

TOMÁS DE AQUINO

DE POTENTIA DEI, 5
LA CONSERVACIÓN

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN
Y NOTAS DE NICOLÁS PRIETO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González

DIRECTOR

Rubén Pereda

SECRETARIO

ISSN 1137-2176

Depósito Legal: NA xxxx -xxxx

Pamplona

Nº 184: Tomás de Aquino, *De Potentia*, 5. *La conservación*.

Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto

© 2005. Nicolás Prieto.

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

Departamento de Filosofía

Universidad de Navarra

31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

NOTA INTRODUCTORIA.....	5
-------------------------	---

DE POTENTIA DEI, 5. LA CONSERVACIÓN

1. En primer lugar se pregunta si las cosas son conservadas en el ser por Dios, o si excluida cualquier acción divina también permanecen por sí mismas en el ser.....	9
2. En segundo lugar se pregunta si Dios podría comunicar a alguna criatura el que se conservara por sí misma en el ser sin necesidad de Dios	21
3. En tercer lugar se pregunta si Dios puede reducir la criatura a la nada	23
4. En cuarto lugar se pregunta si alguna criatura ha de ser reducida a la nada, o incluso es reducida a la nada.....	33
5. En quinto lugar se pregunta si en algún momento faltará el movimiento del cielo	41
6. En sexto lugar se pregunta si el hombre puede saber cuando terminará el movimiento del cielo	57
7. En séptimo lugar se pregunta si permanecerán los elementos cuando cese el movimiento del cielo.....	65
8. En octavo lugar se pregunta si permanecerán la acción y la pasión en los elementos al cesar el movimiento del cielo.....	77
9. En noveno lugar se pregunta si permanecerán tras el fin del mundo las plantas, los animales y los minerales.....	83
10. En décimo lugar se pregunta si permanecerán los cuerpos humanos cuando cese el movimiento del cielo.....	91
ÍNDICE DE AUTORES CITADOS	97

NOTA INTRODUCTORIA

La quinta de las *Questiones disputadas acerca del poder de Dios* trata de cómo Dios conserva en el ser a las cosas que ha creado. Enlaza por tanto con la cuestión tercera, que se ocupa de la creación, publicada en esta misma serie¹. Las dos primeras cuestiones, sobre la potencia de Dios considerada en sí misma y sobre la potencia generativa de la divinidad, también han sido publicadas en esta colección². Nos remitimos a lo que se dice en las introducciones respectivas sobre las *Questiones De Potentia* y sobre el método de las *questiones disputatae* en la universidad medieval. Tampoco añadiré nada a lo que allí se dice sobre la articulación entre el enfoque filosófico y teológico que el Aquinate suele alternar magistralmente, sin confundir los itinerarios argumentales.

La cuestión quinta consta de diez artículos de extensión muy desigual. Se pueden agrupar en tres bloques temáticos: los dos primeros son los que tratan propiamente sobre la conservación en el ser, mientras el tercero y cuarto se ocupan de la aniquilación, y los seis restantes del fin del mundo –*motu caeli caessante*–. Esta última parte tiene un carácter más cosmológico, pero relacionado con la cuestión metafísica que se estudia. Todos los artículos giran, en definitiva, en torno a la permanencia en el ser de las cosas, y su necesidad de la acción divina conservadora. La permanencia de los entes materiales no es perfecta, como la experiencia muestra de continuo, pero Santo Tomás parece subrayar en toda la cuestión la solidez de lo real, más allá del sucederse del cambio y de la generación-corrupción. Esta solidez o estabilidad es causada, porque el ser de los entes no da razón de sí mismo, ni siquiera en los entes necesarios.

El tema central se desarrolla en los dos primeros artículos. El primero se pregunta si todas las cosas necesitan la acción conservadora de Dios. Hay que tener en cuenta que nuestro autor rechazó siempre el contingentismo absoluto, según el cual todas las criaturas son susceptibles de no ser. Por el contrario afirma que los entes inmateriales –y los cuerpos celestes, según la cosmología antigua– no están sujetos a corrupción. Pero hay otro ámbito que no es el del *fieri*, sino el del *esse*. En este orden de causalidad la dependencia de los efectos respecto a su Causa es permanente. Esta es la clave de toda la argumentación: la

¹ Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, 3. La creación. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros. Cuadernos de Anuario Filosófico, 128, Pamplona, 2001.

² Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, 1 y 2. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros, Cuadernos de Anuario Filosófico, 124, Pamplona, 2001.

causalidad trascendental, que no funciona con las mismas reglas que la predicamental. En el orden del *fieri* encontramos de ordinario muchos efectos que permanecen con independencia de su causa, que muestra en esta continuidad el acabamiento del producto y su propia pericia como agente. Pero esto mismo es también una prueba de la limitación de esta causa, porque su efecto en realidad no es completamente suyo, sino que también depende de las causas intrínsecas y eventualmente de otras extrínsecas que le pudieran afectar.

La Causa trascendente es simultáneamente la más íntima a los entes, lo que no deja de ser paradójico. Ni siquiera su potencia infinita puede comunicar a las criaturas más perfectas que se conserven a sí mismas ni a otros –como no podía comunicar que crearan, ni siquiera como instrumentos³–, siempre que se entienda “conservar” en sentido propio. Por eso se afirma terminantemente en la respuesta a la primera objeción del artículo segundo que “no necesitar la conservación de otro no es sino no tener causa”, lo que sólo se puede aplicar a Dios. En el mismo lugar se hace una precisión importante, que señala el riesgo de hacer al Creador relativo a su obra: “Es manifiesto que es más no necesitar ser conservado por otro que crear, como es más no tener causa que ser causa”.

A la vez puede sorprender la firmeza con la que el Aquinate sostiene el “compromiso” del Creador con las cosas. La conservación no se puede separar de la creación, no es una acción distinta, por lo que también se ha de mantener el carácter libre de la creación. Dios puede aniquilar todo, sin una acción nueva, por simple cesación. ¿Por qué no lo hace? Porque así lo ha decidido al dar el ser a las cosas, y su voluntad es inmutable, no es voluble. Esto se manifiesta de modo especial en los entes incorruptibles, pero también en el conjunto de los corruptibles.

El fin del mundo se identifica, en el contexto de la cosmología antigua y medieval, con el cese del movimiento de los cuerpos celestes, que se consideraba regulador del ciclo de las generaciones y corrupciones. Los cinco últimos artículos tratan estas materias que tienen un cierto interés teológico: “los cielos nuevos y la tierra nueva”⁴ de los que habla San Juan. Aunque la “consumación final” no se puede identificar en absoluto con una aniquilación, sí tiene algo de “nueva creación”. Por eso tiene interés el análisis que hace Santo Tomás de lo que permanece y lo que será transformado. Afirma que permanecerán los cuerpos humanos y los elementos materiales, pero no los seres irracionales ni el sucederse de los cambios. Los argumentos que utiliza se basan en textos bíblicos, pero también en el grado de ser, y por tanto de necesidad, que muestra cada ente. El cuerpo humano es un caso muy particular,

³ *Quaestiones disputatae de potentia Dei* (en adelante QDP), q 3, a 4.

⁴ *Apocalipsis* 21,1.

porque pese a su carácter material su destino es inseparable del alma que le informa.

El texto más próximo al que ahora se traduce es el de la cuestión 104 de la primera parte de la *Suma*. Presenta con todo una argumentación mucho más sintética, además de omitir el tema del fin del mundo. Por el contrario tiene un amplio desarrollo la conservación en la *Suma contra los gentiles*⁵. También hay breves referencias en los comentarios a los textos de la Escritura que mencionan la acción conservadora de Dios: *Juan V*, 1-2 y *Hebreos 1*, 1-2.

La traducción que presentamos ha utilizado como fuente el texto del Corpus Thomisticum, disponible en la red⁶. Asimismo se ha tenido en cuenta la edición de Marietti⁷. También me ha resultado muy útil la versión italiana de Gilfredo Marengo⁸. Existe otra versión publicada en Italia por ESD⁹, que está realizando una edición bilingüe de Santo Tomás. También existe una edición inglesa, algo más antigua¹⁰.

Cuando ya estaba terminada esta traducción apareció una cuidada edición bilingüe¹¹ en la antología de opúsculos y cuestiones de Santo Tomás que la BAC tiene en curso de publicación. En *Cuadernos de Anuario Filosófico* se pretende completar la serie de cuestiones *De Potentia*, para lo cual serán de gran utilidad los trabajos citados.

Agradezco a los profesores Ángel Luis González y Enrique Moros su ayuda y sus sugerencias en la realización de este trabajo.

⁵ III, c 65.

⁶ www.corpusthomicum.org. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita.

⁷ Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae De potentia*, cura et studio Pauli M. Pension, en *Quaestiones Disputatae*, Tomo II, Marietti, Romae, 1953, 129-156.

⁸ Tommaso D'Aquino, *La potenza di Dio*. Questioni IV-V, a cura de Angelo Campodonico, trad. di Gilfredo Marengo, Nardini, Firenze 1995.

⁹ Tommaso D'Aquino, *Le questioni disputate*, La potenza divina, vols. 7-8. ESD, Bologna 2003.

¹⁰ *On the Power of God*, trans. L. Shapcote, Newman Press, Westminster Maryland, 1952.

¹¹ *Opúsculos y cuestiones selectas de Santo Tomás de Aquino III*, introducción de Antonio Osuna Fernández-Lago, traducción y notas de José María Artola Barrenechea, Madrid 2005, pp. 479-581.

DE `POTENTIA DEI, 5. LA CONSERVACIÓN

ARTÍCULO 1

EN PRIMER LUGAR SE PREGUNTA SI LAS COSAS SON CONSERVADAS EN EL SER POR DIOS, O SI EXCLUIDA CUALQUIER ACCIÓN DIVINA TAMBIÉN PERMANECEN POR SÍ MISMAS EN EL SER

Parece que sí

OBJECIONES. 1. Se dice en *Deuteronomio* XXXII, 4: “Las obras de Dios son perfectas”. A partir de esto se argumenta como sigue. Perfecto es aquello a lo que nada le falta, según el Filósofo¹². Pero a aquello que no puede ser sino por algún agente exterior le falta algo respecto a su ser. Por lo tanto en este sentido no es perfecto y las obras de Dios no son así.

2. Podría replicarse que las obras de Dios no son perfectas de modo absoluto, sino según su naturaleza. Por el contrario es perfecto según su naturaleza lo que tiene todo aquello de lo que su naturaleza es capaz. Pero lo que tiene aquello de lo que es capaz su naturaleza, puede permanecer en la existencia, aunque cese cualquier conservación exterior de Dios. Por lo tanto si algunas criaturas son perfectas según su naturaleza, pueden permanecer en el ser, sin que Dios las conserve. Prueba de la menor. Al conservar una cosa, Dios hace algo: por esto se dice en *Juan* V, 17: “Mi Padre obra siempre, y también yo obro”, como dice Agustín¹³. Pero al actuar algún agente, el efecto recibe algo. Por lo tanto mientras Dios conserva las cosas, las cosas conservadas reciben continuamente algo de Dios: por lo tanto mientras una cosa necesita ser conservada, todavía no tiene todo de lo que es capaz.

3. Además, una cosa cualquiera no es perfecta si no logra aquello para lo que existe. Pero los principios son para conservar la cosa en el ser. Si los

¹² Aristóteles, *Física*, III, 6, 207 a 1-14.

¹³ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, VII, 28, p. 227.

principios creados de las cosas no pueden mantener una cosa en el ser, se deduce que son imperfectos, y por tanto no son obras de Dios: lo cual es absurdo.

4. Además, Dios es causa de las cosas en cuanto eficiente. Pero al cesar la acción de la causa eficiente, permanece el efecto; como cuando cesa la acción del constructor, permanece la casa, y al cesar la acción del fuego generador, el fuego engendrado aún permanece. Por lo tanto también al cesar toda acción de Dios, las criaturas pueden aún permanecer en el ser.

5. Podría replicarse que los agentes inferiores son causa del hacerse y no del ser, por lo que quitada la acción de las causas del hacerse, el ser de los efectos permanece. Pero Dios es para las cosas no sólo causa del hacerse, sino del ser. Luego el ser de las cosas no puede permanecer al cesar la acción divina. Por el contrario toda cosa engendrada tiene el ser por medio de su forma. Si las causas inferiores generadoras no son causas del ser, no serán causas de las formas; por tanto las formas que están en la materia, no vienen de formas que están en la materia, según la sentencia del Filósofo, que dice que la forma que está en esta carne y estos huesos viene de la forma que está en esta carne y estos huesos¹⁴; sino que se deduce que las formas que están en la materia vendrían de formas sin materia, según la opinión de Platón, o del que da las formas, según la opinión de Avicena¹⁵.

6. Además, las cosas de las que es propio estar haciéndose no pueden permanecer al cesar la acción del agente, como se manifiesta en el movimiento y en la lucha, y en las cosas similares; en cambio aquellas de las que es propio estar acabadas pueden permanecer incluso sin los agentes. Por esto dice Agustín: “El aire no se hace lúcido por la presencia de la luz, sólo lo está; porque si se hiciera, no lo estaría, sino que permanecería lúcido en ausencia de la luz”¹⁶. Hay muchas criaturas de las que es propio no un ser haciéndose, sino acabado, como se manifiesta en los Ángeles, y en todos los cuerpos. Por lo

¹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1034 a 1-9.

¹⁵ Avicena. *Metaphysica* (Avicenna Latinus, *Liber De Philosophia prima sive Scientia*, V-X, ed. S. Van Riet, t. IX, cc. 4-5, Louvain Leiden 1980, pp. 476-494).

¹⁶ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, VIII, 12, p. 250.

tanto al cesar la acción del agente divino las criaturas pueden permanecer en el ser.

7. Además, las causas inferiores generadoras son causas del ser para las cosas engendradas, como se probó más arriba¹⁷, pero no como causas principales y primeras, sino como causas segundas. Sin embargo, la causa primera del ser, que es Dios, no da el principio del ser a las cosas engendradas sino a través de las citadas causas segundas. Por tanto tampoco la permanencia en el ser, porque una misma cosa por medio de lo mismo tiene el ser y es conservada en el ser. Pero el ser de los engendrados se conserva a partir de los mismos principios esenciales de los engendrados, al cesar las causas agentes segundas. Por tanto también al cesar la causa agente primera, que es Dios.

8. Además, si alguna cosa deja de ser, o bien es por la materia, o bien porque procede de la nada. Sin embargo, la materia no es causa de corrupción sino en cuanto está sujeta a contrariedad; pero no en todas las criaturas la materia está sujeta a contrariedad. Por tanto, aquellas cosas que no tienen materia sujeta a contrariedad, como son los cuerpos celestes y los Ángeles, no pueden destruirse por razón de la materia, ni tampoco por razón de que proceden de la nada, porque nada se sigue de la nada y nada hace la nada, y por tanto no corrompe. Luego al cesar la acción divina, este tipo de cosas no dejan de ser.

9. Además, la forma comienza a estar en la materia en el último instante de la producción, en el que la cosa no está haciéndose, sino acabada. Pero, según Avicena¹⁸, las formas de las cosas engendradas son infundidas en la materia por el intelecto agente, que es el que da las formas. Luego aquel intelecto es causa del ser, no sólo del hacerse; y por lo tanto por medio de su acción las cosas pueden ser conservadas en el ser, incluso excluida la conservación de Dios.

¹⁷ QDP, q 3, a 4.

¹⁸ Avicena. *Metaphysica* (Avicenna Latinus, *Liber De Philosophia prima sive Scientia*, V-X, ed. S. Van Riet, t. IX, cc. 4-5, Louvain Leiden 1980, pp. 476-494).

10. Además, también la forma sustancial es causa del ser. Por lo tanto, si las causas del ser son las que conservan a una cosa en el ser, la propia forma basta para que la cosa se conserve en el ser.

11. Además, las cosas se conservan en el ser por medio de la materia, en cuanto que sustenta a la forma. Pero la materia, según el Filósofo¹⁹, es ingénita e incorruptible, luego no es causada por causa alguna; y así permanece, sin la acción de ninguna causa eficiente. Por lo tanto también las cosas pueden ser conservadas en el ser, al cesar la acción de la primera causa eficiente, que es Dios.

12. Además, se dice en *Eclesiástico* XXXIII, 15: “Mira todas las obras del Altísimo: dos contra dos, uno contra uno”. Pero entre las obras del Altísimo se encuentra alguna que necesita la conservación de Dios. Por lo tanto también se encuentra entre las obras de Dios lo contrario, es decir, lo que no necesita la conservación de Dios.

13. Además, el apetito natural no puede ser azaroso y en vano. Pero cada cosa apetece naturalmente la conservación de su ser. Por lo tanto la cosa puede ser conservada en el ser por sí misma, de otro modo el apetito natural sería en vano.

14. Además, dice Agustín que “Dios hace buena a cada cosa, pero a la vez hace muy buenas a todas las cosas”²⁰. por eso dice *Génesis* I, 31: “Vio Dios todo lo que había hecho y era muy bueno”. Por tanto el conjunto de todas las cosas es muy bueno y óptimo; pero es propio de lo óptimo llevar a lo óptimo, según dice Platón en el *Timeo*²¹. Sin embargo, es mejor lo que no necesita algo exterior para la propia conservación que aquello que lo necesita. Por lo tanto el conjunto de las criaturas no necesita algo exterior que lo conserve.

15. Además, la bienaventuranza es algo creado en la naturaleza de los bienaventurados. Pero la bienaventuranza es el estado perfecto por la reunión de todos los bienes, como dice Boecio²², y no lo sería si no incluyera la propia

¹⁹ Aristóteles, *Física*, I, 9, 192 a 25-30.

²⁰ San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, III, 10 (CCL 46, 53).

²¹ Platón, *Timeo*, 53 b, p. 51.

²² Boecio, *Consolatio philosophiae*, III, 2, 5-10, (CCL 94, 38).

conservación, que es uno de los máximos bienes. Por lo tanto hay algo creado que por sí mismo puede conservarse en el ser.

16. Además, dice Agustín²³ que Dios administra las cosas con su providencia de tal modo que las deja realizar sus movimientos propios. Pero el movimiento propio de la naturaleza del que surge de la nada es que tienda hacia la nada. Luego el Señor permite a la naturaleza que procede de la nada tender hacia la nada. Por lo tanto no conserva las cosas en el ser.

17. Además, el recipiente que es contrario a lo que recibe, no conserva lo que recibe, sino que más bien lo destruye. Vemos que las cosas recibidas de los agentes naturales en sus contrarios por medio de la violencia permanecen algún tiempo, al cesar la acción de los agentes naturales, como el calor permanece algún tiempo en el agua calentada, al cesar la acción del fuego. Las cosas hechas por Dios no son recibidas en algún contrario, sino en la nada; porque Él es el autor de toda la sustancia de la cosa. Por lo tanto con más razón permanecerán las cosas hechas por Dios al menos algún tiempo, al cesar la acción divina.

18. Además, la forma es principio del conocer, del obrar y del ser. Pero la forma puede ser, sin ningún apoyo exterior, principio del obrar y del conocer. Por lo tanto también del ser; y así, al cesar cualquier acción de Dios las cosas pueden ser conservadas en el ser por medio de la forma.

POR EL CONTRARIO. 1. Por el contrario está lo que se dice en *Hebreos* I, 3: “Sustenta todas las cosas con la fuerza de su palabra”; donde dice la *Glosa*: “Así como han sido creadas por Él, así son conservadas inmutables por Él”²⁴.

²³ San Agustín, *De civitate Dei*, VII, 30 (CCL 47, 211-212).

²⁴ Las Glosas eran explicaciones del texto bíblico, tomadas en su mayor parte de los Padres de la Iglesia. El conjunto de su desarrollo será denominado *Glosa ordinaria* y representó desde inicios del siglo XIII la referencia estable para el estudio de los textos sagrados. Generalmente los comentarios más amplios estaban situados al margen del texto (glosa marginal), mientras los más breves estaban entre las líneas (glosa interlineal); cfr. B. Smalley, “Glossa ordinaria”, en *Teologische Realencyclopädie*, vol. XII, pp. 452-457. No existe en la actualidad una edición crítica de las *Glosas*: se ha decidido dar cuando sea posible, la referencia a textos que

2. Además, Agustín dice: “La potencia del Creador y la virtud del Omnipotente son la causa de la subsistencia de todas las criaturas; si en algún momento cesara la virtud que gobierna las cosas creadas, al momento cesaría su especie y se aniquilaría toda naturaleza”²⁵. Y más abajo. “El mundo no podría permanecer ni un parpadeo si Dios le sustrajera su gobernación”²⁶.

3. Además, Gregorio dice que “todas las cosas volverían a la nada, si no las sostuviera la mano del Todopoderoso”²⁷.

4. Además, se dice en el *Libro Sobre las causas*: “La fijeza de toda inteligencia”, es decir la permanencia y esencia, “existe por la bondad del que es causa primera”²⁸. Por consiguiente, con mucho más motivo otras criaturas no permanecen en el ser sino por Dios.

RESPUESTA. Hay que afirmar sin ninguna duda que las cosas son conservadas en el ser por Dios, y que al instante volverían a la nada, si fueran abandonadas por Dios. La razón de esto se puede tomar de lo que sigue. Es necesario que el efecto dependa de su causa. Esto pertenece a la razón de efecto y causa: lo cual aparece de modo manifiesto en las causas formales y materiales. En cuanto pierde el principio material o formal la cosa al instante deja de ser, porque tales principios entran en la esencia de la cosa.

