

# LA CONVERGENCIA DE RASGOS DE TRADICIÓN AGUSTINIANA Y ARISTOTÉLICO-AVERROISTA PRESENTES EN LA ELABORACIÓN DE LA TEORÍA DEL TIEMPO DE GUILLERMO DE OCKHAM

OLGA L. LARRE

Ockham's view of time agrees with that of Aristotle (Phys. 218b 21- 219b 5) and Averroes (com. 98, 132 and 133), for whom time and movement always correspond and define one another. But the difference between Ockham and the above-mentioned philosophers was one of conception. Ockham considers time as another facet of individual existence. Firstly, this work focuses on the determination of time reality and its definition. Secondly, It analyses the problem of the measurement of time: the circularity of time and the measurement of motion had been already noticed by Augustinus; the details of Ockham's argument show dependence on Confessions XI, 21, 24; and especially 26.

La aparente claridad de la contraposición, propuesta por Ehrle<sup>1</sup> para caracterizar las dos grandes corrientes de pensamiento en que se dividen los teólogos en la segunda mitad del siglo XIII, dio a esa expresión un éxito momentáneo: por una parte, estaban los teólogos que pretendían continuar la línea tradicional de San Agustín; y por la otra, la de aquellos más avanzados que trataban de incorporar el aristotelismo. Entre éstos, a su vez, habría que distinguir los aristotélicos tomistas de los aristotélicos averroístas.

Ciertamente que la mitad del siglo XIII es campo de una profunda división entre los teólogos. Pero si se quiere emplear la referida expresión para caracterizarlos, es necesario matizar bastante tanto el «agustinismo» de los unos como el «aristotelismo» de los otros. En realidad, los «aristotélicos» y los «agustinianos» citan y utilizan a Aristóteles. Y tanto los unos como los otros consideran a San Agustín el maestro común a quien conceden la máxima auto-

<sup>1</sup> E. Ehrle, "L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII", *Xenia thomistica*, 1925 (3), 533-588.

ridad entre todos los Padres de la Iglesia<sup>2</sup>. Por lo demás, conviene notar que muchas de las tesis en que hacen hincapié los «agustinianos», y que se subrayan más fuertemente en la controversia contra Tomás de Aquino, no pertenecen a San Agustín, sino que proceden de otras fuentes, como Plotino, los musulmanes y judíos, e incluso, el mismo Aristóteles. La autoridad de San Agustín para comparar tesis contrarias al tomismo y al aristotelismo heterodoxo de fin de siglo no comenzará a invocarse como recurso polémico y banderín de combate hasta después de 1260, cuando emprenden su ofensiva Juan Peckham, Gualterio de Brujas, Gerardo de Abreville y Roberto Kilwardby<sup>3</sup>. Finalmente, tampoco existe unanimidad entre los autores clasificados en la corriente «agustiniana» ni en aquellas tesis que se señalan como características de la escuela<sup>4</sup>.

No obstante ello, la referida contraposición encierra un fondo de verdad, al situar, por una parte, el movimiento acogedor de la filosofía greco-musulmana, iniciado por San Alberto y que culmina con la síntesis de Tomás de Aquino; y por otra, la poderosa corriente que se opone a esa labor, creyendo que el benévolo recibimiento dispensado a la filosofía compromete la pureza del dogma cristiano, aún cuando no se llegara a la heterodoxia<sup>5</sup>.

De este particular diálogo entre aristotelismo y agustinismo dará cuenta la filosofía elaborada por Guillermo de Ockham. En efecto, el espíritu científico que anima la física de Ockham se remonta más allá de Ockham mismo. Desde sus comienzos el grupo oxoniense, de marcada preferencia por el agustinismo platonizante manifiesta una firme tendencia hacia el cultivo de las ciencias po-

<sup>2</sup> Véase J. Hessen, "Augustinismus und Aristotelismus in Mittelalter", *Franziskanische Studien*, 1920 (7), 2.

<sup>3</sup> Según P. Chenu, la oposición entre "aristotelismo de la escolástica" y "platonismo de los Padres" es una "division erronée en histoire et équivoque en théologie". *La Théologie au douzième siècle: Études de philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1957, 141. Podrá consultarse asimismo: M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Montréal / Paris, 1974, 28-66.

<sup>4</sup> Véase A. Uña Juárez, "San Agustín en el siglo XIV. La Ciudad de Dios", *La Ciudad de Dios*, El Escorial, 1978, 191 y F. Cayré, "Le point de départ de la philosophie augustinienne. Preuve noologique de l'existence de Dieu", *Revue de Philosophie*, 1936, 55.

<sup>5</sup> E. Gilson, "Réflexions sur la controverse St. Thomas-St. Augustin", *Mélanges Mandonnet*, I, Bibliothèque Thomiste, 1930 (13), 371-382.

sitivas en tres direcciones posibles: la lingüística, la matemática y las ciencias naturales<sup>6</sup>. Esta tradición científica llevaba en sí el germen de una modificación sustancial de la filosofía que fue consolidada, en buena medida, por la corriente nominalista.

Ha sido, en particular, la condena de 1277, en Oxford, el origen de las más variadas y eclécticas actitudes intelectuales, y causante de importantes cambios en el rumbo filosófico<sup>7</sup>:

1. Tras ella la tradición agustiniana se vio fortalecida.

2. Se manifiesta, asimismo, una primacía de la verdad revelada y una subordinación a ella de los restantes conocimientos asequibles al hombre.

3. Y, finalmente, se adquiere la conciencia de que la verdad aristotélica podía tener fisuras, lo que impulsó a modificarla, sobre todo en lo concerniente a la filosofía natural<sup>8</sup>.

Los criterios de investigación científica que se pueden extraer de las numerosas obras de Ockham dedicadas al estudio de la física se hallan doblemente ligados a la nueva lógica y a la crítica de la cosmología tradicional: si el mundo es esencialmente contingente y ha sido creado por la libertad absoluta de Dios omnipotente, no es lícito suponer que está estructurado de acuerdo con relaciones metafísicamente necesarias. No es preciso, por tanto, admitir otra multiplicidad, además de la de los individuos; y si esto es así, el fundamento del conocimiento científico no es otro que el conocimiento experimental. De aquí surge el primer criterio metodológico de Ockham: sólo se puede conocer de manera científica aquello que es controlable mediante la experiencia. La lógica, instrumento de análisis y de crítica, también nos inclina hacia una explícita fidelidad al mundo de lo real, obligándonos a conectar el contenido de las afirmaciones con la efectiva realidad de los individuos<sup>9</sup>. Arribamos así al segundo criterio del método ockhamista: más que preocuparnos por definir qué son los fenómenos, es me-

<sup>6</sup> D. A. Callus, "The Oxford Career of Robert Grosseteste", *Oxonienis*, 1945 (10), 42-72.

