



Universidad de Navarra

Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

MERCED ALICIA MERCADO GARCÍA

**EL PROBLEMA DE LA ETERNIDAD COMO ‘ATRIBUTO’
DIVINO EN TOMÁS DE AQUINO. ANÁLISIS DESDE LA
TEOLOGÍA NATURAL**

TESIS DOCTORAL

V.B.

DIRECTOR: AGUSTÍN ECHAVARRÍA

Pamplona, 2020

(1 P 3, 15-18)

Soyez prêts à tout moment à présenter une défense
devant quiconque vous demande de rendre raison
de l'espérance qui est en vous ;
mais faites-le avec douceur et respect.
Ayez une conscience droite,
afin que vos adversaires soient pris de honte
sur le point même où ils disent du mal de vous
pour la bonne conduite que vous avez dans le Christ.
Car mieux vaudrait souffrir en faisant le bien,
si c'était la volonté de Dieu,
plutôt qu'en faisant le mal.

À Louis et +Emmanuel.

À Abigaël, ma fille dans l'Esprit,
et aux saints à venir.

INDICE

TABLA DE ABREVIATURAS

PREFACIO

I

CAPITULO 1. LA ETERNIDAD COMO INTERMINABLE.

Introducción.	1
1. Lo <i>interminable</i> y la formulación de una definición negativa.	2
1.1. Estatuto ontológico del concepto.	3
1.1.1. Conocer a Dios por remoción.	9
1.2. Lo <i>interminable</i> como lo carente de principio y fin.	12
1.3. Lo <i>interminable</i> como lo carente de sucesión.	16
1.4. Eternidad, sucesión y movimiento.	18
1.4.1. Lo <i>inmutable</i> .	19
1.4.1.1. Problemáticas recientes en torno a la inmutabilidad.	19
1.4.1.2. La inmutabilidad.	20
1.4.2. Dios como completamente inmutable.	24
1.5. Lo <i>inmutable</i> y la permanencia.	29
1.5.1. La permanencia en el ser.	30
1.5.2. La eternidad como <i>permanencia</i> en el ser.	32
1.6. La eternidad como <i>interminable</i> .	35
1.7. Respuestas a las problemáticas actuales en torno a la inmutabilidad.	37
Conclusiones.	39

CAPITULO 2. LA ETERNIDAD ES DURACIÓN DEL SER O DE LA VIDA.

Introducción.	41
2. La problemática en torno a la duración.	42
2.1. La <i>duración</i> .	46
2.1.1. El reposo.	50
2.2. Si la eternidad es <i>duración</i> del ser.	53
2.3. La eternidad como duración de la vida.	54
2.3.1. Vida, vivir, ser vivo.	54
2.3.1.1. Dios es inteligente y tiene voluntad, Dios vive.	54
2.3.1.2. Dios quiere.	57
2.3.1.3. Dios quiere a los demás seres.	60
2.3.1.4. Dios se quiere a sí mismo y a los demás seres con un solo acto de su voluntad.	62
2.4. La vida eterna	65
2.4.1. Dios es su propia vida.	65
2.4.2. La vida de Dios es eterna.	67
2.5. Respuesta a la problemática en torno a la duración.	72
Conclusiones.	75

CAPITULO 3. LA ETERNIDAD COMO UN TODO.

Introducción.	77
3. Problemáticas recientes en torno a la noción de <i>todo</i> .	78
3.1. El <i>todo</i> como lo que tiene partes.	81
3.1.1. La totalidad heterogénea.	82

3.1.2. La totalidad homogénea.	85
3.1.3. La totalidad como <i>completitud</i> .	88
3.2. El <i>todo</i> y la <i>simplicidad</i> .	89
3.2.1. El contraargumento de la simplicidad trinitaria.	92
3.2.2. El paradigma del <i>punto</i> .	96
3.3. El todo y la eternidad.	100
3.4. Respuesta a las problemáticas en torno a la noción de <i>todo</i> .	101
Conclusiones.	105

CAPITULO 4. LA ETERNIDAD EN TANTO SIMULTÁNEA.

