LA CREACION "AB AETERNO". CONTROVERSIA DE SANTO TOMAS Y RAIMUNDO MARTI CON SAN BUENAVENTURA

JOSE IGNACIO SARANYANA

SUMARIO

1. Estado de la cuestión. — 2. Magisterio. — 3. Metodología de Santo Tomás, San Buenaventura y Raimundo Martí. — 4. Controversia: San Buenaventura "versus" Santo Tomás: *a*) Exégesis de "ex nihilo"; *b*) Imposibilidad de un infinito creado. — 5. Santo Tomás y Raimundo Martí. — 6. Conclusiones generales. — Apéndice: *Pugio fidei*, 1.ª p., c. 12 (bilingüe).

Uno de los problemas que se discutieron a menudo en la Edad Media y parte de la época moderna fue el de si el mundo es o no eterno: la célebre cuestión *de aeternitate mundi*. Los autores cristianos medievales sostuvieron con claridad que es dogma que el mundo ha sido creado de la nada y, por consiguiente, concluyeron que el mundo no es eterno y, en todo caso, no tiene la eternidad que corresponde a Dios. La certeza de tal convicción les llevó a afirmar la creación en el tiempo como uno de los *artículos de fe* (1). La prueba aducida solía partir del comen-

(1) J. L. ILLANES señala: "no es sorprendente que los primeros autores cristianos coincidan... en poner el acento en el dogma de la creación, como piedra de toque fundamental de distinción entre el cristianismo y el paganismo" (*Sobre el sentido del saber teológico.*

tario de Gen 1, 1, a la luz de la exégesis patrística, principalmente la primera homilía de San Gregorio al libro de Ezequiel; sin minusvalorar la gravitación que debía tener en su especulación el todavía reciente Lateranense IV, de cuyo conocimiento estamos ciertos, por las citas explícitas de Santo Tomás en su comentario a las *Decretales* (2).

Sin embargo, no todos los teólogos y filósofos cristianos trataron la cuestión de la misma manera. San Agustín no se limitó a afirmar que el mundo no es eterno; sostuvo que se puede probar que no lo es (3). San Buenaventura y otros autores siguieron en ello a San Agustín. De este modo se refutaba el averroísmo, el cual interpretaba a Aristóteles en la línea de la eternidad. Por otro lado, Santo Tomás negaba que el mundo fuese eterno. Pero en sus escritos acerca del tema, el Angélico señalaba que si bien no puede demostrarse la eternidad del mundo, no puede probarse tampoco su no eternidad. Ni la autoridad de Aristóteles es suficiente al respecto, ni tampoco los argumentos producidos son convincentes.

Contra los averroístas —señala Gilson— Tomás de Aquino mantuvo la posibilidad de un comienzo del universo en el tiempo, pero defendió también, incluso *contra murmurantes,* la posibilidad de su eternidad.

En las páginas que siguen pretendemos exponer, en base a los textos, la polémica que surgió entre el Seráfico y el Aquinatense, en la que Tomás no es —una de las pocas veces de su vida— constructivo, pues sólo pretende evitar que la razón haga un uso inadecuado del dato de

---

Del "intellectus fidei" agustiniano a la "theologia" tomista, en "Divinitas", fasc. 3 (dic. 1972) 421). De esta forma, y en el ambiente cultural en que se desenvolvían, ponían dique a la cadencia atea o panteísta en que quedaba a veces envuelto el tema de la salvación.

(2) Ecos anteriores, casi literales, de la definición del Lateranense IV —que estudiaremos después— pueden rastrearse, por ejemplo, en HUGO DE SAN VÍCTOR: "In principio simul creata sit et rerum visibilium corporaliumque materia, et invisibilium in angelica natura essentia..." (*De sacramentis christianae fidei,* PL 176, 189D-190A).

(3) Cfr. J. DE BLIC, *Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde,* en "Mélanges de Sciencies Religieuses", 2 (1945) 33 ss.

fe, atribuyéndose —e imponiendo— conclusiones que, de hecho, no puede alcanzar (4).

Junto a los dos colosos del siglo XIII aparece una figura poco conocida, el dominico catalán Raimundo Martí, cuya obra, muy semejante a la *Summa contra gentiles* en estructura y contenido, le revela como uno de los grandes del pensamiento cristiano. Por eso tiene interés dedicarle alguna atención en los epígrafes siguientes y presentar como apéndice el capítulo XII de su *Pugio fidei,* el más valioso para el estudio de las mutuas influencias entre Tomás y él. Como se comprobará, la tesis de Martí se desenvuelve en el mismo plano que la paradójica posición del Aquinatense.

1. Estado de la cuestión (5).

Al comienzo de la segunda parte de su *Breviloquio* (6), San Buenaventura ofrece una sustanciosa panorámica de las verdades que deben afirmarse sobre la creación:

> "Acerca de la cual se ha de admitir, en resumen, que toda la máquina del mundo fue sacada al ser en el tiempo y de la nada, por un primer Principio solo y sumo" (7).

---

(4) Puede consultarse un buen resumen de la polémica en J. Schwane, *Histoire des Dogmes,* t. IV: *Période du Moyen Age,* 2.ª ed., Beauchesne, Paris 1903, 280-302.

(5) Sobre las distintas concepciones escolásticas medievales en torno a la creación puede cfr., con provecho: S. Belmond, *L'idée de création d'après S. Bonaventure et Duns Scot,* en "Etudes franciscaines", 29 (1913) 561-569 y 30 (1913) 5-16, 113-123; P. M. Mondreganes, *De mundi creatione ad mentem Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae,* en "Collectanea Franciscana", 1 (1931) 3-27 (los anteriores artículos se centran principalmente en la escuela franciscana). Para el pensamiento de Santo Tomás, cfr. A. D. Sertillanges, *L'idée de création dans Saint Thomas,* en "Revue des Sciencies philosophiques et théologiques", 1 (1907) 239-251; J. Thyrion, *La notion de création passive dans le thomisme,* en "Revue Thomiste", 34 (1929) 302-319; y A. D. Sertillanges, *La notion de création. A propos d'un article récent,* en "Revue Thomiste", 35 (1930) 48-57.

(6) Esta obra, que constituye un compendio o suma de verdades teológicas, fue escrita entre 1253 y 1257.

(7) "Circa quam (creationem mundi) haec tenenda sunt in summa: videlicet quod universitas machinae mundialis producta est in

Porque, en efecto —prosigue el Maestro franciscano—, para que haya orden perfecto y fin en las cosas es preciso que todas se reduzcan a un primer principio, que debe ser primero y perfectísimo, y que no puede producirlas de sí, sino de la nada.

> "Y como la producción de la nada supone el ser (*esse*) después del no ser (*non-esse*) por parte de lo producido, e inmensidad de fuerza productora por parte del principio, siendo esto propio de sólo Dios, *es necesario que el mundo sea producido en el tiempo* por la misma virtud infinita, obrando por sí misma e inmediatamente" (8).

El tiempo en el que (*ex quo*) se produce el *exitus* del *non-esse* en el *esse* es también, en consecuencia, una criatura, un ser. De esta forma prueba San Buenaventura que es un error poner el mundo eterno (9), porque no pudo ser antes de la creación. Y en tal sentido debe entenderse la acepción del tiempo que él llama *communissima* (10), según la expresión de Beda, "cum dicit, quod quator fuerunt primo creata, inter quae enumerat tempus" (11).

---

esse ex tempore et de nihilo ab uno principio primo, solo et summo": Brev., p. 2, c. 1 (Q. V, 219a).

(8) "Et quia productio ex nihilo ponit *esse* post *non-esse* ex parte producti, et immensitatem hoc sit solius Dei, necesse est, quod creatura mundi sit producta ex tempore ab ipsa virtute immensa, agente per se et immediate": *Brev.*, p. 2, c. 1 (Q. V, 219b).

(9) "Per hoc enim, quod dicitur ex tempore, excluditur error ponentium mundum aeternum": *Brev.*, p. 2, c. 1 (Q. V, 219a).

(10) En tres pasajes principales trata SAN BUENAVENTURA sobre el significado del término "tiempo": en II *Sent.*, d. 1, p. 1, db. 4 (Q. II, 38a-b); en II *Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 1 Rs (Q. II, 64b-65a); y en *In Eccles.* c. III, a. 1, q. 1, ad 2 (Q. VI, 28b-29a). En el primer texto distingue tres sentidos de la voz "tiempo", según se entienda *communissime, communiter* y *proprie*. En el segundo pasaje, cuatro: *communissime, communiter, proprie* y *magis proprie*. En la tercera referencia, tres: *communiter, proprie* y *magis proprie*. El contenido conceptual que aquí señalamos (*communissime*) pertenece a la segunda clasificación: "Communissime tempus dicit mensuram cuiuslibet durationis creatae".

(11) BIGI ha demostrado que esta expresión no se encuentra en BEDA, aunque debía ser común en el siglo XIII, tomada probablemente de la tradición agustiniana (cfr. V. Ch. BIGI, *La dottrina della tem-*

Desde el momento en que da a conocer su *Breviloquio* (poco antes de 1257) y hasta el instante de su muerte (acaecida en 1274), San Buenaventura librará una fuerte batalla contra averroístas (12) y "aristotélicos" (13) por

---

poralità e del tempo in San Bonaventura, en "Antonianum", 39 (1964) 439, nota).

(12) Aunque en AVERROES haya textos que parecen sugerir la doctrina de la *creación* (p. ej., *Kashf 'An-Manâhiŷ,* cap. V, art. 1, p. 79; ed. Alonso, p. 283), para Averroes, crear no es más que lo que los escolásticos llaman *educción* (cfr. M. ALONSO, *Teología de Averroes. Estudios y documentos,* C.S.I.C., Madrid-Granada 1947, p. 228, nota). Para Averroes, además, esa educción es eterna por lo siguiente: el movimiento es eterno, porque el primer motor está en acto (cfr. *Compendio de Metafísica,* IV, n. 3; ed. Quirós, pp. 200-202); si el movimiento es eterno, lo será el tiempo, porque los conceptos de *antes* y *después* se refieren a partes del tiempo (cfr. *Compendio de Metafísica,* IV, n. 4; ed. Quirós, pp. 202-203); el mundo es un ser que propiamente puede llamarse "producido eterno": *eterno,* en cuanto supera a lo simplemente producido —los cuerpos cuya generación se percibe por los sentidos—, y *producido,* por semejanza con los seres de esa condición (cfr. *Fashl al-Maqâl,* pp. 11-12; ed. Quirós, pp. 174-176).

(13) En sus "comentarios a las Sentencias", escritos entre 1250-1252, SAN BUENAVENTURA se muestra sorprendido y dubitativo ante ARISTÓTELES (cfr. II Sent. d. 1, p. 1, a. 1, q. 1; Q. II, 17. Ibid. d. 1, db 2; Q. II, 37). En 1267 escribirá, recordando sus años de estudiante: "Audivi, cum fui scholaris de Aristoteles quod ponit mundum aeternum, et cum audivi rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare quomodo potest hoc esse? Sed haec modo sunt ita manifesta ut nullus de hoc possit dubitare": *Collationes de decem praeceptis,* coll. 2 (Q. V, 515).

El juicio indulgente y dubitativo —al que antes nos hemos referido—, que al principio de su carrera mantuvo sobre Aristóteles ("utrum autem posuerit materiam factam de nihilo, hoc nescio; credo tamen quod non pervenit ad hoc"), será firme y enérgico al final de su vida ("Ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet de aeternitate mundi, ut videtur dicere Aristoteles secundum omnes "doctores graecos... Numquam invenies quod ipse dicat, quod mundus habuit principium vel initium; immo redarguit Platonem, qui solus videtur posuisse, tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis": *In Hexaëm,* VI, 4 (Q. V, 361a).

De todas formas, San Buenaventura reconoce que "la verdad, —la creación ex nihilo— que hoy es lúcida y manifiesta a cualquier cristiano, estuvo sin embargo oculta a la prudencia de los filósofos, los cuales, en la investigación de esta materia anduvieron largo tiempo errados" (II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, Rs; Q. II, 16b). En consecuencia, podríamos concluir con él, que está sobradamente justificado su error sobre la creación en el tiempo. Por ello comenta: "Plato commendavit animam suam factori; sed Petrus commendavit animam

defender —en base a la razón natural— que el mundo no fue creado *ab aeterno*. Sus puntos de vista, en ocasiones muy sutiles, le llevarán a enfrentarse con los seguidores de Santo Tomás, cuya doctrina puede resumirse en estas palabras:

> "Es propio de lo eterno no tener principio de duración; es de la condición de la creación tener principio de origen, no de duración, salvo que se entienda la creación como la concibe la fe" (14).

