiempo y movimiento como tampoco se distingue en las cosas la duración de la propia existencia<sup>88</sup>.

Resuelta esta primera dificultad a la distinción meramente conceptual entre tiempo y movimiento, Suárez expone una segunda objeción de contenido teológico. En efecto, aunque Dios no puede reproducir el mismo tiempo numérico —ya que según axioma escolástico no hay potencia en relación con lo pasado— sí podría reproducir un mismo movimiento numérico, de donde se deduce que existe una distinción mayor que la de la razón entre tiempo y movimiento<sup>89</sup>. Tras discutir las diversas implicaciones de esta segunda objeción, Suárez concluye que Dios podría reproducir, no sólo el mismo movimiento sino, además el mismo tiempo numérico que ha pasado con anterioridad. Argumenta a favor de esta posición que “no va en contra de esto aquel principio de que *para lo pretérito no hay potencia*, pues aun cuando reproduzca Dios el tiempo pretérito, no hará que lo que fue no haya sido, que es el sentido en que se enuncia ese axioma; sino que haría que lo que ha sido una vez sea nuevamente, lo cual no va en contra de ese axioma”<sup>90</sup>. Es interesante subrayar que en el núcleo de este argumento se encuentra la cuestión de la omnipotencia divina. Según Suárez, Dios podría hacer que el pasado retornase de nuevo pero no que un momento anterior ya transcurrido no haya sucedido porque ello supondría una contradicción en sus propios términos, es decir, Dios, en cuanto entidad omnipotente, podría ocasionar un hecho milagroso como lo sería la reproducción del pasado. Ello contravendría las leyes naturales pero siempre y cuando este milagro no fuese lógicamente imposible. Sin mencionarlo expresamente, Suárez parece seguir aquí la opinión acerca de la omnipotencia divina defendida entre otros teólogos escolásticos por Tomás de Aquino. Según el Aquinate “todo lo que no implica contradicción cabe dentro de los posibles respecto a los que Dios es llamado omnipotente”<sup>91</sup>.

Por último, examina una tercera objeción fundada en la antigua idea, sugerida por Aristóteles y repetida a partir de entonces, de que las diferentes partes en las que se divide el tiempo —pasado, presente y futuro— carecen de realidad<sup>92</sup>. Efectivamente, “parece imposible que se dé en la realidad ese modo de duración sucesiva, ya que sus partes de las cuales se dice que se compone, no tienen nunca un ser real, porque son únicamente pretéritas o futuras; y las que son pretéritas no son ya, y las

<sup>88</sup> *DM*, L, 9, 8, ed. cit., p. 227.

<sup>89</sup> *DM*, L, 9, 10, ed. cit., p. 228.

<sup>90</sup> *DM*, L, 9, 14, ed. cit., p. 230.

<sup>91</sup> Sto. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid: B.A.C., 1988, c. 25, a. 3, ed. cit. p. 291.

<sup>92</sup> Cf. Aristóteles, *Fís.* IV, 217 b 30.



futuras no son todavía; luego las partes del tiempo no son nunca”<sup>93</sup>. En cuanto a las supuestas partes del tiempo presente “no hay ningunas, pues no existen ningunas al mismo tiempo, sino que lo que es presente es sólo un instante indivisible, carente de partes totalmente y de toda extensión”<sup>94</sup>. No siendo realmente existentes las distintas partes del tiempo, no serían tampoco reales y carecerían de toda duración<sup>95</sup>. Explorando hasta el límite las últimas posibilidades lógicas de este conocido razonamiento, añade Suárez la siguiente consecuencia: “Y de aquí brota otra dificultad, ya que no puede entenderse cómo pueden ser pretéritas las partes del tiempo que nunca han sido presentes; en efecto, ¿por qué camino —por decirlo así— pasaron? Y por el mismo motivo no habrá ningunas partes futuras, pues el futuro dice relación al presente, ya que se llama futuro lo que alguna vez ha de ser presente”<sup>96</sup>. En conclusión no existiría ningún transcurso temporal, ni siquiera instantáneo, ni tampoco realidades sometidas a un movimiento sucesivo. La respuesta de Suárez a esta tercera objeción se articula planteado un nuevo interrogante: ¿existen las realidades sucesivas en cada instante del tiempo? Para responder adecuadamente a esta cuestión de fondo nuestro autor señala que tanto en el tiempo como en el movimiento sucesivo no hay parte alguna que se halle presente de forma completa porque, de otro modo, no estaríamos hablando de un proceso sucesivo<sup>97</sup>. Pero esto no supone la distinción real de tiempo y movimiento, sino más bien confirma su identidad “pues de ahí nace que el tiempo tenga el mismo modo de existencia o de composición de partes que tiene el movimiento sucesivo”<sup>98</sup>. En efecto, hay una relación de proporcionalidad entre la duración y la realidad que dura y, “por consiguiente, como el tiempo es la duración del movimiento, tiene por ello existencia sucesiva y transeúnte, igual que el movimiento mismo”<sup>99</sup>. Suárez se hace eco de las opiniones de Séneca y de Agustín de Hipona sobre la inanidad del tiempo, que han servido para fundamentar la idea de que “el tiempo no es otra cosa que un instante que fluye”<sup>100</sup>. Sin embargo, esta opinión debe ser matizada porque al igual “que los matemáticos explican la línea por el fluir de un punto, aun cuando no haya verdaderamente ningún punto que

