SANTO TOMAS. «DE AETERNITATE MUNDI CONTRA MURMURANTES»

PRESENTACION

Cada siglo de la historia presenta unas características que lo diferencian de los demás, y desde este punto de vista, cada uno de ellos es original y distinto. Sin embargo, algunos suponen unas peculiaridades tan notables, que significan una crisis, es decir, una ruptura con lo anterior y el inicio de una época nueva. Tal es el caso del siglo XIII, en el que tuvieron lugar, en el marco de las Universidades de París y Oxford, las luchas doctrinales de 1270 y 1277, polémicas que GILSON —siempre tan moderado en sus juicios— ha calificado audazmente como «le plus grand événement philosophique du moyen âge occidental» [1], pues «la lutte engagée est d'une importance telle, que son issure sera décisive pour l'avenir de la pensée moderne» [2].

SANTO TOMÁS, universitario por antonomasia y amante de la verdad como pocos, no podía mantenerse al margen de tan apasionantes acontecimientos, en los que también se vió implicada, de alguna forma, su propia doctrina; y se hizo presente en la contienda de 1270 con el opúsculo

1. Et. GILSON, *Pourquoi S. Tthomas a critiqué S. Agustin?*, en "Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 1 (1926), 120.
2. Et. GILSON, *La philosophie de S. Bonaventure*, Ed. J. Vrin, París, 1923, pág. 29.

De aeternitate mundi contra murmurantes, que presentamos a continuación, en versión castellana anotada.

Nada fácil resulta la datación de este opúsculo filosófico-teológico, que, según la opinión de la crítica más fidedigna [3] sería contemporáneo de su otra obra de controversia, titulada: *De unitate intellectus contra averroistas* [4], y anterior, en cualquier caso, a las trece proposiciones censuradas por Esteban TEMPIER el 10 de diciembre de 1270 [5]. De todas formas, no reviste excesiva importancia, para nuestro estudio, la fijación exacta de la cronología; nos basta saber, para nuestro propósito, que vio la luz en el contexto de las luchas que desató el llamado, por unos, «aristotelismo heterodoxo», y, por otros, «averroísmo latino»; es decir, durante su última estancia parisina, acaecida entre 1269 y 1272.

También el título ha sido discutido [6] aunque con casi absoluta unanimidad se le conoce por *De aeternitate mundi contra murmurantes*, cuya traducción podría ser doble: «Contra los que murmuran sobre la eternidad del mundo», o bien, «Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes». ¿Quiénes serían, de aceptar la segunda versión, esos murmurantes? Podría tratarse de los *loquentes* («mutakallimies»), teólogos árabes de primera hora, que AVERROES emparejó —por su doctrina creacionista—

3. Cfr. P. A. WALTZ, *Chronotaxi vitae et operum S. Thomae*, en "Angelicum", 16 (1939), 463-473; y F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Ed. Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1942, vol. II, pág. 549.

4. La discusión sobre la cronología del *De unitate* quedó zanjada cuando MANDONNET descubrió un colofón en el códice 225 del Corpus Christi College de Oxford (comienzos del siglo XIV), que —refiriéndose al *De unitate*— dice: "Haec scripsit taliter (leggi Thomas) contra magistrum Sigerum de Brabantia (*sic*) et alios plurimos Parisius regentes. Anno Dni. M.CC.LXX." (Cfr. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIème siècle*, Ed. Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1911, vol. I, págs. 103-110).

5. Cfr. H. DENIFLE-E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 432, págs. 486-487.

6. La edición que preparó FRETTÉ, conocida como edición Vivés o Segunda Parisiense (1871-1882), titula *Tractatus quid sit possibile de aeternitate mundi* (vid. vol. XXVII).

con los cristianos [7]. Para tales «mutakallimies» [8], el mundo sería, además, un ser producido y eterno, en lo que coincidirían con las opiniones de ARISTÓTELES y de su COMENTADOR. De ser cierta esta hipótesis de trabajo, el opúsculo de SANTO TOMÁS iría contra los averroístas de París [9]. Pero cabe todavía otra hipótesis, que convendría mejor a la primera traducción: «Contra los que murmuran sobre la eternidad del mundo». En este segundo caso, esos murmuradores serían los nuevos *loquentes* del siglo XIII, cristianos esta vez, de tradición agustiniana cultivada en un caldo, mezcla de neoplatonismo, aristotelismo ecléctico y avicebronianismo [10]; teólogos que —como antes los «asaries» del «kalam» ortodoxo— se habrían convertido en defensores de la «ortodoxia» escolástica vigente, ahora en París, frente a las «novedades» propugnadas, tanto por SIGER como por SANTO TOMÁS [11]. Como podrá apreciarse, el DOCTOR ANGÉLICO alcanzaría con sus críticas, supuestas válidas las dos traducciones, por igual a las dos corrientes doctrinales que le acosaban en 1270, lo que sería un rasgo más de su gran habilidad dialéctica, habilidad que tendremos ocasión de subrayar con frecuencia en nuestras anotaciones [12]. Sin embargo, una atenta

7. Vid. el texto 21 de la serie de pasajes propuestos por CRUZ HERNÁNDEZ, en los que AVERROES se aparta de las tesis fundamentales de AVICENA (cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-musulmana*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1957, vol. II, págs. 71-75).

8. Cfr. AVERROES, *Fash al-Maqâl*, págs. 11-12 (ed. Quirós, págs. 174-176).

9. Tal es la opinión de PERRIER en *S. Thomae Aquinatis. Opuscula Philosophica*, Lethellieux, París, 1949, pág. 52.

10. Véase, sobre los orígenes de esta corriente doctrinal: F. VAN STEENBERGHEN, *La Filosofia nell XIII secolo*. Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1972; y del mismo autor, y como execelente status quaestionis de las controversias habidas sobre el tema: *Los elementos integrantes de la Filosofía de San Buenaventura*, en "Revista de Filosofía", 23 (1975), 283-299, México.

11. Cfr. E. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, Schoeningh Verlag, München, 1965, págs. 120 ss. Vid. SANTO TOMÁS, III *CG* cc. 65 y 69.

12. Sobre la originalidad de la posición tomista, vid. Et. GILSON, *Le thomisme*, J. Vrin, París, 1947, págs. 213 ss.; E. H. WEBER, *La con-*

lectura del opúsculo demuestra —a nuestro entender— que los destinatarios fueron sólo los maestros de la corriente agustiniana, y, por eso hemos preferido traducir el título, diciendo «Contra los que murmuran...».

El tema central investigado por SANTO TOMÁS podría formularse —son sus propias palabras— en los siguientes términos: *Utrum possibile sit aliquid fieri quod semper fuerit:* si es posible —diríamos a modo de glosa— un ser creado que haya existido siempre. A partir de aquí, y después de haber sentado con claridad la fe católica y las opiniones de algunas autoridades, el ANGÉLICO discutirá los argumentos que parecen apoyar la imposibilidad de un ser creado «ab aeterno», para concluir que ninguno de ellos es definitivo. Las objeciones racionales contra un mundo creado «ab aeterno» son —comenta— de dos tipos: porque se piensa que tal acontecimiento no es posible para Dios, lo que es falso (§ 1) o porque se estima que no es posible que una creatura sea eterna (§ 1). Y es, a esta segunda objeción, a la que dedica la mayor parte de su tratado, según el siguiente esquema lógico: Se dice que es imposible que *una creatura sea eterna:*

1. Porque ello supondría la remoción de la *potencia pasiva* (§ 3): el argumento, tal como se formula, es verdadero, pero no concluye contra la posibilidad del mundo eterno y creado.

2. Porque tal proposición repugnaría a la inteligencia:

troverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de Saint Thomas d'Aquin, Ed. J. Vrin, París, 1970; J. I. SARANYANA, *La creación "ab aeterno". Controversia de Santo Tomás y Raimundo Martí con San Buenaventura*, en "Scripta Theologica", 5 (1973), 127-174; y E. H. WEBER, *Dialogue et dissentions entre Saint Bonaventure et Saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Ed. J. Vrin, París, 1974.—La doctrina del BRABANTINO puede cfr. en W. J. DWYER, *L'opuscule de Siger de Brabant De aeternitate mundi. Introduction critique et texte*, Ed. Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1937.