El Angélico distingue cuidadosamente el orden del origen del ser, del orden de la duración, y, por tanto, establece la posibilidad de su estudio por separado. De ahí que pueda pensar en un mundo creado *ab aeterno*.

Al afirmar que el mundo es eterno e ingenerado no implica, según Santo Tomás, que no haya sido producido por Dios. La causa eficiente de suyo no exige prioridad de duración, sino solamente prioridad de naturaleza respecto de su efecto; y la producción, de suyo, puede realizarse por generación o por creación. La causa que obra instantáneamente, como obra Dios, puede obrar desde que existe, y, por tanto, Dios en absoluto ha podido crear libremente el mundo desde toda la eternidad. En la realidad de esta hipótesis posible, el mundo sería eterno e insigne rado y a la vez sería producido por Dios. Tal es la razón de que no pueda probarse *a priori* por parte de Dios la creación temporal, como tampoco puede probarse apodícticamente por parte de la criatura ni por parte de la acción creativa. Ninguno de estos tres factores que integran la creación exige la creación temporal, ni implican nin-

---

suam Creatori" (*In Hexaëm*, IX, 24; Q. V, 376a), porque Platón carecía de la Revelación.

Sin embargo, y como se discutirá ampliamente en las próximas páginas, SANTO TOMÁS es más radical en sus afirmaciones: "quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: sicut ut supra de mysterio Trinitatis dictum est" (*STh.* I, q. 46, a. 2c; Le. IV, 481b).

(14) "De ratione aeterni est non habere durationis principium; de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis, nisi accipiendo creationem ut accipit fides" (*De Potentia*, q. 3, a. 14 ad 8. Cfr. también *ibidem*, a. 14 in c.; Ed. Pession).

guna contradicción evidente para la creación *ab aeterno* (15).

2. Magisterio

Antes de pasar revista a la polémica que sostuvieron entre sí Santo Tomás y San Buenaventura, puede resul-

(15) Cfr. E. Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* Ed. J. Vrin, Paris 1947, pp. 207 ss. Vid. también, Apéndice 32 de *Suma Teológica,* ed. BAC, Madrid 1948, t. II, pp. 883-884.

El punto de partida de Santo Tomás difiere del de San Buenaventura, aunque los dos Doctores admitirían, sin duda, como algo acorde con su doctrina, la clásica definición de creación que ofreció el Concilio Vaticano I: *productio rei secundum totam substantiam* (Mansi, 51, 435). El Aquinatense sigue, como se ha señalado repetidamente, la pauta marcada por Aristóteles, quien no se pregunta propiamente por la fuente del ser ni por qué existe el ser (cfr. A. D. Sertillanges, *El cristianismo y las filosofías,* trad. cast., Ed. Gredos, vol. I, pp. 59-60). Por ello, Sertillanges, al comentar Gen 1, 1, añade: "San Agustín prefería entender el término *principio,* así traducido, no como punto de partida de duración, sino como principio de existencia intemporal, puesto que se trataba del Verbo creador. Según eso, la frase "en el principio creó Dios el cielo y la tierra" significaría: en el Verbo y por el Verbo Dios creó el cielo y la tierra. De ser así, no se afirmaría el comienzo del tiempo y aún sería posible el mundo eterno de los antiguos. ... Existen tres factores indudables que caracterizan el concepto pleno de creación del Génesis y del cristianismo: la idea de principio; la idea de dependencia absoluta de todos los seres, incluía la materia, el espacio, la duración y todo lo demás; y, finalmente, la perfecta libertad creadora, inherente a la concepción firme y clara de la personalidad del Creador. Pero entre esos tres elementos de la noción de creación, sólo los dos últimos tienen importancia por sí mismos; el primero es episódico, y como una contraprueba. Al tener principio el mundo se evidencia mucho más su dependenci adel Creador y la libertad de Este al crearlo. Pero tan cierto sería esto en caso de una duración eterna: el mundo sería igualmente una obra, un producto libre y dependiente" (A. D. Sertillanges, *El cristianismo...,* o. c., pp. 61-62).

Y en otro lugar añade: "la création est une action étrangere au temps, supérieure au temps, latérale, tangentielle, et si le temps dure, si le temps est infini, il n'en est que mieux sous sa dépendance" (A. D. Sertillanges, *La création,* en "Revue Thomiste", 33 (1928) 105).

"La creación —dirá Ocáriz— no es, pues, un simple hecho histórico para Santo Tomás, es "la situación metafísica continuamente en acto de la criatura sobre la que se funda el ser y el obrar de toda causa creada". Para Santo Tomás no es lo mismo la idea de creación que la de comienzo..." (F. Ocáriz, *Hijos de Dios en Cristo,* EUNSA, Pamplona 1972, p. 49). Vid. también, C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin,* Pont. Univ. de Louvain, Louvain-Paris 1961, pp. 363-409 y 629-634.

tar útil una breve exposición de las declaraciones magisteriales más importantes sobre el tema que nos ocupa.

Cronológicamente, la primera intervención de relieve data del año 543, en tiempos del Papa Vigilio, y se trata del octavo anatematismo contra Orígenes: "Si quis dicit aut sentit... creaturas Deo coaeternas esse, a.s." (16).

Siete siglos más tarde, en 1215, el Concilio Lateranense IV declaró solemnemente: "Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus...: quia sua omnipotenti virtute simul *ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam..." (17), declaración literalmente referida por el Vaticano I en 1870 (18).

Otras intervenciones magisteriales, aunque ya no en concilios ecuménicos, son las condenas de Juan XXII en 1329, relativas a los errores del Maestro Eckhart sobre las relaciones de Dios con el hombre y el mundo, especialmente la proposición segunda: "item concedi potest mundum fuisse ab aeterno" (19). Tal expresión que, *prout ut iacet,* se asemeja a determinadas afirmaciones de Santo Tomás es, sin embargo, manifiestamente errónea en el

(16) Puede cfr. el texto griego en *Acta Conciliorum Oecumenicorum: Iustiani edictum contra Origenem* (Schwarz, 3, 214).

(17) Conc. LATERANENSE IV, cap. I: *De fide catholica* (Mansi, 22, 982).

(18) Cfr. CONC. VATICANO I, sessio III: Const. Dogmatica *Dei Filius* de fide catholica, cap. I: *De Deo rerum omnium creatore* (Mansi, 51, 430D-431A). También en el *Decretum pro Iacobitis* (año 1442) del CONC. FLORENTINO, se constata una clara influencia de la profesión de fe lateranense (cfr. Mansi, 31B, 1736D). Más explícita es la referencia de Pío XII en su encíclica *Humani Generis,* de 12 de agosto de 1950, en la que afirma que es "novedad", que produce frutos venenosos, negar que "mundum initium habuisse" (cfr. AAS, 42 (1950) 570). Vid. también, Pío XII, Allocutio: *Le prove della esistenza di Dio alla luce della scienza naturale moderna,* AAS 44 (1952) 41: "E ben vero che della creazione nel tempo i fatti fin qui accertati non sono argomento di prova assoluta, come sono invece quelli attinti dalla metafisica e dalla rivelazione, per quanto concerne la semplice creazione, e dalla rivelazione, si se tratta di creazione nel tempo".

(19) Cfr. H. DENIFLE, *Acten zum Procese Meister Eckeharts,* en "Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters", 2 (1886) 637.

contexto de la primera proposición que ofrece Denifle al reseñar el proceso de Aviñón. No obstante, no discutiremos —como parece insinuar Schönmetzer en su edición del "Enchiridion" (20)— la genuinidad o no de la prueba aportada por el Tribunal de Aviñón al término de esa proposición primera (21).

En consecuencia, podemos afirmar que la tesis "mundus creatus est in tempore" es *de fide* (*divina et catholica definita*) (22).

3. La metodología de Santo Tomás, San Buenaventura y Raimundo Martí

Brevemente, y sólo para comprobar que las argumentaciones son paralelas al tratar el tema de la creación *ab aeterno,* aunque —como después se demostrará— los contenidos difieren, exponemos a continuación los esquemas metodológicos seguidos por los tres autores en sus obras sistemáticas.

---

(20) *Enchiridion symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus fidei et morum,* Herder, Barcelona 1967, ed. 34, p. 291, nota al n. 951.

(21) Otras declaraciones del Magisterio: Clemente VI, *Errores magistri Nicolai de Ultricuria* (19 mayo 1346), n. 26 (Denifle-Chatelain, *Chartularium,* II, n. 1124, p. 578); y sobre todo, algunas de las censuras de Esteban Tempier, en 1270 (Denifle-Chatelain, *Chartularium,* I, 1.ª, n. 432, pp. 486-497), y en 1277 (Denifle-Chatelain, *Chartularium,* I, 1.ª, n. 473, pp. 543-555).

(22) San Buenaventura comenta esta tesis en los siguientes términos: "Dicendum, quod ponere, mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem" (II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, Rs; Q. II, 22a-b). Como puede apreciarse, le basta la razón natural para sostener su enunciado.

Para Santo Tomás, tal proposición "sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest" (*STh.* I, q. 46, a. 2c; Le. IV, 481b); "In quo fidei Catholicae contradicunt, quae ponit nihil praeter Deum semper fuisse, sed omnia esse coepisse praeter unum Deum aeternum" (II *CG.* c. 34; Le. XIII, 347). Raimundo Martí se expresa de la misma forma que el Angélico: "Novitas ergo mundi per revelationem tantum habetur; et non potest demonstrative probari" (*Pugio,* 1.ª p. c. 13, par. 2; ed. Carpzovi, 229).

	Santo Tomás	Raimundo Martí	San Buenaventura
1. Razones a partir de Dios	II *CG*, c. 32; *STh.*, I, q. 46, a. 2c	*Pugio*, I, c. 6	*II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, obj. 6
2. Razones a partir de las creaturas	II *CG*, c. 33; *STh*, I, q. 46, a. 2c	*Pugio*, I, c. 8	*II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, obj. 5
3. Razones por parte de la misma acción productiva	II *CG*, c. 34	*Pugio*, I, c. 10	*II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, obj. 1, 2, 3, 4.
4. Razones por las que algunos se empeñan en demostrar que el mundo es eterno o que no lo es	II *CG*, c. 38; *STh.* I, q. 46, a. 2, soluciones	*Pugio*, I, c. 12	*II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, ff. 1-6.

Paralelamente se podría construir otro cuadro, con expresión de los pasajes en que los tres autores resuelven las dificultades, desarrollan su propia doctrina, o manifiestan la certeza —en base a la Revelación— de que el mundo comenzó en el tiempo.

4. La controversia: San Buenaventura "Versus" Santo Tomás

Gilson (23) ha subrayado que los seis argumentos fundamentales del Doctor Seráfico para probar la creación del mundo en el tiempo son discutidos, punto por punto, por el Aquinate en la *Summa Theologiae*. Veamos, a grandes rasgos, el tenor de la polémica (24).

(23) E. Gilson, *La filosofía de San Buenaventura* (1923), trad. cast. Desclée, Buenos Aires 1948, pp. 185-191. Cfr. II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2: "Utrum mundus productus sit ab aeterno, an ex tempore" (Q. II, 19a y ss.), passim.

(24) *STh*, I, q. 46, a. 2 ad 1; ad 2; ad 6; ad 7; y ad 8 (Le. IV, 481b-482b). Cfr. etiam II *CG*, cc. 31-38 (Le. XIII, 342-356). Para un planteamiento más general de la cuestión, cfr. M. Gierens, *Controversia de aeternitate mundi. Textus antiquorum et scholasticorum,*

Podemos agrupar los argumentos de San Buenaventura en favor de su tesis en dos "clases": uno, que se apoya en la exégesis de la partícula *ex* en la expresión *ex nihilo;* y otros cinco, que se fundan en la imposibilidad de un infinito creado (25).

a) *Exégesis del "ex nihilo"*

La partícula *ex* no le parece a San Buenaventura —señala Gilson— susceptible sino de dos sentidos: o bien indica una materia preexistente a la acción divina, o bien señala simplemente el punto de partida de esta acción, implica y da origen a una relación de orden, y fija un término inicial y anterior a la aparición del mundo. Pero en este caso no puede significar una materia, porque así determina la palabra nada, cuya significación es "ausencia de ser" y, por tanto, no podría designar una especie de paño donde se fueran cortando las cosas. No puede, pues, significar sino el punto de partida de la acción divina y señalar el término inicial de una relación de anterioridad y posterioridad. Entonces, decir que el mundo está creado *ex nihilo,* o es una palabra nula que nada dice, o es decir que la nada del universo ha precedido a la existencia del universo; que *antes* no había nada en el mundo, y que después solamente apareció el mundo. Esto es, sencillamente, suponer el comienzo de las cosas en el tiempo y negar su eternidad. "Productio ex nihilo ponit *esse* post *non esse*" (26).