---

<sup>93</sup> *DM*, L, 9, 19, ed. cit., p. 234.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*: “Por consiguiente, las partes del tiempo nunca son partes existentes; luego tampoco son partes reales; por tanto, tampoco es real esta duración”.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *DM*, L, 9, 20, ed. cit., p. 235.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *DM*, L, 9, 21, ed. cit., p. 235.

fluya, sino que se piensa mediante la imaginación con el fin de explicar la dimensión de la línea, así se explica la sucesión del tiempo a la manera de un instante que fluye, para que se entienda que en el tiempo no se da nunca algún todo simultáneo, más que el instante mediante cuyo flujo se declara la sucesión del tiempo”<sup>101</sup>. Como muestra el texto anterior, Suárez sostiene que hablar del tiempo como del flujo de un instante no es sino una manera didáctica de hablar para que sea comprendida su naturaleza sucesiva. Tras esta aclaración, el filósofo desarrolla su punto de vista sobre la cuestión, indicando que el tiempo no consta de una sucesión de instantes ya que “no puede el tiempo constar más de indivisibles que el movimiento, ni el movimiento más que la magnitud o anchura del espacio, a la que debe la extensión”<sup>102</sup>. De todo ello se deduce que el tiempo existe mediante instantes cuyas partes fluyen de forma continua de modo que “después de un instante sigue una parte, y en cualquier parte hay instantes, y entre cualesquiera instantes hay una parte fluyendo”<sup>103</sup>. Lo cual no significa que las partes infinitesimales del tiempo carezcan de realidad sino que su existencia es la propia del instante. En consecuencia, el tiempo existe porque aunque sus partes no se dan de modo simultáneo existen “en cuanto son transeúntes”<sup>104</sup>. Por lo cual, debemos entender que las diferentes partes en que se divide el tiempo se van actualizando de forma incompleta.

Concluida esta última observación, Suárez cierra su reflexión sobre la relación entre el tiempo y el movimiento, efectuando tres consideraciones. La primera consiste en aclarar —en un lenguaje similar al que después empleará profusamente Hegel— que un ser sometido a sucesión no es plenamente un ente positivo puesto que incluye en su concepto la negatividad de “no existir todo al mismo tiempo, y sobre todo, que algo de él quede aún para ser hecho”<sup>105</sup>. En segundo lugar, se extiende ampliamente para observar que la negatividad propia de los seres sucesivos sometidos al movimiento se refiere más al futuro que al pasado porque, según se infiere en la duración sucesiva siempre queda algo para ser actualizado. En efecto, “mientras una cosa dura sucesivamente, queda algo de ella para ser hecho; pues si no quedase nada, toda esa sucesión estaría acabada; pero aquello que queda por ser hecho incluye intrínsecamente el no haber sido hecho, y consecuentemente, el no ser todavía”<sup>106</sup>. Por último, reconoce que el flujo del tiempo en sí mismo considerado y el de las realidades sucesivas se produce mediante el presente

---

<sup>101</sup> *DM*, L, 9, 21, ed. cit., p. 236.

<sup>102</sup> *DM*, L, 9, 22, ed. cit., p. 236.

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *DM*, L, 9, 22, ed. cit., p. 237.