2. 2. Pues la causa agente debe preceder siempre a su efecto (§ 6); esto no siempre es cierto —comenta—, pues la experiencia de los cambios instantáneos prueba que no existe tal precedencia en esos casos.

2. 3. Porque es necesario que el no-ser preceda en duración al ser (§ 7): sin embargo —subraya— no hay orden del ser con respecto a la nada; y, aunque se supusiera ese orden, más bien sería el ser el que se ordenaría a la nada —abandonado a sí mismo—, que la nada al ser.

2. 4. A mayor abundamiento, tampoco los antiguos, ni siquiera SAN AGUSTÍN (§ 8), alcanzaron a ver tal presunta repugnancia; y las autoridades aducidas (SAN JUAN DAMASCENO Y HUGO DE SAN VÍCTOR) están mal presentadas, como se prueba leyendo a BOECIO (§ 10).

Termina SANTO TOMÁS discutiendo el famoso argumento del «infinito actual de las almas separadas» (§ 11), el cual —aunque muy fuerte— tampoco le parece definitivo.

El lector atento del opúsculo podría preguntarse al acabar su estudio: ¿qué finalidad movía al AQUINATENSE cuando redactaba su obra? ¿Acaso su autodefensa, por temor a verse comprometido en una condenación eclesiástica? ¿Quizá el intento de presentar por escrito su particular doctrina, tan duramente atacada por John PECKHAM en el célebre incidente de 1270, durante una *disputatio* dirigida por el ANGÉLICO? El espíritu magnánimo de SANTO TOMÁS nos induce a pensar en otros objetivos de miras más altas. Pensamos, lo que podría inducirse al leer el parágrafo § 12 del opúsculo, que el DOCTOR COMÚN se movía sólo por amor a la verdad, y por temor a que la fe católica (es decir, que el mundo no es eterno) pudiera ser ridiculizada por los averroístas, cuando éstos analizaran con detenimiento las pruebas de razón aducidas en favor

de ese artículo de fe discutido. SANTO TOMÁS deseaba aclarar que la creación en el tiempo es una verdad que sólo puede conocerse por Revelación: «novitas mundi habetur tantum per revelationem. Et ideo non potest probari demonstrative» [13]. Por ello, y no podía ser de otro modo, no le alcanzarán las condenas del magisterio eclesiástico, cuando el 10 de diciembre de 1270 censure las siguientes proposiciones: «5. *quod mundus est eternus;* 6. *Quod numquam fuit primus homo* [14]. SANTO TOMÁS creía que el mundo fue creado al comienzo del tiempo («Deus sua omnipotenti virtute —definió el IV Lateranense— simul ab initio temporis... de nihilo condit creaturam»); pero se negaba a aceptar que tal artículo de la fe fuese demostrable, como lo es, en cambio, que Dios es *creador.*

La paradójica actitud del ANGÉLICO tiene resonancias que pueden rastraerse en MAIMONIDES [15], quien —al criticar a los «mutakallimies»— sostenía contra su correligionario Josef AL FAIYUM, a pesar de afirmar la creación en el tiempo conforme a la Biblia, la imposibilidad de probar filosóficamente el principio temporal del universo; aunque deducía tal imposibilidad como corolario necesario de su metafísica emanatista, lo que no es el caso de SANTO TOMÁS. Por otra parte, y para terminar esta breve presentación, no se olvide que la temporalidad del mundo, creída por los cristianos desde primera hora, como atestiguan SAN IRENEO [16] y SAN HIPÓLITO [17], comenzó a ser negada por los alejandrinos neoplatónicos, de los que ORÍGENES [18] es testigo cualificado.

* * *

13. *S. Th.*, I, q. 46, a. 2 sed contra.
14. DENIFLE, *Chartularium*, I, 432.
15. Cfr. MAIMONIDES, *Le Guide des égarés*, II, 15 (ed. Munk II, 128 ss.).
16. Cfr. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, II, 34, 2.3 (PG 7, 835-836).
17. Cfr. SAN HIPÓLITO ROMANO, *Philosophoumena*, X, 32 (PG 16, III, 3.446 ss.).
18. Cfr. ORIGENES, *De principiis*, I, 2, 10 (PG 11, 138-139).

La edición que presentamos del *De aeternitate* pretende inspirarse, en cuanto al hacer metodológico, en las ediciones del *De unitate intellectus contra averroistas* que publicaron NARDI [19] y PUCCI [20]: en especial la edición de NARDI, documentadísima, con un estudio preliminar de alto valor y excelente traducción italiana, ha pasado ya a los catálogos de bibliografía tomista de consulta obligada. En cambio, del *De aeternitate mundi* no existen, según nuestras noticias, ediciones semejantes, a pesar de que la bibliografía especializada sobre el tema de la creación en SANTO TOMÁS, sea en extremo abundante [21].

Hemos empleado el texto latino de la edición parmesana (1852-1869), que coincide substancialmente con la edición de SPIAZZI (1954), aunque esté menos corrompido. También hemos tenido en cuenta la edición de PERRIER (1949) y la Segunda Parisiense (1871-1882), útil esta última porque ,sin ser crítica, señala algunas variantes o supuestas adiciones, que nosotros incorporamos entre ángulos (< >). Para las notas explicativas hemos seguido la regla clásica de MASSOULIE, según la cual SANTO TOMÁS es el mejor intérprete de sí mismo *(Divus Thomas sui interpres)*. Entre corchetes ([ ]) la numeración de PERRIER.

19. B. NARDI, *S. Tommaso d'Aquino: Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, G. Sansoni, Firenze, 1938.

20. U. PUCCI, *S. Tommaso d'Aquino: Trattato dell'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1939.

21. Como la lista sería interminable, referiremos sólo los trabajos de uno de los especialistas más apreciados por la crítica, A. D. SERTILLANGES, quien ha publicado, entre otras cosas: *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde*, en "Revue Thomiste", 5 (1897), 454-468; 609-627; 6 (1898), 367-378; *L'Idée de création dans Saint Thomas*, en "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 1 (1907), 239-251; *La création*, en "Revue Thomiste", 33 (1928), 95-105; *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, París, 1945. —Para el estudio de la influencia árabe, cfr. L. GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction à la Théologie musulmane. Essai de Théologie comparée*, J. Vrin, Paris, 1948.—Sobre la dependencia de la corriente judía, cfr. A. RÖHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Beiträge XI, 5, Münster, 1913.

CONTRA LOS QUE MURMURAN SOBRE LA ETERNIDAD DEL MUNDO

SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. [1] Supuesto, según la fe católica, que el mundo no es eterno [1], ⟨en lo que erraron algunos filósofos [2]⟩; y, por tanto, que el mundo ha tenido un comienzo en su duración, ⟨como lo afirma la Sagrada Escritura [3], la cual no puede fallar⟩, se nos

1. La tesis *mundus creatus est in tempore* es de fe: Cfr. el octavo anatematismo contra ORIGENES del año 543 (Schwarz 3, 224); el Decreto *Firmiter* del IV Lateranense (Mansi 22, 982); las proposiciones censuradas por Esteban TEMPIER en 1270 (Denifle, *Chartularium,* I, 1.ª n. 432) en 1277 (Denifle, *Chartularium,* I, n. 473); la condena del Maestro ECKHART de 1329 (H. DENIFLE, *Acten zum Procese Meister Eckeharts,* en «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 2 [1886] 637); la condena de Nicolás de ULTRICURIA de 1346 (*Chartularium,* II, n. 1124); la Const. *Dei Filius* del Vaticano I (Mansi 51, 430D-421A); y Pío XII, Allocutio *Le prove della esistenza di Dio alla luce della scienza naturale moderna* (AAS 44 [1952] 41).