<sup>7</sup> J. Weisheipl, *La teoría física en la edad media*, Columba, Buenos Aires, 1967, 81.

<sup>8</sup> P. Duhem, *Le Système du Monde*, Hermann, Paris, 1954, vol. VII, 4.

<sup>9</sup> A. De Libera, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris, 1993, 430.

nester atenemos al cómo se llevan a cabo pues lo importante no es la naturaleza sino la función.

En este trabajo procuro exponer la doctrina del tiempo de Guillermo de Ockham mostrando la convergencia de las diferentes tradiciones que influyeron en su formulación. He de centrar el análisis en la determinación de la realidad del tiempo y su definición para considerar, luego, el problema de su medición en orden a la existencia de un reloj absoluto; y según aparecen tratados en la *Expositio Physicorum*<sup>10</sup>, la *Summulae in libros Physicorum*<sup>11</sup>, las *Quaestiones*<sup>12</sup> y la *Brevis Summa*<sup>13</sup>.

Sobre un ámbito de influencia genérica de doctrinas averroístas, Ockham realiza un análisis de carácter original. En efecto, es indudable la presencia del Comentador en los escritos de Ockham que reseñan la teoría del tiempo<sup>14</sup>; y es Averroes la fuente a la que cuantitativamente más veces alude luego del mismo Aristóteles<sup>15</sup>; pero sus análisis mantienen siempre una constante perspectiva de independencia intelectual respecto de ambos filósofos.

Desde 1230 en que Averroes tuvo amplia audiencia en los medios intelectuales latinos, puede afirmarse que ejerció también una progresiva influencia sobre los pensadores de Oxford, particularmente manifiesta ya en Roberto Grosseteste<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> G. Ockham, *Expositio Physicorum*, OPH, V, St. Bonaventure, New York, 1985, L. IV, 18-27.

<sup>11</sup> G. Ockham, *Summula Philosophia Naturalis*, OPH, VI, St. Bonaventure, New York, 1984, L. IV, cap. 1-16

<sup>12</sup> G. Ockham, *Quaestiones in libros Physicorum*, OPH, VI, St. Bonaventure, New York, 1984, qq. 37-57.

<sup>13</sup> G. Ockham, *Brevis Summa*, OPH, VI, St. Bonaventure, New York, 1984, L. IV, cap. 5-7.

<sup>14</sup> El tema aparece tratado, desde una perspectiva científico-experimental por: C. H. Haskins, "The reception of Arabic Science in England", *Engl. Hist. Rev.*, 1915 (33), 56-69; "Arabic science in western Europe", *Isis*, 1925 (7), 478-485.

<sup>15</sup> Véase como ejemplo: *Brevis Summa* donde Averroes aparece explícitamente mencionado en los tres capítulos dedicados al tiempo un número de siete veces.

<sup>16</sup> Véase H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, new ed. by F. M. Powicke / A. B. Emden, vol. III, Oxford, 1936, repr. Fotomecán. 1951, 245. Además D. A. Callus alude a la presencia del influjo de Avicena en Juan Blund y a la frecuente confrontación posterior entre un Averroes agudo y un Avicena prolijo y verboso. Ver: D. A. Callus, "Introduction of Aristotelian Learning to Oxford", *Proceedings of the British Academy*, 1943 (29), 45.

Se sabe que Averroes explicaba al Filósofo en continuidad estrecha con los comentaradores griegos; poseía un ejemplar bastante completo, aunque mutilado, de la traducción de Alejandro de Afrodisia sobre la *Physica*; y utilizaba una versión árabe de la paráfrasis del mismo tratado correspondiente a Themistio<sup>17</sup>. Uno y otro autor son frecuentemente citados por el comentarador árabe; y a partir de ellos encuentra la mayor parte de las enseñanzas sobre los pensadores de la antigüedad griega.

Por lo demás, cuando Ockham inició su enseñanza en Oxford otra poderosa influencia se ejercía sobre la orden de San Francisco: la de Juan Duns Escoto<sup>18</sup>. En efecto, parece claro que el grupo escotista representó la tendencia de pensamiento más compacta hasta los años 1330-1335. Esto no significa que la escuela estuviera exenta de oponentes y menos aún que todos los franciscanos se adhiriesen uniforme y monóticamente al escotismo. Sin embargo, el prestigio de Escoto fue enorme y el propio Ockham, a pesar de sus críticas, suele llamarlo *Doctor Ordinis*.

La teoría de Ockham sobre el tiempo puede considerarse como una versión totalmente libre del texto de la *Physica* de Aristóteles: Ockham considera a Aristóteles como el más docto entre todos los filósofos y autor de una doctrina especialmente lúcida en filosofía natural; pero entiende asimismo que algunos errores mezclados por él con la verdad, obligan a puntualizar el alcance y valor de su autoridad<sup>19</sup>. Ockham asimila, asimismo, importantes elementos de la teoría averroísta, particularmente vinculados al problema de la percepción del tiempo; y, finalmente, reasume por la vía escotista planteamientos agustinianos vinculados con la relación establecida entre: el movimiento primero, los movimientos particulares y el tiempo.

<sup>17</sup> A. Mansion, "La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux", *Revue Neoscholastique de Philosophie*, 1934 (36), 279-280.

<sup>18</sup> P. Duhem, vol. VII, 363.

<sup>19</sup> G. Ockham, *Expositio Physicorum*, Prologus, OPH, IV, 3.

## 1. Los referentes históricos inmediatos del planteamiento ockhamista.

El siglo XIV filosófico conoce el surgimiento conjunto del realismo escotista, el nacimiento del tomismo y del antitomismo y el fuerte impulso de la teología franciscana. Es un período de invención conceptual y de innovación continua. Los mismos géneros literarios evolucionan: las sumas, reflejos de un saber sistemático, desaparecen, los comentarios de las Sentencias se desprenden del texto original para construir verdaderos núcleos temáticos articulados en baterías de cuestiones. Y a pesar del desarrollo generalizado del averroísmo, la tendencia particular del siglo se ordena hacia la emancipación de los modelos del pasado, aspecto que resultará fácil evaluarlo en la doctrina de Ockham.