<sup>105</sup> *DM*, L, 9, 23, ed. cit. p. 237.

<sup>106</sup> *DM*, L, 9, 24, ed. cit., p. 238.

y el pasado. Suárez arguye que en sentido riguroso el presente es sólo un instante, después del cual se produce una parte instantánea a la que también puede llamarse presente. De igual modo, antes de cualquier parte concreta del tiempo existe otra anterior<sup>107</sup>.

No son estas todas las temáticas tratadas por Suárez sobre la temporalidad. Aunque por razones de espacio no se expondrán aquí, conviene indicar que el resto de la investigación suareciana se ocupa de diversas cuestiones relacionadas con la duración. En concreto, las secciones X y XI de la disputación L abordan el problema de si existe un criterio absoluto para su medida. Suárez concluye postulando que, aunque no exista un criterio único para la medida de la duración, el movimiento del cielo es el que ofrece más aptitud para ser razón de medida de los demás movimientos, especialmente de los movimientos físicos o corporales de la realidad material<sup>108</sup>. Por el contrario, las sustancias espirituales incorruptibles no parecen susceptibles de medirse con el movimiento celeste<sup>109</sup>. Por último, la sección XII constituye una conclusión final en la que Suárez propone una definición del predicamento *quando*, discutiendo las diferentes opiniones al respecto. En coherencia con el planteamiento efectuado en la sección I, Suárez vincula este predicamento con la duración intrínseca de los objetos<sup>110</sup>, resolviendo las posibles objeciones a esta opinión y analizando las propiedades que cabe atribuir al predicamento *quando*<sup>111</sup>.

## 5. El fundamento metafísico de la analítica suareciana del tiempo

Es indudable que la meditación suareciana sobre la temporalidad que de forma sintética acabamos de exponer se halla estrechamente vinculada con su sistematización de la metafísica escolástica. Pero, ¿cuáles son las temáticas metafísicas más influyentes en su análisis de la duración? Aunque no sea la única que cabría señalar, la más relevante es, en nuestra opinión, su examen del ente finito y la indistinción real entre la esencia y la existencia atribuida a los seres creados. En efecto, este es uno de los rasgos que distinguen su concepción ontológica y que sirve como marco teórico de las cuestiones analizadas en la disputación L. Abreviadamente, tras sopesar las diferentes opiniones sobre la cuestión<sup>112</sup>, el filósofo sostiene que “la

<sup>107</sup> Cf. *DM*, L, 9, 26 ed. cit., p. 239.

<sup>108</sup> Cf. *DM*, L, 10 y s.

<sup>109</sup> Cf. *DM*, L, 13 y ss.

<sup>110</sup> Cf. *DM*, L, 12, 8 y s.

<sup>111</sup> Cf. *DM*, L, 12, 25.

<sup>112</sup> Cf. *MD*, XXXI, 1.

existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y precisivamente (*abstracte et praecise concepta*), en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no ente del ente<sup>113</sup>. Con ello Suárez se alejaba de la distinción real entre esencia y existencia defendida en la tradición tomista de la que, paradójicamente, él mismo era un insigne continuador. Refiriéndose a la construcción de su sistema existencial frente a la síntesis tomista, Iturriz subrayó hace más de medio siglo que Suárez había deducido sin ambigüedad alguna que “la esencia y la existencia no se distinguen, sino que son una e idéntica realidad”<sup>114</sup>. Esta es la razón por la que, al comienzo de la disputación que comentamos, Suárez manifestaba con rotundidad que al no ser verdadera tal distinción, tampoco podría fundamentarse la distinción paralela entre existencia y duración<sup>115</sup>. Pues bien, en su conjunto, el discurso lógico de la disputación es coherente con este planteamiento. De este modo, tras su exposición de las opiniones contrarias, nuestro autor sostiene que no existe tampoco ninguna distinción real entre el ser de la cosa durante (*esse rei durantis*) y la duración misma (*duratio*) fuera de la estrictamente conceptual. La razón que esgrime nuestro filósofo es que la duración debe apprehenderse simplemente como permanencia en el ser.