Introducción.	109
4. Problemática en torno a la noción de <i>simultaneidad</i> .	111
4.1. La simultaneidad temporal y lo cronometrable.	116
4.2. La sucesión temporal.	118
4.2.1. La simultaneidad desde el instante.	119
4.2.2. La simultaneidad del tiempo y el movimiento.	121
4.2.2.1. Lo cronometrable.	123
4.3. Lo carente de sucesión y la simultaneidad.	125
4.4. La eternidad como <i>toda simultánea</i> .	127
4.5. Respuestas a la problemática en torno a la <i>simultaneidad</i> .	129
Conclusiones.	133

CAPITULO 5. LA ETERNIDAD COMO TOTAL Y PERFECTA.

Introducción.	137
5. Problemática actual en torno a la noción de <i>instante</i> .	140
5.1. La imperfección del instante.	141
5.2. El todo, lo perfecto y su distinción.	147
5.2.1. El todo.	147
5.2.2. Lo perfecto.	149
5.2.3. Distinciones.	153
5.3. La eternidad como <i>toda y perfecta</i> .	154
5.4. Respuesta a la problemática sobre el <i>instante</i> .	156
Conclusiones.	159

CAPITULO 6. LA ETERNIDAD COMO POSESIÓN.

Introducción.	165
6. Si la <i>posesión</i> y la <i>duración</i> se oponen.	166
6.1. Problemáticas recientes respecto a la <i>duración</i> .	168
6.1.1. La duración.	170
6.1.1.1. <i>Estar en</i> y la noción de <i>lugar</i> .	171
6.1.1.2. El lugar y la forma.	174
6.1.1.3. El lugar y el espacio.	174
6.1.1.4. El lugar y la materia.	177
6.1.1.5. Algunas precisiones sobre el lugar.	177
6.2. <i>Estar en</i> el tiempo.	182
6.3. La posesión.	184
6.3.1. La eternidad como <i>inmutable e indefectible</i> .	184

6.3.1.1. Lo que se tiene <i>firme y sosegadamente</i> .	188
6.3.1.2. Lo inmutable.	188
6.3.1.3. Lo indefectible.	190
6.3.1.4. Lo perfecto.	194
6.4. La eternidad como posesión. <i>Perfecta possessio</i> .	197
Conclusiones.	199

CAPITULO 7. ETERNIDAD Y TIEMPO.

Introducción.	203
7. La eternidad como distinta del tiempo.	204
7.1. La eternidad al parecer es lo mismo que el tiempo.	205
7.1.1. La eternidad y el tiempo como medidas de duración.	205
7.1.2. La eternidad como tiempo superlativo.	207
7.1.3. La eternidad concebida como el ahora del tiempo.	207
7.1.4. La eternidad y el tiempo como medidas del ser.	208
7.2. El tiempo.	209
7.2.1. Si el ahora permanece el mismo todo el tiempo.	210
7.2.1.1. El tiempo como distinto del movimiento.	213
7.2.1.2. El tiempo y su relación al movimiento.	213
7.2.1.3. Si el tiempo sigue al movimiento o el movimiento al tiempo.	216
7.2.1.3.1. Lo anterior y lo posterior en el movimiento.	218
7.2.2. El tiempo como número del movimiento.	219
7.2.2.1. El número y lo uno.	220
7.2.2.1.1. Lo uno.	221
7.2.2.1.2. La contrariedad y la contradicción.	222
7.3. El ahora del tiempo.	225
7.4. Tiempo y eternidad: diferencias.	226
7.4.1. Tiempo y eternidad como medidas de duración.	226
7.4.2. El tiempo superlativo no es la eternidad.	228
7.4.3. El ahora del tiempo no es la eternidad.	229
7.4.3. El tiempo no es medida del ser primero.	230
7.5. Diferencias.	233
Conclusiones.	235

CAPITULO 8. DIOS EN TANTO ETERNO.