La misma razón conviene a las causas eficientes que a las formales o materiales. Pues la causa eficiente es causa de la cosa en cuanto que induce la forma, o dispone la materia. Por lo que la misma dependencia tiene la cosa de la causa eficiente que de la materia y la forma, porque a través de una de ellas depende de la otra. Acerca de las causas finales también conviene la misma razón que a la causa eficiente. Pues el fin no es causa sino en cuanto mueve a

verosíblemente Santo Tomás pudo haber conocido y utilizado; para la presente cita ver Pedro Lombardo, *Collactanea in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas Ad Hebraeos*, 1, PL 192, col. 405.

²⁵ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, IV, 12, p. 108.

²⁶ Ibidem.

²⁷ San Gregorio Magno, *Moralia in Job*, IV, 18 (CC 143) [c. XVIII].

²⁸ Prop. 8 (9), ed. A. Pattin, “Le liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits et notes”, en *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), par. 79, p. 154.

obrar a la eficiente; no es primero en el ser, sino sólo en la intención. Por lo que donde no hay acción, no hay causa final, como se pone de manifiesto en *Metafísica III*²⁹.

Según esto el ser de la cosa hecha depende de la causa eficiente en cuanto depende de la misma forma de la cosa hecha. Hay algún eficiente del cual la forma de la cosa hecha no depende esencialmente y según la razón de forma, sino sólo accidentalmente: como la forma del fuego engendrado del fuego generador, de suyo y según la razón de su especie no depende, porque en el orden de las cosas tiene el mismo grado, y la forma del fuego no es distinta en el engendrado y el generador; se distinguen sólo por la división material, o sea, en cuanto está en otra materia. Por lo que como el fuego engendrado tiene su forma por otra causa, es necesario que la misma forma dependa de un principio distinto, que sea causa de la misma forma esencialmente y según la propia razón de especie.

Puesto que el ser de la forma en la materia, hablando propiamente, no implica ningún movimiento ni mutación, a no ser quizá accidentalmente; ya que todo cuerpo no actúa sino moviéndose, como prueba el Filósofo³⁰, es necesario que el principio del cual depende la forma esencialmente, sea algún principio incorpóreo; puesto que a través de la acción de algún principio depende el efecto de la causa agente. Y si algún principio corpóreo es de algún modo causa de la forma, lo será por obrar en virtud de algún principio incorpóreo, como instrumento suyo; lo cual es necesario para que la forma comience a ser, en cuanto la forma no comienza a ser sino en la materia; pero no le pertenece a la materia subsistir bajo cualquier tipo de forma, porque el acto propio debe estar en la materia propia.

Luego cuando hay una materia disponible a la que no le compete ser forma para algo, no puede el principio incorpóreo, del cual depende esencialmente la forma, conseguirla inmediatamente; por consiguiente conviene que haya algo que transmute la materia; y esto es algún agente corpóreo, del cual es propio obrar moviendo. Este actúa en virtud del principio incorpóreo, y

²⁹ Aristóteles, *Metafísica*, III, 2, 996 a 20-996 b 1.

³⁰ Aristóteles, *Física*, III, 1, 201 a 9-15.

su acción está determinada hacia esta forma, en cuanto que tal forma está en él, en acto (como en los agentes unívocos) o en virtud (como en los agentes equívocos).

Por tanto tales agentes corporales inferiores no son principio de la forma en las cosas hechas, sino en la medida que alcanza la causalidad a la transmutación, porque no actúan sino transmutando, como se ha dicho³¹; esto es en cuanto disponen la materia, y educen la forma de la potencia de la materia. Por lo tanto la forma de los engendrados depende naturalmente de los generadores, en cuanto la educen de la potencia de la materia, no en cuanto a su ser en absoluto.

Por consiguiente quitada la acción del generador cesa la educación de la potencia al acto, que es el hacerse de los engendrados; pero no cesan las mismas formas, según las cuales las cosas engendradas tienen el ser. Y por eso al cesar la acción del generador permanece el ser de las cosas engendradas, pero no el hacerse. Pero hay algunas formas que no están en la materia, como son las sustancias intelectuales, o están en una materia que no está en absoluto indispuesta para la forma, como sucede en los cuerpos celestes, en los cuales no hay disposiciones contrarias; el principio del ser de éstas sólo puede ser un agente incorpóreo, que no actúa por medio del movimiento; y no dependen en cuanto al hacerse de ninguno del cual no dependan en cuanto al ser.

Así como al cesar la acción de la causa eficiente, que actúa por el movimiento, en el mismo instante cesa el hacerse de las cosas engendradas, así al cesar la acción del agente incorpóreo cesa el mismo ser de las cosas creadas por él. Pero este agente incorpóreo, por el cual son creadas todas las cosas, tanto las corpóreas como las incorpóreas, es Dios, como en otra cuestión se probó³², por el cual no sólo existen las formas de las cosas, sino también las materias. Y en cuanto a lo propuesto no difiere si de modo inmediato, o mediatamente, como propusieron algunos filósofos³³. De donde se sigue que si

³¹ QDP, q 3, aa 7 y 8.

³² QDP, q 3, aa 5, 6 y 8.

³³ Parece referirse al pensamiento emanatista de tipo neoplatónico, que para Santo Tomás es un punto de referencia en este tema.

cesara la acción divina todas las cosas al instante caerían en la nada, como se ha probado por medio de las autoridades en el contra argumento.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que decir que las criaturas de Dios son perfectas en su naturaleza y en su orden; pero entre otras cosas que requieren para su perfección, está el que sean conservadas en el ser por Dios.

2. A lo segundo hay que decir que Dios no pone a las cosas en el ser por una operación y las conserva por otra. El mismo ser de las cosas que permanecen no es divisible sino accidentalmente, en cuanto que está sometido a algún movimiento; de suyo, en cambio, es instantáneo. Por lo que la operación de Dios que es esencialmente causa de que la cosa sea, no es distinta en cuanto que principio del ser y de la continuación del ser.

3. A lo tercero hay que decir que en tanto existen los principios esenciales de las cosas, las cosas son conservadas en el ser; pero también los mismos principios de las cosas dejarían de existir si cesara la acción divina.

4. A lo cuarto hay que decir que los agentes inferiores son causa de las cosas en cuanto al hacerse, no en cuanto al ser, hablando con propiedad. Dios es de suyo causa del ser: por tanto no es igual. Por eso Agustín dice: “No es como un edificio que cuando lo fabricó alguien abandona, y aunque esté estático y ausente permanece su obra; así el mundo ni un parpadeo podría permanecer, si Dios le sustrajera su gobierno”³⁴.

5. A lo quinto hay que decir que puesto que los agentes corporales no actúan sino transmutando —y nada es transmutado sino en razón de la materia— la causalidad de los agentes corporales no se puede extender sino a lo que de alguna manera es material. Y puesto que los platónicos y Avicena pensaban que las formas no se educen de la materia, de ahí concluían que los agentes naturales sólo disponían la materia; la inducción de las formas en cambio procedía de un principio separado. Si afirmamos que las formas sustanciales son educidas de la potencia de la materia, según la opinión de

³⁴ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, IV, 12, p. 108.

Aristóteles³⁵, los agentes naturales no sólo serán causa de la disposición de la materia, sino también de las formas sustanciales; por lo menos en la medida que de la potencia se educa el acto, como se ha dicho³⁶, y como consecuencia son principios del ser en cuanto a la incoación del ser, y no en cuanto al mismo ser absolutamente.

6. A lo sexto hay que decir, que de las formas que comienzan a estar en acto en la materia por la acción de un agente corpóreo, algunas son producidas según una perfecta razón de especie y según un ser perfecto en la materia, como la forma del que engendra, porque en la materia no permanecen principios contrarios, y así las formas permanecen después de la acción generadora, hasta el momento de la corrupción. Sin embargo otras formas son producidas según una perfecta razón de especie, pero no según un ser perfecto en la materia, como el calor que está en el agua calentada, tiene la especie perfecta del calor, pero no un ser perfecto, que existe por la aplicación de la forma a la materia, porque en la materia permanece una forma contraria a tal cualidad. Y de este modo las formas pueden permanecer un poco después de la acción del agente; pero les impide permanecer mucho tiempo el principio contrario, que está en la materia. Sin embargo otras son producidas en la materia según una especie imperfecta y según un ser imperfecto, como la luz en el aire por un cuerpo luminoso. Pues no está la luz en el aire según cierta forma natural perfecta tal como está en un cuerpo luminoso, sino más bien de modo intencional. Por consiguiente de la misma manera que la imagen del hombre no permanece en el espejo sino mientras está delante el hombre, así tampoco la luz en el aire, sino durante la presencia del cuerpo luminoso: de este modo las intencionales dependen de las formas naturales de los cuerpos esencialmente, y no sólo accidentalmente; y por eso su ser no permanece si cesa la acción del agente. De este modo por la imperfección de su ser se dice que están haciéndose; pero de las criaturas perfectas no se dice que se están haciendo por la imperfección de su ser, como quiera que la acción de Dios que las hace permanece indefectiblemente.

³⁵ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1034 a 4-5.

³⁶ QDP, q 3, aa 9-11.

7. Al séptimo hay que decir que la acción del agente corporal no se extiende más allá del movimiento, y por eso es instrumento del primer agente en la educación de las formas de la potencia al acto, que es por movimiento; pero no en la conservación de ellas, sino en cuanto por algún movimiento son retenidas en la materia las disposiciones, por las cuales la materia se hace apropiada para la forma: así por el movimiento de los cuerpos celestes los inferiores se conservan en el ser.

8. Al octavo hay que decir que la criatura desaparecería si cesara la acción divina, no por lo contrario que haya en la materia, porque lo mismo cesaría con la materia, sino porque la criatura procede de la nada; no porque la nada produzca la corrupción de algo, sino porque no produce la conservación.

9. Al noveno hay que decir que el mismo que da las formas, si se supone uno fuera de Dios, según la opinión de Avicena, tendría que dejar de existir si cesara la acción de Dios, que es su causa.

10. Al décimo hay que decir que si cesa la citada acción también la forma desaparecería, por consiguiente no puede ser principio del ser.

11. Al decimoprimer hay que decir que la materia se llama ingénita porque no llega a ser por generación; pero esto no quita que exista por Dios, porque es necesario que todo lo imperfecto tenga su origen de lo perfecto.

12. Al decimosegundo hay que decir que no es necesario entre las obras de Dios que haya una opuesta de modo contradictorio a otra (así sería si entre ellas hubiera una increada y otra creada), como quiera que esto sea verdad de otros opuestos. Pero aquellos de los que trata la objeción, son opuestos de modo contradictorio, por consiguiente la razón no se sigue.

13. Al decimotercero hay que decir que por naturaleza cualquier cosa apetece su conservación, pero no ser conservada por sí misma, sino por su causa.

14. Al decimocuarto hay que decir que el conjunto de las criaturas no es óptimo de modo absoluto, sino en el género de las criaturas; por lo que nada impide que haya algo mejor.

15. Al decimoquinto hay que decir que entre el conjunto de los bienes de los cuales se hace el estado de bienaventuranza el principal es la unión con su causa; porque la misma fruición de Dios es la felicidad de la criatura racional.

16. Al decimosexto hay que decir que tender hacia la nada no es propio del movimiento natural, que siempre se dirige hacia el bien, sino de su defecto; por consiguiente la razón suponía algo falso.

17. Al decimoséptimo hay que decir que el agente violento es causa de aquella impresión violenta según el hacerse, y no de modo absoluto según el ser, como es manifiesto por lo dicho³⁷; por consiguiente, al cesar la acción del agente puede permanecer un tiempo, pero no mucho por su imperfección.

18. Al decimoctavo hay que decir que al igual que la forma no puede ser principio del ser, sino supuesto otro principio superior, así tampoco del obrar, porque Dios obra en cualquier cosa, como se muestra en otra cuestión³⁸; y tampoco del conocer, porque todo conocimiento se deriva de la luz increada.

³⁷ ad 6.

³⁸ QDP, q 3, a 7.

ARTÍCULO 2

EN SEGUNDO LUGAR SE PREGUNTA SI DIOS PODRÍA COMUNICAR A ALGUNA CRIATURA EL QUE SE CONSERVARA POR SÍ MISMA EN EL SER SIN NECESIDAD DE DIOS

Parece que sí

OBJECIONES. 1. Crear es más que conservarse en el ser. Pero crear puede ser comunicado a la criatura, como dice el Maestro en *Sentencias*³⁹ IV, distinción V. Luego también conservarse en el ser.

2. Además, hay más poder en las cosas y en Dios que en nuestro intelecto. Pero nuestro intelecto puede entender la criatura sin Dios. Luego mucho más puede Dios dar a la criatura que se conserve en el ser.

3. Además, alguna criatura es a imagen de Dios, como dice *Génesis* I, 26. Pero según Hilario la imagen es “una semejanza unida e indivisible de una cosa a aquella a la que se asemeja”⁴⁰; y así la imagen se puede asimilar a aquello de lo que es imagen. Puesto que Dios no necesita que nada exterior le conserve, parece que esto lo podrá comunicar a la criatura.

4. Además, cuanto más perfecto es un agente, tanto más perfecto puede hacer un efecto. Pero los agentes naturales pueden producir efectos que se conserven en el ser sin los agentes. Luego mucho más puede Dios hacer esto mismo.

POR EL CONTRARIO. Dios no puede hacer nada que disminuya su autoridad. Pero limitaría su dominio si algo pudiese existir sin su conservación. Luego Dios no puede hacer esto.

³⁹ Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. II, 1. IV, d. 5, c. 3 (Spicilegium Bonaventurianum V), Grottaferrata 1981, p. 267.

⁴⁰ San Hilario de Poitiers, *Se Synodis seu de fide orientalium*, PL 10, col. 490 B.

RESPUESTA. Hay que afirmar que no pertenece a la omnipotencia de Dios que pueda hacer existir a la vez dos cosas contradictorias. E implica contradicción lo dicho, que Dios haga que alguna cosa no necesite su conservación. Ya se ha demostrado que todo efecto depende de su causa, en cuanto que es su causa. Esto que se ha dicho, “que no necesite la conservación de Dios”, implica que no haya sido creado por Dios; esto que se ha dicho, “que Dios lo haga”, implica que sea creado. Puesto que implicaría contradicción decir que Dios hiciera algo que no fuera creado por Él, igualmente si se dijera que Dios hiciese algo que no necesitara su conservación. Por consiguiente de ambas razones se sigue que Dios no puede.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que decir que puesto que crear es causar algo, no necesitar la conservación de otro no es sino no tener causa. Es manifiesto que es más no necesitar ser conservado por otro que crear, como es más no tener causa que ser causa. Aunque no es en absoluto verdad que crear sea comunicable a la criatura, porque es un acto propio del primer agente, como se dijo en la cuestión tercera⁴¹.

2. A lo segundo hay que decir que aunque la criatura puede entender sin que entienda Dios, no puede entender la criatura sin ser conservada en el ser por Dios; esto implica contradicción, como también que la criatura no sea creada por Dios, como se ha dicho⁴².

3. A lo tercero hay que decir que la igualdad no pertenece absolutamente a la razón de imagen, a no ser de la perfecta; tal imagen de Dios no es la criatura, sino el Hijo; por eso no se sigue la conclusión.

4. A lo cuarto hay que decir que la respuesta es patente a partir de lo dicho antes.

⁴¹ QDP, q 3, aa 4 y 5.

⁴² *Ibidem*.

ARTÍCULO 3

EN TERCER LUGAR SE PREGUNTA SI DIOS PUEDE REDUCIR LA CRIATURA A LA NADA

Parece que no.

OBJECIONES. 1. Dice Agustín en el Libro *De las LXXXIII Cuestiones*⁴³ que Dios no es causa de la tendencia al no ser. Pero lo sería si aniquilara las criaturas. Luego Dios no puede reducir a la criatura a la nada.

2. Además, las criaturas corruptibles, que tienen el ser más débil de todas, no dejan de ser sino por la acción de alguna causa agente, como el fuego es destruido por algún agente contrario en sí mismo. Mucho menos otras criaturas pueden desaparecer si no es por medio de alguna acción. Si Dios aniquilase alguna criatura, esto no se haría mas que por medio de alguna acción. Que esto suceda por una acción es imposible, pues toda acción en cuanto procede de un ente en acto termina en un ente en acto, pues es necesario que lo hecho sea similar al que lo hace. La acción por la que algo es constituido ente en acto en modo alguno reduce a la nada. Luego Dios no puede aniquilar ninguna cosa.

3. Además, todo lo que es de modo accidental se reduce a lo que de modo esencial. Pero de ninguna causa agente procede la privación y la corrupción si no es de modo accidental, como dice Dionisio⁴⁴. De ahí que cuando el fuego destruye el agua no pretende la privación de la forma del agua, sino introducir la propia forma en la materia. Por tanto no puede ser causada de un agente privación alguna, que no constituya a la vez alguna perfección. Pero donde se constituye alguna perfección allí no hay aniquilación. Luego Dios no puede aniquilar ninguna cosa.

⁴³ San Agustín, *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, q 21 (CCL 44/A, 26).

⁴⁴ Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, IV, 10, Pera 151-159.

4. Además, nada actúa sino por un fin, pues el fin es lo que mueve al eficiente. El fin de la divina acción es su bondad. Por eso puede haber algo en la producción de las cosas por medio de lo que logren la semejanza con la bondad divina. Pero no en la aniquilación, por la cual pierde totalmente lo aniquilado la semejanza divina. Luego Dios no puede aniquilar ninguna cosa.

5. Además, si permanece la causa es necesario que permanezca lo causado. Pues si no fuera necesario sería posible que, puesta la causa, lo causado fuera y no fuera; y así faltaría algo por lo que lo causado se determinara a ser; y así no habría causa suficiente para los seres causados. Pero Dios es causa suficiente del ser de las cosas. Luego permaneciendo Dios es necesario que permanezcan las cosas. Pero Dios no puede hacer que Él mismo no permanezca en el ser. Luego Dios no puede aniquilar ninguna cosa.

6. Podría replicarse que Dios no sería causa en acto, si las criaturas fueran aniquiladas. Por el contrario, la acción divina es su mismo ser; por lo que también Agustín dice que en cuanto Dios es, nosotros somos⁴⁵. Su ser en cambio no es recibido. Luego nunca falta el ser en su acción; y así siempre será causa en acto.

7. Además, Dios no puede actuar contra los conceptos comunes de la mente, como sería hacer que el todo no fuera mayor que la parte. Entre los sabios es un concepto común que las almas racionales son perpetuas. Luego Dios no puede reducirlas a la nada.

8. Además el Comentador dice en el libro XI de la *Metafísica*⁴⁶ que aquello que en sí es susceptible de ser o no ser no puede recibir de otro la existencia necesaria. Algunas criaturas tienen existencia necesaria, en ellas no hay posibilidad de ser o no ser. De esto modo existen todos los seres incorruptibles, como son las sustancias incorpóreas y los cuerpos celestes. Luego en todos estos no hay posibilidad de no existir. Si fueran dejadas a sí mismas, quitada la acción divina, no decaerían al no ser; y así no parece que Dios pueda aniquilarlas.

⁴⁵ San Agustín, *De doctrina christiana*, I, XXXII, CCL 32, p. 26.

⁴⁶ Averroes, *In XII Metaphysicorum*, com. 41, ff. 323 v L, 326 v M.

9. Además, lo que es recibido en algo no quita la potencia del recipiente, sino que puede llevarla a su plenitud. Pero si algo tuviera posibilidad para no ser, nada recibido en él le podría quitar esta posibilidad. Luego lo que en sí tiene posibilidad de no ser, no puede adquirir de otro el ser necesario.

10. Además, aquello según lo cual algunas cosas se diversifican en géneros, pertenece a la esencia de las cosas; pues el género es parte de la definición. En segundo lugar lo corruptible y lo incorruptible difieren según el género, como se muestra en *Metafísica X*⁴⁷. Luego la eternidad y la incorruptibilidad pertenecen a la esencia de la cosa. Dios no puede quitar a una cosa lo que es de su esencia; no puede hacer que el hombre que existe como tal no sea animal. Luego no puede quitar la eternidad a las cosas incorruptibles.

11. Además, lo corruptible nunca podrá convertirse en incorruptible según su naturaleza; pues la incorruptibilidad de los cuerpos resucitados no es propia de la naturaleza, sino de la gloria; y esto porque lo corruptible y lo incorruptible difieren en género, como se dijo. Pero si lo que tiene en sí posibilidad de no ser, pudiera recibir de otra la necesidad de ser, podría convertirse de corruptible en incorruptible. Luego es imposible que algo que en sí puede no ser, adquiera de otro la necesidad; y así se concluye igual que antes.

12. Además, si las criaturas no tienen necesidad sino en cuanto dependen de Dios, dependen de Dios en cuanto que es su causa; no tendrán necesidad sino en la medida que compete a la causalidad por la cual Dios es su causa. Pero Dios es su causa no por necesidad, sino por voluntad, como se mostró en otra cuestión⁴⁸. Así habrá necesidad en las cosas como en aquellas causadas por la voluntad. Las cosas que son por la voluntad no son necesarias simple y absolutamente, sino sólo tienen una necesidad condicionada, porque la voluntad no se determina necesariamente a un efecto. Por eso se sigue que en las cosas no hay necesidad absoluta, sino sólo bajo condición; como es necesario que Sócrates se mueva, si corre; o camine, si quiere, y no existe ningún impedimento. De aquí se muestra que no hay criaturas absolutamente incorruptibles, sino que todo es corruptible; lo que no es cierto.

