

Al 2.º que, siendo el número un accidente (1), no está sino bajo este concepto en un lugar; ni todo entero en cada uno de los objetos contados, sino por partes. Por lo tanto no se sigue que esté primariamente y por sí en todas partes.

Al 3.º que el conjunto del universo existe en todas partes, pero no primeramente (*primò*); porque no está todo en cada lugar, sino cada parte en una parte del espacio: tampoco está en todas partes por sí mismo (*per se*); porque, supuesta la creacion de otros lugares, no estaría en ellos.

Al 4.º que, si hubiese un cuerpo infinito, estaría en todas partes; pero segun su misma diversidad de partes.

Al 5.º que, si no hubiese en el mundo más que un solo ser animado; su alma estaría en todas partes, no primeramen-

te, sino accidentalmente (*per accidens*).

Al 6.º que estas palabras: «do quiera» el alma ve» pueden entenderse de dos maneras: 1.ª El adverbio doquiera (*alicubi*) puede considerarse, segun que determina el acto de ver por parte del objeto: en este sentido es verdad que, cuando el alma ve el cielo, ve en el cielo, y por la misma razon siente en el cielo; pero no se deduce que viva en el cielo ó que esté en él, porque vivir y estar no implican una accion, que pasa á un objeto exterior. 2.ª El adverbio doquiera puede entenderse, segun que determina la accion del que ve, considerada como saliendo del que ve: en este caso es verdad que el alma, donde siente y ve, allí está y vive, segun esta manera de hablar. Pero de aquí no se deduce que esté en todas partes.

1. 1. *Sent. Dist.* 37, a. 2, q. 1). Para la adquisicion de las ideas indispensables en lo relativo á los universales, puede verse la *Phil. elem.* del P. Cef. (t. 1, a. 2); y para comprender la importancia filosófica del problema tan ruidoso de los escolásticos sobre la existencia de los universales, léase en los *Estudios filosóficos sobre Santo Tomás* el c. 7 del l. 1.

(1) Considerada la cantidad como uno de los nueve géneros

de accidentes subordinados á la sustancia, el número se refiere á la cantidad discreta. Para los que no conozcan ó no recuerden la teoria de los predicables y de los predicamentos, dirémos que aquí se trata del que los escolásticos llamaban *numerus numeratus*, ó sea, el número referido á los objetos que cuenta, como si se dijera en el lenguaje aritmético corriente el número concreto.

## CUESTION IX.

### De la inmutabilidad de Dios.

Pasemos á examinar la inmutabilidad de Dios; y luego su eternidad, natural consecuencia de ella. Sobre la inmutabilidad se ofrecen dos cuestiones: 1.ª Es Dios absolutamente inmutable?— 2.ª Es exclusivamente propia de Dios la inmutabilidad?

#### ARTÍCULO I. — Es Dios absolutamente inmutable? (1)

1.º Parece que Dios no es inmutable absolutamente: porque todo lo que se mueve á sí mismo, es mudable bajo algun concepto, como dice San Agustin (*Genes. ad litt.* l. 8, c. 20): «El Espíritu» creador se mueve, y no por tiempo ni «en lugar». De consiguiente Dios es mutable de algun modo.

2.º Escrito está (*Sap.* 7, 24) que la Sabiduría es más móvil que todas las cosas móviles. Es así que Dios es la Sabiduría misma; luego es mutable.

3.º Aproximarse y alejarse indican movimiento; y se dice de Dios en la Escritura (*Jac.* 4, 8): *Aproximáos á Dios, y él se acercará á vosotros.* Luego Dios es mutable.

Por el contrario, se dice (*Mal.* 3, 6): *Yo soy el Señor, y no me mudo.*

**Conclusion.** Puesto que Dios es el primer ente, absolutamente simple é infinito por esencia, es absolutamente inmutable.