2. SANTO TOMÁS comenta el Decreto *Firmiter* (1215) en los siguientes términos: «Otro error fue el de ARISTÓTELES, quien creyó que todas las cosas habían sido hechas por Dios pero *ab aeterno,* y que no hubo principio del tiempo, cuando está escrito en Gen I, I: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra»; y para excluir este error añade el Decreto: *ab initio temporis*» (*Super Primam Decretalem* [Le 40, E 35a, 432-437]).—De todas formas, aunque aquí el juicio del AQUINATENSE sobre ARISTÓTELES sea en extremo riguroso —no podía ser de otro modo a la luz de la fe—, en otras obras resulta más benigno, como cuando en *STh,* q. 46, a. Ic le justifica, señalando que el ESTAGIRITA sólo pretendió probar que los argumentos de algunos griegos no eran definitivos: así, por ejemplo, ORFEO, HESIODO y el mismo PLATÓN, estimaban que el mundo había sido creado *(generatum),* pero que era incorruptible *(indissolubilem);* DEMÓCRITO opinaba que el mundo se generaba y disgregaba al azar, por el concurso de los átomos; EMPÉDOCLES y HERÁCLITO sostenían que el mundo surgía y volvía a desaparecer, para renacer, por causa del fuego (cfr. *In I De caelo,* lect. 22; ed. Spiazzi, nn. 227 ss.). Para más amplia documentación sobre el tema, vid. M. GIERENS, *Controversia de aeternitate mundi. Textus antiquorum et scholasticorum,* Textus et Documenta, Sec. Phil. fasc. VI, Univ. Gregoriana, Roma, 1933.

3. SANTO TOMÁS suele argumentar con tres textos de la Sagrada Escritura: Gen 1, 1; Io 17, 5 y Prov 8, 22. El núcleo del pensamiento to-

plantea la duda acerca de si, no obstante, hubiera podido existir siempre *(utrum potuerit semper fuisse)*. Para exponer la verdad sobre esta cuestión, habrá que distinguir primeramente, en qué estamos de acuerdo con los que dicen lo contrario, es decir: que el mundo no ha podido existir siempre, y en qué diferimos de ellos.

Si se entendiese que al margen *(praeter)* de Dios el mundo podría haber existido siempre, como siendo algo eterno aparte de El, no hecho por El, se trataría de un error abominable [4], no sólo en la fe, sino también para los filósofos, los cuales afirman y prueban que todo lo que es, de cualquier modo que sea, no hubiese podido existir, sino causado por Aquél que en grado absoluto y verdadero tiene el ser *(habet esse)* [5]. Si, en cambio, se pensara que algo ha existido siempre, aunque causado por Dios según todo lo que hubiere en él, habría que ver si esta opinión podría mantenerse.

Si se afirmase que es imposible un ser causado y a la vez eterno, ello implicaría, o que Dios no puede hacer *(facere)* algo que exista siempre, o que no podía ser hecho *(fieri)*, aun cuando

mista, tan original que le separa tanto de SIGER y los averroístas, como de SAN BUENAVENTURA y la ortodoxia oficial parisina, se expresa en pocas palabras: «Novitas mundi habentur tantum per revelationem. Et ideo non potest probari demonstrative» (*STh.* I, q. 46, a. 2, sed contra); pero añade que, si bien «nihil paeter Deum ab aeterno fuisse; hoc quidem ponere non est impossibile» (*STh.* I, q. 46, a. 1c). Así lo entendieron sus glosadores, como CAYETANO, quien al comentar I, a. 36, 1, dice: «Nihil praeter Deum fuit aeterno, ita hoc non est impossibile» (Le 4, 480a).

4. Alude aquí, el DOCTOR ANGÉLICO, a ANAXÁGORAS y a los MANIQUEOS, para quienes existiría algo eterno aparte de Dios y no producido por El, bien la materia, o bien el principio malo del mundo visible y corporal (cfr. *Super Primam Decretalem* [Le 40, E 34b-35a]). Estas doctrinas son condenadas por el Decreto *Firmiter*, e implícitamente por todos los Símbolos antiguos, al confesar: «(Deus) Creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium... de nihilo...».

5. La doctrina de SANTO TOMÁS es, en este punto, terminante, «quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demostrat» (*II Sent.* D. 1, q. 1, a. 2 Rs [Parmae 6, 386b]).—El AQUINATENSE, siguiendo a SAN AGUSTÍN (cfr. *De Civitate Dei* VIII, c. IV [PL 41, 227-229]), sostiene que PLATÓN y ARISTÓTELES llegaron al conocimiento de la causa universal de todas las cosas (cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 5c). Él mismo ofrece tres pruebas de la creación: una tomada —dice— de PLATÓN, otra, de ARISTÓTELES, y la última, de AVICENA. Y termina: «Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata» (*De Potentia*, q. 3, a. 5c).

Dios lo podía hacer. En la primera parte todos están de acuerdo, esto es, en que Dios podía hacer que algo existiera siempre, en virtud de su poder infinito. [2] Queda por ver si es posible que haya algo que exista siempre [6].

2. Ahora bien, si se dice que no puede ser que algo exista siempre, habrá que entenderlo de dos modos o por dos razones: porque implica remoción de la potencia pasiva, o porque repugna a la inteligencia.

3. Según la primera razón podría decirse, que antes de que el ángel fuese hecho, el ángel no podía ser hecho, porque a su ser *(esse)* no le precedía ninguna potencia pasiva, pues no ha sido hecho de materia preexistente [7]; sin embargo, Dios podía hacer el ángel, y podía hacer que el ángel llegase a ser, porque lo hizo y fue hecho. Luego, entendiéndolo así, por la fe debe afirmarse que lo causado por Dios no puede existir desde siempre, porque afirmar lo contrario sería afirmar que la potencia pasiva ha existido siempre; lo que es herético [8]. No obstante, de lo anterior no

6. Véase, para mejor comprender la estructura fundamental de la argumentación, el esquema del opúsculo que ofrecemos en las palabras previas de «Presentación».

7. SANTO TOMÁS lleva su razonamiento al caso límite, el del ángel, criatura puramente espiritual, que por estar compuesto sólo de esencia y *esse* y ser positivamente inmaterial, no puede ser producido de una potencia pasiva preexistente; pues su forma, aunque se comporte con respecto al esse, como potencia frente al acto, es —en sí misma considerada— acto, y no, por tanto, potencia pasiva. En consecuencia —concluye— no se precisa la potencia pasiva preexistente para poder crear, y, por ello, el mundo pudo ser creado *ab aeterno* (cfr. *STh.* I, q. 50, a. 2c; *De spiritualibus creaturis* y *De substantiis separatis*).

8. Acepta ahora, SANTO TOMÁS, la argumentación del contrario, como si ciertamente fuese precisa la potencia pasiva, para poder crear. La discusión del ANGÉLICO terminará en demostrar la absurdidad de tal hipótesis. Para que existiese la potencia pasiva previa sería preciso suponer a esa potencia como una especie de *materia semiformada* (pues la pura potencia nada es, y, en consecuencia, la materia prima, despojada de toda formalidad, no puede existir, porque es real y existe sólo como co-principio). Esa materia semiformada sería el resultado —como sostiene AVICEBRON— de la materia prima informada por una primera determinación formal, que equivaldría a su propia indeterminación (cfr. *Fons vitae,* libros III y IV [ed. Baeumker]). Pero la primera indeterminada formalidad de la materia exigiría una previa potencia pasiva de donde educir la primera —en absoluto—

se sigue que Dios no pueda hacer que algún ente llegase a ser desde siempre [9].