⁴⁷ Aristóteles, *Metafísica*, X, 10, 1058 b 26-1059 a 15.

⁴⁸ QDP, q 3, a 15.

13. Además, así como Dios es el sumo bien, es también el ente perfectísimo. Pero en cuanto es sumo bien no puede ser causa del mal culpable. Por tanto, en cuanto es ente perfectísimo no le corresponde ser causa de la aniquilación de las cosas.

14. Además, dice Agustín que Dios es de tal manera bueno que nunca permitiría que sucediera algún mal, si no fuera de tal manera poderoso que de cualquier mal puede sacar algún bien⁴⁹. Pero si las criaturas fueran aniquiladas, ningún bien saldría de ello. Luego Dios no puede permitir que las criaturas decaigan a la nada.

15. Además, no hay menor distancia desde el ente hasta la nada que desde la nada hasta el ente. Pero llevar algo desde la nada hasta el ser es propio de una potencia infinita, por la infinita distancia. Por tanto llevar algo desde el ser hasta la nada sólo es propio de la potencia infinita. Ninguna criatura tiene potencia infinita. Luego, quitada la acción del Creador, la criatura no puede ser llevada a la nada. Puesto que se decía que éste es el único modo en que Dios puede aniquilar las cosas, es decir, quitando su acción. Luego de ningún modo puede Dios llevar las criaturas a la nada.

POR EL CONTRARIO. 1. Por el contrario está lo que dice Orígenes en *Periarchon*: “Lo que ha sido dado puede ser quitado y desaparecer”⁵⁰. Pero el ser ha sido dado por Dios a las criaturas. Luego puede ser quitado; y así Dios puede reducir a las criaturas a la nada.

2. Además, aquello que depende de la simple voluntad de Dios puede también, si Dios lo quiere, cesar. Pero todo el ser de las criaturas depende de la simple voluntad de Dios; puesto que Dios por su voluntad es causa de las cosas, y no por necesidad natural. Luego, si Dios quiere, pueden las criaturas ser reducidas a la nada.

3. Además, Dios no es más deudor hacia las criaturas después de que empezaron a ser, que antes de que comenzaran a ser. Pero antes de que las

⁴⁹ San Agustín, *Enchiridion*, III, 11 (CCL 46, 53).

⁵⁰ Orígenes, *Periarchon*, II, 9, 2 SC 252, p. 354.

criaturas comenzaran, sin ningún prejuicio de su bondad podía haber cesado de querer comunicar el ser a las criaturas, porque su bondad en nada depende de las criaturas. Luego Dios puede sin prejuicio de su bondad retirar su acción de las cosas creadas; por lo cual caerían en la nada, como se mostró en el artículo precedente. Luego Dios puede aniquilar las cosas.

4. Además, por medio de la misma acción Dios produce las cosas y las conserva en el ser, como se demostró arriba. Pero Dios pudo no dar el ser a las cosas. Luego por la misma razón puede aniquilarlas.

RESPUESTA. Hay que afirmar que algo es posible, en las cosas hechas por Dios, de dos modos. Uno sólo por la potencia del agente; como antes de que el mundo fuera hecho, era posible que el mundo fuera, no por la potencia de las criaturas, que no era nada, sino sólo por la potencia de Dios, que podía dar el ser al mundo. De otro modo por la potencia que hay en las cosas hechas; como es posible que el cuerpo compuesto se corrompa.

Si hablamos de la posibilidad de no ser por parte de las cosas hechas, acerca de esto algunos han opinado de dos modos. Avicena afirmó que cualquier cosa fuera de Dios tenía en sí misma la posibilidad de ser o no ser⁵¹. Puesto que el ser está fuera de la esencia de cualquier cosa creada, la misma naturaleza de la cosa creada considerada en sí misma, tiene posibilidad de ser; por el contrario no tiene necesidad de ser sino por otro, de cuya naturaleza sea propio su ser, y por consiguiente tiene necesariamente su ser, y este es Dios.

Sin embargo el Comentador dice lo contrario⁵², es decir, que hay ciertas cosas en cuya naturaleza no hay posibilidad para no ser, porque lo que en su naturaleza tiene la posibilidad de no ser no puede desde fuera recibir la eternidad, para que sea por su propia naturaleza eterno. Y esta posición parece más razonable. Porque la potencia para ser y no ser no le corresponde a nada sino en función de la materia, que es pura potencia.

⁵¹ Avicena, *Liber De Philosophia prima sive Scientia*, t. VIII, C. 6, pp. 412-422.

⁵² Averroes, *In XII Metaphysicorum*, com. 41, ff. 324 v L, 325 v M.; *Id De Substantia orbis*.

Porque de dos modos puede suceder que en la naturaleza de alguna cosa no haya posibilidad para no ser. De un modo porque esta cosa sea sólo una forma que subsiste en su propio ser, como las substancias incorpóreas, que son totalmente inmatereales. Pues si la forma en cuanto que inhiera en la materia es el principio del ser en las cosas materiales, tampoco la cosa material puede no ser sino por separación de la forma; de donde la misma forma que subsiste en su ser en modo alguno puede no ser; como tampoco el ser puede separarse de sí mismo. De otro modo en cuanto que en una materia no hay potencia para otra forma, sino que toda la posibilidad de la materia se finaliza en una única forma; como sucede en los cuerpos celestes, en los que no hay contrariedad de formas.

Por tanto sólo tienen posibilidad de no ser las cosas en las que hay materia sujeta a la contrariedad. A las demás cosas, en cambio, según su naturaleza les corresponde la necesidad de ser, excluida de su naturaleza la posibilidad de no ser. Pero esto no quita que en ellas la necesidad de ser sea por Dios, porque uno puede ser causa de la necesidad de otros, como se dice en *Metafísica* V⁵³. Pues Dios es la causa de la misma naturaleza creada a la que le corresponde la eternidad. Pero en las mismas cosas en las que hay la posibilidad de no ser permanece la materia; en cambio las formas, como de la potencia de la materia son educidas en acto en la generación de las cosas, así en la corrupción son reducidas del acto hacia aquello que están en potencia. De donde se sigue que en toda naturaleza creada no hay ninguna potencia por la que sea posible que algo tienda a la nada.

Pero si recurrimos a la potencia de Dios que actúa, hay que considerar que de dos modos se dice que algo sea imposible para Dios: de un modo, puesto que no le corresponde estar sometido a potencia alguna, lo que es de suyo imposible; como son aquellas cosas que implican contradicción. De otro modo la necesidad para lo contrario; lo cual sucede de dos maneras en algunos agentes. De una por una potencia activa natural, que está determinada para un solo fin como la potencia del calor a calentar; y de esta manera Dios Padre engendra necesariamente al Hijo, y no puede no engendrarlo. De otra manera por el fin último hacia el que cualquier cosa tiende necesariamente; como el

⁵³ Aristóteles, *Metafísica*, V, 5, 1015 b 9-16.

hombre necesariamente desea la felicidad, y es imposible que quiera la desgracia; y de este modo Dios quiere necesariamente su bondad, y es imposible que Él quiera aquellas cosas incompatibles con su bondad; como decimos que es imposible que Dios se engañe o quiera engañar.

Pero no es imposible que las criaturas simplemente no sean, como si implicara contradicción, o de lo contrario hubieran sido desde siempre. Y esto es así porque no son su ser, así cuando se dice que la criatura no es en absoluto, lo contrario del predicado se incluiría en la definición, como si se dijera que el hombre no es animal racional: pues éstos implican contradicción, y son de suyo imposibles. Igualmente Dios no produce las criaturas por necesidad de naturaleza como si la potencia de Dios estuviera determinada hacia el ser de la criatura, como se probó en otra cuestión⁵⁴. Igualmente tampoco la bondad de Dios depende de las criaturas, como si no hubiera podido ser sin ellas: porque a través de las criaturas no se añade nada a la bondad divina.

Se concluye que no es imposible que Dios reduzca las cosas al no ser; porque no es necesario que Él mantenga las cosas en el ser, a no ser a partir de la afirmación de su orden y presciencia, porque así lo ordenó y decidió, que mantendría siempre las cosas en el ser.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primer hay que decir que si Dios redujera las criaturas a la nada, no sería a causa de la tendencia al no ser; esto no sucedería porque Él mismo causara el no ser en las cosas, sino porque dejaría de darles el ser.

2. A lo segundo hay que decir que las cosas corruptibles dejan de ser porque su materia recibe otra forma, con la que la primera forma no puede permanecer; y por eso para su corrupción se requiere la acción de algún agente, por medio del que la nueva forma sea educida de la potencia al acto. Pero si Dios redujera las cosas a la nada, no sería allí necesaria ninguna acción, sino sólo que dejara la acción por la cual concede el ser a las cosas; como la ausencia de la acción iluminante del sol causa la privación de la luz en el aire.

⁵⁴ QDP, q 3, a 15.

3. A lo tercero hay que decir que aquella razón sería procedente si Dios pudiera aniquilar las cosas por su acción; pero no es así, sino más bien dejando de actuar, como ya se ha dicho.

4. A lo cuarto hay que decir que allí donde no hay acción, no es necesario buscar un fin. Pero puesto que no puede darse en Dios que Él mismo deje de actuar, si no es por su voluntad, que no es sino el fin, podría en la misma aniquilación de las cosas buscar algún fin; pues como en la producción de las cosas el fin es la manifestación de la abundancia de la bondad divina, así en la aniquilación de las cosas el fin podría ser la suficiencia de su bondad, que en cuanto es suficiente para sí, no necesita de nada exterior.

5. A lo quinto hay que decir que el efecto se sigue de la causa, y es según el modo de la causa; por lo que los efectos que siguen a la voluntad, surgen de la voluntad en tanto en cuanto la voluntad quiere que procedan; no surgen necesariamente cuando hay voluntad. Y por eso, porque las criaturas proceden de Dios por voluntad, tienen el ser cuando Dios quiere que existan; no por necesidad, sino cuando Dios lo quiere; de otro modo existirían desde siempre.

6. A lo sexto hay que decir que en la acción por la que Dios produce las cosas hay que considerar dos aspectos: la misma sustancia de la operación y el orden al efecto. La sustancia de la operación, puesto que es la esencia divina, es eterna, y no puede no existir; el orden al efecto, sin embargo, depende de la voluntad divina: pues de cualquier acción productiva no se sigue el efecto sino según la exigencia del principio de la acción; pues así el fuego calienta según el modo del calor. Por consiguiente, puesto que el principio de las cosas hechas por Dios es su voluntad, así en la acción divina habrá un orden al efecto según determine su voluntad. Y por eso cualquier acción de Dios no puede cesar según su sustancia, pero el orden al efecto puede cesar, si Dios lo quiere.

7. A lo séptimo hay que decir que se llama concepto común de la mente a aquello cuyo opuesto incluye contradicción; como que el todo es mayor que la parte; porque no ser mayor que su parte es contrario a la razón de todo. Así el que no exista el alma racional no es contrario al concepto común del alma, como se demuestra por lo dicho; sino que por naturaleza el alma racional no es corruptible, esto es el concepto común del alma. Si Dios redujera a la nada el

alma racional, esto no sería por medio de alguna potencia al no ser que haya en la naturaleza del alma racional, como ya se dijo.

8. A lo octavo hay que decir que aquello en cuya naturaleza hay posibilidad de no ser, no recibe de otro la necesidad de ser, como si le correspondiera por naturaleza, porque esto implicaría contradicción, es decir, que una naturaleza pueda no ser y tenga necesidad de ser; pero que tenga incorruptibilidad por la gracia o la gloria no es imposible. Como el cuerpo de Adán fue en cierto modo incorruptible por la gracia de inocencia, y los cuerpos de los resucitados serán incorruptibles por la gloria, unidos a su principio en virtud del alma. Pero esto no quita que en la misma naturaleza en la que no hay posibilidad para no ser haya necesidad de ser por otro; ya que cualquier perfección que tenga es recibida de otro; por lo que, si cesa la acción de la causa, decaería, no por una potencia al no ser que haya en él, sino por la potestad que hay en Dios de no dar el ser.

9. A lo noveno hay que decir que en aquellas cosas que son por naturaleza incorruptibles, no se presupone una potencia al no ser que se quite por algo recibido de Dios, tal como procedía la objeción; y esto es manifiesto por lo dicho. Pero en aquellos que son incorruptibles por la gracia, permanece la posibilidad de no ser en su misma naturaleza; la cual es reprimida por la gracia por la virtud divina.

10. A lo décimo hay que decir que si Dios redujera a la nada las criaturas incorruptibles, cesando en la conservación de ellas, no por ello separaría su naturaleza de la eternidad, como si quedara una naturaleza no eterna; sino que toda la naturaleza decaería al cesar el influjo causal.

11. A lo undécimo hay que decir que lo corruptible por naturaleza no puede cambiar para convertirse en naturalmente incorruptible, ni al revés, aunque lo que es por naturaleza corruptible, puede hacerse perpetuo por la gloria sobrevenida. Pero no por esto se puede afirmar que algo corruptible se haga por naturaleza incorruptible, porque deje de ser sin que cese la causa.

12. A lo duodécimo hay que decir que incluso las criaturas incorruptibles dependen de la voluntad de Dios, que las puede mantener o no en el ser; tienen por tanto por voluntad divina la necesidad absoluta de ser, en cuanto han sido

causadas en tal naturaleza, en la que no hay posibilidad de no ser; pues todas las cosas son creadas tal como Dios quiso que fueran, como dice Hilario en el libro *De Synodis*⁵⁵.

13. A lo decimotercero hay que decir que aunque Dios puede reducir las criaturas a la nada, no puede hacer que permanezcan sin que Él mismo sea su causa: pues es su causa tanto eficiente como final. Así como Dios no puede hacer que la criatura permanezca en el ser sin Él, tampoco puede hacer que no esté ordenada a su bondad. Por lo que cuando el malo se priva culpablemente del orden que hay en él hacia el fin, lo que es la aversión al bien inconmutable, Dios no puede ser causa del mal de culpa, aunque puede ser causa de la aniquilación, solamente cesando de conservar.

14. A lo decimocuarto hay que decir que Agustín habla del mal de culpa; y si hablara del mal de pena, la aniquilación de las cosas no es ningún mal: porque todo mal se funda en el bien, ya que es una privación, como dice Agustín⁵⁶. Por lo que al igual que antes de la creación no había ningún mal, tampoco habría ningún mal si Dios aniquilara todo.

15. A lo decimoquinto hay que decir que en ninguna criatura hay poder que pueda hacer algo de la nada o reducir algo a la nada. Pues las criaturas serían reducidas a la nada, si cesara la conservación divina, no por alguna acción creatural, sino por su insuficiencia, como es manifiesto por lo dicho.

⁵⁵ San Hilario de Poitiers, *De Synodis seu de fide orientalium*.

⁵⁶ San Agustín, *Enchiridion*, III, 11 (CCL 46, 53).

ARTÍCULO 4

EN CUARTO LUGAR SE PREGUNTA SI ALGUNA CRIATURA HA DE SER REDUCIDA A LA NADA, O INCLUSO ES REDUCIDA A LA NADA

Y parece que sí

OBJECIONES. 1. Pues al igual que una potencia finita no puede mover durante un tiempo infinito, así tampoco por medio de una potencia finita puede existir algo un tiempo infinito. Pero toda potencia corporal es finita, como se prueba en *Física VIII*⁵⁷. Luego en ningún cuerpo existe potencia para poder durar un tiempo infinito. Pero hay algunos cuerpos que no se pueden corromper, porque no tienen contrario, como los cuerpos celestes. Luego es necesario que en algún momento sean reducidos a la nada.

2. Además, de lo que existe con vistas a un fin, alcanzado el fin, no hay ulterior necesidad; como se ve respecto a la nave, necesaria para los que atraviesan el mar, pero no una vez el mar ha sido atravesado. La criatura corporal ha sido creada por causa de la espiritual, para ayudarla a conseguir su fin. Cuando la criatura espiritual haya alcanzado su fin último, ya no necesitará de la corporal. Puesto que en las obras de Dios no hay nada superfluo, parece que al fin de todas las cosas la criatura corporal desaparecerá.

3. Además, nada que es accidentalmente es infinito. Pero el ser es accidentalmente para toda criatura, como dijo Avicena⁵⁸: por lo cual también Hilario, distinguiendo a Dios de la criatura, afirmó: “El ser no es accidental para Dios”⁵⁹. Luego ninguna criatura durará para siempre; y por tanto todas las criaturas en algún momento desaparecerán.

⁵⁷ Aristóteles, *Física*, VIII, 10, 266 a 20-266 b 20.

⁵⁸ Avicena, *Liber De Philosophia prima sive Scientia*, t. VIII, C. 4, pp. 397-404.

⁵⁹ San Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, VII, 11, CCL 62, p. 271.

4. Además, el fin debe corresponder al principio. Pero antes de que las criaturas tuvieran principio no existía nada fuera de Dios. Luego también las criaturas serán llevadas a un fin, en el que no existirá absolutamente nada.

5. Además, lo que no tiene poder para existir siempre, no puede permanecer para siempre. Pero aquello que no existió siempre, no tiene poder para existir siempre. Luego lo que no existió siempre, no puede durar para siempre. Pero las criaturas no existieron siempre. Luego no pueden durar para siempre; y por tanto en algún momento serán reducidas a la nada.

6. Además, la justicia requiere que quien tuviera un beneficio aceptado o recibido por su ingratitud sea privado de él. Pero por el pecado mortal es hombre se ha hecho ingrato. Luego la justicia exige que sea privado de todos los beneficios de Dios, entre los que está el propio ser. Pues el juicio de Dios sobre los pecadores es justo, como dice el Apóstol en *Romanos II, 2*. Luego serán reducidos a la nada.

7. Además está lo que se dice en *Jeremías X, 24*: “Castígame, Señor; pero con medida, y no según tu cólera, no sea que me reduzcas a la nada”.

8. Pero se dice que Dios siempre castiga menos de lo merecido, por su misericordia, que en el juicio Dios se mezcla con la justicia, y por eso Dios no excluye totalmente de sus beneficios a los pecadores. Pero por el contrario no se muestra misericordia con el hombre por darle algo que sería mejor para él no tener. Pues mejor le sería no existir que estar castigado en el infierno; como se muestra en lo que se dice en *Mateo XXVI, 24* acerca de Judas: “Mejor le hubiera sido a aquel hombre no haber nacido”. Luego no es propio de la misericordia de Dios que conserve en el ser a los condenados.

9. Además, aquellas cosas que no tienen materia propia se corrompen en absoluto, es decir totalmente, cuando dejan de ser⁶⁰, como sucede con los accidentes. Estos con frecuencia dejan de ser. Luego otras cosas serán reducidas a la nada.

⁶⁰ Aristóteles, *Metafísica*, III, 5, 1001 b 26-1002 b 10.

10. Además, argumenta el Filósofo en *Física* VI⁶¹ que si el continuo procede de las cosas indivisibles, es necesario que éstas sean divididas. De lo que se puede deducir que cada cosa se resuelve en aquellas de las que procede. Pero todas las criaturas proceden de la nada. Luego todas en algún momento volverán a la nada.

11. Además, en *II Pedro* III, 10 se dice: “Los cielos pasarán con gran ímpetu”. Pero no pueden convertirse en algún otro cuerpo por corrupción, porque no tiene contrario. Luego se convertirán en nada.

12. Además, lo mismo se dice en *Salmos* CI, 26: “Los cielos son obra de tus manos, también ellos perecerán”; y en *Lucas* XXI, 33 se dice: “El cielo y la tierra pasarán”.

POR EL CONTRARIO está lo que se dice en *Eclesiástico* I, 4: “Pero la tierra permanece para siempre”. Además, en *Eclesiástico* III, 14 se dice: “Aprendí que todas las obras que hizo Dios permanecerán para siempre”. Luego las criaturas no serán reducidas a la nada.

RESPUESTA. Hay que afirmar que el conjunto de las criaturas nunca será reducido a la nada. Y aunque las criaturas corruptibles no siempre hayan existido, sin embargo por su propia naturaleza permanecerán para siempre; no obstante algunos afirmaron que todas las criaturas corruptibles dejarán de existir en la consumación final de todas las cosas; esto se atribuye a Orígenes, aunque no parece afirmarlo, sino repetir las opiniones de otros⁶².

De dos maneras podemos probar la razón de esto. En primer lugar por la voluntad divina, de la depende el ser de las criaturas. Aunque la voluntad de Dios, considerada absolutamente, está ordenada a los opuestos respecto a las criaturas, en cuanto que no está más obligada a una cosa que a otra; sin embargo, a partir de decidido tiene algún tipo de necesidad. Del mismo modo

⁶¹ Aristóteles, *Física*, VI, 1, 231 b 25-30.

⁶² Santo Tomás parece referirse a la proposición 11 de las 15 condenadas en Constantinopla en el 453. Santo Tomás defiende la ortodoxia de Orígenes, que ha sido muy controvertida.

que en las criaturas algo que está ordenado a los opuestos, parece necesario cuando se realizó una opción, como es posible que Sócrates esté sentado o no; pero es necesario que esté sentado, cuando está sentado; de igual manera la voluntad divina, que de suyo puede querer algo y su opuesto, como salvar a Pedro o no, no puede querer no salvar a Pedro, mientras quiere salvar a Pedro. Y puesto que su voluntad es inmutable, si en alguna ocasión se decidió a querer algo, es necesario a partir de lo decidido que siempre quiera aquello, aunque no sea necesario que quiera que sea siempre, lo que quiere que sea en algún momento.