Textus et Documenta, Ser. Phil., fasc. VI, Univ. Gregoriana, Roma 1933, 104 pp. (ofrece textos desde Filón a Suárez, y sostiene, una vez más, que nada se concluye de ellos apodícticamente, y que sólo la fe resuelve).

(25) Para este tema es imprescindible la consulta de P. M. MONDREGANES, *De impossibilitate aeternae mundi creationis ad mentem S. Bonaventurae,* en "Collectanea Franciscana", 5 (1935) 529-570. Para el pensamiento posterior de la escuela franciscana, cfr. S. BELMOND, *L'idée de création d'apres S. Bonaventurae et Duns Scot,* en "Etude Franciscaines", 30 (1913) 449-462; 561-574 (de tono muy polémico contra los tomistas).

(26) *Brev.* p. 2, c. 1 (Q. V, 219b).

Para mayor claridad, podemos exponer el argumento bonaventuriano en forma silogística (27):

Mayor: "Impossibile est, quod habet *esse* post *non-esse* habere esse aeternum, quoniam hic est implicatio contradictionis".

Menor: "sed mundus habet *esse* post *non-esse*".

Ergo: "impossibile est esse aeternum".

Como la premisa mayor es patente para el Seráfico, dedica todo su esfuerzo en probar la menor. "Todo lo que tiene *esse* por otro, es producido por éste *ex nihilo*; es así que el mundo tiene totalmente *esse* por Dios, luego "mundus ex nihilo"; pero no *ex nihilo materialmente* (*materialiter*), por tanto originalmente (*originaliter*)" (28). La razón se deduce del siguiente modo; lo que es producido totalmente por otro que difiere en esencia, tiene su *esse* de la nada, porque al ser producido según materia y forma, la materia no tiene nada de donde (*ex quo*) ser producida, porque no puede ser de Dios (*ex Deo*). Que el mundo ha sido producido totalmente por Dios, es cuestión que San Buenaventura se plantea en otro lugar (29).

También Santo Tomás discurre de modo semejante en una de las "dificultades" (30): "oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo. Et sic habet esse post non esse". Se trata, en definitiva, del mismo argumento bonaventuriano. Pero el Angélico comprueba que *ex nihilo* puede significar, no sólo *post nihilum* (31), sino también no haber sido hecho de algo (32). En cuyo caso, Santo Tomás lleva la discusión del plano temporal al terreno ontológico. No obstante, todavía se mantiene el argumento del

(27) II *Sent.* d. 1, a. 1, q. 2, f. 6 (Q. II, 22a).

(28) Otros manuscritos señalan: "sed non ex nihilo materialiter, nec causaliter: ergo ordinaliter". (Cfr. Q. II, p. 22, nota 3). Esta lectura nos parece más adecuada en la línea de las definiciones que ofrece de *ex-nihilo* en II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, ad 6 (Q. II, 18b): "*Materialiter,* ut ex ferro cultellus; ... *causaliter,* ut ex patre filius; ... *ordinaliter,* ut de mane fit meridies".

(29) Cfr. II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 (Q. II, 14a-19b).

(30) *STh.* I, q. 46, a. 2, obj. 2 (Le. IV, 481a).

(31) II *CG,* c. 37, ad 2 (Le. XIII, 354a).

(32) *STh.* I, q. 46, a. 2 ad 2 (Le. IV, 482a).

franciscano, a pesar de la crítica del dominico (33). Sin embargo, "no hay que partir de la nada —dice Sertillanges glosando el pensamiento tomista—, y decir: 1.º no hay nada; 2.º Dios hace alguna cosa... La nada no es más que nada y no puede servir de punto de partida para ninguna obra" (34). Y es en este momento cuando se derrumba la estructura lógica del razonamiento bonaventuriano. Santo Tomás procede así: la expresión *contradictoria* de "ex aliquo aliquid fieri" no es "ex nihilo fieri", sino "non ex aliquo fieri". Por tanto, decir que la creación no puede ser producida de otro ser no implica que es de la nada. Y, en consecuencia, de la exégesis de *ex nihilo* no se puede concluir la creación en el tiempo (35).

Por otra parte, el Aquinate se negará, en cualquier caso, a considerar la creación como una mutación: "creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum" (36), y esto, porque en la creación no se puede suponer algo permanente bajo distintos estados antes y después, si no es según nuestro modo de entender; y de la esencia de la mutación es que un mismo sujeto tenga distinto modo de ser antes y después de ella (37).

San Buenaventura coincide en este punto con Santo Tomás, aunque prefiere emplear otra terminología, y distingue entre *mutaciones con movimiento* y *mutaciones* sin *movimiento*. La creación sería una mutación sin movi-

---

(33) Para la noción *ex nihilo* en Santo Tomás, debe cfr. A. D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, Paris 1945. Del mismo autor, *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde*, en "Revue Thomiste" 5 (1897) 454-468; 609-627; y 6 (1898) 367-378.

(34) A. D. SERTILLANGES, *La création*, en "Revue Thomiste", 33 (1928) 101.

(35) Cfr. II *CG*, c. 38, obj. 2 y ad 2 (Le. XIII, 355). Propiamente son *contradictorias*, y, por tanto, nunca a un tiempo, o verdaderas o falsas: "ex aliquo aliquid fieri" (I) y "ex aliquo nihil fieri" (E); "ex aliquo omnia fieri" (A) y "ex aliquo aliquid non fieri" (O).

(36) *STh.* I, q. 45, a. 2, ad 2. (Le. IV, 466a); II *CG*, c. 37, ad 2. (Le. XIII, 354a).

(37) *STh.* I, q. 45, a. 2, ad 2 (Le. IV, 466a). Cfr. también *De Potentia*, q. 3, a 2 in c (ed. Pession); *STh.* I, q. 46, a. 1 ad 5 (Le. IV, 479b); y II *CG*, c. 37, ad 1 (Le. XIII, 354a).

miento (38); doctrina que aparentemente implica contradicción, por lo que convendrá dedicarle cierto espacio.

El maestro franciscano sienta desde el primer momento las bases de su teología: "Creatio... dicit exitum de nihilo" (39). Luego, también la materia se hace de la nada: "ex nihilo, et hoc per creationem" (40). Y, frente a aquellos que argumentan que de la nada nada se hace, el Seráfico establece una cuidadosa distinción entre términos, en la más pura filosofía del lenguaje:

> "Se objeta que la acción es sobre algo. Pero debe decirse que crear no es actuar (*agere*), sino hacer (*facere*). La diferencia entre actuar y hacer es la siguiente: actuar sobre algo no implica que se produzca algo; y hacer significa lo contrario" (41).

Aquí San Buenaventura juega con los términos *agere* y *actio* que, con *actus,* tienen la misma raíz etimológica. Pero la acción no es siempre sobre algo; por tanto, crear no es propiamente una acción, sino un hacer (*facere*), porque la acción no presupone necesariamente un *algo* (*quid*) como resultado. Por ejemplo, el resultado de una acción puede ser un movimiento local. En consecuencia, crear de la nada es hacer (42). La creación no es, sin duda, movimiento.

No obstante, es muy ilustrativo el pensamiento del franciscano al discutir dos objeciones: "creatio non est mutatio" (43) y "ergo videtur quod non sit (creatio) mutatio" (44). A primera vista parece que el Seráfico debería estar conforme con lo objetado; pero en cambio, no es así:

---

(38) Cfr. II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 3, q. 1. Rs (Q. II, 32a).

(39) I *Sent,* d. 13, a. un., q. 1, ad 3 (Q. I, 232a).

(40) II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 1, ad 5 (Q. II, 18a).

(41) "Quod obiicitur, quod actio est in quid; dicendum, quod *creare* non est *agere,* sed *facere,* et hoc refert inter agere et facere; nam agere in quid, non quid agat exigit; facere autem e converso": II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, ad 5 (Q. II, 18a).

(42) En Dios, Ser es Acción Pero no nos ocupamos aquí de este tema.

(43) II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 3, q. 1, obj. 2 (Q. II, 31b)

(44) II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 3, q. 1, obj. 6 (Q. II, 32a).

"... La creación no es mutación natural, sino que está por encima de esta mutación; por tanto se puede llamar mutación sobrenatural (*supernaturalis mutatio*). Y si me preguntas si es mutación a la forma o al lugar, te diré que lo es a toda la sustancia de la cosa, y por lo tanto a la forma, y por ello puede considerarse como mutación a la forma" (45).

Por tanto, a pesar de que la creación es un *facere* y no un *agere,* precisamente por tratarse de una *mutatio supernaturalis,* Buenaventura puede hablar de *creatio-actio* y *creatio-passio,* salvando, al mismo tiempo, la noción de creación *ex nihilo.* Pero bien entendido que la creación-acción no se distingue realmente de la Esencia divina, porque Dios, que es simplicísimo, es su esencia (46).

b) *Imposibilidad de un infinito creado*

Bajo el enunciado "imposibilidad de un infinito creado" podemos agrupar los cinco argumentos clásicos en favor de la creación del mundo en el tiempo. Estudiaremos siempre en primer lugar el desarrollo ofrecido por San Buenaventura, que contrastaremos después con la perspectiva tomista. El Aquinatense recoge las tesis del Seráfico como "objeciones" y las discute en las "soluciones" (47).

1. La eternidad del mundo contradice el principio de que el infinito no se puede rebasar: "*Impossibile est in-*

(45) "... tali autem modo (naturale) creatio non est mutatio, sed supra hanc mutationem; unde potest dici supernaturalis mutatio. Et si quaeras, utrum sit mutatio ad formam aut ad situm; dico, quod est ad totam rei substantiam, et ita ad formam, ac per hoc sub matutione ad formam potest comprehendi": II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, ad 4, 5, 6 (Q. II, 32b-33a).

(46) "Si de creatione-actio loquamur, sic dico, quod non est medium secundum rem, sed solum secundum rationem intelligendi, pro eo quod Deus, cum sit summe simplex, est sua actio": II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, Rs (Q. II, 34a).

(47) Vid. F. PALHORIES, *Saint Bonaventure,* Bloud, Paris 1913, pp. 100-104. Cfr. también un buen *status quaestionis* en PATRES SOCIETATIS IESU, *Sacrae Theologiae Summa,* vol. II, Ed. BAC, Madrid 1952, n. 164 (p. 515) y E. GILSON, *La fid. de S.B.* pp. 187-191.

finita pertransiri". Santo Tomás resume con estas palabras el argumento bonaventuriano: "Si el mundo existió siempre, infinitos días han precedido al presente. Mas es imposible rebasar el infinito. Luego hubiese sido imposible llegar al día presente; lo cual es evidentemente falso" (48).

La tesis del franciscano no parece muy fuerte, *non est cogens* (49), y he aquí la respuesta del Angélico: "Todo tránsito se verifica de un término a otro. Ahora bien, cualquier día pasado que se tome, desde él hasta el día presente hay un número limitado de días, que puede pasarse. La objeción, por el contrario, supone que entre ambos extremos hay infinitos medios" (50). Pero, además, aunque no exista el infinito a la vez en acto, puede, sin embargo, existir sucesivamente; porque así, todo infinito dado es finito (51).

2. La eternidad del mundo implica una serie infinita de causas accidentalmente ordenadas. Y esto es imposible

(48) "Si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem: quod est manifeste falsum" (*STh.* I, q. 46, a. 2, obj. 6; Le. IV, 481a).

Veamos el texto de SAN BUENAVENTURA: "Si tu dicas quod non sunt pertransita, quia nulla fuit prima, aut quod etiam bene possunt pertransiri in tempore infinito, per hoc non evades. Quaero enim a te utrum aliqua revolutio processevit hodiernam in infinitum. Si nulla, ergo omnes finitae distant ab hac: ergo sunt omnes finitae: ergo habent principium. Si aliqua in infinitum distat, quaero de revolutione quae inmediate sequitur illam, utrum quae inmediate sequitur illam, utrum distat in infinitum: si non, ergo nec illa distat, quoniam finita distantia est inter utramque; si vero distat in infinitum, similiter quaero de tertia, et quarta et sic in infinitum: ergo non magis distat ab hac una quam alia: ergo una non est ante aliam: ergo omnes sunt simul": II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 3 (Q. II, 21a-b).