En cuanto a la segunda razón, se dice que algo repugna a la inteligencia cuando no puede ser, como no puede ser que la afirmación y la negación sean simultáneamente verdaderas; aunque algunos estimen que Dios pueda hacer esto. ⟨Otros, sin embargo, afirman que Dios tampoco puede hacer que algo sea y no sea al mismo tiempo, porque esto sería la nada, pues es evidente que se destruiría a sí misma la potencia por la cual es puesto el *esse*. Si en cambio se supone que Dios puede hacerlo, su opinión no sería herética, aunque me parece que es falsa, tanto como decir que el pasado no ha existido, que encierra en sí mismo contradicción⟩. Por ello dice SAN AGUSTÍN: «Si alguien afirma: Si Dios es omnipotente, haga que las cosas que han sido hechas, no hayan sido hechas; no ve que con esto dice: Si es omnipotente, haga que estas cosas que son verdaderas, por lo mismo que son verdaderas, sean falsas» [10]. Y sin embargo algunos grandes dijeron piadosamente que Dios puede hacer del pasado que no hubiese pasado; y esta afirmación no fue reputada como herética [11].

formalidad genérica. En consecuencia, o esa primerísima formalidad y su materia prima correspondiente son creadas *ex nihilo* sin previa potencia pasiva, o hay que admitir la potencia pasiva eterna, lo que sería herético (cfr. nuestra nota 4). En el primer caso se concluye que Dios puede crear sin potencia pasiva previa (cfr. nuestra nota 7). En el segundo, se aboca en la doctrina maniquea o de ANAXÁGORAS. (Sobre la materia informe, cfr. *STh.* I, q. 66, a. 1c).

9. Al haber reducido al absurdo el argumento, según el cual todo debe ser hecho de una potencia pasiva anterior, SANTO TOMÁS recuerda que —al no ser necesaria la potencia pasiva previa— sigue en pie la posibilidad de un mundo creado *ab aeterno*. El lector habrá observado que en el fondo de toda la demostración tomista late el tema de la absoluta inmaterialidad de los ángeles. Sobre esta cuestión, que es fundamental en el tomismo (está en la base de la tercera tesis tomista y de la séptima), véase *STh.* I, q. 50, a. 2 c; 66, a. 2; y los innumerables pasajes paralelos.

10. SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum*, XXVI, 5 (PL 42, 481).

11. No sabemos quiénes puedan ser esos grandes pensadores que sostuvieron la doctrina, según la cual, Dios podría hacer que lo pasado no hubiese pasado; de todas formas, sospechamos que debieron de afirmarlo en un contexto ascético, relativo a la purificación de los pecados de la vida pasada. SANTO TOMÁS razona aquí en los siguientes términos: todo agente actúa en cuanto está en acto y produce un efecto que se asemeja a él; en consecuencia, produce un ser en acto. Puesto que Dios es el Ser subsistente, acto puro sin mezcla alguna de potencia, puede producir todo lo posible,

4. [3] Veamos, pues, si repugna a la razón este modo de hablar: que algo sea causado por Dios, y que sin embargo haya existido siempre. ⟨Si no repugnase, no sería herético decirlo, porque Dios podría hacer que algo causado por El hubiese existido siempre. Sin embargo, me parece que sería falso si repugnase a la razón. Si en cambio no repugna a la razón, entonces no sólo no será falso, sino incluso posible, y sería erróneo sostener lo contrario⟩. Y puesto que es propio de la omnipotencia de Dios exceder a todo entendimiento y a todo poder, la omnipotencia de Dios desautoriza claramente a quien afirme que puede descubrirse algo en las criaturas, que Dios no pueda hacer. Pero éste no es el lugar para tratar de los pecados, que en sí mismos nada son... [12].

5. Toda la cuestión consiste, por tanto, en saber si repugna ser creado por Dios según toda la sustancia y, a la vez, no tener principio de duración [13].

Demostraremos que no repugna, por reducción al absurdo. Pues, en efecto, si repugnase, sería a causa de una de estas dos cosas o por ambas: o porque conviene que la causa agente preceda a su efecto en la duración del ser; o porque conviene que el no-ser preceda al ser en duración, ya que se dice que lo creado por Dios ha sido hecho de la nada *(ex nihilo)*.

6. [4] Así pues, *en primer lugar* ha de demostrarse que, si Dios quiere, no es necesario que la causa eficiente, es decir, Dios, preceda en duración a lo causado por El.

es decir, todo ser. Pero lo único que se opone al ser es el no-ser. Luego Dios no puede producir el no-ser, porque no es posible. Pues bien; es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto (principio de contradicción); luego Dios no puede hacer que el pasado no haya pasado, porque no es posible. (Cfr. *STh.* I, q. 25, a. 3c y *Quodl.* XII, q. 2, a. 1 [ed. Spiazzi]). Expresamente señala, a modo de ejemplo, que la virtud de la virginidad se puede reparar por la penitencia, y que Dios puede —milagrosamente— devolver la integridad corporal, pero «non potest facere ut ea quae facta sunt non sint facta» (*STh.* II-II, q. 152, a. 3, ad 3).

12. El pecado —comenta SANTO TOMÁS— es un acto desordenado. «Ex parte ergo actus, peccatum est natura aliqua; sed inordinatio est privatio, et secundum hanc peccatum dicitur *nihil*» (*Quodl.* I, q. 9, a. 1 [ed. Spiazzi]).

13. Véase el esquema general en la «Presentación» de este opúsculo.

a) No es necesario que una causa, que produce su efecto instantáneo *(subito),* preceda en duración a su efecto. Mas Dios es causa que produce su efecto no por movimiento, sino instantáneamente. Por tanto, no es necesario que preceda a su efecto en duración [14].

Lo primero queda patente por inducción, al contemplar todos los cambios instantáneos, como son la iluminación y otros similares. Con todo, puede probarse por la razón de la siguiente manera: Desde el mismo momento en que una cosa comienza a ser, puede señalarse ya el principio de su acción, como se prueba en todas las cosas que se pueden producir, porque en el preciso instante en que comienza el fuego a ser, comienza a calentar. Pero en la operación instantánea, es absolutamente simultáneo su principio y su fin, como en las cosas indivisibles. Luego, desde el mismo instante en que haya un agente que produce su acción instantánea, puede existir el término de su acción. Pero el término de la acción es simultáneo con la propia producción del agente. Luego no repugna a la razón, suponer que la causa no precede, en duración, a lo causado por ella, si produce instantáneamente su efecto [15]. Sin embargo, sí repugnaría en las causas que producen sus efectos por medio de un movimiento, porque conviene

14. No debe olvidarse que la voluntad de Dios es la causa de las cosas, y que Dios actúa por voluntad, no por necesidad (cfr. *STh.* I, q. 19, a. 4c y paralelos). En consecuencia, Dios tiene, al crear, libertad, tanto de contradicción como de especificación. (Esto es un dogma definido formalmente en el Concilio Vaticano I [Mansi 51, 430D-341A]. Por lo tanto, los argumentos que SANTO TOMÁS expone a continuación deberán contemplarse bajo este prisma de la libertad, y no como si Dios crease necesariamente, por el hecho de existir, y ser el primer motor eterno; tal sería la doctrina del COMENTADOR (cfr. AVERROES, *Compendio de Metafísica,* IV, n. 3 [ed. Quirós, págs. 200-202] y n. 4 [*Ibidem,* págs. 202-203]; *Fashl al-Maqâl,* págs. 11-12 [ed. Quirós, págs. 174-176]; *Kashf' An-Manâhiŷ,* cap. V, art. 1, pág. 79 [ed. Alonso, pág. 283]).

15. La mutación intrínseca (la que afecta realmente a una cosa y no es pura denominación extrínseca) puede ser metafísica o física. La primera es triple: creación, transubstanciación y aniquilación. La mutación física puede ser substancial (generación y corrupción), accidental instantánea (generación y corrupción accidentales) y accidental sucesiva (traslación, alteración y aumentación). Todas estas mutaciones son instantáneas, excepto la mutación accidental sucesiva. La mutación metafísica no tiene sujeto real que subyazca al cambio; sí, en cambio, la mutación física, bien sea la materia prima o la sustancia. En la transubstanciación, como se sabe, permanecen milagrosamente los accidentes de las especies eucarísticas.

que el principio del movimiento preceda a su fin. Y puesto que los hombres están acostumbrados a considerar estas acciones *(factiones)* que son por medio de un movimiento, no entienden fácilmente que una causa agente no preceda a su efecto en la duración. De ahí que haya, en consecuencia, quienes ignorando muchas cosas, con sólo considerar unas pocas, fácilmente deducen conclusiones.