**Responderémos,** que segun lo ya espuesto (C. 2, a. 3) está demostrado que Dios es inmutable absolutamente: 1.º Porque se ha evidenciado (*ibid.*) que hay un primer ser, á quien llamamos Dios; y que este primer ser es necesariamente un acto puro sin mezcla de potencia, puesto que la potencia en absoluto (*simpliciter*) es posterior al acto: y, como todo lo que es susceptible de cambio, está de algun

modo en potencia; se sigue que es imposible que Dios sufra mudanza alguna. 2.º Porque todo lo que se mueve (2), en cuanto á algo es permanente, y en cuanto á algo es transitorio: por ejemplo, lo que de blanco se convierte en negro, permanece en cuanto á la sustancia; por lo cual en todo lo que cambia se advierte algo de composicion (3). Pero, como queda probado más arriba (C. 3, a. 7.) que en Dios no hay composicion alguna, sino que es absolutamente simple; es evidente que no puede experimentar mutacion. 3.º Porque todo lo que se muda, adquiere alguna cosa en la mutacion, y llega á aquello, á que ántes no llegaba. Siendo Dios infinito, y comprendiendo en sí mismo la plenitud de perfeccion de todo ser; nada puede adquirir, como ni estenderse á algo, que ántes estaba separado de él. De consiguiente el movimiento (4) no puede ser de manera alguna compatible con él. Hé aquí por qué algunos filósofos se vieron obligados por la fuerza misma de la verdad á reconocer que el primer principio de las cosas es inmóvil.

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin se espresa en este pasaje lo mismo que Platon, el cual decia que «el» primer motor se movia á sí mismo», llamando movimiento á toda especie de operacion, en cuyo sentido áun los actos mismos de conocer, querer y amar se llaman movimientos. Y, como Dios se co-

(1) Contra las herejías de Secundino y de los agnetas, que sostenían que Dios no era inmutable; errores condenados por los Concilios 1.º de Nicéa (*Decret. de fide*) y 4.º de Letran (*cap. Firmiter*).

(2) Se mueve ó cambia en el sentido ménos lato de la palabra movimiento, que queda indicado en la nota 2 de la pág. 37.

(3) De sustancia y accidente.

(4) O mutacion.

noce y se ama, por esta razón dijeron que Dios se mueve á sí mismo (1); mas no segun que el movimiento y la mutación pertenecen al que existe en potencia, en cuyo sentido hablamos ahora del movimiento y de la mutación.

Al 2.º que se dice por vía de símil que la Sabiduría es mudable, en atención á que esta Sabiduría difunde su semejanza hasta lo último de los seres; pues no puede existir cosa alguna, que no proceda por modo de imitación de la divina Sabiduría, como de su primer principio efectivo y formal, á la manera que la obra artística procede de la sabiduría del artífice (2). Así pues, en cuanto la semejanza de la divina Sabiduría procede gradualmente de las criaturas superiores que más participan de ella, hasta las criaturas inferiores, que participan ménos, se dice haber como una procesion (3) y movimiento de la divina Sabiduría hácia las cosas parecido al movimiento de la luz solar hácia la tierra, en cuanto su irradiación viene á iluminarla. De esta manera es como San Dionisio explica que « toda procesion » ó procedencia de una manifestación divina llega á nosotros movida por el Padre de las luces » (De cœl. hier. cap. 1).

Al 3.º que la Escritura emplea estas expresiones en un sentido metafórico. Porque, así como se dice que el sol entra en una casa ó que sale de ella, para indicar la dirección de sus rayos; del mismo modo se dice que Dios se aproxima ó se aleja de nosotros, segun que experimentamos la influencia de su bondad, ó nos apartamos de él.

#### ARTÍCULO II. — La inmutabilidad es un atributo exclusivamente propio de Dios?

1.º Parece que no es exclusivo de Dios el ser inmutable; porque Aristóteles dice (Met. lib. 2, test. 12) que « en todo lo que se mueve hay materia. » Pero hay sustancias creadas, como los ángeles y las almas, que no tienen materia, segun el parecer de algunos. Por lo tanto la in-

(1) « El mismo Platon al final del lib. 2.º de la República dice que « lo eterno y divino es inmutable » (Nicolai).