El eclecticismo y la radicalizada actitud crítica hacen que resulte difícil definir con precisión el ockhamismo<sup>20</sup>. Diversas soluciones recibe también el problema del estímulo fundamental o fuente primaria de inspiración para el filósofo franciscano. En efecto: Teodoro de Andrés, lejos de reducir el pensamiento del *Venerabilis Inceptor* a una disputa sobre el problema de los universales y sobre el voluntarismo<sup>21</sup> muestra en su obra el hilo conductor que vincula el pensamiento de Ockham con los planteamientos y desarrollos que precedieron al ingreso del aristotelismo en la «Europa agustiniana» anterior al siglo XIII. Contrariamente, Pegis<sup>22</sup> entiende que el nominalismo significa un “esfuerzo enormemente tenaz para neutralizar el determinismo de griegos y árabes”; y en esta misma línea Moody señala el objetivo ockhamista de purificar a Aristóteles de toda traza de platonismo<sup>23</sup>; perspectivas todas, unilateralmente «agustinianas» o «aristotélicas», irre-

<sup>20</sup> O. L. Larre / J. E. Bolzán, “Ockham y el ockhamismo: algunas precisiones”, *Revista de Filosofía*, 1979 (36), 373-399.

<sup>21</sup> Véase K. Michalski, *La Philosophie au XIV<sup>e</sup>. Siècle. Six Études*, Minerva, Franckfurt, 1969, 67-151 y T. de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1969.

<sup>22</sup> A. C. Pegis, “Some recent interpretations of Ockham”, *Speculum*, 1948 (33), 457.

<sup>23</sup> E. Moody, *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic*, Collected Papers 1933-1969, University of California Press, Berkeley / Los Angeles / London, 1975, 413-414.

conciliables entre sí. Quizá resulte al caso muy oportuna la sugerencia de Courtenay<sup>24</sup> de estudiar «nominalísticamente» a Ockham, esto es a partir de núcleos temáticos específicos, donde las conclusiones particulares obtenidas no se generalicen como conclusiones del sistema debiendo respetarse que en Ockham no haya sistema alguno, ni siquiera pretensión de tal. En efecto, si bien el zócalo epistemológico es el mismo, son bien diferentes las doctrinas que el *Venerabilis Inceptor* asimila y confronta en el análisis de los distintos problemas cosmológicos, antropológicos y metafísicos.

Las memorables discusiones en torno a la teoría del movimiento y del tiempo que tuvieron como punto de partida las tesis condenadas en 1277 fueron inauguradas por Duns Escoto quien había osado afirmar contra el aristotelismo averroísta que un cuerpo podía moverse localmente aún cuando no existiese ningún término inmóvil. La inmovilidad de la tierra dejaba, así, de ser un postulado esencial sin el cual todo movimiento local sería inconcebible.

A esta afirmación se viene a agregar otra, contraria también a la física peripatética. El tiempo, para Aristóteles, es inherente al movimiento diurno; partiendo de esta afirmación los averroístas concluían que si el movimiento diurno se detuviese, sería necesario que todos los otros movimientos se detuviesen con él pues no habría tiempo para medir su duración.

Ya San Agustín había rechazado la afirmación aristotélica de la relación tiempo-movimiento primero, partiendo de la reflexión sobre el milagro de Josué<sup>25</sup>: si las luminarias del cielo se detuviesen sería necesario medir el tiempo a través de un movimiento distinto. Este argumento quiebra la tesis de la inmutabilidad de los movimientos celestes marcando distancia respecto de la tradi-

<sup>24</sup> W. J. Courtenay, "Late Medieval Nominalism revised: 1972-1982", *Journal of History of Ideas*, 1983 (44), 164.

<sup>25</sup> Saint Agustin, *Confessions*, (IX-XIII), Belles Lettres, Paris, 1941, L. XI, XXIII, 29. Véase una idea análoga en *Ennéades*, III, 7, 8 (trad. Bréhier, T. III, 136).

ción<sup>26</sup>: Dios como Señor de la Creación puede cambiar la velocidad de los astros, tal como el carro modifica la de su rueda.

Escoto alude expresamente a San Agustín al afirmar la posibilidad de un tiempo potencial<sup>27</sup>, que se constituye como un pensamiento alternativo entre dos tesis desprendidas desde contextos diferentes: peripatético y agustiniano, igualmente condenadas en 1277:

[156] “Si el Cielo se detuviese, el fuego no obraría sobre la estopa pues no habría tiempo”.

[200] “El tiempo y la eternidad nada son en la realidad y sólo existen en nuestro intelecto”<sup>28</sup>.

Escoto se manifiesta seguro de la existencia de este tiempo potencial que, en ausencia de todo movimiento, permitirá medir el reposo universal: “aún cuando ningún cuerpo se moviese, algo podría existir siempre de la misma manera, permaneciendo naturalmente apto para comportarse de un modo u otro [...]. Y a esta disposición invariable le corresponderá una medida propia que es su tiempo. Si en este tiempo se imaginan dos instantes cualesquiera, entre ellos se podrá comprender un flujo o movimiento de cierta dimensión. Y puesto que se denomina tiempo a la medida de un flujo o de un movimiento, aquella existencia invariable tendrá un tiempo: no actual y positivo sino potencial y privativo. Es por tanto el intelecto quien tiene conocimiento de este tiempo potencial y aplicándolo a una duración uniforme puede conocer su cantidad”<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. I: *L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris, 1983, 37.

<sup>27</sup> J. Duns Escoto, *Ordinatio II*, Dist. II, Pars 1, q. 2 (ed. Vaticana, 1973, 208). Puede rastrearse la fuente agustiniana en 161-177 y en particular la referencia al texto del L. XI de las Confesiones en: J. Duns Escoto, *Quodlibeta*, q. XI (BAC, Madrid, 1968, 411-12, n. 23).