Pero, cualquiera que quiere algo por sí mismo, quiere que exista siempre, por lo mismo que lo quiere por sí. Pues lo que alguno quiere que en un momento exista y poco después que no exista, quiere que exista para perfeccionar de alguna manera a otro; acabado lo cual, no necesita lo que quería para perfeccionar aquello. Pero Dios quiere la universalidad de las criaturas por ella misma, aunque también quiere que exista por Él mismo; pues estas dos cosas no se repugnan. Pues quiere Dios que existan las criaturas por su Bondad, es decir, para que a su manera la imiten y representen; lo cual hacen en cuanto tienen el ser por Ella, y subsisten en sus naturalezas. Por consiguiente es lo mismo decir que Dios hizo todas las cosas por sí mismo, y que hizo la criaturas por la existencia de ellas, como se dice en *Sabiduría* I, 14: “Pues creó para que todas existan”. Por consiguiente por lo mismo que Dios instituyó las criaturas, es manifiesto que quiso que duraran siempre; por su inmutabilidad nunca sucederá lo contrario.

En segundo lugar por la misma naturaleza de las cosas; pues Dios instituyó cada naturaleza de tal modo, que no le quitó lo que le es propio; por esto se dice en la Glosa⁶³ a *Romanos* XI, 24 que Dios, que es el fundador de las naturalezas, no obra contra las naturalezas, aunque alguna vez en apoyo de la fe obre en las cosas creadas algo por encima de la naturaleza. Pero la eternidad es una propiedad natural de las cosas inmateriales, que carecen de contrarios; porque en ellas no hay potencia para no ser, como se mostró más arriba⁶⁴. Por

⁶³ Pedro Lombardo, *Collactanea in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas Ad Hebraeos*, 11, 24, PL 191, col. 1488 B.

⁶⁴ q 5, a 3.

consiguiente, como al fuego no se le quita la natural inclinación, por la que tiende a subir, así no se les quita a las cosas citadas la eternidad, para reducir las a la nada.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que decir, según el Comentador en *Metafísica XI*⁶⁵, que aunque toda potencia que hay en un cuerpo es finita, no es sin embargo necesario que en cualquier cuerpo haya una potencia finita para el ser, porque en los cuerpos corruptibles por naturaleza no hay potencia para el ser, ni finita ni infinita, sino sólo para ser movidos. Pero esta solución no parece suficiente: porque la potencia para el ser no solamente se recibe según el modo de la potencia pasiva, que procede de la materia, sino también según el modo de la potencia activa, que procede de la forma, y que en las cosas incorruptibles no puede faltar. Pues en la medida en que a cada uno le inhiere la forma, en esa medida inhiere la virtud de ser; por esto en *Caeli et mundi*⁶⁶ I el Filósofo afirma que algunos tienen virtud y potencia para existir siempre.

Porque, para decirlo de otro modo, de la infinitud de tiempo no muestra ser infinito sino aquello que es medido por el tiempo esencialmente, como el movimiento, o accidentalmente, como el ser de las cosas sujetas al movimiento, las cuales por otra parte permanecen un lapso de movimiento, más allá del cual no pueden permanecer. Pero el ser de los cuerpos celestes de ningún modo se atiende ni al tiempo ni al movimiento, ya que es totalmente invariable. Porque el cielo tiene un tiempo infinito, su ser no tiene infinitud alguna, como lo que existe totalmente fuera de la continuidad del tiempo; por esto dicen los teólogos que son medidos por el evo. Por consiguiente no se requiere en el cielo ninguna virtud infinita para existir siempre.

2. A lo segundo hay que decir que al igual que una parte del ejército se ordena a otra y al jefe, así la criatura corporal se ordena tanto a ayudar a la perfección de la criatura espiritual, como a representar la Bondad divina; lo que siempre hará, aunque cese lo primero.

⁶⁵ Averroes, *In XII Metaphysicorum*, com. 41, ff. 323 v L 326 v M.

⁶⁶ Aristóteles, *Sobre el cielo*, I, 12, 281 b 22-30.

3. A lo tercero hay que decir que el ser no se llama accidental porque esté en género del accidente, si hablamos del ser de la sustancia (pues es el acto de la esencia), sino por cierta semejanza: porque no es parte de la esencia, como tampoco el accidente. Pues si estuviera en el género del accidente, nada impediría que durase para siempre: pues los accidentes esenciales inhieren de modo necesario en sus sustancias; por consiguiente nada impide que inhieran para siempre. Pero los accidentes que inhieren de modo accidental en sus sujetos, de ninguna manera permanecen para siempre naturalmente. Pues de este modo el ser, puesto que es el acto de la esencia, no puede ser el mismo ser sustancial de la cosa.

4. A lo cuarto hay que decir que antes de que existiesen las cosas no había ninguna naturaleza cuya propiedad fuera ser la eternidad misma, como hay alguna naturaleza en la cosas ya creadas. Y además esto mismo de que las cosas no existieran siempre pudo ser para alguna perfección de la criatura espiritual, porque por medio de esto Dios muestra expresamente que es causa de las cosas. Pero ninguna utilidad se seguiría si todas las cosas fueran reducidas a la nada. Y por tanto no es igualable el principio y el fin.

5. A lo quinto hay que decir que aquellas cosas que permanecerán para siempre tienen virtud para ser siempre: pero esta virtud no siempre la tuvieron, y por tanto no siempre existieron.

6. A lo sexto hay que decir que aunque Dios, en justicia, podría quitar el ser a la criatura que peca contra Él, y reducirla a la nada, sin embargo es más conveniente a la justicia que la mantenga en el ser para la pena: por dos motivos. Primero porque aquella justicia no tendría ninguna mezcla de misericordia, puesto que no quedaría nada con lo que emplear la misericordia: pero se dice en el Salmo XXIV, 10 que todos los caminos del Señor son misericordia y verdad. Segundo porque esta justicia responde mejor a la culpa de dos maneras. En primer lugar porque en la culpa actúa contra Dios la voluntad, pero no la naturaleza que conserva el orden a Él que Dios le puso; y por eso la pena debe ser tal que castigue a la voluntad, dañando a la naturaleza, de que la voluntad ha abusado. Pero si la criatura fuera totalmente reducida a la nada, sería sólo daño para la naturaleza, y no castigo de la voluntad. Por otro lado porque si en el pecado hay dos cosas, a saber aversión al bien inmutable y

conversión al bien mudable, la conversión trae tras de sí la aversión: pues nadie que peca intenta separarse de Dios, sino busca gozar de un bien temporal, con el cual no puede simultáneamente gozar de Dios. Por consiguiente, ya que la pena de daño responde a la culpa de aversión, por su lado la pena de sentido a la culpa actual de conversión, es conveniente que la pena de daño no sea sin pena de sentido. Pero si la criatura fuera reducida a la nada, la pena de daño sería eterna, pero no quedaría pena de sentido.

7. A lo séptimo hay que decir que el juicio del que el profeta hace mención, según la consecuencia citada, traslada congruencia u operación de la pena hacia la culpa. Pues el furor del que pide ser librado, excluye la temperancia de la misericordia.

8. A lo octavo hay que decir que algo se dice mejor o por la presencia de un bien mayor, y así es mejor para el condenado existir que no existir; o por la ausencia de mal: porque también carecer de mal cae en la razón de bien, según el Filósofo⁶⁷. Y según este sentido se entiende la citada palabra del Señor.

9. A lo noveno hay que decir que las formas y accidentes aunque no tengan materia en cuanto a su origen, tienen sin embargo materia en la que existen y de cuya potencia son educidas; por consiguiente, aunque dejen de existir no son totalmente aniquiladas, sino que permanecen en la potencia de la materia, como antes.

10. A lo décimo hay que decir que como las criaturas proceden de la nada, así son reducibles a la nada, si Dios lo quisiera.

11. A la undécimo y duodécimo hay que decir que aquellas autoridades no han de ser entendidas en el sentido de que perezca la sustancia del mundo, sino su figura, como dice el Apóstol en I *Corintios* VII, 31.

⁶⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 8, 1135 a 15-1136 a 10.

ARTÍCULO 5

EN QUINTO LUGAR SE PREGUNTA SI EN ALGÚN MOMENTO FALTARÁ EL MOVIMIENTO DEL CIELO

Y parece que no

OBJECIONES. 1. Se dice en *Génesis VIII*, 22: “En todos los días de la tierra, sementera y siega, frío y calor, verano e invierno, noche y día no descansan”. Pero todas estas cosas provienen del movimiento del cielo. Por tanto el movimiento del cielo no descansará mientras exista la tierra. Pero “la tierra permanece para siempre”, como se dice en *Eclesiástico I*, 4. Por tanto también el movimiento del cielo existirá siempre.

2. Podría replicarse que se entiende la tierra en cuanto sirve al hombre en el estado actual, en cuanto que por medio de la siembra y la siega el hombre recoge de ella para el sustento de la vida animal, no en cuanto que la tierra sirva al hombre ya glorificado, permaneciendo para siempre para mayor deleite de los buenos. Por el contrario, se dice en *Jeremías XXXI*, 35: “Esto dice el Señor que pone el sol como luz del día, el conjunto de la luna y las estrellas como luz de la noche; que agita el mar, y resuenan sus olas: el Señor de los ejércitos es su nombre. Si faltaran estas leyes en mi presencia, entonces también el linaje de Israel faltaría para no existir nunca más la nación en mi presencia”. Pero no se entiende del Israel de la carne, que ya no se puede llamar nación por la dispersión. Por consiguiente conviene que se entienda del Israel espiritual, que entonces será en grado máximo nación en la presencia de Dios, cuando vea a Dios por esencia. Por tanto en el estado de beatitud no cesarán las leyes citadas, de las que se sigue el movimiento del cielo; y por consiguiente tampoco el movimiento del cielo.

3. Además, todas las cosas que tienen su necesidad por algo necesario anterior, son necesarias absolutamente, como prueba el Filósofo en *Física II*⁶⁸,

⁶⁸ Aristóteles, *Física*, II, 9, 199 b 34-200 b 10.

como la muerte del animal, que es necesaria por la necesidad de la materia. Las operaciones de las cosas incorruptibles, entre las que hay que incluir el movimiento del cielo, existen por las sustancias de las que son operaciones, y así se ve que tienen su necesidad por algo anterior; como sucede por el contrario en las corruptibles, cuyas sustancias son por sus operaciones; por consiguiente tienen necesidad por algo posterior, como dice el Comentador en el mismo sitio⁶⁹. Por tanto el movimiento del cielo tiene necesidad absoluta, y nunca cesará.

4. Además, el fin del movimiento del cielo es que el cielo por el movimiento se asimile a Dios, en cuanto pasa de la potencia al acto a través del cambio de posiciones, que adquiere en acto sucesivamente; pues cada cosa en cuanto que está en acto se asimila a Dios, que es acto puro. Pero este fin cesaría si cesara el movimiento. Puesto que el movimiento no cesa a menos que obtenga el fin por el cual existe, nunca cesará el movimiento del cielo.

5. Se podría objetar que el movimiento del cielo no es por este fin, sino para completar el número de los elegidos, completado el cual se detendrá el movimiento celeste. Por el contrario nada es despreciable de suyo, porque el fin es más noble que las cosas que existen para el fin, puesto que el fin es causa de la bondad en lo que existe para el fin. Pero el cielo, puesto que es incorruptible, es más noble que las cosas que son generables y corruptibles. Por tanto no se puede decir que el movimiento del cielo exista por alguna generación en estas cosas inferiores, por medio de la que el número de los electos pueda completarse.

6. Por la generación de los elegidos no entendida como fin general, sino como fin secundario. Por el contrario, alcanzado un fin secundario, no se detiene lo que se mueve por el fin propio del movimiento. Por tanto si la generación, por medio de la que se completa el número de los elegidos, es el fin secundario del movimiento del cielo, conseguido éste no se detiene el cielo.

7. Además, todo lo que está en potencia es imperfecto, si no llega al acto. Pero Dios al fin del mundo no deja nada imperfecto. Puesto que la potencia

⁶⁹ Averroes, *In XII Metaphysicorum*, com. 87, f. 79 c B-C.

hacia un lugar que hay en el cielo no llega al acto a no ser por el movimiento, parece que el movimiento del cielo no se detendrá ni siquiera al fin del mundo.

8. Además, si las causas del un efecto son incorruptibles y siempre están del mismo modo, el mismo efecto es eterno. Pero todas las causas del movimiento del cielo son incorruptibles y siempre están del mismo modo; tanto si tomamos la causa motora, tanto si el propio ente móvil. Por tanto el movimiento del cielo durará para siempre.

9. Además, aquello que ha recibido la eternidad nunca será privado por Dios de su eternidad, como se ve en el ángel, el alma racional y la sustancia celeste. Pero el movimiento del cielo ha recibido la eternidad (pues sólo el movimiento circular es perpetuo), como se prueba en *Física VIII*⁷⁰; por tanto el movimiento del cielo durará para siempre, como todas las cosas que han sido hechas para ser eternas.

10. Además, si el movimiento del cielo se detiene, o lo hace un instante o durante un lapso de tiempo. Si lo hace un instante, sucede que lo mismo está a la vez quieto y se mueve: puesto que en todo el tiempo anterior se movía, hay que afirmar que en cualquier tiempo en que naturalmente el cielo se debe mover, se mueve. En el instante señalado en el que debería estar quieto el cielo, debe moverse naturalmente, puesto que el movimiento y el reposo son casi lo mismo: pues el instante pertenece al tiempo precedente, ya que es su término. Por tanto en él se mueve. Y se había establecido que en ese tiempo se detendría. Por tanto a la vez en el mismo instante se detiene y se mueve; lo cual es imposible. Pero si se detiene durante un tiempo, entonces ese tiempo será posterior al movimiento del cielo. Pero el tiempo no existe sin el movimiento del cielo, luego habría movimiento del cielo después de dejar de existir, lo que es imposible.

11. Además, si el movimiento del cielo cesara alguna vez, sucedería que cesaría el tiempo, que es su medida, como afirma *Física IV*⁷¹. Pero es imposible que cese el tiempo, luego es imposible que cese el movimiento del cielo. Prueba de la menor. Todo lo que siempre está en su comienzo y en su fin nunca

⁷⁰ Aristóteles, *Física*, VIII, 8, 264 b 9-265 a 12.

⁷¹ Aristóteles, *Física*, IV, 11, 219 b 1-3.

comienza a ser, ni nunca cesa, porque cada uno está después de su principio y antes de su fin. Pero nada se puede tomar del tiempo sino el instante, que es principio del futuro y fin del pasado; y así el tiempo está siempre en su principio y en su fin. Luego el tiempo nunca cesa.

12. Además, el movimiento del cielo es natural para el cielo, como el movimiento de los graves o ligeros es natural para ellos, como afirma *Sobre el cielo* I⁷². Se diferencia en que los cuerpos elementales no se mueven naturalmente sino cuando están fuera de su lugar, y el cielo se mueve también estando en su lugar; por lo cual podría suceder que como el cuerpo elemental tiende a su movimiento natural, cuando está fuera de su lugar, así tiende el cielo a su movimiento natural, cuando está en su lugar. Pues el cuerpo elemental, cuando está fuera de su lugar, no se detiene sino por la violencia. Por tanto el cielo no puede detenerse sino por reposo violento, lo cual es ilógico. Puesto que ninguna violencia puede ser permanente, se seguiría que aquel reposo del cielo no sería permanente, sino que en algún momento de nuevo el cielo comenzaría a moverse, lo cual es fantástico. Por tanto no se puede decir que el movimiento del cielo en algún momento reposará.

13. Además, las cosas que son sucesivas deben tener algún orden y proporción. Pero del finito al infinito no hay proporción alguna. Por tanto se diría de modo ilógico que el cielo se mueve un tiempo finito y luego se detiene un tiempo infinito: lo que habría que afirmar si el movimiento del cielo comenzara y acabara, y nunca recomenzase.

14. Además, cuanto más noble es el acto por el que algo se asemeja a Dios, tanto más noble es la semejanza; como es más noble la semejanza del hombre a Dios según el alma racional, que la del animal irracional según el alma sensible. Pero el acto segundo es más noble que el acto primero, como lo es la reflexión que la ciencia. Por tanto la semejanza por la que el cielo se asemeja a Dios según el acto segundo, que es causar en los inferiores, es más noble que la semejanza según la luz, que es el acto primero. Por tanto, si en el fin del mundo las partes principales del mundo serán mejoradas, parece que el cielo no dejará de moverse, una vez lleno de una luz mayor.

⁷² Aristóteles, *Sobre el cielo*, II, 3, 270 b 26-30.

15. Además, la cantidad, el movimiento y el tiempo se siguen entre ellas en referencia a la división en finito o infinito, como se prueba en *Física* VI⁷³. Pero en la magnitud circular no hay principio ni fin. Por tanto en el movimiento circular tampoco puede haber ningún fin; puesto que el movimiento del cielo es circular, se demuestra que nunca acabará.

16. Se podría replicar que aunque el movimiento circular nunca terminaría según su naturaleza, sin embargo terminará por voluntad de Dios. Pero eso es contrario a lo que dice Agustín: “Cuando se trata de la creación del mundo, no hay que preguntar qué puede hacer Dios, sino qué puede padecer que haga la naturaleza de las cosas”⁷⁴. Pero la consumación del mundo corresponde a su creación, como el fin al principio. Por tanto tampoco en lo que se refiere al fin del mundo hay que recurrir a la voluntad de Dios, sino a la naturaleza de las cosas.

17. Además, el sol causa con su presencia la luz y el día en estas cosas inferiores, y con su ausencia las tinieblas y la noche. Pero no puede el sol estar presente en ambos hemisferios sino por el movimiento. Por tanto, si se detuviera el movimiento del cielo, su presencia siempre causaría el día en una parte del mundo y la noche en otra, para la que el sol siempre estaría ausente; y de esta manera en la consumación del mundo esta parte no sería mejorada, sino deteriorada.

18. Además, aquello que tiende por igual a dos, o se une a ambos o a ninguno. Pero el sol según su naturaleza tiende por igual a todo lugar del cielo. Por tanto o estará en todos o en ninguno. Pero no puede estar en ninguno, porque todo cuerpo sensible está en algún lugar. Por tanto tiene que estar en todos. Pero esto no puede ser sino por un movimiento sucesivo. Por tanto siempre se moverá.

19. Además, en la consumación del mundo a ninguna cosa se le quitará la perfección que entonces permanezca, porque las cosas que permanezcan en aquel estado no se deteriorarán, sin que mejorarán. Pero el movimiento es la perfección del propio cielo, lo que se demuestra porque el movimiento es acto

⁷³ Aristóteles, *Física*, VI, 2, 232 a 22-28, 4, 235 b 1-5.

⁷⁴ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, II.

del móvil en cuanto tal, como dice *Física* II⁷⁵: y por otro lado, como se dice en *Sobre el cielo*⁷⁶, el cielo consigue la perfecta bondad por el movimiento. Por tanto, en la consumación del mundo el cielo no carecerá de movimiento.

20. Además, un cuerpo nunca alcanzará al grado de la naturaleza espiritual. Pero pertenece a la naturaleza espiritual que tenga la bondad perfecta sin movimiento, como demuestra *Sobre el cielo* II⁷⁷. Por tanto el cielo nunca tendrá la bondad perfecta si deja de moverse; lo cual es contrario a la razón de la consumación del mundo.

21. Además nada se quita sino por su contrario. Pero nada es contrario al movimiento del cielo, como prueba *Sobre el cielo* I⁷⁸. Por tanto el movimiento del cielo nunca cesará.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que dice *Apocalipsis* X, 5: “El Ángel que vi de pie sobre el mar y sobre la tierra, levantó su mano y juró por el que vive por los siglos de los siglos...: porque ya no habría más tiempo”. Pero habrá tiempo mientras haya movimiento del cielo. Por tanto el movimiento del cielo alguna vez cesará.

2. Además, dice *Job* XIV, 12: “El hombre, cuando duerma, no despertará hasta que se desgasten el cielo; no vigilará ni se levantará de su sueño”. Pero no se puede entender que el cielo se desgaste en cuanto a su sustancia, que permanecerá siempre, como se probó más arriba. Por tanto cuando sea la resurrección de los muertos, el cielo se desgastará en cuanto al movimiento, que cesará.

3. Además, *Romanos* VIII, 22 sobre aquello: “Toda criatura gime, y está de parto hasta ahora”, dice la *Glosa* de Ambrosio: “Todos los elementos cumplen su tarea con esfuerzo, como el sol y la luna no sin el esfuerzo establecido llenan el espacio; lo que sucede por nosotros: por tanto se detendrán

⁷⁵ Aristóteles, *Física*, III, 2, 202 a 7-8.

⁷⁶ Aristóteles, *Sobre el cielo*, II, 12, 292 a 18, 292 b 25.

⁷⁷ Aristóteles, *Sobre el cielo*, II, 12, 292 b 10-25.

⁷⁸ Aristóteles, *Sobre el cielo*, I, 2, 269 a 2, 269 b 17.

cuando seamos tomados”⁷⁹. Por tanto en la resurrección de los santos el movimiento de los cuerpos celestes se detendrá.

4. Además, dice Isidoro: “Después del juicio el trabajo del sol recibirá su premio, y no tendrá ocaso ni el sol ni la luna”⁸⁰; lo que no puede suceder si se mueve el cielo, por tanto el cielo no se moverá.