(49) II *CG*, c. 38, ad 3 (Le. XIII, 355b).

(50) "Transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Obiectio autem procedit ac si, positis extremis, sint media infinita" (*STh.* I, q. 46, a. 2, ad 6; Le. IV, 482b).

(51) "Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est" (II *CG*, c. 38, ad 3; Le. XIII, 355b). Cfr. también *STh.* I, q. 7. a. 4, ad 1 (Le. IV, 79b).

("*impossibile est infinita ordinari*"), porque, en efecto, todo parte de un principio, pasa por un medio y llega a un fin. Si pues no existe un primer término, no puede haber orden. Santo Tomás refiere el ejemplo de la generación humana, que es imposible constituya una serie infinita (52).

He aquí la respuesta del Aquinate: "En la serie de causas eficientes que dependen esencialmente unas de otras en el obrar, no es posible proceder hasta el infinito... Mas no se ve la imposibilidad de tal serie indefinida si se trata de causas que dependen accidentalmente unas de otras, de tal modo que todas las causas que se multiplican indefinidamente equivalen a una sola, multiplicándose accidentalmente..." (53).

3. La eternidad del mundo contradice el principio de que al infinito nada se le puede agregar: "*impossibile est infinita addi*" o, en otras palabras, "infinito autem nihil maius" (54).

---

(52) *STh.* I, q. 46, a. 2, obj. 7 (Le. IV, 481a), y II CG, c. 38, obj. 5 (Le. XIII, 355a). El texto bonaventuriano completo puede leerse en II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 2 (Q. II, 21a): "Si dicas quod statum ordinis non est necesse ponere, nisi in his quae ordinantur secundum ordinem causalitatis, quia in causis necessario est status; quaero, quare non in aliis? Praeterea, tu ex hoc non evades: numquam enim fuit revolutio caeli, quin fuisset generatio animalis ex animali; sed constat, quod animal ordinatur ad animal, ex quo generatur secundum ordinem causae: ergo si secundum Philosophum et rationem necesse est ponere statum in his quae ordinantur secundum ordinem causae, ergo in generatione animalium necesse est ponere primum animal. Et mundus non fuit sine animalibus: ergo etc.".

(53) "In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum *per se* ... sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causae *quae* in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens..." (*Sth.* I, q. 46, a. 2, ad 7; Le. IV, 482b). Cfr. también *STh.* I, q. 7, a. 4c (Le. IV, 79a-b).

(54) "Si dicas quod infinitum est quantum ad praeterita, tamen quantum ad praesens, quod nunc est, est infinitum actu, et ideo ex ea parte, qua finitum est actu, est reperire maius; contra, ostenditur, quod in praeterito est reperire maius: haec est veritas infallibilis, quod, si mundus est aeternus, revolutiones solis in orbe suo sunt infinitae; rursus, pro una revolutione solis necesse fuisse duodecim ipsius lunae: ergo plus revoluta est luna quam sol; et sol infinities: ergo infinitorum ex ea parte, qua infinita sunt, est reperire excessum. Hoc autem est impossibile: ergo, etc. (SAN BUENAVEN-

Santo Tomás ofrece una doble respuesta al argumento. "Nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum" (55). Si el tiempo es eterno, es infinito "ex parte ante", pero "ex parte post" es finito, porque el presente es el término del pasado.

En otro lugar (56), al discutir la afirmación de que es una propiedad del infinito que no haya nada mayor que él, comenta: "no hay nada mayor que lo absolutamente infinito; en cambio, si se trata de algo infinito bajo algún aspecto, no habrá nada mayor en su orden, pero puede haberlo fuera de ese orden". De esta forma responde a la dificultad, según la cual, a infinitas revoluciones del sol correspondería un infinito mayor de revoluciones de la luna, porque estos dos tipos de revoluciones son de distinto orden.

4. El infinito no puede ser comprendido por una facultad finita: "*impossibile est infinita a virtute finita comprehendi*" (57). Si suponemos que cada movimiento celeste implica una inteligencia finita que lo produzca o conozca, y que —por ser pura— no olvide nada, tendría un conocimiento actual de una infinidad de recuerdos, lo que es imposible (58).

TURA, II *Sent.* d. 1, p. 1, q. 2, f. 1; Q. II, 20b-21a). Recogido por SANTO TOMÁS en II *CG*, c. 38, obj. 4 (Le. XIII, 355a).

(55) II *CG*, c. 38, ad 4 (Le. XIII, 355b).

(56) "Sic igitur dicendum quod infinito simpliciter quoad omnia, nihil est maius: infinito autem secundum aliquid determinatum, non est aliquid maius in illo ordine, potest tamen accipi aliquid maius extra illum ordinem" (*STh.* III, q. 10, a. 3, ad 3; Le. XI, 152b).

(57) Este argumento tiene hoy muy poco interés, salvo como ejercicio dialéctico, porque presupone una cosmología totalmente superada. Cfr. su desarrollo en II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 4 (Q. II, 21b). Los supuestos en los que se apoya este razonamiento son: "Suppono, solum Deum esse virtutis actu infinitae, et omnia alia habere finitatem Rursus suppono quod motus caeli numquam fuit sine spirituali substantia creata, quae vel ipsum faceret, vel saltem cognosceret. Rursus etiam hoc suppono, quod spiritualis substantia nihil obliviscitur".

(58) Cfr. La exposición de SAN BUENAVENTURA en *In Hexaëm.* VI, 3 (Q. V, 361a).

5. De ser eterno el mundo habría coexistencia de un número infinito de seres simultáneamente dados: "*impossibile est infinita simul esse*" (59).

Veamos cómo argumenta San Buenaventura contra Aristóteles y Averroes:

> "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 alma es corruptible, o que existe la transmigración de un cuerpo a otro..." (60).

Este argumento le parece particularmente fuerte a Santo Tomás: "haec ratio particularis est" (61); "inter quas (rationes) illa est difficilior quae est de infinitate animarum" (62); "difficilius est" (63).

Sin embargo, el Aquinate responde con dos razonamientos: *a*) Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus" (64) y *b*) "Et praeterea adhuc non est demostratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita in actu" (65).

De los textos aducidos por Santo Tomás podemos concluir que este argumento bonaventuriano le merece mucho respeto, aunque implique dos peticiones de principio

---

(59) II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 5 (Q. II, 21b-22a). "Impossibile est infinita simul esse; sed si mundus est aeternus sine principio, cum non sit sine homine —propter hominem sunt quodam modo omnia— et homo duret infinito tempore: ergo infiniti homines fuerunt". (SAN BUENAVENTURA descarta expresamente la *circulatio* de las almas o metempsicosis y la unidad del alma para todos los hombres).

(60) "Si ponitur mundus aeternus, necessario aliquod istorum sequitur: vel quod animae sunt infinitae. cum homines fuerint infiniti; vel quod anima est corruptibilis; vel quod est transitio de corpore in corpus..." *In Hexaëm,* VI, 4 (Q. V, 361a-b). El resumen del argumento se encuentra también en *STh.* I, q. 46, a. 2 obj. 8 (Le. IV, 481a).

(61) *STh.* I, q. 46, a. 2, ad 8 (Le. IV, 482b).

(62) *De aeternitate mundi contra murmurantes,* n. 310 (ed. Spiazzi).

(63) II *CG,* c. 38, ad 6 (Le. XIII, 355b).

(64) *De aeternitate...,* n. 310. Cfr. también *STh.* I, q. 46, a. 2, ad 8 (Le. IV, 482b); q. 75, a. 6 (Le. V, 203); q. 76, a. 2 (Le. V, 216); q. 118, a. 3 (Le. V, 569)

(65) *De aeternitate mundi...,* n. 310 (ed. Spiazzi).

que deben ser previamente probadas. Por ello, el Angélico prefiere argüir *sólo* razones de *conveniencia* en favor del principio de duración de las cosas —también las almas— porque es obvio que la potencia y bondad divinas se manifiestan mejor si todas las cosas, excepto El, no existieron siempre (66).

6. El Doctor Seráfico ofrece otros argumentos de menor cuantía contra la tesis de la eternidad del mundo, entre los cuales merece atención el siguiente:

> "Si existe el ente imperfecto, es necesario que exista el ente perfecto... El mundo es eterno porque a todo movimiento y mutación precede el movimiento local circular, que es perfecto. Pero respondo: se ha de decir que es verdad que lo perfecto es antes que lo imperfecto, hablando de lo perfecto simplemente, pero no de lo perfecto en el género, cual es el movimiento local" (67).

San Buenaventura pretende, con sus argumentos, probar que la tesis de la creación *ab aeterno* del mundo es contra razón. Santo Tomás, sin embargo, se mantiene firme en su postura, es decir, distinguiendo entre *esse semper praeter Deum* (*error abominabilis*) y *esse semper, et tamen causatum a Deo,* proposición, esta última, que no es demostrable por las solas fuerzas de la razón (68), como tampoco su contraria. "Aliquid factum esse a Deo et numquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnatio" (69).

Las dos posiciones tienen finalidades eminentemente apologéticas. El Seráfico quiere distinguir a toda costa

(66) Cfr. II *CG,* c. 38, ad 6 (Le. XIII, 355b).

(67) "Si est ens diminitum, necesse est, esse ens perfectum. Et hac via procedir Philosophus ad ostendendum mundum aeternum, quia omnem motum et mutationem praecedit motus localis circularis, quia perfectus est, sed respondeo: dicendum, quod verum est, quod perfectum est ante diminutum, loquendo de perfecto simpliciter, sed non de perfecto in genere, qualis est motus localis": *In Hexaëm,* V, 29 (Q. V, 359a).

(68) Cfr. *De aeternitate...*, n. 295 (ed. Spiazzi).

(69) *De aeternitate...*, n. 306 (ed. Spiazzi).

entre Dios y la creación. La creación *ab aeterno* no es, en su opinión y en la de sus seguidores (70), fácilmente conciliable con los atributos divinos y, por ello, la escuela franciscana distingue entre *habere possibilitatem ad existendum ab aeterno* (desde la perspectiva de la causa eficiente) y *posse creari ab aeterno,* imposible *ex eo quod non potuit ipsa creatura ab aeterno fieri* (71).

También los tomistas reconocen la dificultad del tema, pues "el problema de la creación no es menos delicado y difícil que el problema del Dios. En el fondo constituye una misma cuestión" (72). Sin embargo, insiste en el cambio de plano: "La creación es la condición primera del ser (*être*) en cuanto que ser, y por consiguiente, del ser en todas sus cualidades, comprendida su duración, no importa si finita o infinita" (73). Y la apologética de Santo Tomás y sus seguidores estriba en no perjudicar a la fe católica con argumentaciones que no prueben claramente:

> "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 razones y no más bien en la enseñanza solidísima de Dios. Y por eso parece conveniente exponer cómo les salen al paso los que defienden la eternidad del mundo" (74).

5. Santo Tomás y Raimundo Martí

Las coincidencias metodológicas y literales existentes entre la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás y el *Pu-*

(70) Cfr. por ejemplo, P. M. Mondreganes, *De aeterna mundi creatione ad mentem S.B.,* cit., p. 570.

(71) Cfr. P. M. Mondreganes, *De aeterna...,* cit., p. 570.

(72) A. D. Sertillanges, *La création,* cit., p. 97.

(73) A. D. Sertillanges, *La création,* cit., p. 105.

(74) II *CG,* c. 38 (Le.): "Hae autem rationes quia non usquequaque de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides Catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina. Et ideo conveniens videtur ponere qualiter obvietur eius per eos qui aeternitatem mundi posuerunt".

gio fidei de Raimundo Martí han dado lugar a una larga controversia crítica, que comenzó en 1904 con el célebre artículo de Miguel Asín Palacios, titulado *El Averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* (75). Las semejanzas son tan notables entre II *CG*, cc. 32-38 y *Pugio*, I, cc. 6-14, pasajes que revisten un particular interés para el estudio que nos ocupa, que, con el fin de prestar un buen servicio a los estudiosos del dominico barcelonés —ya que su obra es de difícil acceso—, adjuntamos un apéndice con la edición bilingüe del capítulo doce del *Pugio*.