Ahora bien, tal y como precisa Suárez en un lugar ya tópico de las *Disputationes Metaphysicae*, el *ser* al que se refiere posee un doble significado: “Así pues, *ente* se pronuncia, a veces entendido como participio del verbo ser, y así significa acto o ejercicio de ser, y es lo mismo que existente en acto (*existens actu*); a veces es entendido ciertamente como nombre, significando la esencia formal (*formalem essentiam*) de una cosa que tiene o puede tener existencia (*esse*), e incluso puede decirse que significa la existencia misma (*ipsum esse*), no como ejercida en acto, sino en potencia o aptitud”<sup>116</sup>. De aquí se deduce claramente que para nuestro autor, tanto la esencia formal como la existencia actual son algo real, subsumible bajo el concepto general de ente. Así lo reconoce

<sup>113</sup> *DM*, XXXI, 1, 13, ed. cit., vol. V, p. 21. Según Suárez esta sentencia había sido defendida por Alejandro de Hales (1185-1245), Pedro Auréolo († h. 1322) y Gabriel Biel entre otros (cf. *DM*, XXXI, 1, 12., ed. cit., p. 20).

<sup>114</sup> J. Iturriz, *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, Madrid: sin editor, 1949, p. 289. Sobre este aspecto, también J. Zaragüeta, *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual*, Granada: Imprenta Hº de Paulino Ventura, 1941, p. 14, resumió el punto de vista del Doctor Eximio aclarando que no se trata “de una esencia considerada conceptualmente como una pura posibilidad de existir, sino de la que se da realmente como existente: a Suárez le parece claro que semejante esencia incluye la existencia y no difiere de ella ni siquiera modalmente, sino por simple abstracción mental”.

<sup>115</sup> *V. supra*, notas 8 y ss. así como los textos vinculados .

<sup>116</sup> *MD*, II, 4, 3. La traducción es nuestra.

Suárez poco después de forma explícita al aseverar que el “ente según esa doble acepción, no significa una doble razón de ente, sino un solo concepto, más o menos preciso o abstracto: el ente como nombre significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la actual existencia, no excluyéndola o negándola, sino sólo prescindiendo de ella; el ente como participio significa el mismo ente real, teniendo ya la esencia real junto con la actual existencia, y por esto es lo mismo, aunque más contraído o determinado”<sup>117</sup>. ¿Se seguiría de aquí que el ser queda reducido a la esencialidad pura? Pensamos que sólo una lectura superficial de los textos suarecianos nos permitiría responder que así es. Sin embargo, una autoridad tan consagrada como Etienne Gilson parece que incurrió en este error, privilegiando a la esencia en detrimento de la existencia respecto a la noción suareciana de ‘ser’: “¿A qué llama Suárez ser? Si es realmente al ser actual, entonces ese ser es el que pertenece a una esencia cuando, habiendo sido un mero posible, se ha convertido en actual debido a la eficacia de sus causas. Goza, pues, del ser de la esencia actual (*esse actualis essentiae*). Una vez dicho esto, Suárez se pregunta si, para ser actualmente, un ser tal como el de la esencia actual, requiere todavía el suplemento que los tomistas llaman existencia. Y, por supuesto, su respuesta es *no*”<sup>118</sup>. En consecuencia, según Gilson, habiendo comenzado por identificar el ser con la esencia Suárez “concibe todos los seres actuales simplemente como diversas esencias plenamente actualizadas. Y se pregunta después qué podría añadir la existencia actual a un ser ya existente”<sup>119</sup>. Gilson concluía su interpretación responsabilizando a Suárez del surgimiento de una ontología esencialista a partir del siglo XVII: “La influencia de Suárez en el desarrollo de la metafísica moderna ha sido mucho más profunda y extensa de lo que comúnmente se piensa. Naturalmente ha alcanzado en primer lugar a los filósofos escolásticos del siglo XVII, que tan escasos lectores encuentran hoy día, aunque han ejercido una influencia notable en el desarrollo del pensamiento metafísico. A través de ellos, Suárez se ha hecho responsable de la

<sup>117</sup> MD, II, 4, 9. Fragmento extraído de Francisco Suárez, *Investigaciones metafísicas* Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1955, p. 68. Se trata de una selección de textos de las *Disputationes Metaphysicae*, traducida por J. Adúriz, E. Bartra y L. Carranza, e introducida por Ismael Quiles. El subrayado es nuestro. Queremos observar que a través de esta modesta aunque esmerada antología muchos lectores pudieron acceder a los textos metafísicos de Suárez en español durante la década de los años cincuenta.