<sup>28</sup> H. Denifle / A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1899, Tome I, 473 errores 156 y 200. Un reciente estudio analiza la historia de los principales errores vinculados al orden físico que fueron condenados: E. Grant, *La Physique au Moyen Age*, PUF, Paris, 1995, 31 y ss.

<sup>29</sup> J. Duns Escoto, *Quodlibeta*, quaest. XI: *Utrum Deus possit facere quod manente corpore et loco, corpus non habeat, sive esse in loco* (BAC, 411-412 n. 23).

Esta doctrina escotista se constituye, como veremos, en un antecedente del «tiempo imaginario» de Guillermo de Ockham.

## 2. Determinación de la realidad del tiempo.

### a) *El tiempo no es algo absoluto (res absoluta).*

Un primer aspecto señalado por Ockham en la exposición de su doctrina sobre el tiempo, radica en advertir la posibilidad de su conocimiento, sin ignorar por ello, las dificultades que el tema conlleva: “el tiempo no es una realidad incognoscible, como algunos afirman, sino que, contrariamente, es por todos conocido y no sólo por los sabios, sino por todos aquellos que tienen uso de razón”<sup>30</sup>.

Una opinión generalizada en tiempos de Ockham, representada, entre otros por el realista Walter Burley, aduce que “tanto el movimiento como el tiempo y el lugar son ciertas realidades distintas del móvil y de lo localizado”<sup>31</sup>.

Ockham establece en la *Expositio Praedicamentorum* una larga serie de argumentos dirigidos a todos aquellos maestros *antiqui* que procuraban establecer distinciones reales o formales entre las nociones de tiempo y de substancia<sup>32</sup>.

La motivación que le condujo a Ockham a afirmar la identidad del tiempo-*res absolutae* es de origen teológico. En efecto, así como “el movimiento no se diferencia de las cosas que están en reposo, pues tal afirmación conduciría a admitir que Dios puede crear el movimiento sin crear concomitantemente su sujeto, siendo esto una *contradictio in terminis*”<sup>33</sup>; así y de modo análogo, Ockham concluye que tampoco el tiempo se diferencia de las *res*

<sup>30</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 350.

<sup>31</sup> W. Burley, *Expositio Physicorum*, (Venedig, 1501), Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1972, L. IV, fol. 91, col. 2b.

<sup>32</sup> Véase W. Burley, *Expositio Physicorum*, L. IV, fol. 124, 2a.

<sup>33</sup> G. Ockham, *Tratado sobre los principios de la Teología*, Aguilar, Madrid, 1980, 84. Véase asimismo: G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 14, 430-431.

*absolutae*: admitirlo implicaría suponer que Dios puede producir el tiempo prescindiendo del movimiento y de la substancia<sup>34</sup>. Ockham, utiliza así una verdad cristiana: la omnipotencia suprema de Dios como instrumento de regulación negativa que le sirve para criticar las doctrinas realistas.

En las *Quaestiones* Ockham propone un interesante argumento no desarrollado en otras exposiciones físicas y en el que evalúa favorablemente la hipótesis de una pluralidad de mundos: “Si Dios hiciese otro cielo distinto del que ahora existe cuyo movimiento fuese aún más veloz; en tal caso el tiempo no sería una pasión del movimiento de nuestro cielo, el cual continuaría poseyendo el mismo movimiento que antes tuvo y no perdería ninguna realidad absoluta. Luego, el tiempo no es algo absoluto”<sup>35</sup>.

El tiempo se identifica, entonces, con las *res*: la explicación de Ockham no es sino una enunciación del núcleo central de su doctrina: sólo existe lo individual, y la única explicación del individuo es que es, y que está ante nuestra experiencia directa, *est unum numero singulare*. Y en cada una de estas realidades individuales y concretas es imposible realizar distinciones; sólo resta aproximarse a ellas procurando su exhaustiva descripción.

b) *El tiempo no es una 'res fluens' ni tampoco un accidente en sentido categorial aristotélico.*

Paralelamente al rechazo de la substancialización del tiempo, Ockham niega su identidad con la categoría aristotélica de accidente, propugnando, en cambio, su identificación real con los distintos móviles: “si el tiempo no es una substancia, habrá de admitirse entonces que es un accidente. Pero, no es un accidente indivisible por cuanto existe en un cuerpo como en su sujeto; tampoco es un accidente divisible, pues en este caso sería extenso teniendo

<sup>34</sup> G. Ockham, *Tratado sobre los principios de la Teología*, 92. Este tema aparece extensamente tratado por: P. Doncoeur, “Le mouvement, temps et lieu d’après Occam”, *Revue Philosophique*, 1937, 313-330.

<sup>35</sup> G. Ockham, *Quaestio Physicorum*, q. 37, 494. Este hecho supone que a Ockham no le resulta absurda la hipótesis de una pluralidad de tiempos.

partes simultáneamente existentes, lo cual es contradictorio con la doctrina de Aristóteles (*Phys.*, 219 a 14-19)<sup>36</sup>.

La misma conclusión aparece expresada en la *Expositio Physicorum*, pero basándose ahora en la irrealidad de las partes del tiempo: “las partes del tiempo son pasadas o futuras, por lo tanto, ninguna existe. Por consiguiente, nada existe del tiempo sino el ahora, que tampoco es parte del tiempo”<sup>37</sup>. Ockham anticipa sintéticamente algunos elementos de su doctrina sobre el instante, considerado por el realismo escotista<sup>38</sup> como realidad fluyente, origen y parte constitutiva del tiempo. Esta doctrina es inaceptable en el decir de Ockham, pues concluiríase de ella que “en un tiempo finito existirían infinitas realidades esencialmente distintas que, por tanto, no constituirían una unidad”<sup>39</sup>. Además, la célebre «navaja de Ockham» es invocada como argumento: *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*; el tiempo puede ser explicado suficientemente sin recurrir al instante, entendido como realidad fluyente; por consiguiente, en vano se lo postula<sup>40</sup>.

### c) El tiempo como término connotativo.

Si el tiempo, en el decir de Aristóteles, se relaciona con el movimiento y éste a su vez con la extensión, se puede operar una reducción del tiempo a la extensión; reducción que no es accidental, sino que corresponde a su misma esencia. La extensión es, pues, un elemento constitutivo de la definición de tiempo, en tanto

<sup>36</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 347-348.

<sup>37</sup> G. Ockham, *Expositio Physicorum*, 195.