(2) « Las obras de arte se asemejan al artífice, en cuanto que en ellas se expresa la forma del arte, y se manifiesta la voluntad del artífice sobre la constitución de los mismos » (Santo Tomás, *Qq. disp. de Pot.* q. 3, a. 17).

mutabilidad no pertenece solo á Dios.

2.º Todo lo que se mueve, se mueve por algún fin: luego los seres, que han llegado á su último fin, no se mueven. Pero hay algunas criaturas, que han llegado á su último fin, tales como los bienaventurados. De consiguiente hay criaturas que son inmóviles.

3.º Todo lo que es mutable, es variable. Pero las formas son invariables, pues se dice en el libro de los seis principios (c. de forma) que la forma consiste en una esencia simple é invariable. Luego no es propio de solo Dios ser inmutable.

Por el contrario, dice San Agustín (lib. De natura boni, c. 1): « Solo Dios » es inmutable; y todas las cosas que Él ha hecho son mutables, como hechas » de la nada. »

**Conclusion.** Solo Dios es absolutamente inmutable; y todos los seres creados son mutables bajo algún concepto.

Responderémos, que solo Dios es absolutamente inmutable, y que toda criatura es mutable en algún modo.

En efecto: es preciso saber que una cosa se puede decir mutable en dos conceptos: ó por la potencia que hay en ella misma, ó por la que hay en otra distinta. Pues bien: todas las criaturas, ántes de existir, no podían recibir la existencia de una potencia creada; toda vez que ningún ser creado es eterno; sino de solo el poder divino, en cuanto Dios podía dárles la existencia. Pero, así como el dar la existencia á las cosas depende de la voluntad de Dios; del mismo modo su conservación, porque no las conserva el ser, sino dándoselo continuamente: y bastaría que les retirase su acción, para que todas volviesen á la nada, como lo dice San Agustín (sup. Génes. ad. litt. lib. 4, cap. 12). Así, pues, como estaba en el poder de Dios dar el ser á las criaturas, ántes que existiesen; del mismo modo está en su poder el aniquilarlas, después de haberlas creado. Por lo tanto son mutables por potencia, que está en otro, es decir, en Dios, en cuanto por

(3) Procesion ó acto de proceder, término eminentemente teológico. En esta ocasión sería tal vez más gráfica y sobre todo más exacta la traducción (el texto dice *processus*) usando la palabra *proceso*; pero la moderna filosofía racionalista ha desvirtuado la fuerza de la expresión, aplicándola frecuentemente con alguna impropiedad.

él han podido pasar de la nada al ser, y pueden volver del ser al no ser.

Si alguna cosa se dice mutable por potencia existente en ella misma, también así toda criatura es mudable en algún modo; porque en toda criatura hay una doble potencia, activa y pasiva. Llamo potencia pasiva á la que permite al ser el que pueda llegar á su perfección, ya en su existencia, ya en la consecución de su fin. Si pues la mutabilidad de una cosa se refiere á la potencia para existir, entonces no en todas las criaturas hay mutabilidad; sino solo en aquellas, en las cuales lo que hay de potencial puede conciliarse con el no existir (1). Así en los cuerpos inferiores no solo hay mutabilidad segun su ser sustancial, porque la materia (2) de que se componen, puede existir sin la forma sustancial, sino también segun su ser accidental; con tal que el sujeto sea compatible con la privación del accidente: el sujeto, por ejemplo, hombre puede no ser blanco, por lo cual puede pasar de blanco á no blanco.