Este argumento se sostiene aunque se diga que Dios es causa agente por voluntad; porque no es necesario que la voluntad, ni el que actúa por la voluntad, preceda en duración a su efecto, a no ser que se actúe por deliberación, lo cual no ocurre en Dios [16].

b) [5] Además, la causa que produce el ser según toda su substancia no puede menos, al producir toda la substancia, que la causa que produce la forma en la producción de la forma, sino mucho más; porque no produce educiendo de la potencia de la materia, como en el caso en que se produce la forma. Es sabido que alguno de los agentes que producen sólo la forma, puede hacer que la forma producida exista desde el mismo instante en que existe el agente, como es evidente en el sol que ilumina [17]. Luego al ser Dios mucho más poderoso, pues produce toda la sustancia de las cosas, puede hacer que lo causado por El exista desde el mismo instante en que El es [18].

16. Este pasaje de SANTO TOMÁS, puesto aquí como objeción y resuelto, se inspira —en el planteamiento de la dificultad— en AVICENA (Cfr. *Metaphysica* IX, 1 [ed. Horten, pág. 549]).—La deliberación —comenta el ANGÉLICO—, que es necesaria para los actos meritorios, puede ser *instantánea,* cuando supone la percepción intelectual con la certeza inmediata en el juicio deliberativo; y tal fue la deliberación en Cristo desde el primer momento de la creación de su alma. Pero también puede ser discursiva o *inquisición,* que implica la duda en el agente (cfr. *De Veritate,* q. 29, a. 8, ad 1). De lo dicho se concluye que no puede haber deliberación en Dios (Cfr. también *STh.* I, q. 14, a. 7 c).

17. Aunque el ANGÉLICO se refiera aquí a cambios instantáneos, pues está aludiendo a mutaciones físicas sustanciales y accidentales instantáneas (cfr. nuestra nota 15), convendrá tener presente la siguiente aclaración de ARISTÓTELES: «La expresión *de repente, de pronto,* o análogas a éstas, se aplican a una modificación que se realiza en un tiempo insensible por su pequeñez» (*Physic* IV, cap. 13, texto 445 [ed. Maggiólo, 3016]).

18. No se concluya, precipitadamente, que estas palabras de SANTO TOMÁS apuntan a una equiparación de la eternidad divina con la «eternidad» (hipotética) de la creación. En el epígrafe 10 del presente opúsculo vuelve ampliamente el ANGÉLICO sobre el mismo tema. Aquí sólo pretende ilus-

c) Además, sabemos que, sólo cuando a una causa le falta algún complemento no puede producir su efecto en el mismo instante en que ella comienza a existir; en cambio la causa completa y el causado existen a la vez. Pero a Dios nunca le faltó complemento alguno. Luego, sus efectos pueden ser producidos por El desde siempre; y por esto no es necesario que le precedan en duración.

d) Además, sabemos que el ejercicio de la voluntad para nada disminuye el poder del volente, y esto se dice principalmente de Dios [19]. Pero todos los que pretenden resolver los argumentos de ARISTÓTELES [20], por los cuales prueba que las cosas siempre existieron por Dios —pues lo que es siempre lo mismo siempre hace lo mismo—, dicen que esto sería cierto si Dios no fuese agente por voluntad. Sin embargo, aunque se considere al agente por voluntad, nada impide que lo causado por este agente exista siempre [21].

trar, en base a la analogía, la hipotética eternidad de un mundo causado, sirviéndose de algunos cambios que son real o aparentemente instantáneos. El ANGÉLICO sabe, de sobra, que sólo Dios es propiamente eterno, y que hay diferencia esencial, y no sólo de grado, entre la eternidad, el evo y el tiempo (*STh.* I, q. 10, a. 5c). He aquí una de sus más bellas definiciones de «eternidad»: «se dice (que Dios es) *eterno,* porque no tiene principio ni fin, y porque su *esse* no varía por el pasado o por lo que ha de venir; nada se le puede quitar ni nada nuevo añadírsele. Por ello dijo a Moisés (Ex 3, 14): «Yo soy el que soy», porque ni lo pasado ni el futuro cambian su *esse,* sino que siempre tiene su *esse* en presente; y el Apóstol Pablo dice en Rom 16, 26: «Acaba de ser descubierto por los oráculos de los profetas, conforme al decreto del Dios eterno» (*Super Primam Decretalem* [Le 40, E32a]).

19. La ciencia de Dios es la causa de las cosas, en cuanto lleva adjunta la voluntad. Es lo que SANTO TOMÁS denomina *scientia approbationis* (*STh.* I, q. 14, 8c).

20. Cfr. ARISTÓTELES, *Physic.* III, c. 4, t. 32, 203b 27-30.

21. He aquí una curiosa dificultad que SANTO TOMÁS recoge en *De Veritate* q. 23, a. 1, obj. 2: las causas contingentes —dice— no pueden producir efectos necesarios. La voluntad es causa contingente pues se refiere a dos posibilidades cualesquiera. Luego, no puede ser causa de cosas necesarias. Es así que Dios es la causa de todo, tanto de lo contingente como de lo necesario; en consecuencia no actúa por voluntad. La respuesta del ANGÉLICO es clara y terminante: «La voluntad de Dios no es causa contingente, pues quiere inmutablemente lo que quiere. Por tanto, en razón de su inmutabilidad puede causar cosas necesarias. Por otra parte, ninguna cosa creada es absolutamente necesaria, sino sólo posible por naturaleza, aunque necesaria con respecto a otras cosas».

Y así es evidente que no repugna a la razón el decir que la causa agente no precede a su efecto en duración; que las cosas que repugnan a la razón, Dios no puede hacer que sean [22].

7. [6] Ahora debemos averiguar si repugna a la razón que algo que ha sido hecho *(factum)* exista siempre, por aquéllo de que es necesario que su no-ser *(non esse)* preceda en duración a su ser *(esse),* puesto que se dice que ha sido hecho de la nada *(ex nihilo factum)* [23].

a) Que esto no repugna, se demuestra por lo dicho por SAN ANSELMO, quien expone de qué modo se dice que la creatura fue hecha de la nada. «Según la tercera interpretación —comenta— por la cual se dice que algo ha sido hecho de la nada, entendemos que algo que ha sido hecho existe, aun cuando no exista algo de dónde sea hecho. Semejantemente, y a modo de ejemplo, cuando el hombre se entristece sin causa, se dice que está entristecido por nada. En este sentido se entiende lo que hemos concluido más arriba, que aparte *(praeter)* de la suma esencia, todas las cosas que son por ella, han sido hechas de la nada *(ex nihilo),* esto es, no de algo *(non ex aliquo);* y de esto no se sigue ningún inconveniente» [24]. De donde se demuestra, según esta exposición, que lo que ha sido hecho no está ordenado con respecto a la nada *(ad nihil),* como si conviniera que lo que ha sido hecho, antes *(prius)* fuese *nada,* y después *(postmodum)* fuese algo [25].

22. El argumento podría formularse así: Dios puede hacer todo lo que no repugna a la razón; es así que no es absurdo que una causa no preceda a su efecto en duración; luego, Dios puede hacer que un agente no preceda a sus efectos en duración.

23. En este epígrafe § 7, SANTO TOMÁS aborda un tema que apasiona hoy a los filósofos: el de la *oposición metafísica,* problema que debe distinguirse tanto de la oposición lógica entre términos (o ideas), como de la oposición lógica entre proposiciones categóricas. En primer lugar (a) rechaza tal oposición metafísica entre el ser y la nada; pero después (b) admite esa oposición —como hipótesis—, con el fin de señalar sus justos límites.