<sup>118</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, trad. de S. Fernández Burillo, Navarra: EUNSA, 1979, p. 158. Inicialmente, Gilson propuso esta interpretación esencialista en su obra *L'être et l'essence*, Paris: J. Vrin, 1948, aunque en el ámbito académico ha sido más difundida a través de su libro *Being and Some Philosophers*, Toronto: The Mediaeval Studies of Toronto, 1949, la obra cuya traducción citamos aquí.

<sup>119</sup> E. Gilson, ob. cit., p. 159.

expansión de una metafísica de las esencias que profesa la desatención de las existencias como irrelevantes para la especulación metafísica<sup>120</sup>.

Sin embargo, son muchos los textos que contradicen frontalmente la interpretación esencialista de Gilson. Seleccionamos como ejemplo el siguiente que, por su relevancia para nuestra discusión, citaremos en la lengua latina original: “*Principio statuendum est essentiam creaturae, seu creaturam de se et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil*”<sup>121</sup>. En nuestra opinión, el sentido de este pasaje no deja lugar a dudas sobre la importancia que posee la existencia en el proyecto metafísico suareciano: “Hay que asentar primeramente que la esencia de la criatura, o sea la criatura, de por sí y antes de que Dios la produzca, no tiene en sí ningún ser real y verdadero, y en tal sentido, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es una cosa, sino

<sup>120</sup> Ob. cit., p. 165. Aunque, como indicó Gilson en este pasaje, la importancia de la obra metafísica del filósofo español en el contexto del pensamiento moderno es indiscutible, sorprende, sin embargo, que a los frecuentes elogios que prodiga a Suárez la historiografía extranjera por su aportación intelectual a la *modernidad*, se haya opuesto durante décadas un velo de silencio en España sobre su obra. Es de lamentar que incluso, en algunas cátedras universitarias de filosofía, se haya asimilado a Suárez a la contumaz *tardeo escolástica española*, que, dogmática e inmovilista, se anclaba peligrosamente en una extemporánea mentalidad medieval. Pero estas desafortunadas condenas se diluyen si se contrastan con las valoraciones positivas de autores relevantes dentro y fuera de la filosofía neoescolástica. Así, por ejemplo, J. Hellín. Suarezianismus. *Archivo Teológico Granadino*. 2000, vol. 63, pp. 192-193, ha resaltado la influencia de Suárez entre los siglos XVII y XIX tanto en el ámbito católico europeo como en las universidades protestantes alemanas, explicando cómo la decadencia de la escuela suarista se debió en España a la expulsión de la Compañía de Jesús por Carlos III y en el resto de Europa a la preferencia, en materia doctrinal, que León XIII y sus sucesores concedieron a la filosofía tomista. Destacable es también el juicio que mereció a Heidegger, la aportación al pensamiento moderno de la metafísica de Suárez y que encontramos en su más famosa obra *Ser y tiempo*: “Esta ontología griega desarraigada llega a ser en la Edad Media un cuerpo doctrinal consolidado. Su sistemática es todo lo contrario de un ensamblaje en un único edificio de piezas heredadas de la tradición. Dentro de los límites de una recepción dogmática de las concepciones fundamentales del ser, tomadas de los griegos, hay en esta sistemática mucho trabajo creativo que aún no ha sido puesto de relieve. En su formulación *escolástica*, lo esencial de la ontología griega pasa a la ‘metafísica’ y a la filosofía trascendental de la época moderna por vía de la *Disputationes metaphysicae* de Suárez, y determina todavía los fundamentos y fines de la *Lógica de Hegel*” (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Madrid: Trotta, 2003, § 6, pp. 45-46). Sobre la significación de la metafísica de Suárez en la construcción del pensamiento moderno, v. X. Zubiri, Advertencia preliminar. Francisco Suárez. *Disputationes metafísicas sobre el concepto de ente*. Traducción del latín, introducción y advertencia de X. Zubiri. Madrid: Revista de Occidente, 1935; J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol 2: *La Edad de Oro. Siglo XVI*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1992, p. 708-713; L. Prieto. Vida y pensamiento del padre Suárez. *Ecclesia*. 2006, vol. XX, nº 2, pp. 187-210. y, finalmente, el reciente e interesante artículo de O. Barroso. De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes metaphysicae*. En L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 65-84.