Pero, volviendo a la polémica, recordemos que en el capítulo 6 y último de su estudio, Asín Palacios hacía hincapié en el conocimiento directo que tenía Santo Tomás de varias traducciones de Averroes (76) y, particularmen-

(75) Incluído en el *Homenaje a D. Francisco Codera*, y reeditado por ASÍN en *Huellas del Islam*, Madrid 1941, pp. 11-72. Tomamos las referencias de este trabajo, de la introducción general a la *Suma contra los gentiles* de J. M. DE GARGANTA, ed. BAC, Madrid 1952, t. I, pp. 18-23. En la polémica han tomado parte —según nuestras noticias— GETINO (1905), E. GILSON (1926-27), F. SEGARRA (1929), J. M. LLOVERA (1929 y 1945/46), A. BERTHIER (1936), Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU (1939), L. GARDET y M. M. ANAWATI (1948), J. M. CASCIARO (1955 y 1969), M. CRUZ HERNÁNDEZ (1957), etc.

(76) Las obras de AVERROES fueron introducidas en la escolástica latina entre 1217 y 1230, y aunque el filósofo cordobés debió ser traducido en su mayor parte antes de 1220 por Miguel Escoto y su equipo en Toledo, su divulgación en Europa fue posterior a 1230. Cfr. J. M. CASCIARO, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación, C.S.I.C.*, Madrid 1969, pp. 25 ss.; L. GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction a la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Ed. J. Vrin, Paris 1948, pp. 244-248. "Empero —señala Casciaro— ... las obras de Averroes conocidas por los escolásticos probablemente fueron sólo las de filosofía y ciencias naturales —incluídos, naturalmente, los *Comentarios* a Aristóteles—. Las obras teológicas y jurídicas, por el contrario, no pasaron a la Europa Medieval" (ibid., p. 43). Ernest RENAN había estudiado la introducción de Averroes entre los judíos y cristianos en *Averroès et l'averroïsme. Essai historique* (1852), en *Oevres complètes de Ernest Renan*, t. III, ed. de H. PSICHARI, Calmann-Lévy, Paris 1949, pp. 146 ss. Sus conclusiones parecen ser aceptadas por la mayoría de los autores actuales. (De todas formas, a la hora de valorar el juicio histórico de Renan sobre las intervenciones magisteriales en torno a la doctrina averroísta, conviene recordar que este ensayo fue incluído en el *Index librorum prohibitorum*, por decreto del Santo Oficio, de 7 julio 1859). Cfr. también R. DE VAUX, *La première entrée d'Averroës chez les Latins*, en "Rev. Scienc. Phil. Théol.", 22 (1933) 193-245.

te, en la influencia del *Tahafut* y del *Kitab falsafa* (77), que no se sabe fueran traducidos en Toledo.

¿De qué modo le llegaron las influencias de esos dos últimos escritos? Asín Palacios no dudó en afirmar que la

---

Para el catálogo completo de obras de Averroes, cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-musulmana*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid 1957, t. II, pp. 48-64. Para su exacta datación, cfr. M. ALONSO, *La cronología en las obras de Averroes*, en "Miscelanea Comillas", I (1943) 441-460, reproducido por su propio autor en *Teología de Averroes. Estudios y documentos*, C.S.I.C., Madrid 1947, pp. 51-98. La cronología ofrecida por Alonso supera la que apuntó RENAN en *Averroès...*, o. c., pp. 62 ss.

La prueba de que su difusión fue posterior a 1230 puede deducirse —a nuestro juicio— de la atenta consulta de H. DENIFLE-A. E. CHATELAIN, *Charlularium*, I. En efecto; Miguel Escoto no se limitó a traducir a Averroes, sino que debió enseñarlo, bien por escrito, bien en círculos reducidos, y esto explicaría la fama que alcanzó en la corte de Federico II Hohenstaufen, y la posterior leyenda de herejía y hechicería que, por envidia, se cernió sobre él, de la que tienen que defenderle Honorio III, el 16 de enero de 1224, y Gregorio IX, el 28 de abril de 1227 (Cfr. DENIFLE, *Chartularium*, I, 1.ª, n. 48, p. 105; n. 54, p. 110). Por tanto, las condenas de 1210, emanadas por Pedro de Corbolio, no pueden referirse a Averroes ni a Miguel Escoto (cfr. DENIFLE, *Chartularium*, I, 1.ª, n. 11, p. 70; n. 20, p. 78-79; en este punto Denifle se confunde: cfr. su nota 15, t. I, p. 71; RENAN, que no conoció los estudios de DENIFLE, pero sí los de JOURDAIN, HAUREAU y MANSI, sostiene, también, la imposibilidad de una condena tan temprana de Averroes, en *Averroès...*, o. c., pp. 178 ss.). El 27 de febrero de 1231, Gregorio IX todavía no condena a Averroes, porque remite al Sínodo de 1210 (cfr. DENIFLE, *Chartularium*, 1.ª, n. 79, p. 138; n. 87, p. 143). La desconfianza de los obispos franceses contempla más bien a Escoto Erígena y a la filosofía de corte aviceniano. Las primeras condenas que alcanzan en alguna forma a Averroes son del 13 de enero de 1241 (cfr. DENIFLE, *Chartularium*, I, 1.ª, n. 128, p. 170-171), y las más importantes tuvieron lugar al 10 de diciembre de 1270 y el 7 de marzo de 1277 (cfr. DENIFLE, *Chartularium*, 1.ª, I, n. 432, p. 486-487; n. 473, p. 543-555). Vid. etiam P. FERET, *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célebres. Moyen Age*, Picard et Fils,, Eds. París 1894, t. I, p. 131-141 y 199-223. RENAN, en *Averroès...*, o. c., pp. 167 ss. sostiene la misma tesis, aunque la basa en diferente documentación.

(77) Brockelmann, sin embargo, enumera la obra *Kitab ila'l-mu' tashim Billâh Fi'l-Falsafa al-ûlâ* entre los escritos originales de Abū Yū. Ya'qūb b. Ishâq b. ash-Shabbâh al-KINDI. Cfr. C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Erstes Supplementband, Ed. E. J. Brill, Leiden 1937, p. 373.

información del Angélico procedía del *Pugio fidei adversus mauros et judaeos* (78).

La principal dificultad para sostener tal hipótesis estriba en que Santo Tomás murió en 1274 y que Carpzovi fecha el *Pugio* en 1278 (79), apoyándose en el testimonio del propio Raimundo Martí que dice escribe en ese año (80). Para salvar tal escollo, Asín señalaba que la segunda parte del *Pugio* era posterior a Santo Tomás, pero no la primera, que habría sido fuente principal para la *Summa contra Gentiles*. Pero Llovera (81) descubrió en 1929, que en un pasaje del *Pugio* perteneciente a la primera parte (82), que es literalmente un párrafo de Santo Tomás (83), Raimundo Martí cita a un *quidam*, que es sin duda el Aquinatense. Por tanto —concluye— tampoco la *prima pars* pudo ser fuente de la *Summa contra Gentiles*.

Así las cosas, Casciaro aventuró una nueva hipótesis para salvar la intuición de Asín (84). Siguiendo el testimonio —recogido por los Carreras Artau (85)— de Yvo Pinsart, Prior Mayor del Convento dominicano de Santiago de París, observa que entre las personas ilustres que pasaron por ese convento figuran Tomás y Raimundo: "Nominandi veniunt Albertus Magnus, inter discipulos eius D. Thomas et sodalis huius Raymundus Martini Barcenonensis". Lo que prueba —continúa— que fueron co-

(78) Citaremos la edición de Jo. Benedicti CARPZOVI (Lipsiae 1687), realizadas sobre la primera de J. VOISIN (1651), y reproducida por Gregg Press, Londres 1967.

(79) J. BENEDICTUS CARPZOVI, *Introductio in Theologiam judaicam*, Lipsiae 1687, reed. Gregg, Londres 1967, cap. 12, par. 1, p. 89.

(80) *Pugio*, 2.ª p. c. 10, par. 2, ed. Carpzovi, p. 395 (ed. Voisin, fol. 316): "quod christianis computantibus nunc ab incarnatione Domini MCCLXXVIII".

(81) J. M. LLOVERA, *Raimundo Martí, un teólogo español del siglo* XIII, en "Cristiandad", 15 diciembre 1945, pp. 539-543; *Una influencia temprana de Santo Tomás en España*, en "Cristiandad", 6 enero 1946, pp. 4-7 (Barcelona).

(82) *Pugio*, 1.ª p, c. 12, par. 13, ed. Carpzovi, p. 227-228 (ed. Voisin, fol. 182).

(83) II *CG*, c. 81: "Ex quo etiam de facili..." (Le. XIII, 505a).

(84) Cfr. J. M. CASCIARO, *El diálogo...*, o. c., p. 44.

(85) Cfr. T. y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos* XIII *al* XV, t. I, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y naturales, Madrid 1939, pp. 163-166.

legas, y que, a pesar de escribir años después de que Santo Tomás terminara su *Summa contra Gentiles* (probablemente entre 1259-1264) (86), pudo muy bien ser su fuente oral.

Sin embargo, tal explicación presenta algunos flancos débiles. En efecto; la carta de Yvo Pinsart (87) no se refiere a las personas ilustres que pasaron por el convento parisino, sino a la Orden de Predicadores, que tuvo ilustres teólogos que supieron defender la fe. Y se lamenta de que sus obras hayan sido maltratadas por el tiempo o plagiadas (88). Y sigue: "Ex innumeris suis operibus inique spoliatis, nominandi veniunt Albertus Magnus, inter discipulos eius D. Thomas, et Sodalis hujus Raymundus Martini Barcinonensis". Obsérvese la distinta puntuación, ya que Martí no es considerado discípulo de Alberto Magno. Pero, además, conviene subrayar que el término *sodalis* que puede significar colega, aquí expresa "hermano de Orden". Porque, en efecto, la carta comienza con los siguientes términos: "Fratrum Praedicatorum Sodalitium esse Turrim David..." en donde *sodalitium* (de la misma raíz que *sodalis*) se aplica a la institución religiosa. Por tanto, a nuestro juicio, la traducción correcta del texto sería: "Entre las innumerables obras inicuamente expoliadas, deben señalarse (las de) Alberto Magno; entre sus discípulos (las de) Santo Tomás, y (las de) el hermano de Orden de éste, Raimundo Martí de Barcelona".

No obstante, todavía hoy puede sostenerse la hipótesis de Raimundo como fuente oral de Tomás. El barcelonés murió a los cincuenta años aproximadamente (89) en

(86) Cfr. J. M. DE GARGANTA, *Introducción...*, o. c., p. 17.

(87) La carta de Yvo Pinsart a José Voisin está fechada el 1 de enero de 1651. Puede consultarse en Jo. Ben. CARPZOVI, *Introductio...*, o. c., c. 12, pp. 112-114.

(88) No se olvide que el judío converso Petrus GALATINUS plagió, en 1515, el *Pugio Fidei*, que editó con el título *Libros duodecim de Arcanis Catholicae veritatis*. Cfr. Jo. Ben. CARPZOVI, *Introductio...*, o. c., c. 12, p. 103.

(89) Los datos biográficos están tomados de los testimonios que aporta CARPZOVI, en su *Introductio...*, o c., c. 12, *passim*. De hecho no nació en Barcelona, sino en Sobirats, aunque murió en la Ciudad Condal.

1284 o poco después, por lo que debió nacer hacia 1230. En 1250 aparece citado en un capítulo de la Orden, celebrado en Toledo, en el que se decide estudie lenguas orientales. En 1263 poseemos ya testimonios de su sabiduría en tales lenguas y le vemos confundiendo a rabinos judíos en presencia de Jaime I y San Raimundo de Peñafort. Por otra parte, Santo Tomás de Aquino asistió el 1 de junio de 1259, al capítulo general de Valenciennes (Francia Septentrional) de la Orden Dominicana, y en él pudo muy bien recibir el encargo de redactar la *Summa contra Gentiles* (90), en sintonía con el vasto plan ideado por el de Peñafort. ¿Es aventurado suponer que tuviera, quizá en Valenciennes, un cambio de impresiones con los islamistas de la Orden, que ya desde 1250 estudiaban lenguas orientales? Si así ocurrió, Raimundo Martí pudo muy bien ser la fuente oral de Tomás, aunque después redactara su *Pugio,* con la *Summa* a la vista. De todas formas, y puesto que los argumentos externos tienen muy poca fuerza, debe reservarse la última palabra a la crítica interna.