24. SAN ANSELMO, *Monologion,* c. 8 (PL 158, 156 C).

25. Comprueba aquí el ANGÉLICO, que *ex nihilo* puede significar, no sólo *post nihilum,* sino también no haber sido hecho de algo (*mundus non est factus de aliquo*) y lleva la discusión del plano temporal al terreno ontológico (cfr. *STh.* I, q. 46, a. 2, ad 2). Esta última versión ontológica de *ex nihilo* será la favorita de quienes sostengan que el mundo es, o podría ser, eterno.

b) [7] No obstante, si supusiéramos probado el orden a la nada discutido en la proposición anterior, entendiendo que la criatura ha sido hecha de la nada, esto es, hecha después *(post)* de la nada; la expresión «después» introduciría necesariamente un orden, orden que sería múltiple: es decir de duración y de naturaleza. Pero, si de lo común y universal no se sigue lo propio y particular, no será necesario que, si la criatura existió después de la nada, se diga que antes de su duración fue nada y después fue algo: bastaría que se dijese que la naturaleza fue la nada antes que el ente, pues antes existe en cada uno por naturaleza lo que le conviene en sí, que lo que sólo tiene por otro. La criatura no tiene el ser *(esse)* sino por otro, pues abandonada a sí misma, considerada en sí misma, nada es; de modo que por naturaleza está antes en la nada, que existiendo [26].

De lo que se acaba de afirmar no se deduce que sean simultáneos la nada y el ser, al no preceder el ser a la nada en duración [27]: pues no se dice que, si la criatura fue siempre, hubo al-

26. «Esse non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est», dice el AQUINATENSE. Con ello está aludiendo al tema de la causalidad divina trascendental, que es producción *ex nihilo,* «posición» de la totalidad de la creatura, pues la causalidad creadora de Dios tiene como efecto propio el *esse* de cada criatura, «quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundantur» (*Comp. Theol.* I, cap. 68). Pero no debe entenderse la creación como una especie de doble producción, como si fuese, para la criatura, el resultado de dos acciones divinas, una para el ser y otra para la esencia, pues la esencia sin el *esse, nihil est* (cfr. *De Potentia,* q. 3, a. 5, ad 2; q. 3, a. 1, ad 17). Sobre este tema vid. F. OCÁRIZ, *Cuestiones de Metafísica tomista en torno a la creación,* en «Divus Thomas», 77 (1974) 403-424.

27. El tema de la simultaneidad entre la nada y el ser o, mejor, entre el ser y el no-ser, ha sido ampliamente debatido por los teólogos, no sólo al estudiar la creación, sino también el plantear el misterio de la transubstanciación eucarística y la cuestión de la muerte. Existe —razona SANTO TOMÁS— una paradoja del *instante,* que podría formularse así: en el proceso de cambio hubo un período de tiempo en que el término del cambio se hacía (luego, no era) y, después, todo el período posterior, en el que es; por tanto, en el instante que une los dos períodos la cosa es y no es, lo que es imposible, porque implicaría coexistencia de cosas opuestas (cfr. ARISTÓTELES, *Physic.* VIII, cap. 8, texto 883 [ed. Maggiolo, 591 a-b]). Sin embargo, el ANGÉLICO distingue, en ese instante, su unidad como sujeto y su dualidad de razón. *Lógicamente,* el *nunc* es doble: fin del tiempo precedente y principio del tiempo posterior. Pero, considerado en sí mismo, es decir, en cuanto que es uno en la cosa, en ese caso «semper tenet se cum posteriori passione», porque la cosa que se mueve, en ese instante está su-

gún tiempo en que nada fue; sino que su naturaleza es tal, que nada sería si se la abandonara a sí misma; lo mismo que, si dijésemos que el aire ha sido siempre iluminado por el sol, convendría añadir que el aire es luminoso a causa del sol. Y puesto que todo lo que es hecho, es hecho de lo incontingente *(incontingens),* es decir, de aquéllo a lo que no le compete *(non contingit)* ser a la vez que aquello que se dice ser hecho; convendrá decir que lo brillante es hecho de lo no-brillante o de lo oscuro; no porque alguna vez haya sido no-lúcido u oscuro, sino porque sería tal si se apartara del sol. Y esto se ve más claramente en las estrellas y en las órbitas que siempre son iluminadas por el sol.

8. [8] Así, pues, queda claro que no es absurdo decir que algo ha sido hecho por Dios y que ha existido siempre *(numquam non fuisse).* Ya que si hubiese alguna repugnancia, sería asombroso que AGUSTÍN no la viera: puesto que ésta sería una vía eficacísima para desaprobar la eternidad del mundo, cuando también él mismo combatió con muchas razones la eternidad del mundo [28]. Por tanto, ¿por qué se desprecia los argumentos (en favor de la eternidad de un mundo creado por Dios)? [29].

Por el contrario, SAN AGUSTÍN parece afirmar que no repugna a la razón; por lo cual comenta, hablando de los platónicos: «Hallaron el modo de entenderlo, diciendo que no se alude a un principio del tiempo, sino de la sustitución. Pues esos tales afirman, que si el pie hubiera estado siempre, desde la eternidad, sobre el polvo del camino, siempre tendría la huella debajo, sin que nadie dudase de que la huella era producto de la pisada, ni de que el pie fuese antes que la huella, aunque la huella fuese producida por el pie; y por ello dicen que el mundo y los dioses

jeta a la pasión del tiempo posterior (cfr. *In VIII Physic.* lect. 17, n. 1119 [ed. Maggiòlo, 593b]). Sobre este tema puede verse: J. I. SARANYANA, *Sobre la instantaneidad de la transubstanciación. En torno a la controversia entre Santo Tomás y San Buenaventura,* en «Scripta Theologica», 4 (1972) 575-596.

28. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* XI, cc 4-5; XII, c. 15 (PL 41, 319 ss.; 364 ss.).

29. La habilidad dialéctica de SANTO TOMÁS alcanza aquí cotas muy altas, porque quienes precisamente le atacaban en el tema de la creación *ab aeterno,* lo hacían desde el campo agustiniano.

creados en él existieron siempre, existiendo siempre aquél que los hizo; y que, sin embargo, han sido hechos» [30]. Y no estima SAN AGUSTÍN que esto no pueda ser entendido, sino que procede de otro modo contra los platónicos. Y también dice: «quienes admiten que el mundo ha sido hecho por Dios, y sin embargo no quieren asignarle principio de tiempo, sino sólo comienzo en su creación, imaginándose de un modo apenas inteligible que ha sido hecho siempre, dicen, es cierto, algo verdadero. Con ello se creen que defienden a Dios de una temeridad fortuita» [31]. Ahora bien, la causa por la que apenas sea inteligible (su argumento), se ha tratado al exponer la primera razón [32].

9. [9] Sería sorprendente, también, que los más nobles de todos los filósofos no hubiesen visto tal repugnancia. Pues dice AGUSTÍN [33], hablando contra aquéllos de que hizo mención antes (los platónicos): «Nos referimos —dice— a los que opinan con nosotros que Dios no sólo es incorpóreo, sino también creador de todas las naturalezas que no son lo que El». De quienes después dice: «Estos filosófos sobrepujaron a los demás en nobleza y autoridad» [34].