<sup>38</sup> G. Ockham, *Expositio Physicorum*, 224. Esta tesis está vinculada con J. Duns Escoto, *Quodlibeta*, Quaest. 12, art. III, 18 (BAC, 433-434). Walter Burley también la suscribe: “Quarto probo quod instans est aliquid in re, simpliciter indivisibile”. Véase W. Burley, *Expositio Physicorum*, L. IV, fol. 135, col. 3b.

<sup>39</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 345. Para un análisis sobre el instante en Ockham: H. Shapiro, “Motion, Time and Place according to William Ockham”, *Franciscan Studies*, 1956 (16), 319-322.

<sup>40</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 347.

lo anterior-posterior, el aquí y el allá del movimiento son originariamente en el lugar, designando estrictamente la posición<sup>41</sup>.

El criterio de Ockham muy prontamente se separa del respectivo de Aristóteles. En efecto, Ockham establece que la distinción entre movimiento y tiempo depende exclusivamente del sujeto: el sustantivo «tiempo» significa el movimiento en tanto conocido y medido por el alma. La relación movimiento-tiempo debe ser encarada, entonces, desde un punto de vista lingüístico: “muchos creen que el término tiempo implica una realidad absoluta y no una connotativa, al modo como ‘hombre’ significa a todos los hombres, y ‘blancura’ a todas las realidades blancas: pero esto no es verdadero”<sup>42</sup>.

En particular, la doctrina revisada en este caso por Ockham es la escotista: su error radica en admitir que todo término tiene una *suppositio personalis*, y designa, por tanto, una realidad concreta<sup>43</sup>. Mas cuando se enuncia que el tiempo existe, no se connota un ser individual y concreto: *res absoluta* o accidente, sino un término connotativo cuyo sentido se expone en una proposición que integra dos aspectos fundamentales: el movimiento y la actividad de la conciencia. El tiempo, es por tanto, una abreviatura que designa un proceso que tiene un *esse in anima*. Por consiguiente, conceptualmente hablando, tiempo y movimiento se diferencian: “el término tiempo, en tanto implica el acto del alma que numera, connota algo distinto del término movimiento; por ello, estos nombres no tienen la misma definición nominal ni son sinónimos”<sup>44</sup>; y en cambio, desde una perspectiva real se identifican. En la *Summulae*, siguiendo el comentario 88 de Averroes, Ockham expresa que: “el tiempo, al igual que el movimiento no tiene un ser completo sino a partir de la actividad del alma”<sup>45</sup>.

El carácter significativo-lingüístico del predicamento «tiempo» queda subrayado por su misma estructura gramatical de adverbio; y su fundamento ontológico radica en el individuo: “omne reale

<sup>41</sup> Aristóteles, *Physica*, 219 a 14-16.

<sup>42</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 365.

<sup>43</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 365.

<sup>44</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 40, 504.

<sup>45</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 388.

ens extra animam vel est in tali praedicamento vel in tali”<sup>46</sup>. Lo cual es equivalente a afirmar que los predicamentos, siendo signos lingüísticos, significan a las cosas y “supponunt non pro se sed pro rebus extra animam”.

Los predicamentos tienen, para Ockham, una misión notablemente funcional en la economía de su pensamiento. La razón última de su presencia radica en el hecho de que ellos son las respuestas adecuadas a las preguntas fundamentales que el hombre se puede hacer sobre los entes naturales; permitiéndole así, expresarse con un lenguaje formalmente correcto<sup>47</sup>.

*d) Análisis semántico del concepto de tiempo.*

En la *Reportatio* Ockham expone cinco sentidos corrientes del término tiempo:

1. “En sentido estrictísimo y propio designa el movimiento velocísimo y máximamente conocido, sea éste el movimiento de la octava esfera, el del sol o el de la luna”.
2. “En sentido amplio designa, en cambio, un movimiento sublunar”.
3. “Conforme a un tercer sentido hace referencia a un movimiento imaginario”.
4. “Finalmente, el tiempo se toma como número, pudiendo en tal caso ser número numerado”; o bien:
5. “Número numerante”<sup>48</sup>.

Aristóteles hizo del tiempo una realidad inseparable del movimiento<sup>49</sup>, Ockham lleva más allá esta afirmación al identificar en su existencia real el tiempo con el móvil. De este modo el tiempo aparece como una faceta más de la existencia individual.

El tiempo puede proceder de un movimiento físico externo: supra o sublunar; o bien de un movimiento imaginario, pero en nin-

<sup>46</sup> G. Ockham, *Summa Logicae*, 104.

<sup>47</sup> T. de Andrés, 201.

<sup>48</sup> G. Ockham, *II Sent.*, q. X, 191-193.

<sup>49</sup> Aristóteles, *Physica*, 218 b 21-26.

guno de estos casos es posible establecer sin más la identidad conceptual movimiento-tiempo.

La forma lógica del argumento propuesto por Ockham en las *Quaestiones* en orden a aclarar la relación tiempo-movimiento es la siguiente:

1. “Si no hay movimiento, luego no hay tiempo”;
2. “Si hay tiempo, luego hay movimiento”.

En cambio no es verdadero afirmar:

1. “Si hay movimiento, luego hay tiempo”;
2. “Si no hay tiempo, luego no hay movimiento”<sup>50</sup>.

En el orden de los hechos el movimiento máximamente uniforme y regular es el movimiento circular de la primera esfera. Ockham retoma esta doctrina separándola del principio astronómico averroísta e integrándola en un contexto regulado por la omnipotencia divina. En efecto, desde el orden de lo puramente posible, Ockham retoma el planteamiento escotista al señalar que cualquier movimiento podría convertirse en medida de todos los demás. Pero avanza aún más en este sentido y señala que la regularidad necesaria para efectuar cualquier medición podría, incluso, pertenecer a un orden puramente conceptual o “imaginario”<sup>51</sup>. La uniformidad del movimiento diurno no resulta necesaria para Ockham tal como lo era para Aristóteles y aún para el mismo Averroes.