RESPUESTA. Hay que decir que según los documentos de los Santos mantenemos que el movimiento del cielo se detendrá; pero esto hay que sostenerlo más por fe que porque se pueda demostrar racionalmente. Para que se pueda ver en donde estriba la dificultad de esta cuestión, hay que tener en cuenta que el movimiento del cielo no pertenece a la naturaleza del cuerpo celeste, como el movimiento del cuerpo elemental es natural para él; pues este tipo de movimiento tiene en el móvil principio, no sólo material y receptivo, sino formal y activo. Pues tal movimiento sigue a la forma del propio cuerpo elemental, como otras propiedades naturales derivan de los principios esenciales; por consiguiente en ellos el generador se llama motor en cuanto da la forma que deriva del movimiento.

Pero esto no se puede afirmar del cuerpo celeste. Puesto que su naturaleza siempre tiende necesariamente a una sola cosa, no está dirigida a muchos, es imposible que una naturaleza se incline a un movimiento en sí, porque en cualquier movimiento hay cierto cambio de forma, en cuanto que el que se mueve no permanece igual; pues la uniformidad del móvil va contra la razón del movimiento.

Por consiguiente la naturaleza nunca tiende al movimiento por sí mismo, sino por alguna determinación que se obtiene por el movimiento; como la naturaleza del cuerpo grave tiende al reposo, y por eso tiende al movimiento hacia abajo, movimiento mediante el cual llega a tal lugar. Pero el cielo no llega con su movimiento a lugar alguno, hacia el que su naturaleza tienda, porque cualquier lugar es principio y fin del movimiento; por consiguiente no puede tener un movimiento natural que siga alguna inclinación de una virtud inherente, como es propio del movimiento natural del fuego tender hacia arriba.

⁷⁹ Ambrosiastro, *In Epístola ad Romanos*, CSEL 81, pp. 280-283.

⁸⁰ San Isidoro, *De ordine creaturarum*, PL 83, col 924 c.

Se dice que el movimiento circular es natural para el cielo, en cuanto en su naturaleza tiene una aptitud para tal movimiento; y de este modo tiene en sí mismo el principio pasivo de tal movimiento; el principio activo del movimiento es alguna sustancia separada, o Dios, o el intelecto o el alma, como sostienen algunos; para esta cuestión no hay diferencia.

Por tanto la razón de la permanencia del movimiento no se puede tomar de la naturaleza del cuerpo celeste, de la cual sólo deriva la aptitud para el movimiento; más bien habrá que tomarla de un principio activo separado. Ya que todo agente obra por un fin, hay que considerar cuál es el fin del movimiento del cielo; pues si a su fin le conviene que el movimiento termine alguna vez, el cielo se detendrá en algún momento; pero si a su fin no le corresponde el reposo, su movimiento será eterno; pues el movimiento no puede faltar por mutación de la causa motora, puesto que la voluntad de Dios es tan inmutable como su naturaleza; y de esa inmovilidad se derivaría la de las causas medias motoras.

En esta consideración hay que evitar tres cosas: la primera, decir que el cielo se mueve por el propio movimiento; sería como decir que el cielo es por el propio ser, con lo que se asimilaría a Dios. Pues el movimiento, por su propia razón, no admite no tener fin, porque el movimiento es tender a algo; por consiguiente no tiene razón de fin, sino más bien de ser hacia el fin. Lo que muestra que es un acto imperfecto, como se dice en *De anima* III⁸¹. El fin en cambio es la perfección última.

La segunda, sostener que el movimiento del cielo se da por algo más imperfecto; puesto que el fin es de donde se toma el sentido, conviene que el fin sea preeminente sobre las cosas que se ordenan al fin. Pero puede suceder que lo más imperfecto sea término de la operación de lo más noble; pero no como si fuera el fin de la intención: como la seguridad del campesino es cierto término, hacia el que se dirige la operación del rey gobernante; pero la potestad del rey no está ordenada a la seguridad de este campesino como a su fin, sino a algo mejor, es decir, al bien común. Por consiguiente no se puede decir que la generación de estos seres inferiores es el fin del movimiento del cielo, aunque

⁸¹ Aristóteles, *Sobre el alma*, III, 10, 433 a 10, 433 b 30; *Física*, III, 2, 201 b 30-202 a 12.

sea su efecto o término, porque el cielo es tan preeminente sobre estos inferiores, como su movimiento sobre los movimientos de ellos.

La tercera, sostener que el fin del movimiento del cielo es algo infinito, porque, como dice *Metafísica* II⁸², quien pone lo infinito en la causa final destruye el fin y la naturaleza del bien. Pues es imposible alcanzar lo que es infinito. Pero nada se mueve hacia lo que es para él imposible de conseguir, como se dice en *Sobre el cielo* I⁸³. Por consiguiente no se puede decir que el fin del movimiento del cielo sea alcanzar en acto el lugar hacia el que está en potencia, aunque esto parece decir Avicena⁸⁴. Pues esto es imposible de alcanzar, puesto que es infinito; porque mientras está en acto en un lugar, estará en potencia en otro lugar, en que estaba antes en acto.

Por tanto hay que sostener que el fin del movimiento del cielo es algo que el cielo puede alcanzar por el movimiento, distinto del propio movimiento y más noble que él. Se pueden proponer dos posibilidades. Una poner el fin del movimiento del cielo en algo en el mismo cielo, que exista simultáneamente con el movimiento; y segunda la que sostienen algunos filósofos, que la semejanza con la causalidad de Dios sería el fin del movimiento del cielo; lo cual se daría por la misma permanencia del movimiento; por consiguiente no es conveniente que este movimiento se detenga, porque si se detiene el movimiento cesaría el fin proveniente del movimiento. Otra es poner el fin del movimiento del cielo fuera del cielo, a lo que se llega por el movimiento del cielo, cesado el cual puede permanecer: ésta es nuestra posición.

Sostenemos que el movimiento del cielo existe para completar el número de los elegidos. Pues el alma racional es más noble que cualquier cuerpo, y que el mismo cielo. Por consiguiente no hay ningún inconveniente si se sostiene que el fin del movimiento del cielo es la multiplicación de las almas racionales: pero no hasta el infinito, porque no se puede llegar a esto por el movimiento del cielo; y de este modo se movería hacia algo que no se puede alcanzar; por

⁸² Aristóteles, *Metafísica*, II, 2, 994 b 10-17.

⁸³ Aristóteles, *Sobre el cielo*, I, 12, 281 b 15-20.

⁸⁴ Avicena, *Liber De Philosophia prima sive Scientia*, t. IX, c. 2, pp. 447-464.

consiguiente nos queda que el fin del movimiento del cielo es llegar a un determinado número de almas. En consecuencia cuando se llegue cesará.

Aunque las dos posiciones citadas pueden mantenerse racionalmente, sin embargo la segunda, que es de fe, parece más probable por tres razones. Primero porque no hay ninguna diferencia entre decir que el fin de algo es la semejanza con Dios en cierto aspecto, y aquello según lo que se asimila; como arriba se dijo, el fin de las cosas se puede decir que es la semejanza con la bondad divina, o el ser de las cosas, según el cual se asemejan a Dios. Pues igualmente decir que el fin del movimiento del cielo es la semejanza con Dios en el causar y el causar. Pero causar no puede ser el fin, puesto que es una operación que tiene algo hecho y tiende a otro: las cosas hechas son mejores que este tipo de operaciones, como se dice en el principio de la *Ética*⁸⁵; por consiguiente este tipo de acciones no pueden ser fin de los agentes, puesto que no buscan la perfección de los que las hacen, sino más bien de las cosas hechas; por consiguiente los fines son más bien las propias cosas hechas, como se muestra en *Metafísica IX*⁸⁶ y en *Ética I*⁸⁷. Pero las propias cosas hechas no son fines, puesto que son más imperfectas que el cielo, como se dijo más arriba. Por consiguiente no es acertado afirmar que el fin del movimiento del cielo sea asemejarse a Dios al causar.

Segundo, porque el cielo se mueve porque hay en él aptitud para moverse, pero el principio activo es exterior, como ya se dijo: se mueve y actúa como un instrumento, pues ésta es la disposición del instrumento, como se ve en los seres artificiales, pues en la hoz hay sólo aptitud para tal movimiento, pero el principio del movimiento está en el operario. Por consiguiente, también según los filósofos, lo que mueve al movimiento lo hace como instrumento. Pero en la acción por medio de un instrumento, no puede estar el fin en el mismo instrumento sino accidentalmente, en cuanto el instrumento se toma como producto y no como instrumento; por consiguiente no es probable que el

⁸⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 5-10.

⁸⁶ Aristóteles, *Metafísica*, IX 8, 1050 a 15-1050 b 2.

⁸⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 5-10.

fin del movimiento del cielo sea alguna perfección propia, sino más bien algo exterior.

Tercero porque si la semejanza con Dios al causar es el fin del movimiento del cielo, esta semejanza según la causalidad se refiere principalmente a aquello causado inmediatamente por Dios, es decir, al alma racional, a la causalidad de la cual concurre también el cielo disponiendo la materia por su movimiento. Por eso es más probable que el fin del movimiento del cielo sea el número de los elegidos que la semejanza a Dios al causar la generación y la corrupción, como sostienen los filósofos. Por lo que concluimos que completado el número de los elegidos el movimiento del cielo se acabará.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que decir que se habla de la duración de la tierra en cuanto está sujeta al cambio; pues de este modo en ella se siembra y se siega. Pues tal estado no cesará mientras no cese el movimiento del cielo.

2. A lo segundo hay que decir que aquella autoridad no ha de entenderse en relación con el Israel de la carne, sino el Israel espiritual; pero no en cuanto que está en la patria delante de Dios, contemplándole según su esencia, sino en cuanto que está en camino delante de Dios por la fe; de este modo se dice lo mismo que el Señor cuando dice al discípulo, en *Mateo XXVIII, 20*: “He aquí que estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos”.

3. A lo tercero hay que decir que la preposición *por*⁸⁸ denota causa; por consiguiente a veces denota causa final, que es posterior en el ser; pero a veces material o eficiente, que son anteriores. Pero cuando se dice de las cosas incorruptibles que los actos son por los agentes, el *por* no denota causa final, sino causa eficiente, por la cual hay allí necesidad, y no por el fin. Por tanto el movimiento del cielo si se compara al mismo móvil, no tiene de suyo necesidad como por la causa eficiente, como se demostró; pero tiene esta necesidad por el motor. El cual, porque mueve voluntariamente, induce en el movimiento una

⁸⁸ *Propter* en latín.

necesidad según está determinado por el orden de la divina sabiduría, y no a ser movido siempre.

4. A lo cuarto hay que decir que asemejarse a Dios, al adquirir sucesivamente diversas posiciones para las que antes estaba en potencia, no puede ser el fin del movimiento del cielo: tanto porque esto es infinito, como se demostró más arriba; como porque por el movimiento del cielo por una parte se acercan a la semejanza divina porque tienen ahora en acto la posición que tenían en potencia; por otra parte se alejan de la semejanza divina porque la posición que tenían en acto la tienen ahora en potencia.

5. A lo quinto hay que decir que aunque las cosas generables y corruptibles son más imperfectas que el cielo, sin embargo las almas racionales son más nobles que los cuerpos celestes, aunque ellas son llevadas al ser por Dios en la materia dispuesta por el movimiento del cielo.

6. A lo sexto hay que decir que completar el número de los elegidos según la enseñanza de la fe no se pone como el fin secundario del movimiento del cielo, sino como el principal, aunque no último, porque el fin último de cada cosa es la bondad divina, en cuanto las criaturas de cualquier modo la alcanzan o por semejanza o por el debido servicio.

7. A lo séptimo hay que decir que una cosa no se llama imperfecta por cualquier potencia que en ella no esté reducida al acto, sino solamente cuando por reducción al acto la cosa alcanzó su complemento. Pues el hombre que está en potencia de estar en la India no es imperfecto por no estar allí; sino que se llamará imperfecto si carece de ciencia o virtud, que es natural adquirir. Pero el cielo no se perfecciona por el lugar, como los cuerpos inferiores, que son conservados en el propio lugar. Por consiguiente, aunque la potencia por la que puede estar en otro lugar nunca se reduzca al acto, no se sigue sin embargo que sea imperfecto. Pues si se considera en sí mismo, no tiene perfección mayor por estar en una o en otra posición, sino que es indiferente hacia cualquier lugar, puesto que hacia cualquiera se mueve naturalmente. Pero la misma indiferencia induce más a la quietud que a la perpetuidad del movimiento, a no ser que se considere la voluntad del que mueve y del que busca el fin; como también algunos filósofos asignaron la causa de la quietud de la tierra, por su

indiferencia, a que está en el centro de cualquier parte de las circunferencias del cielo.

8. A lo octavo hay que decir que aunque las causas del movimiento del cielo son eternas, sin embargo el que mueve, del que depende la necesidad de él, mueve por voluntad y no es necesario que siempre mueva, sino en cuanto lo exige la razón del fin.

9. A lo noveno hay que decir que el cielo es según su naturaleza capaz de eternidad de distinto modo por el movimiento y por su ser. Pues su ser depende de los principios de su naturaleza, de los cuales se sigue la necesidad del mundo, puesto que no hay en él posibilidad de no ser, como se mostró antes; pero en la naturaleza de su movimiento no tiene sino aptitud; la necesidad en cambio la tiene del que mueve. Por consiguiente también, según el Comentador, en el cielo la eternidad del ser viene de los principios de su naturaleza, pero no la eternidad de movimiento, que viene de fuera⁸⁹. Por consiguiente, también según aquellos que dicen que el movimiento nunca se detendrá, la causa de la duración del movimiento del cielo y de su eternidad es la voluntad divina; aunque de su inmovilidad no se puede concluir necesariamente la eternidad del movimiento del cielo, como ellos pretenden. Pues la voluntad no es mudable porque quiera que cosas diversas de suyo sucedan según exige el fin que inmutablemente quiere. Por lo que hay que inquirir la razón de la eternidad del movimiento a partir del fin más bien que a partir de la inmutabilidad del que mueve.

10. A lo décimo hay que decir que el movimiento del cielo terminará en un instante, en el cual no habrá movimiento ni reposo, sino término del movimiento y principio del reposo. Pero el reposo que sigue no estará en el tiempo; pues el reposo no se mide primariamente por el tiempo, sino secundariamente, como se dice en *Física IV*⁹⁰; por consiguiente si hubiera reposo en algún cuerpo, que no estuviera sometido a ningún movimiento, no sería medido por el tiempo. Aunque si se quiere se podría decir que después del movimiento del cielo habría cierta inmovilidad, pero no reposo.

⁸⁹ Averroes, *In XII Metaphysicorum*, com. 6, f. 312 A-F; *De Substantia orbis*.

⁹⁰ Aristóteles, *Física*, IV, 12, 221 b 21-23.

11. A lo undécimo hay que decir que así como el movimiento del cielo se detendrá, así también el tiempo se detendrá, como aparece en la cita del *Apocalipsis*. El último instante del tiempo será el fin del pasado, pero no el principio del futuro. Pues si fuera a la vez fin del pasado y principio del futuro, habría en lo que sigue un movimiento circular continuo, del cual cualquier señal es indivisible principio y fin respecto de las demás. Por consiguiente si cesara el movimiento, habría algo último indivisible en el movimiento, como también en el tiempo.

12. A lo duodécimo hay que decir que el movimiento del cielo, como ya se dijo, no es natural por una inclinación activa del principio formal en el cuerpo celeste a tal movimiento, como existe en los elementos; por consiguiente si el cielo reposa no se sigue que su reposo sea violento.

13. A lo decimotercero hay que decir que si el movimiento del cielo no dependiera de otro habría que mirar su referencia a la quietud sucesiva, o de lo contrario considerarlo eterno; pero como está ordenado a otro fin, su referencia mira en orden al fin, y no en orden al reposo sucesivo: para que entendamos que Dios, produciendo de la nada todas las criaturas, instituyó por sí mismo la primera perfección del universo, que consiste en las partes esenciales del universo y en las diversas especies. Pero ordenó a la perfección última, que se dará en la consumación del orden de los bienaventurados, los diversos movimientos y operaciones de las criaturas: tanto los naturales, como el movimiento del cielo y las operaciones de los elementos por las que la materia se prepara para recibir el alma racional, como las voluntarias, como los ministerios de los Ángeles, que son enviados en favor de aquellos que reciben la herencia de la salvación. Por consiguiente llegada esta consumación, inmutablemente permanente, cesarán para siempre las cosas que se ordenaron a ella.

14. A lo decimocuarto hay que decir que aquella objeción procede del acto segundo, que es la operación que permanece en el que opera, que es el fin de la operación, y por consiguiente más excelente que la forma del que opera. Pero el acto segundo, que es la acción que tiende hacia la cosa hecha, no es el fin del agente, ni más noble que su forma; a no ser que las mismas cosas hechas

sean más nobles que los que las hacen, como lo fabricado es más noble que los instrumentos artificiales, como fin de ellos.

15. A lo decimoquinto hay que decir que aunque en la magnitud circular no hay principio ni fin en acto, sin embargo se puede designar en ella un principio o fin por la inclinación o terminación de algún movimiento.

16. A lo decimosexto hay que decir que en el principio del mundo se instituyó la naturaleza: por esto por lo que se refiere al principio no hay que despreciar la propiedad de la naturaleza; pero en el fin del mundo la operación de la naturaleza sigue al fin instituido por Dios: por consiguiente allí hay que recurrir a la voluntad de Dios, que instituyó tal fin.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que aunque cuando repose el cielo el sol siempre estará en una parte de la tierra, en la otra sin embargo no habrá en absoluto tinieblas y oscuridad, por la claridad que será otorgada por Dios a los elementos. Por eso se dice en *Apocalipsis XXI*, 23 que la ciudad no necesita sol ni luna pues la luz de Dios la ilumina. Pero si es mayor la luz de aquella parte de la tierra habitada por los santos, no se sigue inconveniente alguno.

18. A lo decimoctavo hay que decir que aunque el cielo tiende por igual hacia cualquier lugar posible para él, sin embargo tiene movimiento por la adquisición de posición, sino por otra cosa: por consiguiente conseguido el fin por el que existe, en nada difiere la posición en la que permanezca.

19. A lo decimonoveno hay que decir que aunque el movimiento es el acto propio del móvil, es un acto imperfecto. Por consiguiente aunque se quite el movimiento no se puede concluir que se quite absolutamente la perfección, y principalmente si por el movimiento el móvil no adquiere nada. Lo que dice el Filósofo, de que adquiere la bondad perfecta por el movimiento, lo dice según la primera de las opiniones citadas acerca del fin del movimiento del cielo, que se refiere al movimiento eterno.

20. A lo vigésimo hay que decir que la perfección de la naturaleza espiritual es que pueda ser causa de otros sin el propio movimiento; lo cual nunca adquirirá el cielo. Pero tampoco por esto será deteriorado, puesto que su fin no es causar en otros, como se ha dicho.

21. A lo vigésimo primero hay que decir que el movimiento del cielo no reposará por un contrario, sino sólo por la voluntad del que mueve.

ARTÍCULO 6

EN SEXTO LUGAR SE PREGUNTA SI EL HOMBRE PUEDE SABER CUANDO TERMINARÁ EL MOVIMIENTO DEL CIELO

Parece que sí

OBJECIONES. 1. Porque según dice Agustín en el final de *De civitate Dei*⁹¹, la sexta edad va desde la venida de Cristo al fin del mundo. Pero se sabe cuanto han durado las edades precedentes. Por tanto se puede saber cuanto debe durar esta edad en comparación con las otras; de este modo se puede saber cuando terminará el movimiento del cielo.

2. Además el fin de cada cosa corresponde a su principio. Pero el principio del mundo es conocido por revelación, por lo que dijo Moisés: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra”⁹². Por tanto también el fin del mundo se puede saber por la revelación transmitida en las Escrituras.

3. Además se afirma que la causa de la incertidumbre de este mundo es que el hombre tenga siempre solicitud por su situación. Pero para que tenga esta solicitud basta la incertidumbre de la muerte. Por tanto no era necesario estar incierto sobre el acabamiento del mundo; a no ser para aquellos en cuya época será el fin del mundo.

4. Además se dice que a algunos les ha sido revelada la propia muerte, como consta respecto a San Martín⁹³. Pero dice Agustín en la *Epístola a Orosio*⁹⁴ que cada uno aparecerá en el juicio tal como estuvo en la muerte: por lo tanto la misma razón hay para ocultar la muerte que para ocultar el día del juicio. Por tanto también el día del juicio, que a todos afecta, debía ser revelado en la Sagrada Escritura, que enseña a todos.

⁹¹ San Agustín, *De civitate Dei*, XXII, 30 (CCL 47, 865-866).

⁹² *Génesis* I, 1.

⁹³ Cfr. Sulpicio Severo, *Vita Sancti Martini*, XI, 2, SC 133, pp. 336-342.

⁹⁴ San Agustín, *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, PL 42, col. 669-678.

5. Además el signo se ordena a conocer algo. Pero en los Evangelios se dan algunos signos de la venida del Señor, que sucederá al fin del mundo, como muestra *Mateo XXIV*, 24 ss., y *Lucas XXI*, 9 ss. También los Apóstoles, como muestra *I Timoteo IV*, 1 ss., *II Timoteo III*, 2 ss. y *II Tesalonicenses II*, 3 ss. Por tanto se ve que se puede saber el tiempo de la venida del Señor y del fin de mundo.