Que no es absurdo, queda también de manifiesto a quien considere diligentemente lo dicho por aquéllos que afirmaron que el mundo había existido siempre, y que, no obstante considerarlo hecho por Dios, no sintieron repugnancia alguna a la ra-

30. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* X, c. 31 (PL 41, 311).
31. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* XI, c. 4 (PL 41, 319).
32. Véase las discusiones que presenta SANTO TOMÁS en los parágrafos §§ 5-7. Los razonamientos tomistas se centran principalmente en la aparente paradoja entre comenzar a ser y ser, no obstante, eterno. SAN AGUSTÍN, en cambio, plantea el problema en otros términos, y se asombra ante otra supuesta paradoja entre no tener principio temporal y, sin embargo, comenzar a ser.
33. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* XI, c. 5 (PL 41, 320-321).
34. De sobra son conocidos los elogios que SAN AGUSTÍN vierte sobre PLATÓN, de quien dice que se hubiera hecho cristiano de conocer a Cristo (cfr. *De vera religione* c. 4, n. 7 [PL 34, 126]), sospechando —incluso— de que pudo oir la predicación de JEREMÍAS (*De Civitate Dei* VIII, c. 11 [PL 41, 235-236]). Años más tarde, sin deponer su admiración por PLATÓN, matizó algunas de sus alabanzas señalando, por ejemplo, que JEREMÍAS y PLATÓN no fueran contemporáneos (cfr. *Retract.* II, c. IV, 2 [PL 32, 632]).

zón. Así, pues, los que tan sutilmente perciben (ahora) la repugnancia, son hombres que están sólos, y de ellos vendría la sabiduría...!? [35].

10. [10] Sin embargo, puesto que algunas autoridades parecen estar a su favor, por eso mismo debe ponerse de manifiesto que es débil el fundamento que toman de tales autoridades [36].

Dice, en efecto, el DAMASCENO: «No es legítimo concluir que lo que nace del no-ser al ser sea coeterno con Aquél que no tiene principio y que existe siempre» [37]. Igualmente, HUGO DE SAN VÍCTOR dice: «El inefable poder de la Omnipotencia no puede tener al margen de Sí mismo algo coeterno por lo que se ayude al hacer (al crear)» [38].

Pero el sentido de estas autoridades y de otras semejantes se aclara por lo que dice BOECIO: «No piensan rectamente los que —cuando oyen la doctrina de Platón, según la cual este mundo no tuvo comienzo en el tiempo, ni habrá de perecer— creen que el mundo creado se hace así coeterno con el Creador. Pues no es lo mismo que la vida se prolongue indefinidamente, como piensa Platón del mundo; que la presencia total de una vida interminable, abarcada en conjunto, que sólo es propio de la mente divina,

35. FRETTÉ comenta a pie de página, al llegar a este pasaje: «Nota hunc passum; ironiam etenim redolet, nec modo D. Thomae in disputationibus bene concordat» (Vivès XXVII, 453 a-b).

36. Es muy importante, para valorar adecuadamente la argumentación de SANTO TOMÁS, conocer su opinión sobre el uso de las *autoridades*. «Todo acto —comenta— es ejecutado conforme al fin que se persigue. La *disputatio* puede ordenarse a un doble fin. Un tipo de disputación se ordena a remover las dudas sobre si algo existe; y en tal disputación teológica hay que emplear preferentemente las autoridades, las que sean aceptadas por los que disputan con nosotros... Otro tipo de disputación es la discusión académica en las escuelas, que no se encamina a destruir el error, sino a instruir a los oyentes a fin de que lleguen a la inteligencia de la verdad: y entonces conviene que los que investiguen apoyen la verdad en razones, y que hagan ver por qué es verdad lo que se dice; de otra forma, si el maestro dirimiese la cuestión con sólo autoridades, mostraría al oyente que tal cosa es, efectivamente, pero no adquiriría el alumno ciencia o inteligencia, y volvería de vacío» (*Quodl.* IV, q. 9, a. 3 c [ed. Spiazzi]).

37. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I, c. 8 (PG 94, 814B).

38. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis* I, c. 1 (PL 176, 187B).

como resulta manifiesto»[39]. [11] De donde se demuestra (siguiendo a BOECIO), que no se concluye tampoco lo que algunos objetan, a saber, que se equipararía la criatura a Dios en la duración; porque de ningún modo puede algo ser coeterno con Dios, porque nada evidentemente puede ser inmutable, sino sólo Dios. Lo cual se prueba por lo que dice SAN AGUSTÍN: «El tiempo, que transcurre mudablemente, no puede ser coeterno con la eternidad inmutable. Y por eso, aun cuando la inmortalidad de los ángeles no transcurra en el tiempo, y no es pasada, como si ya no existiera, ni futura, como si todavía no existiera; sin embargo sus movimientos, que originan los tiempos, cruzan del futuro al pasado. Y por esto no pueden ser coeternos con el Creador, de cuyo movimiento no puede decirse, o que haya sido porque ya no es, o que será porque todavía no sea»[40]. Igualmente dice: «Porque es inmutable de modo absoluto la naturaleza de la Trinidad, por esto es de tal modo eterna que no puede haber nada coeterno a ella»[41]. Y palabras semejantes dice en las *Confesiones*[42].

11. [12] Aducen incluso, en favor suyo, razones que los filósofos propusieron y resolvieron; entre las cuales la más difícil es aquella que se refiere a la infinitud de las almas: porque, si el mundo hubiese existido siempre, de igual modo, sería necesario, que las almas fuesen infinitas[43]. Pero esta razón no es vá-

39. BOECIO, *De consolatione philosophiae* V, prosa 6 (PL 63, 859B).

40. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei XII*, c. 15 (PL 41, 364).

41. SAN AGUSTÍN, *Super Gen. ad litteram* VIII, c. 23 (PL 34, 389). Sobre este tema, en torno a la distinción esencial, y no sólo de grado, entre el tiempo y la eternidad, vid. SANTO TOMÁS, *STh.* I, q. 10, a. 5c y paralelos.

42. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* XI, c. 30 (PL 32, 826).

43. El argumento de la «infinitud de las almas» puede leerse en SAN BUENAVENTURA, contemporáneo y rival de escuela del AQUINATENSE, en los siguientes términos: «Si se pone el mundo eterno, necesariamente se sigue una de estas cosas: o que las almas son infinitas en número, habiendo sido infinitos los hombres, o que el hombre es corruptible, o que existe la transmigración de un cuerpo a otro...» (*In Hexaëm.* VI, 4 [Q. V, 361 a-b]). El resumen de este argumento se encuentra también en SANTO TOMÁS, *STh.* I, q. 46, a. 2, obj. 8.—El origen del argumento, que lo encontramos ya refe-

lida, porque Dios pudo hacer el mundo sin hombres y animales [44], o también pudo hacer al hombre cuando lo hizo, aun cuando todo el resto del mundo lo hubiera hecho desde la eternidad; de modo que no permanecieran infinitas almas después de los cuerpos [45]. Y además, no está demostrado, que Dios no pueda hacer que sean infinitas en acto (las almas) [46].

rido por MAIMONIDES y atribuido por él a los «mutakallimies» (Cfr. *Le Guide des égarés* I, 74, VII [ed. Munk I, 431 ss.]), debe ser muy antiguo.

44. La convicción contraria, según la cual el mundo no tendría sentido sin el hombre, fue sostenida por SAN BUENAVENTURA: «...pero si el mundo fuese eterno sin principio, como no hay mundo sin el hombre— pues para el hombre son en cierto modo todas las cosas—, también habría hombres desde un tiempo infinito...» (II Sent. D 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 5 [Q. II, 21b-22a]).

45. Esta afirmación de SANTO TOMÁS, aparte de suponer —como es obvio— la inmortalidad del alma, se basa en el relato del hexamerón bíblico, según el cual, el hombre fue creado al sexto día. Sobre el significado de los días, según la mente del ANGÉLICO, vid. *STh.* I, qq. 66-67 y paralelos.