(1) « La potencia real, dice el P. Zigliara, es la aptitud para algo, fundada, no en la mera no repugnancia (ó posibilidad absoluta), como acabo de decir de la potencia ideal, sino en la entidad real del sujeto, á quien se atribuye la tal potencia. Por consiguiente la potencia real no puede estar sino en un sujeto ya existente, y por esto se la llama también subjetiva. Así en un hombre ya existente está la potencia real, para tener perfecciones; y también la potencia para no existir: toda vez que la muerte le sobreviene por la naturaleza intrínseca de su cuerpo, que es de suyo corruptible » (Sum. phil. vol. 1, p. 274). Para evitar la confusión de la posibilidad ideal, lógica ú objetiva con la real ó subjetiva, se ha traducido por *potencial* el *possibile* que dice el texto. Los mejores comentaristas están conformes con la sustitución. Para que no se crea que es una mera escrupulosidad de las escuelas el establecer esa distinción entre la posibilidad y la potencia real, ó (como dice el Card. Cayetano) entre el posible lógico y el posible real; léase lo que el P. Ceferino escribe en el c. 6, t. 2 de los *Estudios filosóficos*, al examinar la idea de la creación, segun M. Cousin: « Si quisiéramos, dice en la pág. 100, señalar el origen del error y de la inexactitud que se nota, lo mismo en las nociones que en los ejemplos aducidos por M. Cousin en confirmación de su modo de concebir la creación; no nos sería difícil tal vez encontrarlo en la confusión de los conceptos de potencia y de posibilidad... El término de la creación solo presupone por una parte el principio eficiente y por otra la mera posibilidad del efecto; pero no su potencia, ó sea, la preexistencia de su estado potencial y como incoado en algún sujeto, como en el caso anterior: existiendo ántes bien como condición esencial (*nitium totale ex parte subjecti*) la nada total por parte del sujeto. »

(2) La materia primera: precisamente una de las razones más poderosas, que pueden alegarse en favor de la teoría aristotélico-escolástica sobre los principios constitutivos de los cuerpos, es la que el P. Ceferino ha compendiado en las siguientes palabras, donde establece la necesidad lógica de admitir lo que se llama la materia prima: « Siendo cierto por una parte que los cuerpos de la naturaleza experimentan mutaciones, no solo accidentales, sino también sustanciales, puesto que la razón, la experiencia y el sentido común enseñan que, cuando nace un caballo ó una planta, comienza á existir una sus-

tanía nueva, distinta de otras, no solo en los accidentes, sino en la esencia ó naturaleza propia; y, siendo también cierto que estas nuevas sustancias no son producidas por creación, y que tampoco hay creación de nueva materia en el mundo; es preciso admitir algún sujeto común de estas mutaciones sustanciales, toda vez que no se concibe mutación sin un sujeto, en el cual se realice el tránsito de un estado á otro, de una forma á otra. Este sujeto... es la *materia prima* » (Fil. elem. t. 2, p. 183).

(3) El P. Zigliara (Sum. phil., *Ontologia*, c. 3, a. 5), al copiar el contenido de este artículo, omite lo que se refiere á la inmutabilidad sustancial de los cuerpos celestes, desestimando á lo que parece las razones con que el P. Roselli (Sum. phil. t. 3, n. 224) pretende conciliar los antiguos conocimientos astronómicos con los modernos en la cuestión, planteada ya por Platon en el *Timeo* y por Aristóteles en su libro *De Cælo*, acerca de si los cuerpos celestes eran ó no corruptibles. El tiempo ha venido á justificar la admiración, con que el P. Corsini (*Phys. tract.* 1, dis. 2, c. 1) veía los argumentos aducidos por la filosofía peripatético-escolástica sobre la dicha cuestión, admiración que el P. Roselli (*ibid.*) no acertaba á explicarse, aunque la abonaran las doctrinas de Galileo. De todos modos, como el fin del ejemplo es aclarar el concepto de mutabilidad con respecto al lugar; puede reducirse este caso al de mutabilidad estricta, de que habla el mismo P. Zigliara (*ibid.*).