A partir de estas referencias, es posible advertir que el comentario de Ockham sobre el problema de la relación tiempo-alma se aparta del tratamiento aristotélico sugiriendo diferencias: “en verdad ha de saberse que el tiempo depende más del alma que del movimiento [...]. Consiguientemente es imposible que el movimiento sea tiempo a menos que exista una conciencia numerante”<sup>52</sup>. De allí concluye, entonces: “si no existiese una conciencia numerante las proposiciones: ‘el movimiento es tiempo’, ‘el tiempo es aquello a partir de lo cual se mide un movimiento’, no serían verdaderas; con lo cual el núcleo de la captación del tiempo pasa

<sup>50</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 42, 507-510.

<sup>51</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 44, 514.

<sup>52</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 49, 532. Ver: G. Ockham, *Tractatus de Successivis*, P. Boehner (ed.), St. Bonaventure, New York, 1944, 98-99.

por la experiencia personal de la actividad del alma que discierne lo anterior-posterior”<sup>53</sup>.

Habida cuenta de ello, el alma ha de resultar necesariamente incluida en la definición nominal del tiempo. Y de este modo, el clásico enunciado aristotélico: “el tiempo es número del movimiento según el antes y el después”<sup>54</sup> deberá entenderse del siguiente modo: “el tiempo es aquello en virtud de lo cual la conciencia mide según el antes y el después”<sup>55</sup>.

El cuarto y quinto sentido precedentemente enunciados apuntan a definir el tiempo como número numerado y numerante. Y aquí se pueden establecer diferencias en la evaluación del problema por parte de Ockham, respecto de la tradición aristotélico-averroísta.

Uno de los detalles –que entre muchos otros– toman difícil la interpretación de la doctrina de Aristóteles sobre la naturaleza del tiempo radica en la aparente imprecisión en el empleo de los términos número y medida<sup>56</sup>.

El número numerante puede ser entendido según una significación inmediatamente cuantitativa; y en este sentido el tiempo es la cantidad que se obtiene cuando se aplica tal o cual unidad de medida: día, mes, año, etc. (220 b 12-14) a una duración determinada. Como las cantidades así obtenidas pueden ser consideradas independientemente de su punto de aplicación se dice, en tal sentido, que son números abstractos.

Y, por otra parte, el tiempo puede ser entendido como número numerado del movimiento<sup>57</sup>.

En la *Summula Philosophiae Naturalis* Ockham define el tiempo, siguiendo la interpretación averroísta en el texto comentado 101, como número numerado exclusivamente: “el argumento del Filósofo del [libro] IV [de la *Physica*] concuerda con lo anteriormente expresado, resultando entonces que el tiempo es el nú-

<sup>53</sup> Véase A. Goddu, *The Physics of William of Ockham*, Brill, Leiden / Kohn, 1984, 140-141.

<sup>54</sup> Aristóteles, *Physica*, 219 b.

<sup>55</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 349.

<sup>56</sup> Aristóteles, *Physica*, 221 b 2 y 221 b 7.

<sup>57</sup> J. Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Desclée de Brouwer, Paris, 1967, 201.

mero del movimiento según el antes y el después. De manera que, a través del tiempo, medimos los movimientos de las realidades sublunares cuando se establece un orden en el antes y el después de un movimiento uniforme<sup>58</sup>, concluyendo seguidamente: “pero el número importa una doble significación: la del número numerado y numerable; y también la del número numerante. Y siendo éstos distintos, el tiempo ha de ser, ciertamente, el número numerado y no el numerante<sup>59</sup>”.

Sin embargo, en las *Quaestiones in libros Physicorum* –que es una obra física de madurez– Ockham reprueba definir el tiempo como número numerado exclusivamente, pues el tiempo es una realidad compleja, un acto mediante el cual el hombre entiende que algo se mueve con un movimiento continuo y uniforme advirtiendo que sus partes primero están en un lugar y luego en otro<sup>60</sup>, siendo esta doctrina más adecuada con la exposición general propuesta por el *Venerabilis Inceptor*, y en particular con el rol que le ha asignado a la conciencia.

### 3. El tiempo y el reloj absoluto.

Con relación a la elección de un movimiento paradigmático en orden a la medición del tiempo caben dos posiciones diversas:

Considerar que, independientemente de la intervención del espíritu existen en la naturaleza movimientos que son uniformes, de modo que el rol del espíritu consiste, en este caso, en buscar entre los movimientos observables aquél o aquellos que sean uniformes.

Una segunda posibilidad permite establecer que el hombre es libre de elegir el movimiento continuo del cual se servirá para definir el tiempo, es decir, su reloj.

Los pitagóricos y más tarde los neoplatónicos admitieron bajo diferentes formas la existencia de un tiempo trascendente al mundo sensible con ayuda del cual se medían todos los cambios de la

<sup>58</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 354.

<sup>59</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 354.

<sup>60</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 47, 526.

naturaleza visible<sup>61</sup>. Los cuerpos celestes, seres divinos, no pueden cumplir sino rotaciones uniformes. Cada uno de ellos y en particular la órbita de las estrellas fijas es, pues, un reloj visible exactamente reglado con el reloj que marca el tiempo perfecto en el mundo de las ideas.

Aristóteles al afirmar que cualquier movimiento continuo es capaz de definir un tiempo<sup>62</sup>, abrió una vía distinta; aún cuando también él admitía la existencia de un tiempo único que fuese el mismo en todo lugar<sup>63</sup>.

La doctrina de Ockham toma posición, en principio, por la perspectiva aristotélica al señalar que cualquier movimiento de apariencia regular puede ser tomado como reloj.

Sin embargo, si pasamos del orden de lo posible al orden de los hechos resulta claro que el tiempo no puede corresponder a cualquier movimiento<sup>64</sup>. Debe escogerse, por tanto, un movimiento que sirva de medida respecto de los otros, y para realizar tal selección deben fijarse criterios generales; el tiempo se mide tomando un movimiento determinado que tenga duración precisa y regular. Ahora bien, de todas las especies de movimiento, el máximamente uniforme y regular es el movimiento circular, siendo el más perfecto el de la primera esfera. Y mediante el movimiento del primer móvil “el intelecto puede conocer el movimiento del sol y de los otros planetas, por lo tanto, el tiempo es una afección del primer movimiento como lo numerable lo es de una vara y la capacidad de reír lo es del hombre”<sup>65</sup>. En la *Summula* aparece así destacada la «naturalidad» del movimiento primero como reloj universal, tal como espontáneamente se desprende de la racionalidad del hombre, el humor y la risa.