Por lo que respecta a nuestro apéndice, reproducimos el texto que edita Carpzovi, tomado de la edición de Voisin, quien lo dio a conocer en 1651, por encargo recibido en 1648 de Thomas Turcus, Maestro General dominicano. Voisin transcribe el manuscrito del Colegio de Fuxo (91), completado con notas marginales tomadas de los manuscritos de Nápoles, Toulouse, Barcelona y Mallorca (este último fechado en 1381). Como podrá comprobarse, todos los manuscritos conocidos pertenecen al ámbito de la antigua Corona de Aragón, si exceptuamos el de los dominicos de Toulouse, lo que refuerza nuestra tesis de que Raimundo

(90) Cfr. J. M. DE GARGANTA, *Introducción...*, o. c., p. 16. Es, por otra parte, la misma tesis que sugiere F. VAN STEENBERGHEN en *Le mouvement doctrinal du IX^e siecle,* en A. FLICHE - V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'a nos jours,* Bloud et Gay, Paris 1951, tomo 13, pp. 254-255.

(91) El Colegio de San Jerónimo y San Francisco de Toulouse fue fundado por Pedro Cardenal de Fuxo († 1464), quien había recibido este manuscrito de Benedicto XIII (el Papa Luna, † 1422), procedente de su biblioteca de Peñíscola.

Martí desenvolvió principalmente su actividad al sur de los Pirineos (92).

Presentamos la edición bilingüe, con las variantes ofrecidas por los manuscritos a pie de página de la columna latina, que lleva señalizados en los márgenes la paginación de Carpzovi —entre paréntesis y a la derecha—, y los folios de la edición de Voisin —a la izquierda—. Hemos preparado algunas notas para la traducción castellana, con objeto de facilitar su comprensión. La puntuación latina es deficiente, pero preferimos conservarla, en espera de la edición crítica (93).

6. Conclusiones generales

Los resultados de la polémica sobre la creación *ab aeterno* han sido frecuentemente desfigurados, unas veces por razones ideológicas, y otras, por cuestiones de escuela. Santo Tomás y San Buenaventura son en todo fieles a la doctrina católica y admiten, por tanto, que es dogma de fe la creación del mundo en el tiempo. Discrepan, sin embargo, a nivel de conclusiones teológicas. Para el Aquinatense la razón natural no puede probar apodícticamente ese dato que nos suministra la Revelación. Es más; piensa que pretender demostrar racionalmente el origen temporal del mundo, lejos de favorecer la apologética de la fe, puede convertirse en motivo de irrisión para los "gentiles". Y por ello, con una lógica impecable, desarticula uno a uno todos los argumentos esgrimidos por el Seráfico. De su crítica tampoco se salva la prueba basada en la

(92) Curiosamente, Renan, que cita y conoce la edición de Voisin del *Pugio fidei,* y que expresamente comenta los capítulos en que Raimundo Martí trata de los pros y contras acerca de la eternidad del mundo, pasa por encima las semejanzas entre la obra del dominico catalán y Santo Tomás. Se limita a establecer que el pensamiento de los dos es paralelo y semejante, sobre todo, en la cuestión de la unidad de la forma substancial. Cfr. *Averroès...*, o. c., pp. 196-197.

(93) Agradezco la colaboración que me han prestado los señores Vicente Villabriga y Gérard Thieux. Asimismo, la ayuda de mis colegas, los Profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, especialmente los Dres. J. M. Casciaro, P. Rodríguez y F. Ocáriz.

exégesis de *ex nihilo,* considerada tradicionalmente como la razón más poderosa aducida por el Doctor franciscano y sus seguidores.

Sólo le merece mucho respeto el célebre argumento bonaventuriano de la infinitud actual de las almas separadas y, aunque señale expresamente la dificultad que tal razonamiento presenta al intelecto, muestra, sin embargo, que tampoco le parece razón suficiente para abandonar su propia tesis.

Raimundo Martí sigue, punto por punto, la línea argumental del Angélico, y son tantas las coincidencias entre el *Pugio* y la *Summa contra Gentiles,* que forzosamente los investigadores han debido pensar en la mutua influencia. Después de medio siglo de hipótesis que se suceden a otras, parece que se impone la opinión de que el dominico barcelonés es fuente oral del Angélico, aunque al escribir años más tarde el *Pugio,* se valiera directamente de la *Summa.*

Nuestra hipótesis sobre las relaciones de Raimundo con Tomás —basadas fundamentalmente en las fuentes que acompañan la edición más corriente del *Pugio*— discrepan en ciertos extremos de los resultados aportados por Marc y sus colaboradores en 1967 (94). Sostienen estos autores, efectivamente, que el Aquinatense se inspiró en el dominico barcelonés, pero sugieren que el Angélico conoció una obra de Raimundo, titulada *Capistrum Iudeorum,* escrita en 1267. Tal obra, toda ella en latín e inédita hoy todavía, habría sido ensayada por el catalán como arma apologética, pero con poco fruto, en un viaje a Túnez realizado en 1268. De regreso a Cataluña en septiembre de 1269, y como emisario de San Raimundo de Peñafort, Martí marchó a París y se hospedó en el convento de Santiago (noviembre 1269-marzo 1270), al objeto de convencer a Santo Tomás de que escribiese su *Summa contra gentiles,* que estaría terminada a primeros de 1273 en Nápoles. Rai-

(94) Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium,* vol. I: *Introductio,* cura et studio D. Petri MARC, coadiuv. C. Pera et P. Caramello, Ed. Marietti, Turín 1967, 684 pp. (con abundante y selecta bibliografía).

mundo Martí debió recibirla de inmediato —prosiguen— y así componer el *Pugio,* tomando de la *Summa* lo más conveniente para sus planes misionales.

Ciertamente, la documentación aportada por Marc es exhaustiva, y en ella se habla de un viaje a Francia de los dominicos Francisco Cendra y Raimundo Martí en 1269, para visitar a San Luis; pero nada se dice de su estancia en París. Es más; la *Vita... Ludovici... Regis Francorum,* de Gaufrido de Belloloco (95), señala que por esas fechas el Rey de Francia manifestó deseos de trasladarse a Carcasona y Narbona. Todo ello me permite seguir opinando que Raimundo es fuente de Tomás, oral o escrita; pero... ¿se conocieron personalmente?

(95) P. DAUNOU-J. NAUDET, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France,* t. XX, París 1894, pp. 21 ss.

RAYMUNDI MARTINI, ORDINIS PRAEDICATORUM, **PUGIO FIDEI ADVERSUS MAUROS ET JUDAEOS**

LIPSIAE, ANNO 1687

Caput duodecim

RELATIONES, QUIBUS ALIQUI PROBARE CONANTUR, MUNDUM NON ESSE AETERNUM

S U M M A

I. *Rationes, quas quidam pro mundi novitate tanquam demonstrativas inducunt, sunt quinque: Prima, Quia Deus est causa omnium rerum.*

II. *Secunda, quia omnia sunt creata.*

III. *Tertia, Quia impossibile est, infinita pertransisse.*

IV. *Quarta, Quia infinito fieret additio.*

V. *Quinta, Quia mundi aeternitas ponit causarum infinitatem.*

VI. VII. VIII. IX. X. *Quae quinque, sequentibus quinque paragriphis ostenduntur non esse apodictae.*

XI. *De anima et natura ejus, et an sit una.*

XII. *Opinio Platonis, et Averrois refutatur.*

XIII. *De diversitate animarum, et unde sit.*

XIV. *An haec ratio de anima probet novitatem mundi.*

PRIMERA PARTE

Capítulo 12

ARGUMENTOS CON LOS QUE ALGUNOS ES EMPEÑAN EN PROBAR QUE EL MUNDO *NO ES ETERNO*

S U M A R I O

Los argumentos que presentan algunos para probar que el mundo fue creado en el tiempo, son cinco:

I. *Primero: Porque Dios es causa de todas las cosas.*

II. *Segundo: Porque todas las cosas han sido creadas.*

III. *Tercero: Porque es imposible ir más allá del infinito.*

IV. *Cuarto: Porque se añadiría algo al infinito.*

V. *Porque la eternidad del mundo requiere infinidad de causas.*

VI. VII, VIII, IX, X. *Sexto al décimo: Se prueba que estos cinco argumentos que se exponen en los cinco párrafos siguientes no son apodícticos.*

XI. *Del alma y de su naturaleza; y si es una.*

XII. *Se refuta la opinión de Platón y de Averroes.*

XIII. *De la diversidad de almas; y cuál es su origen.*

XIV. *Si este argumento del alma prueba que el mundo fue creado en el tiempo.*

<Quum> (1) debilitas rationum aliquid probare volentium mirabili modo in suo errore confirmat errantes, rationes contra Philosophos a quibusdam inductas, probare nitentibus, mundum non semper fuisse, hic inducemus, earumque debilitatem protinus subjungemus.

Prima ergo ratio haec est: Deum esse omnium rerum causam, demonstratum est: Causam autem oportet duratione praecedere ea, quae per causae actionem fiunt. Deus ergo duratione praecessit mundum; non igitur fuit mundus semper.

II. Cum totum Ens a Deo sit creatum, non potest dici factum ex aliquo Ente. Relinquitur ergo, quod sit factum de nullo; et per consequens, quod habeat Esse post non esse.

III. Tertia. Nullatenus est possibile, infinita pertransisse: Si autem mundus semper fuisset; essent jam infinita pertransita, quia quod praeteritum est, jam pertransitum est: Sunt autem infiniti dies, vel circulationes praeteritae, si mundus semper fuit.

IV. Praeterea sequitur, quod infinito <fiat> (2) additio; cum ad dies vel revolutiones Planetarum praeteritas quotidie de novo addatur.

V. Quinto adhuc sequitur, quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper;
Fol. 181 quod oportet dicere mundo semper existente: Filii namque causa est pater, et hujus alius, et sic in infinitum. Rursus sequitur quod infinita sint, videlicet infinitorum praeteritorum hominum animae, cum sint immortales, etiam secundum negantes principium, et novitatem mundi. Impossibile autem est, esse infinita actu, et abire in infinitum in causis efficientibus, juxta Philosophum in primo Metaphysic.

VI. Debilitas praemissarum rationum apparet: Quantum ad primam rationem, qua dicitur agens de necessi-

(1) M. et D. et B.: Quoniam autem.
(2) M.: fieret.

Puesto que la debilidad de los argumentos de quienes pretenden probar algo confirma sorprendentemente en su error a los que están en error, presentaremos aquí los argumentos que contra los Filósofos aducen algunos, empeñados en probar que el mundo no es eterno, y señalaremos seguidamente la debilidad de tales argumentos.

I. Y el primer argumento es éste: quedó demostrado que Dios es la causa de todas las cosas. Ahora bien, la causa necesariamente precede en duración a las cosas que se producen por la acción de la causa. Luego Dios precedió en duración al mundo, y, por tanto, el mundo no existió siempre.

II. Puesto que todo ente ha sido creado por Dios, no puede decirse que haya sido producido de otro ente. Ha sido, pues, hecho de la nada. Luego tiene el ser después del no ser.

III. Es absolutamente imposible ir más allá del infinito. Si el mundo fuera eterno, se habría ido más allá del infinito, porque lo pretérito ya ha sido rebasado. Si el mundo es eterno han transcurrido ya infinitos días o circulaciones pasadas.

IV. Se seguiría, además, que al infinito se le haría adición, al añadirse cada día algo nuevo a los días o revoluciones de los planetas, transcurridos.

V. Todavía una quinta prueba: Si la generación es eterna, habría que admitir un proceso hasta el infinito en las causas eficientes. Ahora bien, forzoso es admitir esto, si el mundo es eterno, ya que la causa del hijo es el padre y causa de éste, otro; y así hasta el infinito. Además, habría infinitas cosas, a saber las almas de los infinitos hombres pretéritos, puesto que las almas son inmortales, incluso para quienes niegan el principio y la novedad del mundo. Pero es imposible que haya infinitos en acto y se proceda hasta el infinito en las causas eficientes, como afirmó el Filósofo en el primer libro de la *Metafisica*.

VI. La debilidad de los argumentos citados salta a la vista: Con respecto al primer argumento, que afirma que el agente necesariamente precede al efecto que es producido por su operación, resulta cierto en los agentes que producen algo por movimiento, ya que el efecto no se da sino en el término del

tate praecedere effectum, qui per suam operationem fit, verum est in iis, quae agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus: agens autem necesse est quod sit etiam cum motus incipit. In iis autem, quae in instanti agunt, non est hoc necesse. Sol enim, dum est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphaerium.