<sup>121</sup> *MD*, XXXI, 2, 1, ed. cit., p. 21.

completamente nada”<sup>122</sup>. Hemos de recordar también que las opiniones de Gilson fueron inmediatamente sopesadas y criticadas por numerosos investigadores tras la publicación en 1948 de *L'être et l'essence* entre los que figuraba José Hellín<sup>123</sup>. Dado que no podemos exponer aquí los detallados análisis de Hellín con la extensión requerida, nos limitaremos a desarrollar parte de su línea argumentativa, así como sus premisas teóricas y su conclusión final. De entrada, Hellín defendió que en Suárez hallamos una original filosofía existencialista que, sin embargo, no puede ser identificada con el existencialismo europeo promovido por los famosos filósofos del siglo XX. Según Hellín, en primer lugar, porque éstos definen al ser y al hombre mismo como existencia carente de esencia; en segundo término, porque niegan la posibilidad de un conocimiento intelectual de la realidad, a la que conciben como deviniente, singular y contingente, y, finalmente, porque niegan al entendimiento la capacidad de acceso a una realidad trascendente<sup>124</sup>. A continuación, con objeto de establecer los presupuestos de su discurso, Hellín adoptó una distinción terminológica previa que, a su vez, era una clasificación global de las distintas tendencias neoescolásticas respecto a la relación entre esencia y existencia. Primeramente, afirmó que una filosofía es *esencialista* cuando “dice que lo principal del ente es la esencia, no la existencia: la esencia es el principio de toda perfección del ente, y la existencia es solamente un modo o un estado del ente”<sup>125</sup>. Frente a ella, una filosofía se define como *existencialista* desde el punto de vista escolástico, si sostiene que “la existencia es lo principal en el ente, y es el principio de toda la realidad y perfección del ente: la esencia no es sino una determinación de la existencia”<sup>126</sup>. Hellín se preguntaba entonces si Suárez debía ser clasificado como esencialista o como existencialista, anticipando que, en su opinión, debería considerársele existencialista, pero con un sentido diferente al que se

<sup>122</sup> Porque nos parece algo más fiel al texto latino, recogemos aquí la traducción de este pasaje incluida en la edición preparada por I. Quiles, Francisco Suárez, *Investigaciones metafísicas*, ed. cit., p. 207.

<sup>123</sup> Cf. J. Hellín. Existencialismo escolástico suareciano. *Pensamiento*. 1956, vol. 12, pp. 157-178. Sobre la polémica suscitada por el libro de Gilson, así como sobre las diferentes interpretaciones de la metafísica suareciana en el siglo XX, v. Oscar Barroso. Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología. *Pensamiento*. 2006, vol. 62, n° 323, pp. 121-138. Resumidamente, para Barroso han aparecido en el último siglo tres paradigmas de interpretación de la obra de Suárez, a saber, una interpretación de corte *esencialista* promovida por la escuela tomista y encabezada por Gilson, una segunda interpretación *existencialista* promovida por Hellín y, finalmente, una tercera —a la que Barroso denomina *noético-objetivista* y en la que se inscribe— inspirada en las opiniones de Heidegger y cristalizadas en el libro de J. F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

<sup>124</sup> J. Hellín, ob. cit., p. 157.

<sup>125</sup> Ob. cit., p. 158. Indica Hellín que las definiciones de ‘esencialismo’ y de ‘existencialismo’ están tomadas de Gilson y Bonetti.

<sup>126</sup> Ob. cit., p. 159.

le suele atribuir a este término<sup>127</sup>. Más abajo, reconocía Hellín la existencia de una tercera vía: la de los filósofos escolásticos *existenciales* que huyen tanto del esencialismo como del existencialismo, arguyendo que “el ente es la esencia en cuanto realmente existente en acto o en potencia”<sup>128</sup>. Sin embargo, Suárez no podría ser incluido en ninguno de estos esquemas teóricos porque todos presuponen la distinción real entre esencia y existencia, sentencia que —como ya se ha indicado— nuestro filósofo rechazó inequívocamente<sup>129</sup>. Por esta razón, Hellín proponía comprender la postura de Suárez como *ontista o integralista existencial* “porque el ente real que se opone a la nada, es al mismo tiempo esencia y existencia”<sup>130</sup>. De aquí que “no es posible definir la esencia como la potencia de la existencia, ni la existencia como el acto o actualidad de la esencia: la esencia es toda la realidad, como índole o grado de ser, y la existencia es toda la realidad como puesta fuera de la nada”<sup>131</sup>. Una vez argumentados estos presupuestos, Hellín discutía gran parte de las afirmaciones de Gilson, apoyándose en una amplia base textual extraída de las *Disputationes metaphysicae*, y llegando a la conclusión de que “Suárez ha enseñado que el concepto del ente incluye intrínseca y formalmente, no solamente la esencia sino también la existencia, como propio acto del ente”<sup>132</sup>.