46. SANTO TOMÁS desarrolla esta idea más a fondo en *Quodl.* X, q. 2, a. 2: *Utrum (Deus) possit facere infinita in actu,* y contesta que no es posible. Si bien no habría contradicción por parte de la potencia divina —argumenta— que es absolutamente infinita, y no sólo infinita en algún aspecto, como es el caso de ciertas criaturas (el fuego —dice— con relación a la cantidad); sin embargo, al ser Dios agente intelectual *(per intellectum et per Verbum),* y al actuar por su Verbo que es la razón de todo cuanto existe (el Verbo es *formativum omnium*), conviene que todo lo que haga sea *formado.* Pero la razón de infinitud proviene —en los seres corporales— de la materia. Y como no conviene que Dios haga nada informe, que tal sería la materia sin forma, no es posible, en cuanto al *modo* de actuar, que Dios haga el infinito en acto.—Sin embargo, el problema que se plantea SANTO TOMÁS aquí, no se refiere tanto a la posibilidad de un infinito actual material, como a la cuestión de si puede hacer infinitas almas separadas, que constituyan un infinito actual. En virtud del razonamiento ofrecido en la *Quodl.* X, antes citado, por carecer de materia, podría crear infinitos ángeles, que son seres puramente espirituales y, por tanto, inmateriales. No obstante ¿es éste el caso de las almas separadas? SANTO TOMÁS no dudó en ningún momento de la espiritualidad del alma (cfr. *STh.* I, q. 75 y paralelos); pero sabe perfectamente que las almas separadas no constituyen cada una una especie propia, como es el caso de los ángeles. En consecuencia su individuación no será como la individuación angélica, sino por su relación al cuerpo que tuvieron y que recuperarán en la resurrección final, por el hecho de que el *esse* del alma *remanet individuatum* al haber sido forma del cuerpo (cfr. *De ente et essentia,* c. 6, b [ed. Sestili, 18b]). Y aquí está el problema: Dios podría hacer infinitas almas, en cuanto son espirituales, es decir, formas subsistentes; pero no podría hacer infinitas almas, porque ello implicaría infinitos cuerpos en la resurrección final.

12. Hay otras razones a las que no contesto de momento, bien porque las he respondido en otro lugar [47], o bien porque algunas de ellas son tan débiles, que por su debilidad sólo suponen probabilidad para la parte contraria [48].

47. Puede referirse a II *CG* cc. 31-38, aunque, si de verdad se tratase de una cita implícita de la *Contra gentiles,* se plantearía, ¡una vez más!, el discutido problema de la cronología de tal *Summa.* Sobre este tema, del que existe una abundantísima literatura, cfr. A. HUERGA, *Hipótesis sobre la génesis de la «Summa contra gentiles» y del «Pugio Fidei»*, en «Angelicum», 51 (1974) 532-557.

48. Son casi las mismas palabras que se leen en *II CG,* c. 38, cuando, después de ofrecer seis argumentos que pretenden *demostrar* que el mundo no es eterno —razonamientos débiles y muy poco probables—, pasa a contestarlos: «Pero como estas razones no concluyen del todo necesariamente, aunque sean probables, basta apuntarlas solamente, para que no parezca que la fe católica se funda en vanas especulaciones y no más bien en la enseñanza solidísima de Dios». Y comienza, acto seguido, a refutar esos seis argumentos. Como se ve, a SANTO TOMÁS lo que le preocupa es que los filósofos y teólogos cristianos puedan hacer el ridículo, por pensar que prueban más de lo que realmente prueban: «Hoc expresse apparet in rationibus hic inductis quae derisibilis sunt, et nullius momenti» (*Quodl.* XIV, a 2c).

EPILOGO

No se ha planteado SANTO TOMÁS, a lo largo de este opúsculo, el tema del «fin del mundo». Pero, puesto que el problema que enunciamos ahora parece complementar la cuestión de la creación *ab aeterno*, vale la pena que nos detengamos muy brevemente a considerarlo.

En la Quodlibetal XI se pregunta el ANGÉLICO: «Utrum caelum vel mundus sit aeternus» [1]. Sabemos que para él, la eternidad es la medida del *esse* permanente [2]. En consecuencia —continúa— los seres se alejarán de la eternidad, en la medida en que se aparten de la permanencia en su *esse*. Unos son tales, que su *esse* consiste en cambiar, y en este sentido son temporales. Otros, en cambio, si bien son afectados por algún cambio, ni consiste su *esse* en cambiar ni pueden ser sujetos, propiamente hablando, de transmutaciones. Estos últimos seres, como los cuerpos celestes (sic) y los ángeles, *mensurantur aevo*. De lo anterior podemos concluir, que la pregunta sobre la eternidad del cielo o del mundo debe entenderse en el sentido de su permanencia en el *esse*, en su existencia fáctica, a pesar de verse afectados por ciertas transmutaciones accidentales *(adiunctae)*; en definitiva, y para expresarnos con todo el rigor, cuestionamos si pueden ser «eviternos» y si lo serán de hecho.

SANTO TOMÁS responde al interrogante aludiendo a la cuestión del comienzo del mundo: «que el mundo comenzó en el tiempo es algo que sabemos por la fe, lo cual no es demostrable. Pues las cosas que dependen de la pura Voluntad divina, pueden ser y no ser. Y no hay necesidad en Dios para que no sean, pues la Bondad di-

1. *Quodl.* XI, q. 6, a. 1 (ed. Spiazzi).
2. Cfr. *STh.* I, q. 10, a. 5 c.

vina, que es el fin de todas las cosas, permanecería inalterada, tanto si hubiera mundo como si no lo hubiera» [3]. En consecuencia, tampoco en este tema habrá demostración apodíctica, como no la había al tratar del comienzo del mundo; y sólo sabremos por la fe que no toda creatura será aniquilada al fin de los tiempos [4]. Ello no obstante, el AQUINATENSE pudo formular algunos argumentos de conveniencia en favor de la no aniquilación de las creaturas, tanto espirituales (los ángeles y las almas), como materiales (los cuerpos resucitados y el mundo). En efecto; al preguntarse «utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere» [5], si puede devolver algo a la nada, distingue dos modos de hablar con respecto a la potencia de Dios: en sentido *absoluto*, devolver al no-ser es algo que cae perfectamente en el ámbito de las posibilidades divinas, puesto que Dios no sólo crea, sino que también conserva en el ser; pero, considerada la potencia divina en relación a Su Sabiduría y su presciencia, entonces no puede devolver las cosas a la nada, puesto que las creó para que existieran (Sap 1, 14).

Supuesto, por tanto, que Dios no aniquilará todo el orden creado, lo que implica la eviternidad en algunos de los seres, sólo nos resta por averiguar cuáles son esos seres que Dios no quiere aniquilar, porque los creó para que existieran siempre. La contestación del ANGÉLICO es clara: aquellos en los cuales *ipsa forma in esse suo subsistit*, es decir, en los cuales no se puede producir la «pérdida» de la forma, como los ángeles, por ejemplo, que son puramente inmateriales; y también los seres materiales en los cuales toda la potencia de la materia está determinada a una sola forma, porque carecen de contrariedad,

3. *Quodl.* XI, q. 6, a. 1 c.

4. Cfr. Is 66, 22; Ephes 1, 10; Colos 1, 20; II Petr 3, 10-13; Apc 20, 22.—Cfr. también el canon 11 del II Concilio de Constantinopla (año 553), contra los origenistas (Mansi 9, 399 B); Pío II, *Errores de Zanino de Solcia*, 14.XI.1459 (DS 1361); y la afirmación de la Const. *Gaudium et spes*, n. 39 del Concilio Vaticano II (ed. Vaticana, págs. 734-736).

5. *Quodl.* IV, q. 3, a. 1 (ed Spiazzi).

como es el caso de los cuerpos celestes [6]. En otros pasajes de sus obras, SANTO TOMÁS alude también a la eviternidad del mundo sublunar [7], apelando al argumento de que todas las cosas son para el hombre, quien recuperará su propio cuerpo en la resurrección final. Pero no es éste el momento, pensamos, de entrar con detalle en la que se ha denominado «escatología del mundo»...

6. Cfr. *De Potentia*, q. 5, a. 3 c.
7. Cfr. IV *CG* c. 97; *STh.* Suppl. q. 74, aa. 1 y 5.

LAS ANTINOMIAS LOGICAS Y SU POSIBLE SOLUCION

WOLFGANG STROBL