VII. Quod etiam secundo dicitur, non est efficax. Ei enim, quod est aliquid ex aliquo fieri, contradictorium (226) quod oportet dare, si hoc non detur, est, non ex aliquo fieri; non autem hoc, quod est ex nihilo, nisi sub sensu primi. Ex quo concludi non potest quod fiat post non esse.

VIII. Quod etiam tertio ponitur, non est cogens. Nam infinitum etsi non sit simul in actu; potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum est finitum. Quaelibet ergo revolutio praecedentium transiri potuit, quia finita fuit: in omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam; et ita nec transitum qui semper duo extrema requirit.

IX. Quod etiam quarto ponitur debile est: nihil enim prohibet, infinito ea parte additionem fieri, quia est finitum. Ex hoc autem, quod tempus ponitur aeternum, sequitur, quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post: nam praesens est terminus praeteriti.

X. Quintum quoque non cogit; quia, causas agentes in infinitum procedere, est impossibile secundum Philosophos, in causis simul agentibus, quia oporteret effectum dependere ex infinitis actionibus simul existentibus: et hujusmodi sunt causae per se, quae nequeunt esse infinitae: Earum enim finitas requiritur ad causatum. In causis autem non simul agentibus hoc non est inmpossibile secundum eos, qui ponunt generationem perpetuam. Haec autem infinitas accidit causis: Accidit enim Patri Socratis, quod sit alterius filius, vel non filius: non autem

movimiento y se requiere por otra parte que exista el agente precisamente al iniciarse el movimiento. Pero no se requiere, por el contrario, en aquellos que obran al instante. Pues el sol, en el mismo momento en que aparece por el Oriente, ilumina ya nuestro hemisferio.

VII. Tampoco es concluyente la afirmación del segundo argumento, porque lo contradictorio de que una cosa sea hecha de algo, que deba darse si aquél no se da, es que no esté hecha de algo. Pero no esto otro: que esté hecho de la nada, a no ser que lo tomemos en el primer sentido. De lo que no se puede concluir que sea hecho después del no ser.

VIII. Igualmente el tercer argumento carece de fuerza probativa. Puesto que el infinito, aunque no se dé simultáneamente en acto, puede sin embargo darse sucesivamente, porque todo infinito entendido así es finito. Y en consecuencia, cualquier revolución de las precedentes pudo rebasarse, por haber sido finita. Ahora bien, en todas a la vez, si el mundo fuera eterno, no sería posible admitir una primera y ni siquiera lógicamente el tránsito que siempre reclama dos extremos.

IX. Y es también flojo el contenido del cuarto argumento. Porque nada impide que se le añada al infinito algo bajo el respecto por el que es finito. Ahora bien, desde el momento en que se afirma que el tiempo es eterno, se deduce que es infinito por su parte anterior, pero finito por la parte posterior, ya que el presente es el término de lo pretérito.

X. Carece de fuerza igualmente el quinto argumento. Porque es absurdo, según los Filósofos, el proceso hasta el infinito en causas que actúan simultáneamente, pues implicaría necesariamente que el efecto dependiera de infinitas acciones simultáneamente existentes. Y tales son las causas que de suyo no pueden ser infinitas, ya que su causado reclama tal finitud. En las causas, por el contrario, que no actúan simultáneamente no es absurdo, según aquéllos que sostienen la generación perpetua. Ahora bien, esta infinitud es cosa que les sobreviene a las causas; pues es cosa que le sobreviene al padre de Sócrates que sea hijo o no de otro; pero no le sucede

accidit baculo, in quantum movet lapidem, quod sit motus a manu per accidens: movet enim, in quantum est motus.

XI. Quod autem de animabus dicitur, tantae est difficultatis sub illa maxime forma, sub qua contra Philosophos inducitur ab *Algazele* in libro *de Ruina eorum; quod nullum,* ut ipse afferit, *restat eis diffugium, nisi allegare intellectus necessitatem. Sed hanc quoque similiter,* inquit *poterit adversarius etiam allegare, inter alias inducendo hanc rationem de animabus.* Post multa vero, quae causa brevitatis dimitto, ait *Algazel,* in hunc modum cum Philosophis disputans: *Si autem dixeritis, sanam esse de facto animae solummodo opinionem Platonis, qui dixit, animam esse antiquam, et tantum unam, quae quidem dividitur in diversa corpora; cum autem ab eis separatur post mortem, revertitur ad radicem suam, et fit una; Nos quoque dicimus, hoc esse multo turpius, et horribilius, et absurdius, quam allegare neccessitatem intellectus, novitatem mundi ab aeterna voluntate Dei posse dependere negando. Anima quippe Zeydi vel est idem quod anima Ruffi, vel aliud. Si dixeritis, quod est idem; hoc patet omnibus, quod est falsum per intellectus necessitatem. Quilibet enim nostrum percipit animam suam, et praecise scit, non esse alterius animam. Sequeretur etiam ex hoc, quod essent omnes homines aequales in scientia, et quicquid sciret unus, sciret etiam alius, et quod ignorat unus, ignoraret etiam alius, cum scientiae sint qualitates animae essentiales, intrantes cum ea in omni relatione. Si autem dixeritis, animam esse unam et eandem omnium, sed <dividitur>* (3) *per dependentiam corporum; dicetur vobis, divisio unius simplicis, quod non habet molem, nec quantitatem, neque divisionem, impossibilis est per intellectus necessitatem: Unum enim tale quomodo fiet duo? imo qualiter fiet multa millia millium, rursumque redibit in unum? Hoc enim de illis solum est intelligibile, quae habent molem, et quantitatem, ut de*

(3) dividi.

al báculo, en cuanto mueve la piedra, que sea movido por la mano accidentalmente, pues mueve en cuanto es movido (1).

XI. Pero lo que se dice de las almas entraña tan gran dificultad, principalísimamente bajo aquella forma con la que se presenta contra los filósofos por *Algazel* en el libro *sobre la destrucción de la Filosofía* (2), *que* —como él afirma— *no queda otra solución que alegar la necesidad del entendimiento* (3). *Pero igualmente* —dice— *podrá alegarla también el adversario, introduciendo entre otros este argumento de las almas.* Mas, tras otras muchas cosas que omito por razón de brevedad, dice *Algazel* de este modo, disputando con los filósofos: *Pero, si dijérais que en torno al hecho del alma solamente es aceptable la opinión de Platón, quien afirmó que el alma es antigua y solamente una, que se distribuye ciertamente en diversos cuerpos; pero que, tras separarse de ellos después de la muerte, retorna a su raíz y hácese una, nosotros por nuestra parte decimos que esto es más detestable y horrible y absurdo que alegar la necesidad del entendimiento, negando que la creación del mundo en el tiempo puede depender de la voluntad de Dios. Ya que el alma de Zeido, o es lo mismo que el alma de Rufo o distinta. Si dijérais que es lo mismo, tal falsedad aparecerá ante todos por la necesidad del entendimiento. Puesto que cada uno de nosotros se da cuenta, y lo sabe con precisión, que su alma no es el alma de otro. Se deduciría también de esto que todos los hombres serían iguales en ciencia, sabiendo uno cuanto supiera otro e ignorando uno cuanto ignorase el otro, al ser las ciencias cualidades esenciales del alma, que se integran en ella en cualquier relación. En cambio, si dijéreis que*

(1) *Accido* puede entenderse en el sentido de acaecer o suceder accidentalmente. Así traducen los editores de la CG (BAC). Pero, el significado resulta oscuro. Por ello, el *Pugio* lee, al término del razonamiento: "quod sit motus a manu *per accidens* (+): movet enim, in quantum est motus".

Hasta aquí el capítulo XII de la primera parte del *Pugio* coincide literalmente con II *CG*, c. 38, con una sola excepción: el párrafo introductorio "quum debilitas...", que Santo Tomás sitúa —con diferente redacción— después de exponer los seis argumentos de los que sostienen que el mundo no es eterno, y antes de pasar a su discusión.

Pero, a partir de este momento, la argumentación de los dos dominicos se separa. El desarrollo del *Pugio* es más rico en autoridades y demuestra un profundo conocimiento de la filosofía árabe. El Angélico, en cambio, es mucho más sintético.

(2) El título exacto de esta obra es *La destrucción de los filósofos* (*Tahāfut al-falāsifa*), traducción medieval de C. Calonymus.

(3) Se refiere a la posibilidad del entendimiento separado.

aqua maris, quae dividitur in fontes, et flumina, deinde omnia revertuntur ad ipsum, et fiunt unum: Quod vero non est quantum, nec habens quantitatem, quomodo dividetur? His atque aliis Algazel deturpat opinionem, < > (4) et reddit, prout potest, absurdam.

Nihilominus *Aben-Rost,* qui semper et ubique totis viribus pugnat pro Philosophis, non valens aliter effugere hanc rationem Algazelis de animabus, Platonem sequitur,
Fol. 182 dicens, *Quod Zeydus est alius, quam* < > (5) *Ruffus numero: rursum autem ipse, et Ruffus sunt idem forma, quae quidem est anima: Si enim anima Ruffi esset alia numero, quam anima Zeydi; quemadmodum uterque est alius numero, quam alius; essent utique anima Ruffi, et anima Zeydi duae numero, et una secundum formam; sicque anima haberet aliam animam. Necessarium ergo est, quod anima Zeydi, et Ruffi sint una et eadem secundum formam, et plures ex parte materiae, quando per corpora dividuntur, quod fit per accidens. Anima enim est simillima luci: unde sicut lux dividitur, cum dividuntur parte rei lucentis, deinde vero unitur sublatis corporibus:* <*itaquoque*> (6) *est conditio animarum cum corporibus: sunt quidem una secundum formam, sed multae secundum id, quod bajulat formam. Haec* <*Aben-Rost*> (7). (227)

XII. Quod quidem est phreneticorum deliramentis simillimum propter quatuor rationes fortissimas: Quarum una talis est; Omne compositum efficitur hoc aliquid per unam formam substantialem, quae est sua prima perfectio, sicut in aliquibus ipse *Aristoteles* asserit: Constat autem, quodlibet individuum hominis esse hoc aliquis. Ergo sua forma est unica, quae est perficiens ipsum, sicut prima perfectio. Haec autem est anima rationalis: et idcirco

(4) M. et D. et B.: + Platonis.
(5) M.: + sit.
(6) M.: una.
(7) B.: Aben-roist.

el alma es una y la misma para todos, pero distribuída por la dependencia de los cuerpos, se os replicará: la división del uno simple que no tiene masa ni cantidad ni división es un absurdo para la razón. Puesto que ese tal uno, ¿cómo se trocará en dos? Más aún: ¿cómo en muchos millones? y ¿cómo retornará a uno? Pues esto tan sólo es admisible de lo que tiene masa y cantidad como del agua del mar que se distribuye en fuentes y ríos, para retornar toda al mismo y volver a ser uno. Mas, lo que ni es extenso ni tiene cantidad, ¿cómo podrá ser dividido? (4). Con estas y otras cosas Algazel afea tal opinión y la convierte, según puede, en absurda.

Sin embargo, *Averroes,* que siempre y en toda ocasión defiende con todas sus fuerzas a los filósofos, no pudiendo rehuir de otra manera este argumento de Algazel sobre las almas, sigue a Platón, al afirmar: *Zeido es distinto numéricamente a Rufo, pero, por otra parte, él y Rufo son iguales en la forma que es el alma. Puesto que si el alma de Rufo fuera distinta numéricamente al alma de Zeido como el uno es distinto numéricamente al otro, serían dos numéricamente y una en su forma el alma de Rufo y el alma de Zeido, con lo que el alma tendría otra alma. Por lo tanto es necesario que el alma de Zeido y la de Rufo sean una y la misma según la forma y varias por parte de la materia, al distribuirse por los cuerpos, lo que sucede accidentalmente. Pues el alma es muy semejante a la luz, en consecuencia como se divide la luz al dividirse las partes de una cosa aluminada y vuelve a ser una, al desaparecer las partes, así también es la condición de las almas para con los cuerpos. Son una en verdad, en cuanto a la forma, pero muchas según lo que sostiene a la forma.* Esto es de Averroes.

XII. Lo que ciertamente es muy similar a los delirios de los frenéticos, por cuatro razones muy poderosas de las que la primera razón es: todo compuesto viene a resultar este algo

(4) Cfr. la discusión de la doctrina platónica en SANTO TOMÁS, *De unitate intellectus contra averroistas,* passim (ed. Spiazzi). En el n. 263 de la edición citada, el Angélico demuestra conocer el pensamiento del Algazel, a quien cita. En el n. 265 defiende a Platón: "Ergo patet quod Aristoteles et Theophrastus et Themistius et *ipse Plato* non habuerunt pro principio, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus". Y atribuye a Averroes, y a sus comentadores, que se haya desvirtuado la opinión genuina de Platón. Sin embargo, el texto que Raimundo Martí transcribe de Algazel demuestra que en este punto Santo Tomás no estaba bien informado.

oportet eam esse omnino secundum formam unam in uno homine, et aliam in alio.