También en la *Reportatio* Ockham argumenta en favor de la identificación tiempo-movimiento primero, aplicando el principio de economía: “es suficiente el primer movimiento para dar razón del tiempo, pues no existe ninguna otra realidad en el género de

<sup>61</sup> F. García Bazán, “El tiempo y la historia en el neoplatonismo y San Agustín”, *Revista del Museo Mitre*, 1997 (10), 73-84.

<sup>62</sup> Aristóteles, *Physica*, 219 a 4-10.

<sup>63</sup> Aristóteles, *Physica*, 223 b10-13.

<sup>64</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 358.

<sup>65</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 358.

los sucesivos que pueda ser medida de todo lo demás; [...] por lo tanto, en vano se postula algo distinto del primer movimiento<sup>66</sup>.

Esta identificación corresponde al concepto de tiempo tomado en sentido estricto y según corresponde a un universo organizado conforme a la actual economía donde “el movimiento del primer móvil aparece como el más regular, estable y uniforme de los movimientos<sup>67</sup>”.

Paralelamente, Ockham desarrolla una vía de distinción entre el tiempo y el movimiento primero en la *Quaestio* 42 donde se distancia respecto del Estagirita. El tiempo y el movimiento celeste son independientes: “si el movimiento celeste se detuviese, aún habría tiempo porque la rueda del alfarero podría moverse y a través de ella se mediría el tiempo<sup>68</sup>”.

La argumentación agustiniana está presente en Ockham quien toma casi literalmente el planteamiento de Duns Scoto<sup>69</sup> ampliando aún más su respuesta al afirmar que un movimiento imaginario puede ser la medida de los otros movimientos; con lo cual la regularidad que es necesaria para efectuar cualquier medición, puede pertenecer también a un orden puramente conceptual<sup>70</sup>. Este es el sentido del tiempo «imaginario» que se constituye como correlato ideal del tiempo potencial-real escotista.

Ockham recurre a la experiencia del hombre común que alcanza la noción de tiempo más allá de la referencia a un movimiento primero. Pues el término *medida* puede ser entendido según un criterio estricto; o bien, laxo: “la medida de lo cuanto en sentido propio es aquella obtenida por comparación en virtud de un contacto final; e, impropriamente, es aquella que se obtiene mediante la

<sup>66</sup> G. Ockham, *II Sent.*, q. 10, 198.

<sup>67</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 358.

<sup>68</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 42, 510. H. Blumemberg, “Die Vorbereitung der Neuzeit”, *Philosophische Rundschau*, 1961 (9), Intr., nota 28, interpreta las teorías del tiempo del siglo XIV y el pasaje sobre Josué como preparación de la moderna subjetivización e immanentización del concepto de tiempo; véase tratamiento crítico del tema en: A. Goddu, 141, nota 18.

<sup>69</sup> Duns Scoto, *Quodlibeta*, q. XI.

<sup>70</sup> G. Ockham, *Expositio Physicorum*, q. 44, 514.

sola consideración intelectual a partir de la cual se compara la medida y lo medido”<sup>71</sup>.

Es, este último, el caso del hombre avezado que, en virtud de su experiencia, conoce qué hora es por la sola observación de la «altura» del sol o por la secuencia monótona de sus propias actividades rutinarias. Por consiguiente, podría afirmarse que “se puede efectuar una medición aplicando la unidad de medida una o varias veces a una cantidad dada; o bien puede suceder también que alguien con mucha experiencia en la medición y [considerando] el solo aspecto de una cosa determine cuánto mide [...] aunque tal constatación no sea tan evidente y precisa como la primera”<sup>72</sup>.

Este tiempo imaginario le permitirá resolver a Ockham el problema de la percepción del tiempo por parte de un ciego de nacimiento formulado en el Comentario 98 de Averroes.

Frente a la alternativa de inferir que:

el tiempo es la consecuencia de cualquier movimiento

o bien, que es consecuencia de un único movimiento, de modo que quien no percibe el primer movimiento no percibe el tiempo;

Averroes responde de modo original que cuando percibimos un movimiento cualquiera, sea exterior o interior a nuestra alma, sentimos que existimos con una existencia móvil y sujeta al cambio (*sentimus nos esse in moto et transmutabili*). De manera que la percepción del tiempo no resulta asociada directa y esencialmente a un movimiento en particular sino que se forma en nosotros a partir de la experiencia de nuestra coexistencia con seres cambiantes.

No obstante esto, Averroes hace depender todos los movimientos sublunares del movimiento del primer cielo, de modo que si el primer cielo se detuviese, nuestra existencia sería incapaz de cambio. Como lo anticipamos al señalar los sentidos posibles del término tiempo, Ockham retoma esta doctrina, separándola del principio astronómico que la sustenta e integrándola en el contexto de la omnipotencia divina. Su reseña comprende los siguientes pasos extractados de la *Quaestio* 45:

<sup>71</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 352.

<sup>72</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 352.

“un hombre ve moverse un cuerpo celeste, o percibe un movimiento exterior, o bien imagina un movimiento. Hecho esto, puede imaginar que coexiste con algún cuerpo que se mueve con un movimiento continuo y uniforme. Y por ello puede comprender esta proposición: ‘coexistó con un cuerpo que se mueve con un movimiento continuo y uniforme’. Y al concebir esto, concibe algo propio del movimiento celeste que es el único continuo y uniforme”<sup>73</sup>.

“El concepto de un movimiento uniforme y muy veloz conviene al primer movimiento”<sup>74</sup>.

“Se puede obtener este concepto de movimiento [uniforme y regular] aún cuando se ignore, o más aún, se niegue la existencia real de este movimiento primero”<sup>75</sup>.

Ockham admite así que aún cuando el movimiento del cielo no fuese percibido por ningún sentido se podría alcanzar a través de la inteligencia y mediante un concepto compuesto la noción de un movimiento primero o reloj universal. Y a través de este reloj puramente abstracto que designa un movimiento uniforme, continuo y muy rápido resultaría posible medir las diversas duraciones.

Estas afirmaciones complementan el desarrollo antecedente en tanto se infiere que la noción de tiempo no implica necesariamente el movimiento primero, ni tampoco es estrictamente necesaria la existencia de este movimiento como reloj universal.