(4) *Secundum esse*. « Hay seres que poseen cierto grado de inmutabilidad en su esencia y existencia, ya porque no están sujetos á generación y corrupción sustancial, ya porque una vez en posesión de la existencia tienen en las condiciones propias de su naturaleza la razón suficiente, para durar y permanecer en ella sin limitación, escluyendo todo término de duración *a parte post*; empero esta inmutabilidad relativa á la esencia y existencia va acompañada de mutabilidad accidental, al ménos por parte de las acciones, que pueden ejercer, y perfecciones accidentales, que pueden recibir. Pertenecen á esta segunda clase los ángeles, y también el alma racional separada del cuerpo » (P. Cef. *Filosofía elem.* t. 2, p. 213). Esto es lo que el texto entiende por formas subsistentes invariables en cuanto al ser, ó en cuanto á la existencia.

Div. nom. c. 4), que « las sustancias intelectuales creadas, como todas las cosas » incorpóreas é inmatereales, están exentas » de generacion y de toda variacion. » Sin embargo aún son mudables bajo dos puntos de vista : 1.º en cuanto están en potencia respecto á su fin, porque son libres para escoger el bien ó el mal (1), como lo dice San Juan Damasceno (De fid. orth. lib. 2, c. 3 y 4); 2.º en cuanto al lugar, porque mediante la limitada potencia pueden estenderse á lugares, que ántes les eran estraños; lo que no puede decirse de Dios, que, como hemos visto (C. 8, a. 2), llena todos los lugares con su inmensidad. Así pues toda criatura es susceptible de mutacion, ya en su sustancia, como los cuerpos corruptibles; ya en su ser local únicamente, como los celestes; ya con relacion á su fin y aplicacion de su virtud á cosas diversas, como los ángeles: y, en general, todas las criaturas son mudables con relacion á la potencia del Creador, quien puede hacer que sean ó no sean. No siendo pues Dios mudable de ninguna de las mane-

(1) El bien ó el mal: es la expresion usual para denotar los términos de la eleccion; pero el texto es más exacto diciendo *de bono in malum*: porque realmente, siendo el objeto de la voluntad lo bueno y solo lo bueno; no debiera decirse en es-

ras indicadas, dedúcese que *la inmutabilidad omnimoda es un atributo exclusivamente suyo*.

Al argumento 1.º dirémos, que no se trata en este pasaje de Aristóteles, sino de lo que es mudable por lo que respecta á la sustancia ó al accidente; pues de este movimiento es del que han hablado los filósofos.

Al 2.º que los ángeles buenos, además de la inmutabilidad de su ser, que les compete por naturaleza, poseén la inmutabilidad de eleccion por virtud divina; pero que no son inmutables en cuanto al lugar.

Al 3.º que se dice que las formas son invariables, porque no pueden ser el sujeto de ninguna variacion. Sin embargo están sometidas á mudanza, en el sentido de que el sujeto es variable respecto de ellas. De donde se deduce que, segun lo que son, así cambian; pues no se les da el nombre de entes en el sentido de que sean sujeto de la existencia, sino porque por ellas es por lo que una cosa existe (2).

tricto lenguaje filosófico elegir el bien ó el mal, sino elegir *de lo bueno para bien ó para mal*.

(2) Segun el axioma *forma dat esse rei*, la forma da la existencia á una cosa.

*Solo lo preferible se prefiere  
nuestro entendimiento y voluntad  
a la voluntad*

## CUESTION X.

### De la eternidad de Dios.

Tratarémos á continuacion de la eternidad de Dios, examinando acerca de ella seis preguntas : 1.ª Qué cosa es la eternidad? — 2.ª Dios es eterno? — 3.ª La eternidad es atributo exclusivo de Dios? — 4.ª La eternidad difiere del evo y del tiempo? — 5.ª Qué diferencia hay entre el evo (1) y el tiempo? — 6.ª Hay un solo evo, así como no hay más que un solo tiempo y una sola eternidad?

ARTÍCULO I. — ¿Puede definirse la eternidad la posesion toda á la vez y perfecta de una vida interminable?