6. Además nadie es reprendido o castigado por lo que no está dentro de su potestad. Pero algunos son reprendidos y castigados en la Escritura porque no conocen los tiempos, como dice el Señor en *Mateo XVI*, 4 a los Fariseos: “¿Sabéis juzgar el aspecto del cielo, y no podéis conocer este signo?”⁹⁵. Y en *Lucas XIX*, 44: “No quedará piedra sobre piedra porque no conociste el tiempo de tu visitación”. Y *Jeremías VIII*, 7: “En el cielo el milano conoce su tiempo, la tórtola, la golondrina y la cigüeña observan el tiempo de su llegada; pero mi pueblo no conoce el juicio del Señor”. Por tanto es posible conocer el día del juicio, o el tiempo del fin del mundo.

7. Además en la segunda venida Cristo vendrá de modo más manifiesto que en la primera; entonces le verán todos los pueblos, y todos los que le atormentaron, como se dice en *Apocalipsis I*, 7. Pero fue anunciado en la Escritura que la primera venida sucedería en un tiempo determinado, como se ve en *Daniel IX*, 24-27. Por tanto parece que también la segunda venida debería ser anunciada en las Escrituras para un tiempo determinado.

8. Además el hombre es llamado microcosmos, porque lleva en sí una semejanza del macrocosmos. Pero el fin de la vida humana puede preverse con precisión. Luego también el fin del mundo se puede prever.

9. Además grande y pequeño, prolongado y breve se dicen relativamente por comparación de uno y otro. Pero aquel tiempo que hay de la venida de Cristo al fin del mundo se llama breve, como se ve en *I Corintios VII*, 29: “El tiempo es breve”; y en el mismo libro *X*, 11: “En nuestro tiempo vendrá el fin de los siglos”; y en *I Juan II*, 18: “Ésta es la última hora”. Por tanto esto se dice en comparación con el tiempo precedente. Por tanto al menos se puede saber

⁹⁵ *Mateo XVI*, 3.

que es mucho más breve el tiempo desde la venida al fin del mundo que desde el principio del mundo hasta Cristo.

10. Además dice Agustín en *De civitate Dei*⁹⁶ que el fuego que consumirá la faz de la tierra en el fin del mundo procederá de la fusión de todos los fuegos del mundo. Pero se puede saber por los que estudian el movimiento del cielo en cuanto tiempo los cuerpos celestes, que fueron hechos para generar calor en los inferiores, estarán en la posición más adecuada para realizar esto; para que con el concurso de la acción de los cuerpos celestes y los fuegos inferiores se realice aquella conflagración universal. Por tanto puede saberse cuando será el fin del mundo.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que dice *Mateo* XXIV, 36: “Acerca del día y la hora nadie lo sabe, ni siquiera los Ángeles del cielo”.

2. Además si algo debiera ser revelado a algunos hombres, en primer lugar hubiera sido revelado cuando lo preguntaron los apóstoles, que habían sido instituidos doctores de todo el mundo. Pero a sus preguntas sobre la venida final del Señor se les respondió según *Hechos* I, 7: “No os corresponde conocer los tiempos o momentos, que el Padre estableció con su potestad”. Por tanto mucho menos fue revelado a otros.

3. Además no se nos prohíbe creer la verdad y revelación recibida en la Escritura. Pero el Apóstol, en *II Tesalonicenses* II, 2, prohíbe creer a los que de cualquier modo anuncian que ha llegado el Señor. Por tanto aquellos que intentar anunciar el tiempo del día del Señor son seductores de los que hay que cuidarse. Pues como se añade allí: “Nadie os seduzca en modo alguno”.

4. Además Agustín dice en la *Epístola a Hesiquio*⁹⁷: “Me pregunto si al menos se podría delimitar el tiempo de la venida, para que pudiéramos decir que Él habrá de venir entre los próximos, digamos por ejemplo, cien años, o bien cualquier número de años mayor o menor. Pero esto lo ignoramos

⁹⁶ San Agustín, *De civitate Dei*, XX, 14 (CCL 47, 726-727).

⁹⁷ San Agustín, *Epístola 199 ad Esichium*, 6, CSEL 58, p. 257.

totalmente”. Por tanto no se puede conocer un número dado de años, diez mil, o veinte mil, o dos, o tres, tiempo dentro del cual será el fin del mundo.

RESPUESTA. Respondo diciendo que el tiempo determinado del fin del mundo no es conocido por nadie absolutamente, sino sólo por Dios y Cristo hombre. La razón de esto es que de dos modos podemos conocer con anterioridad el futuro: es decir, por conocimiento natural y por revelación. Por conocimiento natural podemos conocer con anterioridad algunas cosas futuras por las causas que vemos presentes, de las que esperamos los efectos futuros: bien por la certeza de la ciencia, si son causas de las que el efecto se sigue necesariamente, bien por conjetura, si son causas de las que los efectos se siguen con frecuencia, como el astrólogo conoce con antelación un eclipse futuro, y el médico la futura muerte. Pero de este modo no se puede conocer con antelación el tiempo determinado del fin del mundo, porque la causa del movimiento del cielo y de su cese es la voluntad divina, como se demostró antes; esta causa no la podemos conocer naturalmente. Otras cosas que tienen como causa el movimiento del cielo o alguna otra causa sensible, pueden conocerse con antelación por conocimiento natural, como la destrucción particular de alguna parte de la tierra, que primero fue habitable y después se hizo inhabitable.

Por revelación en cambio se podría saber, si Dios quisiera revelarlo, pero no conviene que sea revelado sino a Cristo hombre. Y esto por tres razones. Primero porque el fin del mundo no será sino la plenitud del número de los elegidos; la cual plenitud es cierta ejecución del plan de la predestinación divina; por consiguiente no compete que sea hecha la revelación del fin del mundo a no ser a aquel al que le fue revelada toda la predestinación divina, es decir, Cristo hombre, por el cual toda la divina predestinación del género humano se cumple de algún modo. Por esto dice *Juan V*, 20: “El Padre ama al Hijo, y le muestra todo lo que hace”. Segundo porque al ignorar hasta cuando deberá durar este estado del mundo, si por un breve o largo tiempo, las cosas de este mundo son tomadas como a punto de pasar; por esto se dice en *I Corintios VII*, 31: “Los que usan este mundo, están como los que no lo usan; pues pasa la figura de este mundo”. Tercero porque los hombres siempre estén preparados

para esperar el día del juicio del Señor, mientras se desconozca absolutamente el tiempo determinado; por esto se dice en *Mateo XXIV*, 42: “Vigilad porque no sabéis la hora a la que va a venir vuestro Señor”. Por esto, como dice Agustín⁹⁸, el que dice ignorar cuándo va a venir el Señor, si en un tiempo breve o largo, concuerda con la enseñanza evangélica. Pero entre dos que dicen conocerla, yerra más peligrosamente quien dice que Cristo vendrá pronto, o que está próximo el fin del mundo, porque esto puede ser ocasión de desesperar totalmente de que sucederá, si no sucede cuando se predijo que sucedería.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que decir, como dice Agustín⁹⁹, que la última edad del mundo se compara a la última edad de hombre, que no está definida por un número determinado de años, como se definen otras edades; pues en ocasiones dura tanto como todas las otras, pero a veces más; por consiguiente esta última edad de mundo no puede ser definida por un número determinado de años o de generaciones.

2. A lo segundo hay que decir que la revelación del principio del mundo era útil para manifestar que Dios es la causa de todo; pero saber el tiempo determinado del fin del mundo no es útil para nada, sino más bien perjudicial; y por eso no es semejante.

3. A lo tercero hay que decir que el hombre por naturaleza no está solícito de sí mismo, sino también del estado de la comunidad de la que forma parte, como la casa o la ciudad, o incluso todo el orbe; por esto fue necesaria la precaución de ocultar ambas cosas al hombre, tanto el fin de la propia vida como el fin del mundo.

4. A lo cuarto hay que decir que la revelación del fin de la propia vida es cierta revelación particular; en cambio la revelación del fin de todo el mundo depende de la revelación de toda la predestinación divina; por esto no es semejante.

⁹⁸ San Agustín, *Epistola 199 ad Esichium*, 13, CSEL 58, p. 292.

⁹⁹ San Agustín, *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, q 58 (CCL 44/A, 106)

5. A lo quinto hay que decir que aquellos signos fueron puestos para manifestar que en algún momento el mundo terminaría; pero no para manifestar el tiempo determinado en el que el mundo terminaría, pues se ponen entre aquellos signos algunos que se dan casi desde el comienzo del mundo, como que se levanta un pueblo contra otro, y que habría terremotos en algunos lugares; pero cuando se aproxime el fin del mundo sucederán con más abundancia. Cuál sea esta medida de aquellos signos que habrá alrededor del fin del mundo, no puede ser manifiesto para nosotros.

6. A lo sexto hay que decir que aquella reprensión del Señor afecta a aquellos que no conocieron el tiempo determinado de la primera venida; pero no a los que ignoran el tiempo determinado de la segunda venida.

7. A lo séptimo hay que decir que la primera venida de Cristo nos preparaba el camino para merecer por la fe y las demás virtudes; por esto se requería por nuestra parte conocimiento de la primera venida, para que creyendo en el que había venido, pudiéramos merecer por su gracia. En la segunda venida los premios se darán por los méritos; y así por nuestra parte no se pregunta qué haremos o qué conoceremos, sino qué recibiremos; por consiguiente no hay por qué conocer con antelación el tiempo determinado de aquella venida. Aquella venida se llama manifiesta: no porque se conozca manifiestamente con antelación, sino porque será manifiesta cuando esté presente.

8. A lo octavo hay que decir que la vida corporal del hombre depende de algunas causas previas corporales, a partir de las cuales se puede pronosticar algo acerca de su fin; pero no sucede lo mismo con la totalidad el mundo; por lo que en esto no es semejante, aunque en algunas cosas el hombre, llamado microcosmos, consigue una semejanza al macrocosmos.

9. A lo noveno hay que decir que aquellas palabras que en las Escrituras parecen hablar de la brevedad del tiempo, o también de la proximidad del fin, no se han de referir a la cantidad de tiempo sino a la disposición del estado del mundo. Pues a la ley evangélica no la sucederá otro estado, que la llevaría a la perfección; como ella misma sucedió a la ley antigua, y la ley antigua a la ley natural.

10. A lo décimo hay que decir que no se cree que aquella conflagración de los fuegos cósmicos vaya a suceder a partir de una causa natural, como si por el estudio del movimiento celeste se pudiera saber con antelación su tiempo; sino que provendrá del imperio de la voluntad divina.

ARTÍCULO 7

EN SÉPTIMO LUGAR SE PREGUNTA SI PERMANECERÁN LOS ELEMENTOS CUANDO CESE EL MOVIMIENTO DEL CIELO

Parece que no

OBJECIONES. 1. Pues se dice en *II Pedro III*, 10¹⁰⁰ que en el fin del mundo los elementos serán disueltos por el calor. Pero lo que se disuelve no permanece. Por tanto los elementos no permanecerán.

2. Se podría replicar que permanecerán según la sustancia; pero no permanecerán en cuanto a las cualidades activas o pasivas. Por el contrario, si permanece la causa, permanece el efecto. Pero los principios esenciales son causa de los accidentes propios. Puesto que las cualidades activas y pasivas son accidentes propios de los elementos, parece que si permanecen los principios esenciales, sin los que no puede existir la sustancia, también permanecerán las cualidades activas.

3. Además el accidente inseparable nunca está separado en acto del sujeto. Pero el calor es un accidente inseparable del fuego. Por tanto no puede permanecer un fuego en el que no permanezca el calor; y la misma razón respecto a los otros elementos.

4. Se podría replicar que por la virtud divina sucederá que los elementos permanecerán sin las cualidades activas y pasivas, aunque esto no puede darse naturalmente. Por el contrario como al principio del mundo se hizo la creación de la naturaleza, así al fin del mundo será la consumación del mundo. Pero al principio del mundo, como dice Agustín¹⁰¹, no basta decir qué es lo que Dios puede hacer, sino hacia qué tiende la naturaleza de las cosas. Por tanto también al fin del mundo hay que considerar esto.

¹⁰⁰ *II Pedro III*, 7 erróneamente en el original, también relacionado.

¹⁰¹ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, II, 1, pp. 32-35.

5. Además las cualidades activas y pasivas están en todos los elementos. Pero dice la *Glosa* de Beda¹⁰² sobre el texto de *Pedro* citado más arriba que aquel fuego que habrá al fin del mundo asumirá dos elementos de la totalidad, sin embargo cambiará los otros dos en una especie mejor. Por tanto no se puede entender la disolución de los elementos en cuanto a las cualidades activas y pasivas, porque en este caso no se diría que sólo se asumen dos.

6. Se podría replicar que en dos elementos, es decir en el fuego y el agua, tienen especial fuerza las cualidades activas, como el calor y el frío; y por eso estos dos elementos se dice que han de ser asumidos antes que los otros. Por el contrario al fin del mundo los elementos serán mejorados. Pero según Agustín¹⁰³ el agente es más digno de honor que el paciente. Por tanto más deben permanecer aquellos elementos en los que tienen fuerza las cualidades activas que aquellos en los que tienen fuerza las cualidades pasivas.

7. Además Agustín dice¹⁰⁴ que lo líquido y la tierra presentan aptitud para padecer, el aire y el fuego para hacer. Por tanto si se dice que por la virtud activa algunos elementos han de ser asumidos, parece que esto no se debe entender del fuego y del agua, sino más bien del fuego y el aire.

8. Además así como el calor y el frío, la humedad y la sequedad son cualidades naturales de los elementos, también lo grave y lo ligero. Pero si aquellas cualidades no permanecen en los elementos, tampoco gravedad y ligereza permanecerán en ellos. Pero por naturaleza gravedad y ligereza sitúan los elementos en sus lugares naturales. Por tanto si las cualidades de los elementos no permanecen después del fin del mundo, no permanecerá en ellos la diferencia de posición, que la tierra esté debajo y el fuego encima.

9. Además los elementos fueron hechos en favor del hombre, que tiende a la bienaventuranza. Pero alcanzado el fin cesan las cosas que existen para el fin. Por tanto ya situado totalmente el hombre en la bienaventuranza (lo que sucederá al fin del mundo) cesarán los elementos.

¹⁰² San Beda el Venerable, *Expositio in II S. Petri*, III, PL 93, col 82 C.

¹⁰³ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, 16, p. 402.

¹⁰⁴ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, III, 10, p. 73.

10. Además la materia existe en favor de la forma, que adquiere por la generación. Pero los elementos se comparan a todos los cuerpos mixtos como la materia. Por tanto cuando cese la generación de los mixtos después del fin del mundo parece que los elementos no permanecerán.

11. Además sobre lo que se dice en *Lucas XXI*, 33: “El cielo y la tierra pasarán”, dice la *Glosa*: “abandonada la forma primera”. Puesto que el ser viene de la forma, parece que al fin del mundo los elementos dejarán de existir.

12. Además según el Filósofo¹⁰⁵ lo corruptible y lo incorruptible no son del mismo género; y la misma razón respecto a lo mudable e inmutable. Por tanto si algo cambia de la mutabilidad a la inmutabilidad parece que no permanecerá en el género de su naturaleza. Pero los elementos se cambiarán de la mutabilidad a la inmutabilidad, como muestra la *Glosa* que sobre lo que se dice en *Mateo V*, 18: “mientras pasarán el cielo y la tierra, etc.”, dice: “Mientras pasarán de la mutabilidad a la inmutabilidad”. Por tanto esta naturaleza de los elementos no permanecerá.

13. Además esta disposición que tienen ahora los elementos es natural. Por tanto si perdida ésta reciben otra, aquella será no natural. Pero lo que es no natural y violento no puede ser perpetuo, como muestra el Filósofo en *Sobre el cielo*¹⁰⁶. Por tanto aquella disposición no puede permanecer para siempre en los elementos, sino que volverán a esta disposición: lo que parece imposible. Por tanto los mismos elementos cesarán según la sustancia, y no según la disposición permaneciendo la sustancia.

14. Además sólo puede ser incorruptible e ingenerable aquello que tiene toda su materia bajo una forma para la que está en potencia, como se ve en los cuerpos celestes. Pero esto no les corresponde a los elementos: porque la materia que está bajo la forma de un elemento está en potencia para otra forma. Por tanto los elementos no pueden ser incorruptibles, y por esto no pueden permanecer para siempre.

¹⁰⁵ Aristóteles, *Metafísica*, X, 10, 1058 b 26-30.

¹⁰⁶ Aristóteles, *Sobre el cielo*, III, 2, 300 a 20-27.

15. Además aquello que no tiene virtud para ser siempre no puede permanecer eternamente. Pero los elementos, puesto que son corruptibles, no tienen virtud para ser siempre. Por tanto no pueden permanecer eternamente, cuando cese el movimiento del cielo.

16. Se podría replicar que los elementos son incorruptibles en cuanto a la totalidad, aunque sean corruptibles en cuanto a una parte. Pero por el contrario esto les corresponde a los elementos por el movimiento del cielo, en cuanto una parte del elemento se corrompe, y otra se genera; así se conserva la totalidad del mismo elemento. Por tanto cuando cese el movimiento del cielo no se podrá asignar una causa de incorrupción a la totalidad del elemento.

17. Además el Filósofo dice¹⁰⁷ que el movimiento del cielo es como cierta vida natural para todos los existentes; y Rabbi Moisés dice¹⁰⁸ que el movimiento del cielo es en el universo como el movimiento del corazón en el animal, del que depende la vida de todo el animal. Cuando cesa el movimiento del corazón todas las partes del animal se disuelven. Por tanto cuando cesa el movimiento del cielo todas las partes del universo perecen; y por esto los elementos no permanecerán.

18. Además el ser de cualquier cosa procede de su forma. Pero el movimiento del cielo es causa de las formas en estas cosas inferiores: lo que se ve porque en las cosas inferiores nada actúa para la especie sino en virtud del movimiento del cielo, como dicen los filósofos; por tanto al cesar el movimiento del cielo los elementos dejarán de existir por la destrucción de sus formas.

19. Además en presencia del sol los elementos superiores vencen siempre a los inferiores, como sucede en verano por el aumento de calor; pero en ausencia del sol sucede al revés. Pero cuando cese el movimiento del cielo el sol siempre estará presente en una parte y ausente en la otra. Por tanto en una parte se destruirán totalmente los elementos fríos, y en otra los cálidos, y por esto los elementos no permanecerán cuando cese el movimiento del cielo.

¹⁰⁷ Aristóteles, *Física*, VIII, 1. 250 b 9-25.

¹⁰⁸ Maimónides, *Guía para perplejos* I, 72, p. 361.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que sobre *Romanos VIII*, 20: “La criatura a la vanidad, etc.”, dice la *Glosa* de Ambrosio: “Todas las criaturas cumplen con trabajo sus oficios: por consiguiente descansarán cuando seamos asumidos”¹⁰⁹. Pero descansar no es propio sino de los que existen. Por tanto los elementos permanecerán al fin del mundo.

2. Además los elementos han sido hechos para manifestar la bondad divina. Pero conviene que la divina bondad se manifieste máximamente cuando las cosas últimas reciban su consumación. Por tanto al fin del mundo los elementos permanecerán.

RESPUESTA. Respondo diciendo que todos dicen de común acuerdo que los elementos en cierto modo permanecerán y en cierto modo pasarán. Pero respecto al modo de permanecer y de pasar hay diversas opiniones.

A) Algunos han dicho que todos los elementos permanecerán en cuanto a la materia, pero algunos recibirán una forma más noble, en concreto el agua y el cielo recibirán la forma del cielo; de este modo se puedan llamar cielo los tres elementos, es decir el aire (que por su naturaleza a veces es llamado cielo en las Escrituras), el agua y el fuego, que asumen la forma del cielo: de este modo se entiende realizado lo que se dice en *Apocalipsis XXI*, 1: “Vi un cielo nuevo y una tierra nueva”, incluidos bajo el nombre de cielo los tres, es decir el fuego, el aire y el agua.

Pero esta postura es imposible. Pues los elementos no están en potencia hacia la forma del cielo, porque la forma del cielo no tiene contrario, y bajo la forma del cielo está toda la materia que está en potencia hacia ella misma. De este modo el cielo sería generable y corruptible, lo que el Filósofo demostró ser falso¹¹⁰. La razón por la que se afirma esto es superficial: porque en la Escritura, como dice Basilio en el *Hexameron*¹¹¹, por los extremos se entienden los

¹⁰⁹ Ambrosiastro, *In epistola ad Romanos*, pp. 278-281.

¹¹⁰ Aristóteles, *Sobre el cielo*, I, 268 a-283 b.

¹¹¹ San Basilio, *Homiliae Hexameron*, I, 7, pp. 116-118.

intermedios, como cuando en el *Génesis* I, 1 se dice: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra”. Pues por la creación de cielo y la tierra se entiende también la de los elementos intermedios, como se ve en el *Salmo* CXLVIII, 7: “Alabad al Señor de la tierra” y después añade: “Fuego y granizo, etc.”. Por consiguiente nada impide decir que por la renovación del cielo y la tierra la Escritura entiende también la renovación de los elementos intermedios, o que bajo el nombre de tierra incluya todos los elementos.

B) Por esto algunos dicen que todos los elementos permanecerán no sólo en cuanto a la materia, sino también en cuanto a las formas sustanciales. Así como, según la opinión de Avicena¹¹², permanecen las formas sustanciales de los elementos en los mixtos, no permaneciendo las cualidades activas y pasivas en su excelencia sino reducidas a un estado intermedio, del mismo modo sería posible que en el último estado del mundo permanezcan los elementos sin las citadas cualidades; lo que parece coincidir con lo que dice Agustín: “En aquella conflagración del mundo las cualidades de los elementos corruptibles, que eran adecuadas a nuestros cuerpos, desaparecerán ardiendo totalmente, y la misma sustancia tendrá aquellas cualidades que por una admirable mutación convienen a los cuerpos inmortales”¹¹³.