Secunda ratio est, Quoniam dicit *Aristoteles in prima Philosophia* contra Platonem loquens, *quod principia rerum particularium particularia sunt:* potissimum autem principiorum est forma. Ergo ipsa est particularis in hoc particulari; et ita, cum anima rationalis sit potissimum hujus particularis, ipsa quoque erit particularis.

Tertia ratio est, Quod nullus motor unus specie, et numero in eodem tempore utitur duobus motis ab ipso: nullus quippe motorum coelestium habet duo corpora, quae moveat; cum secundum numerum mobilium, ut probat *Aristoteles,* sit numerus motorum. Si ergo detur unus esse numero intellectus possibilis, vel anima rationalis; cum constet, eam esse movendo corpori attributam; utetur simul multis corporibus motis ab ipsa: quod est omnino contra rationem, et contra determinata in Philosophia.

Quarta denique ratio est, Si unus intellectus, vel una anima numero esset forma substantialis omnium hominum; contingeret, quod plures homines haberent unam numero formam, et non unam animalitatem. Nam si homo animal est ex sensitivo, et hoc individuatur: et homo ex intellectu, qui non individuatur, contingeret quod natura generis individuaretur, et differentia maneret universalis, et non individuata: Et cum species secundum inesse componatur ex utraque natura, contingeret, quod idem individuatum, sicut species esset, esset compositum ex individuato secundum inesse, et ex non-individuato secundum inesse; et ex corruptibili, et ex non-corruptibili: quae omnia absurdissima sunt.

XIII. Ad hoc dicit Quidam, quod multitudo animarum separatarum a corporibus consequitur diversitatem formarum secundum substantiam; quia alia est substantia hujus animae, alia illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum Essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem ipsius; sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; unaquaeque enim anima est quodammodo com-

por una forma sustancial que es su primera perfección, como afirma el mismo *Aristóteles* en algunos lugares: pues consta que cualquier individuo hombre es este algo. Luego su forma es única que le perfecciona, como primera perfección. Tal forma es su alma racional. Luego conviene necesariamente que ella también sea absolutamente en cuanto forma una en un hombre y distinta en otro.

La segunda razón es lo que dice *Aristóteles en la "Metafísica"* hablando contra Platón, *que los principios de las cosas particulares son particulares.* Pero el principal de los principios es la forma. Luego ella misma es particular en este particular, y en consecuencia, siendo el alma racional especialmente particular de éste, ella misma será también particular.

La tercera razón es: ningún motor, uno en especie y número, usa al mismo tiempo de dos móviles que él mueve, ya que ningún motor celeste tiene dos cuerpos que mover y el número de los motores está en proporción al número de los móviles, como prueba *Aristóteles.* Por consiguiente, si fuera uno numéricamente el entendimiento posible o el alma racional, y comprobado que ella ha sido encargada de mover al cuerpo, usaría simultáneamente de muchos cuerpos movidos por ella, lo que abiertamente está contra la razón y contra los postulados de la Filosofía.

Finalmente, la cuarta razón: si un único entendimiento o una única alma numéricamente fuese forma sustancial de todos los hombres, tendríamos como resultado que muchos hombres poseerían numéricamente una única forma y no una única animalidad. Porque, si el hombre-animal nace de lo sensitivo y por él se individualiza, resultaría que se individualizaría la naturaleza del género y quedaría universal la diferencia sin ser individualizada. Y como la especie según la inhesión se compone de ambas naturalezas, resultaría que el mismo individuado, cual lo sería la especie, estaría integrado de individuado según la inhesión y de no individuado según la inhesión; y también de corruptible y de no corruptible: todo ello, enormes absurdos.

XIII. A esto replica uno (5) que la multitud de almas separadas de los cuerpos es secuela de la diversidad de formas sustanciales, puesto que una es la sustancia de esta alma y otra la de aquella. Sin embargo, tal diversidad no procede de

(5) El texto que sigue es literalmente la tesis expuesta por Santo Tomás en II CG, c. 81 (Le. XIII, 505a). Esta cita implícita de la *Summa contra Gentiles* es el punto de partida de Llovera para probar que también la primera parte del *Pugio* está inspirada en la obra del Angélico, contra el parecer de Asín y otros.

mensurata corpori proprio, ita, quod non alii. Hujusmodi autem commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus, sicut manent etiam ipsae animarum substantiae quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animae secundum substantias suas formae corporum; alias accidentaliter unirentur eis, sicque ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. In quantum autem sunt formae, oportet eas esse corporibus commensuratas; unde patet, quod ipsae diversae commensurationes manent in animabus separatis, et per consequens pluralitas.

Rursum etiam nos videmus in hominibus unum prudentem, alium stolidissimum; unum qui affectat castitatem, alium qui est ipsa luxuria; unum qui diligit largitatem, alium qui est ipsa avaritia: unum audacem ut leonem, alium pavidi orum quam merulam, et sic de aliis, Hujusmodi ergo tanta diversitas hominum vel est propter diversitatem substantiarum animarum suarum; vel corporum; ut dicatur, verbi gratia, quod ille, qui est calidae, et siccae complexionis, oportet quod sit jucundus, et subtilis; qui vero frigidae, et humidae, oportet ut insit illi contrarium. Istud vero secundum patet esse falsum: inveniuntur enim frequenter duo, qui sunt aequales in complexione, et in eruditione exteriori, et diversi valde in moribus, et in omnibus affectionibus; et e converso, videlicet quod inveniuntur concordes in affectionibus, diversi
Fol 183 in complexioni Nam crebro invenitur aliquis, in quo omnes causae castitatis conveniunt, ut sunt frigiditas complexionis, casta conditio, et conversatio utriusque parentis, docentis disciplina, cibi, potusque refectio competens et moderata, proprietas regionis, et temporis, et debilitas corporis; nihilominus tamen sic inardescit animus ejus luxuria, et vix aliud valeat cogitare. Quandoque vero accidit e contrario, videlicet quod omnes causae luxuriae concurrunt in aliquo, ipse tamen invenitur castissimus; et sic de caeteris animae qualitatibus, ut sunt crudelitas, et pietas, etc. Patet ergo, quod tanta diversitas hominum

la diversidad de los principios esenciales de la misma alma, ni se debe a la diversa razón de ella, sino que se explica por la diversa adaptabilidad de las almas a los cuerpos, ya que cada alma se adapta de modo particular a su cuerpo propio y a otro. Ahora bien, este género de delimitaciones permanecen en las almas incluso tras desaparecer los cuerpos, cual permanecen también las mismas sustancias de las almas, como si no dependieran según el ser de tales cuerpos. Porque las almas en cuanto a sus sustancias son formas de los cuerpos; de no serlo, se unirían accidentalmente a ellos, y como consecuencia, el alma y el cuerpo no formarían una unidad sustancial, sino accidental. Pero, además, en cuanto son formas, es necesario que sean proporcionadas a los cuerpos. Luego evidentemente tales diversas proporciones permanecen en las almas separadas y, en consecuencia, la pluralidad.

Por otra parte, observamos nosotros también entre los hombres que uno es prudente y otro totalmente necio; que uno practica la castidad y que otro es la misma lujuria; uno que ama el desprendimiento y otro que es la misma avaricia; uno audaz como el león y otro más tímido que el mirlo, y así otros muchos. Luego esta tan enorme diversidad de hombres se debe a la diversidad de las sustancias de sus almas o de sus cuerpos como, por ejemplo, que quien es de complexión ardorosa y seca, necesariamente ha de ser alegre y agudo; y necesariamente todo lo contrario quien sea de complexión fría y húmeda. Ahora bien, esto segundo es evidentemente falso, pues frecuentemente se encuentran dos que son iguales de complexión y de cultura exterior, y muy diferentes en costumbres y en todas sus reacciones. Y al revés, quienes coinciden en reacciones pero son muy distintos en complexión. Pues se encuentra a menudo alguno en quien se dan todas las disposiciones para la castidad, como son frialdad de complexión, limpia condición, trato con los padres, ejemplo de maestro, atinada y moderada mesa de alimento y comida, ambiente del país y de las circunstancias y debilidad del cuerpo; pero, ello no obstante, se enardece su alma con la lujuria hasta el punto de sentirse incapaz de pensar apenas en otra cosa. Pero, por contraposición, sucede a veces que acumula todas las disposiciones para la lujuria uno que, por paradoja, es castísimo. Y así sobre las demás cualidades del alma, como son la crueldad y la piedad, etcétera. De lo que se concluye que tan gran diversidad de hombres no se debe únicamente a la diversidad de complexiones; más aún, principalísimamente se debe a la diversidad sustancial de las almas.

non est solum ex diversitate complexionum; imo principaliter ex substantiali diversitate animarum < > (8).

XIV. Nota, quod haec ratio de animabus, licet sit difficilis, non est tamen multum universalis; imo videtur omnino particularis: Potest quippe aliquis dicere, quod mundus fuerit aeternus, vel saltem aliqua creatura, ut Angelus, non autem homo. Item, quia multa supponit, multipliciter eam effugiunt, ponentes aeternitatem mundi. Quidam enim dicunt, animam corrumpi cum corpore, quod jam superius improbatum est; quidam vero, quod ex omnibus non remanet nisi una tantum, ut praeostensum est: alii autem, ut *Augustinus* dicit, posuerunt propter hoc circuitum animarum, ut scilicet animae separatae a corporibus post determinata temporum circula iterum redirent ad corpora: et caetera hujusmodi.

(8) M. et D. et B.: + ipsarum.

XIV. Observa que esta razón de las almas, aunque difícil, no es sin embargo muy general; más aún, parece totalmente particular. Pues puede uno decir que el mundo es eterno o al menos alguna criatura como el ángel, mas no el hombre. Asimismo, al suponer muchas cosas, la rehuyen de múltiples formas los defensores de que el mundo es eterno. Pues unos afirman que el alma se corrompe con el cuerpo, lo que ya anteriormente fue refutado. Otros, en cambio, que de todas no queda sino una tan sólo, como ya quedó indicado. Y otros finalmente, como dice *Agustín,* en vista de ello, propugnaron la reencarnación de las almas: a saber, que las almas separadas de los cuerpos volvían de nuevo a sus cuerpos tras determinados ciclos de tiempo. Y otras cosas por el estilo.

De creatione ab aeterno: Controversia. Sancti Thomae et Raymundi Marti cum Sancto Bonaventura (Summarium)

Exitus controversiae de creatione ab aeterno saepe deformatus est, interdum ab praeconceptas opiniones, alias propter scholarum differentias. Sanctus Thomas ac Sanctus Bonaventura fideles omni ex parte doctrinae catholicae se praebent, ideoque tanquam dogma fidei mundi in tempore creationem asserunt. Dissentiunt tamen de conclusionibus theologicis. Apud Aquinatem, haec revelata veritas naturali rationis lumine efficaciter probari nequit. Immo, putat conatus demonstrandae originis mundi in tempore per rationem, nedum fidei defensioni faveant, ludibrio "gentilibus" quandoque fore. Itaque, valida logica usus, unumquodque Seraphici argumentum confutat. Ne quidem illud, in analysi verborum "ex nihilo" fundatum maximique semper habitum, in medio relinquit.

Contra, magna reverentia considerat notum Bonaventurae argumentum de actuali animarum separatarum infinitate. Quamvis vero eiusdem vim difficultatemque expresse notet, nec eo arcetur a propria sententia.

Raymundus Marti Angelici explicationem constanter sequitur: Pugio *et* Summa contra Gentiles *in tot conveniunt ut harum rerum studiosi mutuum influxum necessario coniecerint. Per medium saeculum sibi in vicem succedentibus opinionibus, ea videtur praevalere quae asserit Dominicanum Barcinonensem fontem oralem Angelici fuisse, cuius* Summam *postea in conscribendo* Pugione *directe adhibuerit.*

Tandem, splendida lis a duobus Italis Mendicantibus est instituta, quae de mysterio originis universorum atque absoluta Dei transcendentia novam lucem affert, methodumque illuminat theologicam Altioris Scholasticae, in qua hi duo magistrci eminuerunt, quorum mortis septies centesimum annum proximo celebrabimus.