1.º Parece que no es conveniente definir la eternidad, como lo hace Boecio (De consol. l. 3, pross. 5), cuando dice que « la eternidad es la posesion total á la vez » y perfecta de una vida interminable: porque esta palabra *interminable* es negativa, y la negacion no conviene sino á las cosas que están faltas de algo; lo cual no es aplicable á la eternidad. Por lo tanto en la definicion de la eternidad no debe figurar la palabra *interminable*.

2.º La eternidad significa cierta duracion. Pero la duracion, más que á la vida, se refiere al ser; de consiguiente en la definicion de la eternidad no debiera figurar la palabra *vida*, sino más bien la palabra *ser*.

3.º Se llama *toda* á lo que se compone de partes. La eternidad no las tiene, puesto que es simple. Luego no debe usarse, para definirla, la palabra *toda*.

4.º Muchos dias y muchos tiempos no pueden existir simultáneamente. En la

(1) « La permanencia de la existencia en una cosa, que es invariable en cuanto á la sustancia y conservacion del ser » recibido, pero variable y sujeta á mutaciones accidentales, » se denominaba *aeuum* entre los antiguos, y pudiera apellidarse *eternidad participada ó a parte post* » (P. Cef. *ib.*). Existiendo en castellano la palabra *evo*, aunque con distinto significado, pues en historia equivale á duracion de mil años y en poética á duracion indeterminada; en gracia de la brevedad, pero teniendo en cuenta la observacion copiada, permítase la traduccion literal del texto. Véase la p. 71, nota 5.

(2) *Numerus motus secundum prius et posterius*. El P. Ceferino (*ib.* p. 214) traduce libremente esta definicion del tiempo, diciendo: « número y medida del movimiento, segun que las partes de este son comparadas y relacionadas entre sí por nuestro entendimiento ». Creemos muy oportuna la variante; porque, al decir *partes de este*, refiriéndose al movimiento, se disipa completamente la duda de si en la definicion de Aristóteles, aceptada por Santo Tomás, hay un

eternidad hay pluralidad de dias y tiempos; pues se dice (Mich. 5, 2): *y la salida de él desde el principio, desde los dias de la eternidad*; y (Rom. 16, 25) San Pablo dice: *Segun la manifestacion del misterio escondido desde los tiempos eternos*. Por lo tanto la eternidad no existe toda simultánea.

5.º Las palabras *toda* y *perfecto* significan la misma cosa. Suponiendo que la posesion sea toda, huelga la calificacion de perfecta.

6.º La palabra *posesion* no se refiere á la duracion: es así que la eternidad es una especie de duracion; luego no es posesion.

Definicion.— *La eternidad es la posesion toda á un tiempo y perfecta de una vida interminable*.

Responderémos que, así como llegamos al conocimiento de lo simple por medio de lo compuesto; así tambien, para llegar al conocimiento de la eternidad, hay que partir del tiempo, que no es otra cosa que el número del movimiento con relacion á un *antes* y un *despues* (2). Porque, como en todo movimiento hay

círculo vicioso en valerse de las palabras *antes* y *despues*. Ya el Doctor Angélico, como hace notar el P. Roselli y repite el P. Zigliara, se habia anticipado á semejante objecion, distinguiendo (Lect. 17, in 4 *Physicorum*) la prioridad y posterioridad, que se concibe en la magnitud, abstraccion hecha del tiempo, de la prioridad y posterioridad, que se refiere al tiempo mismo, ó á las mutaciones, que son su fundamento. La definicion emplea las palabras *antes* y *despues* en el primero de estos dos sentidos.

Si Balmes hubiese tenido presente que el movimiento, de que se trata, equivale á mutacion; tal vez hubiera modificado ó acaso omitido el capítulo que consagra (*Filosofía fundamental*, lib. 7, c. 2) á examinar si el tiempo es la medida del movimiento. Sus argumentos se refieren al movimiento *local*; y ya Locke, citado y refutado por el P. Roselli (*Sum. phil. t. 2, n. 479*) habia impugnado la definicion de Aristóteles, incurriendo en tan lamentable equivocacion.