Pero esto no parece razonable. En primer lugar porque, puesto que las cualidades activas y pasivas son de suyo accidentes de los elementos, han de ser causadas por los principios esenciales; por consiguiente no puede ser que permaneciendo los principios esenciales en los citados elementos desaparezcan las cualidades, a no ser por violencia; lo cual no puede suceder por mucho tiempo. Por esto tampoco parece probable la opinión de Avicena¹¹⁴, que las formas de los elementos permanezcan en los mixtos en acto, aun sólo virtualmente, como dice el Filósofo¹¹⁵; porque tendrían que conservarse las formas de los diversos elementos en las diversas partes de la materia, lo que no sucedería si no estuvieran también en sitios distintos; y así no habría verdadera mezcla, sino sólo aparente. Sin embargo serían impedidas las cualidades de un

¹¹² Avicena, *Liber De Philosophia prima sive Scientia*, t. IX, c. 5, pp. 488-494.

¹¹³ San Agustín, *De civitate Dei*, XX, 16 (CCL 47, 726-727).

¹¹⁴ Cfr. nota 105.

¹¹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 11, 1037 b 1-5.

elemento por las cualidades de otro, lo que no se puede decir en la consumación del mundo donde cesará totalmente la violencia.

En segundo lugar porque, puesto que las cualidades activas y pasivas pertenecen a la integridad de los elementos, se seguiría que los elementos permanecerían imperfectos; por consiguiente el texto citado de Agustín no habla de las cualidades activas y pasivas, sino de las disposiciones de los que se generan, corrompen y alteran.

C) Por tanto parece que hay que afirmar que los elementos permanecerán en su sustancia, y también en sus cualidades naturales; pero cesarán las mutuas generaciones, corrupciones y alteraciones; pues de este modo los elementos se ordenan a completar el número de los elegidos, como también el cielo por su movimiento; pero las sustancias de los elementos permanecerán, como también la sustancia del cielo. Puesto que el universo permanecerá para siempre, como se demostró más arriba, conviene que permanezcan primaria y esencialmente aquellas cosas que pertenecen a la perfección del universo.

Esto afecta a los elementos, puesto que son partes esenciales del mismo universo, como prueba el Filósofo¹¹⁶. Pues si es un cuerpo circular tiene que tener su centro, que es la tierra. Puesta la tierra, que es de modo absoluto pesada, puesto que está situada en medio, conviene poner su contrario, es decir el fuego, que es de modo absoluto ligero; porque si un contrario tiene una sola naturaleza, también el otro. Pero supuestos los extremos hay que poner también los medios; por consiguiente hay que poner el aire y el agua, que son ligeros respecto al fuego y pesados respecto a la tierra, uno de los cuales es más próximo a la tierra.

Por consiguiente de la misma posición del universo se deduce que los elementos son partes esenciales del universo. Se manifiesta claramente considerando el orden de las causas y los efectos. Pues así como el cielo es causa universal activa de aquello que se genera, así los elementos son la materia universal de lo mismo. Por consiguiente para la perfección del universo se requiere que los elementos permanezcan según su sustancia; y para esto tienen

¹¹⁶ Aristóteles, *Sobre el cielo*, II, 5-6, 287 b 22-289 a 10.

una aptitud natural. Pero la corrupción sucede de modo diferente en los cuerpos mixtos y en los elementos, pues en los cuerpos mixtos hay un principio activo de corrupción, porque están compuestos de contrarios; en cambio en los elementos, cuyo contrario es exterior, porque no están compuestos de contrarios, no hay un principio activo de corrupción, sino sólo pasivo, en cuanto son privadas por la materia que tiene una aptitud para otra forma, por la que reciben la privación. Por esto el principio de la generación y corrupción en los elementos es el movimiento o las mutaciones naturales, y no un principio activo, como dice el Comentador¹¹⁷.

Por tanto como el cuerpo celeste tiene fuera el principio de su movimiento, puede suceder que cese su movimiento mientras él permanece, sin violencia, como se dijo más arriba; igualmente puede suceder que cese la corrupción de los elementos permaneciendo su sustancia, por haber cesado su principio exterior de corrupción, que conviene reducir al movimiento del cielo como primer principio de generación y corrupción.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que aquella disolución de los elementos no se refiere a la destrucción de la sustancia de los elementos, sino a la purificación de los elementos, que será por medio del fuego, que precederá al rostro del Juez. Pero después de aquella purificación permanecerán los elementos según su sustancia y sus cualidades naturales, como ya se dijo.

2. Por consiguiente concedemos el segundo y el tercero.

4. A lo cuarto hay que decir que al principio del mundo fue instituida la naturaleza de los cuerpos ordenada a la generación y la corrupción, por la cual se completa el número de los elegidos. Pero en la consumación del mundo permanecerá la sustancia de los elementos en orden a la perfección del universo. Por consiguiente no conviene en aquel estado final que en los elementos todo esté como tenía que estar al principio del mundo.

¹¹⁷ Averroes, *In II Physicorum*, com. 74. f. 72 a O-R.

5. A lo quinto hay que decir que la *Glosa* de Beda no hay que entenderla en el sentido de que los dos elementos se destruyan en cuanto a la sustancia, sino según el estado de mutación, que principalmente aparece en los dos elementos: es decir en el aire y el agua, de los que algunos entienden la citada *Glosa*; aunque según otros se entiende del fuego y del agua, en los que predominan las cualidades activas.

6. A lo sexto hay que decir que la acción depende más del agente que del paciente, porque el agente es más noble que el paciente; por consiguiente la destrucción de la mutación y de la mutua acción en los elementos se expresa más convenientemente por la substracción de los activos que por la substracción de los pasivos.

7. A lo séptimo hay que decir que si se considera la acción y la pasión en los elementos según los principios sustanciales, es verdad lo que dice Agustín en el lugar citado. Porque lo líquido y la tierra presentan aptitud para padecer, el fuego y el aire para actuar; porque el fuego y el aire tienen más forma, que es principio de acción; en cambio la tierra y el agua más materia, que es principio de pasión. En cambio si se considera según las cualidades activas y pasivas, que son principios inmediatos de la acción, de este modo el fuego y el agua son más activos, aire y tierra más pasivos.

8. Concedemos lo octavo.

9. A lo noveno hay que decir que los elementos, en cuanto a su mutación, han sido hechos en favor del hombre que tiende a la bienaventuranza; pero en cuanto a su sustancia han sido hechos por la perfección del universo y por la sustancia del propio hombre, que está constituida por los elementos.

10. A lo décimo hay que decir que en la consumación del mundo no cesarán todos los mixtos, porque permanecerán los cuerpos humanos. Por consiguiente es oportuno que si parte de ellos permanecen en el cuerpo del hombre que es un microcosmos, todos ellos permanezcan en el macrocosmos.

11. A lo undécimo hay que decir que la forma que abandonan los elementos es la propia mutabilidad, no la forma que es principio del ser.

12. A lo duodécimo hay que decir que a los elementos se les quitará la disposición a la mutación, porque ya no habrá en ellos mutación, no porque pierdan su naturaleza mudable.

13. A lo decimotercero hay que decir que la disposición de estos elementos, según la cual se generan, se corrompen y mudan, es natural en ellos mientras permanece el movimiento del cielo, pero no después de que cese el movimiento del cielo.

14. A lo decimocuarto hay que decir que aquella razón prueba que hay en los elementos un principio de corrupción material, pero no activo; por consiguiente no continúa la mutación quitado el movimiento del cielo, que es el principio de mutación.

15. A lo decimoquinto hay que decir que al igual que el elemento no tiene virtud para existir siempre, porque puede ser corrompido por algo exterior, tampoco tiene virtud para desaparecer en algún momento, a no ser por la materia, como se dijo.

16. A lo decimosexto hay que decir que los elementos son incorruptibles en cuanto a la totalidad, generados y corrompidos en sus partes mientras dura el movimiento del cielo; pero al cesar el movimiento del cielo habrá en ellos una causa de incorrupción, porque no podrán ser corrompidos sino extrínsecamente; pero la corrupción extrínseca cesará cuando se detenga el movimiento del cielo.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que el movimiento del cielo es como una cierta vida para todas las cosas naturales según el estado de mutación, que se quitará en la consumación del mundo.

18. A lo decimooctavo hay que decir que aunque la educción de las formas de la potencia al acto dependa del movimiento del cielo, sin embargo su conservación depende de principios superiores, como ya se dijo.

19. A lo decimonoveno hay que decir que el sol es causa del calor por el movimiento, como dice el Filósofo¹¹⁸: por consiguiente cuando cese el

¹¹⁸ Aristóteles, *Sobre el cielo*, II, 7, 289 a 20-25.

movimiento se quita la causa de la corrupción en los elementos, que es un exceso de calor.

ARTÍCULO 8

EN OCTAVO LUGAR SE PREGUNTA SI PERMANECERÁN LA ACCIÓN Y LA PASIÓN EN LOS ELEMENTOS AL CESAR EL MOVIMIENTO DEL CIELO

Parece que sí

OBJECIONES. 1. Pues las potencias naturales están determinadas a una sola cosa; por consiguiente la virtud del fuego, puesto que es una potencia natural, tiende sólo a calentar, pero no a no calentar. Pero en aquella consumación final del mundo permanecerá la virtud del fuego y de los otros elementos, como ya se dijo en el artículo precedente. Por tanto es imposible que no actúen el fuego y los otros elementos.

2. Además, como dice el Filósofo¹¹⁹, para que haya mutua acción y pasión se requiere que el agente y el paciente sean semejantes en cuanto a la materia y desemejantes en cuanto a la forma. Pero esto sucederá en los elementos cuando cese el movimiento del cielo, porque permanecerán sus sustancias, con los principios esenciales inmutados. Por tanto habrá acción y pasión en los elementos, cuando cese el movimiento del cielo.

3. Además la causa de la acción y la pasión en los elementos procede de que en la materia del elemento siempre hay apetito hacia otra forma, aunque la materia sea perfecta por medio de una sola forma. Pero este apetito permanecerá en la materia, también cuando cese el movimiento del cielo, pues una sola forma del elemento no podrá llenar toda la potencia de la materia. Por tanto en aquella consumación del mundo permanecerán la acción y la pasión en los elementos.

4. Además aquello que corresponde a la perfección del elemento no se le quitará. Pero corresponde a la perfección de todo ente que realice algo semejante a él: del primer bien se deriva en todos los entes la difusión de su

¹¹⁹ Aristóteles, *Sobre la generación*, I, 7, 323 b 15-324 a 10.

propio ser. Por tanto parece que los elementos en aquella consumación realizarán algo semejante a ellos; y así habrá en ellos acción y pasión.

5. Además así como es propio del fuego ser cálido, también es propio de él calentar; pues así como el calor se deriva de los principios esenciales del fuego, también el calentar se deriva del calor. Por tanto si en aquella consumación de las cosas permanecerán el fuego y su calor, parece que también permanecerá el calentar.

6. Además todos los cuerpos naturales se alteran de algún modo al tocarse, como demuestra *De generatione* I¹²⁰. Pero los elementos en aquel estado del mundo se tocan. Por tanto se alterarán mutuamente, y así habrá allí acción y pasión.

7. Además en aquella consumación del mundo “habrá luz de luna y luz del sol, y la luz del sol estará sextuplicada”¹²¹. Pero ahora el sol y la luna iluminan los cuerpos inferiores. Por tanto entonces iluminarán mucho más fuerte; y así permanecerá alguna acción y pasión en estos inferiores, pues el medio iluminado iluminará el último.

8. Además los santos verán con la visión corpórea las cosas de este mundo. Pero la visión no puede darse sin acción y pasión, porque la visión se padece por lo visible. Por tanto habrá acción y pasión también cuando cese el movimiento del cielo.

POR EL CONTRARIO. 1. Removida la causa se remueve el efecto. Pero el movimiento del cielo es la causa de la acción y la pasión en estas cosas inferiores, según la enseñanza del Filósofo¹²². Por tanto, removido el movimiento del cielo se removerá la acción y la pasión en estas cosas inferiores.

2. Además la acción y la pasión en las cosas corpóreas no puede existir sin movimiento. Pero removido el primer movimiento, que es el movimiento

¹²⁰ Aristóteles, *Sobre la generación*, I, 7, 324 a 22-324 b 12.

¹²¹ *Isaías XXX*, 26.

¹²² Aristóteles, *Meteorológicos*, 338 a 20-339 a 9; *Sobre el cielo*, II, 1, 284 a 7-11.

del cielo, como se prueba en *Física VIII*¹²³, es necesario que cesen los movimientos posteriores. Por tanto, removido el movimiento del cielo no habrá acción y pasión en estas cosas.

RESPUESTA. Respondo diciendo que, como se dice en *Libro Sobre las causas*¹²⁴, cuando la causa primera retira su acción del causado, es necesario que la causa segunda retraiga del mismo su acción, porque la causa segunda tiene el poder de causar por la acción de la causa primera, en cuya virtud actúa. Pero puesto que todo agente actúa en cuanto está en acto, es necesario tomar así el orden de las causas agentes, según el orden de las mismas en actualidad.

Pero los cuerpos inferiores tienen menos actualidad que los cuerpos celestes, pues en los cuerpos inferiores toda la potencialidad no está completada por el acto, porque la materia que subsiste bajo una forma permanece en potencia para otra forma; esto no sucede en los cuerpos celestes, pues la materia del cuerpo celeste no está en potencia para otra forma; por consiguiente su potencialidad está totalmente terminada por la forma que tiene.

Pero las sustancias separadas son más perfectas en su actualidad incluso que los cuerpos celestes, porque no están compuestas de materia y forma, sino que son formas subsistentes; pero ellas son inferiores a la actualidad de Dios, que es su ser, lo que no sucede con las demás sustancias separadas; como también vemos que los elementos a su vez se superan mutuamente según el grado de actualidad, porque el agua tiene más especie que la tierra, el aire que el agua, el fuego que el aire; así sucede también en los cuerpos celestes y en las sustancias separadas.

Por tanto los elementos actúan en virtud de los cuerpos celestes y los cuerpos celestes en virtud de las sustancias separadas; por consiguiente cuando cese la acción de las sustancias separadas es necesario que cese la acción de los cuerpos celestes; y cuando cese aquella es necesario que cese la acción de los cuerpos elementales.

¹²³ Aristóteles, *Física*, VIII, 9, 265 a 13-28.

¹²⁴ Prop. 1, parr. 2-5, pp. 134-135.

Pero hay que saber que el cuerpo tiene una doble acción: una según la propiedad del cuerpo, es decir que actúe por el movimiento (pues esto es lo propio del cuerpo, que movido mueva y actúe); pero tiene otra acción, que se refiere al orden de las sustancias separadas, y participa de algún modo de las mismas; como las naturalezas inferiores suelen participar algo de la propiedad de las naturalezas superiores, como aparece en algunos animales, que participan de cierta apariencia de prudencia, que es propia del hombre. Pero esta es la acción del cuerpo, que no se dirige a la transmutación de la materia, sino a cierta difusión de la semejanza de la forma en el entorno, según la semejanza de la intención espiritual que es recibida de la cosa en el sentido o en el intelecto, y de este modo el sol ilumina el aire, y el color multiplica su especie en el entorno.

Pero ambos modos de acción son causados por los cuerpos celestes en estas cosas inferiores. Pues también el fuego transmuta la materia con su calor, por la virtud de los cuerpos celestes; y los cuerpos visibles multiplican sus especies en el entorno, por la virtud de la luz, cuya fuente está en el cuerpo celeste. Por consiguiente si cesaran ambas acciones del cuerpo celeste, no permanecería acción alguna en estas cosas inferiores. Pero cuando cese el movimiento del cielo cesará la primera acción, no la segunda; por esto cuando cese el movimiento del cielo habrá en estas cosas inferiores cierta acción de iluminación e inmutación del entorno por los sensibles; pero no habrá acción por medio de la cual se transmuta la materia, acción a la que sigue la generación y la corrupción.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que decir que la virtud del fuego siempre está determinada a calentar, pero presupuestas las causas previas que se requieren para la acción del fuego.

2. A lo segundo hay que decir que la semejanza según la materia y contrariedad de forma no bastan en estas cosas inferiores para la pasión y la acción, a menos que se presuponga el movimiento del cielo, en virtud del cual actúan todas las potencias activas inferiores.

3. A lo tercero hay que decir que la materia no es suficiente para la acción, a menos que se ponga un principio activo. Por tanto el apetito de la materia no prueba suficientemente la acción de los elementos, quitado el movimiento del cielo, del que procede el primer principio de la acción.

4. A lo cuarto hay que decir que los inferiores nunca alcanzan el grado superior de perfección. Pertenece a la razón de la perfección del agente supremo que su perfección le baste para actuar, excluido otro agente; por consiguiente esto no se puede atribuir a los agentes inferiores.

5. A lo quinto hay que decir que es propio del fuego calentar, supuesto que tenga alguna acción; pero su acción depende de otro, como ya se dijo.

6. Lo mismo hay que decir a lo sexto, que en los elementos no basta el contacto para actuar, a no ser que se suponga el movimiento del cielo.

7 y 8. Concedemos estas dos cosas: pues proceden de acciones en las que la materia no se transmuta, sino que de algún modo se multiplica la especie a la manera de una intención espiritual.

ARTÍCULO 9

EN NOVENO LUGAR SE PREGUNTA SI PERMANECERÁN TRAS EL FIN DEL MUNDO LAS PLANTAS, LOS ANIMALES Y LOS MINERALES

Parece que sí

OBJECIONES. 1. Se dice en *Eclesiastés (Quohelet)* III, 14: “Aprendí que todas las obras de Dios perseveran para siempre”. Pero los minerales, las plantas y los animales son obras de Dios. Por tanto permanecerán para siempre.

2. Se podría replicar que esto se entiende de las obras de Dios que de algún modo tienen una tendencia a la incorrupción, como los elementos que son incorruptibles según la totalidad, aunque se corrompan según las partes. Pero por el contrario como los elementos son incorruptibles según la totalidad, aunque según las partes se corrompan, también las cosas citadas son incorruptibles según la especie, aunque según los individuos se corrompan. Por tanto parece que las cosas citadas permanecerán para siempre.

3. Además es imposible que se frustre la intención de la naturaleza, puesto que la intención de la naturaleza es que sea dirigida por Dios hasta el fin. Pero la naturaleza tiende a conservar la especie por medio de la generación y la corrupción. Por tanto a no ser que los entes citados se conserven según la especie, se frustraría la intención de la naturaleza; lo cual es imposible, como ya se dijo.

4. Además el ornato del universo pertenece a la gloria de los bienaventurados; por consiguiente dicen los santos Padres que para la mayor gloria de los bienaventurados los elementos del mundo serán reformados hacia un estado mejor. Pero las plantas, los minerales y los animales pertenecen al decoro del mundo. Por tanto no serán quitados en la última consumación de los bienaventurados.

5. Además se dice en *Romanos* I, 20 que lo invisible de Dios se ha vuelto inteligible por medio de las cosas creadas. Entre las cosas creadas se pueden contar las plantas y los animales. Pero en aquel estado de perfecta beatitud es necesario para el hombre conocer lo invisible de Dios. Por tanto sería inadecuado que las citadas obras de Dios fueran quitadas del entorno.

6. Además se dice en *Apocalipsis* XXII, 2: “De ambas partes del río árbol que da fruto cada mes”. Por tanto puesto que allí se habla de la última consumación de la beatitud de los santos, parece que en aquel estado permanecerán las plantas.

7. Además por su origen del ser divino hay en todos los entes el deseo de perpetuidad, en cuanto se asemejan al primer ente, que es eterno. Lo que está en las cosas por semejanza con el ser divino no se les quitará en la última consumación. Por tanto permanecerán perpetuamente las plantas y los animales, al menos según la especie.

8. Además en el último estado de consumación de las cosas no se les quitará lo que pertenece a su perfección. Pero la obra de ornato es cierta consumación de la creación. Puesto que los animales pertenecen a la obra de ornato, parece que no desaparecerán en aquel último estado del mundo.

9. Además, como los elementos sirvieron al hombre en el estado del camino, también los animales y las plantas. Pero los elementos permanecerán. Por tanto también los animales y las plantas; por esto no parece que vayan a desaparecer.

10. Además cuanto más participa algo de las propiedades del primer principio, que es Dios, parece que es tanto más perpetuo. Pero los animales y las plantas participan más de las propiedades de Dios que los elementos, porque los elementos sólo tienen existencia, mientras las plantas también tienen vida, y los animales sobre ésta conocen. Por tanto más deben permanecer para siempre los animales y las plantas que los elementos.

11. Además es efecto de la sabiduría divina, como dice Dionisio¹²⁵, que lo supremo de la naturaleza inferior se una a lo ínfimo de la naturaleza superior.

¹²⁵ Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, VII, 3, Pera 324.

Pero esto no sucederá si los animales y las plantas dejan de ser, porque los elementos en nada alcanzan la naturaleza humana, a la que alcanzan de alguna manera ciertos animales; a los animales a su vez se acercan las plantas; a las plantas a su vez se acercan los minerales, que siguen inmediatamente después de los elementos. Por tanto en el fin del mundo, puesto que no debe quitarse lo que corresponde a la manifestación de la sabiduría divina, parece que los animales y las plantas no deben cesar.