Ockham integra, asimismo, esta doctrina con el principio de la omnipotencia divina. Mientras que para Aristóteles el movimiento primero es el más veloz, Ockham entiende que Dios podría hacer un movimiento aún más veloz y más regular que el movimiento diurno del cielo.

La regularidad «imaginaria» es el «reloj normal» en virtud del cual podríamos, incluso, advertir cambios posibles de velocidad en el movimiento primero<sup>76</sup>. Por lo que, “si el movimiento del cielo se tomase dos veces más rápido, se cumpliría en la mitad del

<sup>73</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 45, 518.

<sup>74</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 45, 518-519.

<sup>75</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 45, 520.

<sup>76</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 43, 514.

tiempo en el que se cumple ahora y en ese caso un movimiento regular y uniforme [sublunar o imaginario] sería tiempo y medida del movimiento del cielo<sup>77</sup>. Ahora es posible entender por qué Ockham manifiesta que el tiempo depende más del sujeto que del movimiento<sup>78</sup>.

En síntesis: para Ockham la uniformidad del movimiento diurno no resulta estrictamente necesaria tal como lo era para el pensamiento griego pues para él, el orden de los hechos se subordina al universo de lo posible. La equivalencia entre tiempo y rotación del primer móvil no constituye para Ockham una verdad necesaria: es sólo una verdad de hecho. No es absurdo suponer que ningún cuerpo fuera de nuestra inteligencia realice este movimiento uniforme que concibe el espíritu: en ese caso el hombre igualmente poseería un reloj normal, puramente ideal, con ayuda del cual se podría medir la duración de los diversos movimientos.

#### 4. Conclusiones.

El estudio de la doctrina del tiempo nos ha permitido obtener las siguientes conclusiones:

1. *El planteamiento del problema.* Es imposible comprender la doctrina ockhamista sobre el tiempo sin encuadrarla en el contexto de su filosofía del conocimiento que admite, por cierto, dos objetivos primarios:

a) El uno ha consistido en la eliminación de las entidades abstractas, limitando el conocimiento a las realidades concretas y particulares como únicos existentes.

b) Y el otro, radica en explicar adecuadamente la relación existente entre un lenguaje dependiente de términos abstractos y generales, y un mundo conformado sólo por individuos.

2. *Sus supuestos metodológicos.* El método de Ockham en la elaboración de las tesis sobre el tiempo recurre siempre al principio de economía, fundamentalmente interconectado con el empi-

<sup>77</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 43, 514.

<sup>78</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 40, 503.

rismo profesado por el *Venerabilis Inceptor* y con su concepción de la individualidad de lo real revelada de manera inmediata al hombre. Un segundo principio metodológico establece el recurso a la omnipotencia divina; no es éste un criterio positivo para demostrar una verdad, sino, más bien, una fórmula negativa que sirve para establecer demostraciones filosóficas en el orden de lo posible. Ockham no cae en el error de usar una verdad revelada –tal es la omnipotencia divina– como elemento de demostración de una verdad filosófica, sino como medio que permite una más aguda valoración de los elementos que el intelecto debe considerar en el procedimiento de indagación de lo real.

3. *El enfoque lingüístico.* «Tiempo» es un término connotativo que significa directamente el movimiento e indirectamente el alma o acto del alma, con el cual se conoce lo anterior-posterior de aquel movimiento<sup>79</sup>.

De este modo, cuando se afirma que el tiempo existe no se connota un ser individual y concreto, sino una proposición que integra dos aspectos fundamentales: el movimiento y la actividad de la conciencia<sup>80</sup>.

4. *La definición de tiempo.* Ockham no considera que la definición de Aristóteles sea una definición verdadera y propia. El concepto de tiempo no significa, como repetidamente lo afirma, una realidad distinta de las entidades permanentes; no puede ser, por tanto, expresado mediante una definición esencial (*quid rei*), sino nominal (*quid nominis*), en tanto “significa, por un lado, el alma que numera lo anterior-posterior del movimiento; y, por otro, algo que continua y uniformemente se mueve de modo velocísimo”<sup>81</sup>.

5. *La relación tiempo-primer movimiento.* Quien dice tiempo, dice medida, y quien dice medida dice criterio objetivo y cierto; tal es el recurso al movimiento primero: “el tiempo es el primer movimiento del primer móvil, movido uniformemente y de manera muy veloz”<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 365.

<sup>80</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 40, 504.

<sup>81</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 47, 524.

<sup>82</sup> G. Ockham, *Quaestiones Physicorum*, q. 45, 518-519.

Sin embargo, tal identificación no agota el problema; en efecto, en las *Quaestiones in libros Physicorum* se afirma:

a) La convicción de la esencial importancia del momento interior para la constitución del tiempo.

b) La contundente negación de que el tiempo tenga una consistencia independiente del sujeto, y que, por lo tanto, sea identificable, sin más, con el movimiento del primer móvil.

c) El tiempo encuentra su fundamento último en un movimiento físico real o imaginario, vinculado en el orden de los hechos con el movimiento del primer cielo, pero esta vinculación no tiene carácter de necesidad.

6. *Estatuto ontológico del tiempo*. Entiendo que Ockham oscila en la ambigüedad de mantener dos posiciones diferentes en orden al establecimiento del estatuto ontológico del tiempo, perspectivas que no llegan a componer una síntesis armónica:

Conforme a un primer sentido, el tiempo aparece como “la actividad a través de la cual el alma adquiere cierto conocimiento”<sup>83</sup>. Conforme a este criterio no hay relación necesaria entre el tiempo y el movimiento primero; pero si es necesaria, en cambio, la relación con el intelecto.

En un segundo sentido, el tiempo es aquello “con lo cual el alma conoce”; por lo cual el tiempo aparece aquí como el movimiento que el alma «usa» para medir. En este caso, y según un compromiso con el orden actual de los hechos, el tiempo se identifica, ordinariamente, con el movimiento primero; excepcionalmente, con cualquier movimiento; y, finalmente, en el plano de la pura posibilidad, con un movimiento imaginario; esto es: con el simple concepto de movimiento regular y uniforme. Y es en particular esta última propuesta de una fundamentación conceptual del tiempo la que hallará amplio desarrollo en el curso de la filosofía moderna.

Olga L. Larre de González  
Universidad Austral  
Buenos Aires Argentina  
olgalarre@comnet.com.ar

<sup>83</sup> G. Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, 349.