Aparte de la indistinción real entre esencia y existencia que condiciona el concepto suareciano de duración y cuya problemática metafísica hemos esbozado en los párrafos anteriores, la analítica de la duración que Suárez propuso mediante un catálogo de oposiciones —real / imaginaria, extrínseca / intrínseca, increada / creada— nos permite retrospectivamente vislumbrar todo el edificio metafísico escolástico desde la perspectiva de la temporalidad. En efecto, Suárez distinguió un plano absolutamente trascendente cuya duración es increada, y otro compuesto por la realidad creada. En este último, se diferencia además, por un lado, la duración permanente de los entes espirituales e incorruptibles y la duración sucesiva propia de los seres materiales cambiantes. Respecto a la duración sucesiva merece una atención especial la reflexión suareciana sobre la relación entre el movimiento y el tiempo. Como hemos expuesto, su opinión es que tiempo y movimiento sólo se distinguen conceptualmente porque el tiempo se define como la duración

---

<sup>127</sup> Ob. cit., p. 160: “Suárez profesa el esquema existencialista, no en el sentido antiintelectualista de los modernos, ni tampoco exactamente en el sentido que dan a estas palabras Gilson y Bonetti, sino en un sentido especial y no exento de originalidad bien fundada”

<sup>128</sup> Ob. cit., p. 161.

<sup>129</sup> Ob. cit., p. 162.

<sup>130</sup> *ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> Ob. cit., p. 178.



del movimiento. Por tanto, sólo es posible establecer una diferenciación racional entre ambos. Sorprende la articulada defensa de esta posición y la energía que derrocha Suárez al sostenerla, sin eludir las diversas objeciones sobre la cuestión, replanteadas a la luz de la filosofía escolástica pero cuyo remoto origen se halla en la teoría física aristotélica.

En síntesis, tras hacer un breve recorrido por la disertación del autor, cabe concluir que si Suárez define el ente como la esencia real, siendo ésta identificable con la existencia —aunque separable en términos conceptuales—, y puesto que la existencia también es indistinguible de la duración —aunque sea posible una distinción conceptual entre ambas—, entonces la duración parece constituirse en un atributo conceptual de lo real. Pero, además, si la esencia es inseparable ontológicamente de la existencia y si ésta lo es de la duración, en cierta manera ser es durar. O, dicho de otro modo, cuando afirmamos que una esencia actualizada dura —con la excepción de las esencias sobrenaturales que son eternas o permanecen inmutables— queremos significar únicamente que *existe transcurriendo* en un flujo sucesivo. Porque, en efecto, como precisa Suárez, la duración es formalmente la misma existencia vinculada a la sucesión (*duratio vero dicit existentiam connotando successionem*)<sup>133</sup>.

Finalmente, hemos de señalar que al reinterpretar la definición aristotélica de tiempo (*numerus motus*), éste es comprendido por Suárez como la duración del movimiento (*duratio motus*). Ello obliga a concluir que la realidad física, esencialmente móvil, se convierte en la esfera propia de la temporalidad. De donde se deduce, por último, que en el ámbito de la realidad física inmanente el *ser* es para Suárez la existencia misma de la esencia, la existencia que perdura de modo transeúnte en el curso del tiempo. Como en tantos otros aspectos de su filosofía, Suárez se manifestaba así un verdadero precursor al enunciar la coordinación ontológica entre *ser* y *tiempo*. Parece obvio que esta interrelación suareciana no cayó en el olvido y que la historia del pensamiento posterior encontró aquí una fuente de inspiración para abrir insospechados horizontes a la especulación metafísica.

---

<sup>133</sup> *MD*, L, 2, 2, ed. cit., p. 138.