12. Además si en la creación del mundo los animales y las plantas no hubieran sido producidos, el mundo no hubiera sido perfecto. Pero la perfección última del mundo será mayor que la primera. Luego parece que los animales y las plantas permanecerán.

13. Además ciertos minerales y ciertos animales se destinan para la pena de los condenados, como dice en *Salmos X*, 6¹²⁶: “Fuego y azufre y vientos huracanados es la parte de su cáliz”; y en *Isaías LXVI*, 24¹²⁷: “Su gusano no morirá y el fuego no se apagará”

14. Además en los mismos elementos están las razones seminales de los cuerpos mixtos, los animales y las plantas, como dice Agustín¹²⁸. Pero estas razones existirían inútilmente si de ellas no se originaran los cuerpos citados. Puesto que en aquella consumación del mundo permanecerán los elementos y en ellos las razones seminales, para que en las obras de Dios no haya nada inútil, parece que los animales y las plantas permanecerán en aquella terminación del mundo.

15. Además la purificación última del mundo será por la acción del fuego. Pero algunos minerales tienen una composición tan fuerte que ni siquiera son destruidos por el fuego, como muestra el oro. Por tanto parece que al menos aquellos existirán tras aquel fuego.

¹²⁶ *Salmo X*, 7, erróneamente en el original.

¹²⁷ *Isaías LXIV*, 24, erróneamente en el original.

¹²⁸ San Agustín, *De Trinitate*, III, VIII-IX (CCL 50, 139-146).

16. Además lo universal existe siempre. Pero lo universal no existe sino en los singulares. Luego parece que los singulares de cualquier universal existirán siempre; por tanto los animales, plantas y minerales existirán siempre.

POR EL CONTRARIO. 1. Por el contrario está lo que dice Orígenes: “No se puede dudar que se acabarán en aquel fin los animales, los ganados, las bestias de la tierra, pero no los árboles, ni las piedras”¹²⁹.

2. Además los animales y plantas se ordenan a la vida animal del hombre: por esto se dice en *Génesis* IX, 3: “Como verde hortaliza os he dado toda carne”. Pero la vida animal del hombre cesará. Por tanto los animales y las plantas cesarán.

RESPUESTA. Respondo diciendo que en aquella renovación del mundo ningún cuerpo mixto permanecerá excepto el cuerpo humano. Para alcanzar la razón de esto hay que proceder en el orden que enseña el Filósofo¹³⁰, es decir, considerar en primer lugar la causa final, y después los principios materiales y formales y las causas motoras. Pero el fin de los minerales, plantas y animales puede considerarse de dos modos: primero la completitud del universo, al que se ordenan todas las partes del universo como a su fin; a este fin las cosas citadas no se ordenan como si constituyeran de suyo y esencialmente la perfección del universo, puesto que no hay nada en ellas que no se encuentre en las partes principales del mundo (que son los cuerpos celestes y los elementos) como en sus principios activos y materiales. Por consiguiente las cosas citadas son ciertos efectos particulares de las causas universales, que son las partes esenciales del universo; y por esto pertenecen a la perfección del universo sólo en tanto que proceden de sus causas, lo que se produce por el movimiento. Por consiguiente pertenecen a la perfección del universo sometido al movimiento, pero no a la perfección del movimiento de modo absoluto. Por eso cuando cese la mutabilidad del universo es necesario que cesen los entes citados.

¹²⁹ Orígenes, *Periarchon*, III, 6, 1, SC 268, p. 238.

¹³⁰ Aristóteles, *Física*, II, 9, 200 a 5-14.

Pero el otro fin es el hombre; porque, como dice el Filósofo en su *Política*¹³¹, las cosas que son imperfectas en su naturaleza se ordenan a las que son perfectas como al fin. Por consiguiente, como dice en el mismo lugar, puesto que los animales tienen una vida imperfecta en comparación con la vida humana, que es perfecta de modo absoluto, y las plantas en comparación con los animales; las plantas son para los animales, puestas por la naturaleza como alimento; a su vez los animales para el hombre, necesarios para él como alimento y para otras ayudas. Pero esta necesidad que se da durante la vida animal del hombre, será quitada en aquella renovación de las cosas, porque no resucita el cuerpo animal, sino espiritual, como se dice en *I Corintios XV*, 44; por esto también cesarán entonces los animales y las plantas.

Y para esto tienen la misma aptitud la materia y la forma de las citadas cosas. Puesto que están compuestos de contrarios, tienen en sí mismas un principio activo de corrupción. Por consiguiente si están impedidas de corromperse sólo por un principio exterior, esto es de algún modo violento y no conveniente para siempre, porque lo que es violento no puede existir siempre, como demuestra el Filósofo en *Sobre el cielo*¹³². Pero en sus principios intrínsecos no tienen lo que pueda impedir la corrupción, porque sus formas son corruptibles por naturaleza, en tanto que no son subsistentes esencialmente, sino que tienen el ser dependiente de la materia: por tanto no puede permanecer para siempre el mismo número, ni la misma especie, cuando cesa la generación y la corrupción.

Lo mismo se encuentra en la consideración de la causa motora; pues el ser de los animales y las plantas de algún modo es vivir, lo cual no sucede en las cosas corporales sin movimiento; por esto los animales desaparecen cuando cesa el movimiento del corazón, y las plantas cuando cesa el alimento. Pero en estas cosas no hay un principio de movimiento independiente del primer móvil, porque las mismas almas de los animales y las plantas están sometidas totalmente a los impulsos de los cuerpos celestes. Por consiguiente cuando cesa el movimiento del cielo tampoco podrá permanecer en ellos la vida. Y así se

¹³¹ Aristóteles, *Política*, I, 5, 1254 a 28, 1254 b 10.

¹³² Aristóteles, *Sobre el cielo*, I, 2, 269 b 7-12.

demuestra que en aquella renovación del mundo no podrán permanecer las cosas citadas.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que decir que todas las obras de Dios perseveran para siempre, o bien en sí mismas, o bien en sus causas: pues así permanecerán los animales y las plantas, permaneciendo los cuerpos celestes y los elementos.

2. A lo segundo hay que decir que la perpetuidad que se da según la especie y no según el número, es por medio de la generación; la cual no existirá cuando cese el movimiento del cielo.

3. A lo tercero hay que decir que la intención de la naturaleza es conservar la perpetuidad de la especie, mientras dura el movimiento del cielo, por medio del cual tal perpetuidad se puede conservar.

4. A lo cuarto hay que decir que las citadas cosas contribuyen al decoro del universo según el estado de mutabilidad en el mundo, y de vida animal en el hombre, y no de otro modo, como ya se dijo.

5. A lo quinto hay que decir que en aquella beatitud los santos no necesitarán ver lo invisible de Dios por medio de las criaturas, como en el estado del que habla el Apóstol; sino que entonces verán lo invisible de Dios por sí mismo.

6. A lo sexto hay que decir que el árbol de la vida se toma allí metafóricamente referido a Cristo, o a la Sabiduría, acerca de que se habla en *Proverbios* III, 18: “El árbol de la vida está en aquellos que la comprendieron”.

7. A lo séptimo hay que decir que el deseo de perpetuidad está en las cosas creadas por la semejanza con Dios; pero para cada uno según su modo.

8. A lo octavo hay que decir que la obra de la creación se consuma por medio del ornato de los animales y las plantas en cuanto a la primera consumación del mundo, a la que tiende según el estado de mutabilidad del mundo, en orden a completar el número de los elegidos; pero no a la consumación del mundo de modo absoluto, como ya se dijo.

9. A lo noveno hay que decir que no se dice que los elementos serán remunerados en sí mismos, porque no merecieron nada en sí mismos; sino que se dice que serán remunerados en cuanto los hombres serán remunerados en ellos, es decir en cuanto su claridad va a parar a la gloria de los elegidos. Pero los hombres no necesitan de los animales y las plantas, como de los elementos, los cuales serán como el lugar de la gloria de ellos; por tanto no es lo mismo.

10. A lo décimo hay que decir que aunque en cuanto a la vida y el conocimiento las plantas y los animales son mejores que los elementos, sin embargo en cuanto a la simplicidad, que contribuye a la incorrupción, los elementos son más semejantes a Dios.

11. A lo undécimo hay que decir que en el propio hombre aparecerá cierta continuación de las naturalezas, en cuanto en él se reúne tanto la naturaleza del cuerpo mixto como la naturaleza de los vegetales y de los animales.

12. A lo duodécimo hay que decir que fue distinta la perfección del mundo creado y la del mundo consumado, como se dijo más arriba; por esto no es necesario que esté en la perfección segunda lo que estuvo en la primera.

13. A lo decimotercero hay que decir que aquel gusano que se destina para la pena de los impíos, no ha de entenderse como corporal sino espiritual; ya que por gusano se entiende el agujoneo de su conciencia, como dice Agustín¹³³; y si aparecen cosas semejantes se pueden explicar del mismo modo.

14. A lo decimocuarto hay que decir que las razones seminales que están en los elementos no bastan para producir el efecto a no ser con la ayuda del cielo; por esto cuando cesa el movimiento del cielo no se sigue que se necesario que existan los animales o las plantas; pero tampoco se sigue que las razones seminales sean inútiles, porque pertenecen a la perfección de los propios elementos.

15. A lo decimoquinto hay que decir que aunque haya algunas cosas que por un tiempo no son destruidas por el fuego, por otro lado nada impide que finalmente sean destruidos por el fuego, si permanecen largo tiempo en el

¹³³ San Agustín, *De civitate Dei*, XX, 21 (CCL 47, 240).

fuego, como dice Galeno; por otro lado aquel fuego de la conflagración del mundo será mucho más violento que el fuego que usamos. Además no sólo por la acción del fuego los cuerpos mixtos serán destruidos en aquel fuego, sino también por el cese del movimiento del cielo.

16. A lo decimosexto hay que decir que el universal puede considerarse de tres modos, y según el modo de consideración es verdadero de modo distinto que el universal existe siempre. De un primer modo se puede considerar el universal como lo que se abstrae de cualquier ser: así es verdadero que el universal es siempre, más por la remoción de la causa que lo determina a un cierto tiempo, que por la posición de una causa de perpetuidad; pues no pertenece a la razón de la naturaleza del universal que tenga más este tiempo que aquel; por medio de este modo se dice que la materia prima es única. De otro modo se puede considerar según el ser que tiene en los singulares: así es verdadero que existe siempre, porque existe siempre y cuando exista su singular; como también se dice que está en todas partes, porque está en cada sitio que está su singular, aunque haya muchos lugares donde no estén sus singulares, por tanto allí tampoco estará el universal. De un tercer modo puede considerarse según el ser que tiene en el intelecto: así también es verdadero que el universal es siempre, principalmente en el intelecto divino.

ARTÍCULO 10

EN DÉCIMO LUGAR SE PREGUNTA SI PERMANECERÁN LOS CUERPOS HUMANOS CUANDO CESE EL MOVIMIENTO DEL CIELO.

Parece que no

OBJECIONES. 1. Porque se dice en *I Corintios XV, 50*: “La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios”. Pero el cuerpo del hombre es de carne y sangre. Por tanto en aquel fin de las cosas los cuerpos humanos no permanecerán.

2. Además toda mezcla de elementos es causada por el movimiento del cielo, puesto que para la mezcla se requiere alteración. Pero el cuerpo humano es un cuerpo mixto de elementos. Por tanto cuando cese el movimiento del cielo no puede permanecer.

3. Además la necesidad que procede de la materia es una necesidad absoluta, como demuestra *Física II*¹³⁴. Pero en un cuerpo compuesto de contrarios hay una necesidad para la corrupción que procede de la misma materia. Por tanto es imposible que tales cuerpos no se corrompan, por esto es imposible que permanezcan después del estado de generación y corrupción. Pero los cuerpos humanos son de este tipo. Por tanto es imposible que permanezcan en aquel fin de las cosas.

4. Además el hombre coincide con los animales en tener un cuerpo sensible. Pero los cuerpos de los animales no permanecerán en aquel fin del mundo. Por tanto tampoco los cuerpos humanos.

5. Además el fin del hombre es la perfecta semejanza con Dios. Pero se asemeja más a Dios, que es incorpóreo, el alma separada del cuerpo que unida al cuerpo. Por tanto en aquel estado de bienaventuranza final las almas estarán sin los cuerpos.

¹³⁴ Aristóteles, *Física*, II, 9, 199 b 34-200 a 14.

6. Además para la perfecta beatitud del hombre se requiere la operación perfecta del intelecto. Pero la operación del alma intelectual separada del cuerpo es más perfecta que la del alma unida, porque, como se dice en el libro *Sobre las causas*, “toda virtud unida es más infinita que la multiplicada”¹³⁵. Pero las formas separadas en sí están unidas: en cambio las unidas a la materia de algún modo se dispersan en muchas cosas. Por tanto en aquella beatitud perfecta las almas no estarán unidas al cuerpo.

7. Además los elementos que están en un mixto apetecen naturalmente su propio lugar. Pero el apetito natural no puede ser vano. Por esto, lo que es contrario a la naturaleza no puede ser perpetuo. Por tanto no puede ser que los elementos que están en un cuerpo mixto no tiendan a sus lugares, por lo que el cuerpo mixto se corromperá; por tanto tras el estado de corrupción no permanecerán los cuerpos humanos, que son mixtos.

8. Además todo movimiento natural de cualquier cuerpo depende del movimiento del cielo. Pero el movimiento del corazón, sin el que no puede existir la vida del cuerpo humano, es un movimiento natural. Por tanto cuando cese el movimiento del cielo no podrá permanecer, y por consecuencia tampoco la vida del cuerpo humano.

9. Además los miembros del cuerpo humano en su mayor parte están ordenados a los usos necesarios para la vida animal, como muestran las venas, el estómago y las cosas semejantes, que se ordenan a la nutrición. Pero la vida animal del hombre no permanecerá en aquella bienaventuranza. Por tanto tampoco los miembros del cuerpo (de lo contrario serían inútiles); por esto tampoco el cuerpo humano permanecerá.

POR EL CONTRARIO. 1. Por el contrario está lo que se dice en *I Corintios XV*, 53: “Conviene que esto corruptible se revista de incorrupción”. Pero esto corruptible es el cuerpo. Por tanto el cuerpo permanecerá revestido de incorrupción.

¹³⁵ Prop. 16 (17), par. 138, p. 171.

2. Además en *Filipenses* III, 21 se dice: “Se reformará nuestro cuerpo de humildad configurado con su cuerpo de gloria”. Pero nunca dejó ni dejará el cuerpo que una vez reasumió en la resurrección: *Romanos* VI, 9: “Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere”. Por tanto también los santos viven para siempre con los cuerpos con los que resucitan; por esto permanecerán los cuerpos humanos tras el fin del mundo.

RESPUESTA. Respondo diciendo que, como recoge Agustín¹³⁶, Porfirio afirmaba que para la perfecta beatitud del alma humana todo cuerpo ha de ser desterrado; por esto según él no puede estar unida al cuerpo el alma que existe en la perfecta beatitud. A esta opinión se refiere Orígenes en su *Periarchon* cuando dice: “Algunos han opinado que en algún momento los santos dejarán los cuerpos reasumidos en la resurrección, para vivir así en perfecta bienaventuranza a semejanza de Dios”¹³⁷.

Pero esta posición, además de ser contraria a la fe como se puede demostrar por los textos citados y muchos otros, también es contraria a la razón. Pues no puede haber perfecta beatitud donde falta la perfección de la naturaleza. Puesto que la unión del alma y el cuerpo es natural, y sustancial, no accidental, no puede ser perfecta la naturaleza del alma si no está unida al cuerpo. Por esto el alma separada del cuerpo no puede obtener la última perfección de la bienaventuranza. Por lo que también dice Agustín al final de *Super Genesim ad litteram*¹³⁸ que las almas de los santos no gozan tan perfectamente de la visión de Dios antes de la resurrección como después; por tanto en la perfección final de la bienaventuranza convendrá que los cuerpos humanos estén unidos a las almas.

La posición antes citada procede de la opinión de aquellos que dicen: el alma está unida al cuerpo accidentalmente, como el piloto a la nave o el hombre

¹³⁶ San Agustín, *De civitate Dei*, XXII, 26 (CCL 47, 853-854).

¹³⁷ Orígenes, *Periarchon*.

¹³⁸ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, 35, pp. 432-433.

al vestido. Por esto también Platón dijo que el hombre es un alma vestida con un cuerpo, como refiere Gregorio Niseno¹³⁹.

Pero esto no se puede mantener, porque el hombre no sería un ente esencialmente, sino accidentalmente; ni estaría en el género de la sustancia, sino en del accidente, como digo que el hombre está vestido o calzado. Es claro que las razones citadas más arriba acerca de los cuerpos mixtos no tienen aplicación en el hombre, pues el hombre está ordenado a la perfección del universo como una parte esencial del mismo, puesto que en el hombre hay algo cuya virtud no se contiene ni en los elementos ni en los cuerpos celestes, a saber, el alma racional. También el cuerpo del hombre se ordena al hombre, no sólo según la vida animal, sino para la perfección de la propia naturaleza. Y aunque el cuerpo humano está compuesto de contrarios, hay en él un principio incorruptible, que puede preservarlo de la corrupción sin violencia, puesto que es intrínseco. Y éste puede ser un principio suficiente de movimiento, cuando cese el movimiento del cielo, puesto que no depende del movimiento del cielo.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que decir que por carne y sangre se entiende la corrupción de la carne y la sangre; por lo que en el mismo texto se añade: “Tampoco la corrupción poseerá la incorrupción”.

2. A lo segundo hay que decir que el movimiento es causa de la mezcla según el hacerse, pero su conservación es por la forma sustancial, y en segundo lugar por principios más altos que el cielo, como se demostró en las cuestiones anteriores.

3. A lo tercero hay que decir que el alma racional tendrá una total victoria sobre la materia por la perfecta unión con Dios; por esto aunque la materia dejada a sí misma sea corruptible, sin embargo por la virtud del alma disfrutará de la incorrupción.

4. A lo cuarto hay que decir que la sensibilidad en el hombre procede de un principio incorruptible, es decir, del alma racional; en cambio en los

¹³⁹ Pseudo-Gregorio de Nisa (Nemesio de Emesa), *De natura hominis*, I, traducción latina de Burgundio, ed. G. Verbeke-J. R. Moncho, Leiden 1975, p. 5.

animales procede de un principio corruptible; por esto el cuerpo sensible del hombre puede permanecer para siempre, pero no el cuerpo sensible del animal.

5. A lo quinto hay que decir que el alma se asemeja más a Dios unida al cuerpo que separada del cuerpo, porque tiene su naturaleza más perfecta. Pues cada cosa es tanto más semejante a Dios, cuanto más perfecta, aunque no sea del mismo tipo la perfección de Dios y la perfección de las criaturas.

6. A lo sexto hay que decir que el alma unida al cuerpo no se multiplica a través de las formas materiales que son divisibles por la división del sujeto, sino que permanece en sí simple y una; por consiguiente su operación no será impedida por la unión con el cuerpo, cuando el cuerpo esté totalmente sujeto al alma; sin embargo ahora está impedida por la unión con el cuerpo, porque el alma no domina perfectamente sobre el cuerpo.

7. A lo séptimo hay que decir que el apetito natural de los elementos, que tienden a sus lugares propios, será retenido por el dominio del alma sobre el cuerpo, para que no produzca la disolución de los elementos, porque los elementos tendrán un ser más perfecto en el cuerpo del hombre que el que tendrían en sus lugares propios.

8. A lo octavo hay que decir que el movimiento del corazón en el hombre será causado por la naturaleza del alma racional, que no depende del movimiento del cielo; por esto aquel movimiento no cesará, cuando cese el movimiento del cielo.

9. A lo noveno hay que decir que todos los miembros del cuerpo permanecerán, no por la necesidad de la vida animal, sino por la perfección de la naturaleza del hombre.

ÍNDICE DE AUTORES CITADOS

- San Agustín, 9; 10; 12; 13; 14; 17; 23; 24; 26; 32; 45; 57; 59; 61; 65; 66; 70; 85; 89; 93.
- Ambrosiastro, 47; 69.
- Aristóteles, 9; 10; 12; 15; 18; 25; 28; 33; 34; 35; 37; 39; 41; 43; 44; 45; 46; 48; 49; 50; 53; 67; 68; 69; 70; 71; 74; 78; 79; 86; 87; 91.
- Averroes, 24; 27; 37; 42; 53; 56; 72.
- Avicena, 10; 11; 27; 33; 49; 70.
- San Basilio, 69.
- San Beda el Venerable, 66.
- Boecio, 12.
- Glosas, 13.
- San Gregorio Magno, 14.
- San Hilario, 21; 32; 33.
- San Isidoro, 47.
- Maimónides, 68.
- Orígenes, 26; 86; 93.
- Pedro Lombardo, 21; 36.
- Platón, 12.
- Pseudo-Dionisio, 23; 84.
- Pseudo-Gregorio de Nisa (Nemesio de Emesa), 94.
- Sobre las causas, 14; 79; 92.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996). Disponible en: www.unav.es/gep/barrena/cua34.html.
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Pierce: La lógica del descubrimiento*. (1997) Disponible en: <http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html>.
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998), (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)

- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 86 Aránzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)

- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)

- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad.* Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo.* Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación.* Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía.* Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al 'problema de la individuación' en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien.* Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente.* Traducción de Ángel Luis González (2001)

- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (Eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)

- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (Eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (Ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (Ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (Ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)