Introducción.	241
8. La eternidad divina y algunos problemas contemporáneos.	243
8.1. Problemas convergentes.	252
8.1.1. Simultaneidad.	254
8.1.2. Infinitud.	255
8.1.3. Inmutabilidad.	256
8.1.4. Todo.	257
8.1.5. Simplicidad.	258
8.2. Eternidad: <i>de vida interminable toda simultánea y posesión perfecta</i> .	259
8.2.1. <i>Toda simultánea y perfecta posesión de vida interminable</i> .	260
8.3. Dios: la eternidad misma.	266
8.4. <i>Respondeo</i> .	272
8.4.1. <i>Respondeo: simul</i> .	276

8.4.2. <i>Respondeo</i> : infinitud.	277
8.4.3. <i>Respondeo</i> : <i>inmutabilis</i> .	278
8.4.4. <i>Respondeo</i> : <i>tota</i> .	280
8.4.5. <i>Respondeo</i> : simplicidad.	281
Conclusiones.	283
CONCLUSION.	287
ANEXOS	313
BIBLIOGRAFIA	319

ABREVIATURAS

<i>In De Anima</i>	<i>Sentencia libri De anima</i>
<i>S. Th.</i>	<i>Summa Theologiae</i>
<i>In Metaph.</i>	<i>Sentencia libri Metaphysicae</i>
<i>In Physic.</i>	<i>In libros Physicorum</i>
<i>In De Gen. et Corr.</i>	<i>In libros De generatione et corruptione</i>
<i>In de Trin.</i>	<i>In Boethium. Super De Trinitate</i>
<i>In Met.</i>	<i>Sentencia super Meteora</i>
<i>Contr. Gentes.</i>	<i>Summa contra Gentiles</i>
<i>De Verit.</i>	<i>Quaestiones disputatae. De veritate</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quaestiones de quolibet</i>
<i>In Sent.</i>	<i>Scriptum super Sententiis</i>
<i>In Peryh.</i>	<i>Expositio libri Peryermeneias</i>
<i>De pot.</i>	<i>Quaestiones disputatae. De potentia</i>
<i>In Ethic.</i>	<i>Sentencia libri Ethicorum</i>
<i>Compend. Theol.</i>	<i>Compendium theologiae</i>
<i>In Boeth. De Hebd. *cap 5</i>	<i>In Boethium. Expositio libri De ebdomadibus</i>
<i>In de Cael.</i>	<i>In libros De caelo et mundo</i>
<i>De perfectione</i>	<i>De perfectione</i>
<i>De princi.</i>	<i>De principiis naturae</i>
<i>De virtut.</i>	<i>Quaestiones disputatae. De virtutibus</i>

PREFACIO

La fascinación por la noción de ‘eternidad’, proviene en gran medida de la conjunción de las temáticas implicadas en ella: la omnisciencia, la libertad humana, la inmutabilidad divina y la oración de petición, entre las principales. Esos temas tienen en común la pregunta de fondo sobre la relación ya sea entre los atributos divinos, ya entre Dios y el ser humano. Desde la temática del tiempo, lo anterior puede entenderse desde esta formulación: ¿cómo se relaciona Dios siendo eterno con el tiempo del ser humano? Algunas de las objeciones centrales, pueden responderse, al elucidar el modo en que haya de entenderse la eternidad, y los términos incluidos en esa definición. Para ese propósito acudiremos a la explicación de Tomás de Aquino. Como es necesario haber comprendido otros conceptos, tales como la simplicidad, la inmutabilidad y el tiempo, con el fin de ahondar en lo entendido por la voz ‘eternidad’, y en qué sentido haya de comprenderse que Dios es eterno, es conveniente incluir el *état de lieu*, de los dos atributos, sujetos a mayores críticas, a saber: la simplicidad y la inmutabilidad. Para tener una idea del en juego, conviene mencionar las siguientes notas.

A. Reciente interés por la teodicea o filosofía de la religión

Después de la atención concedida a temas propiamente éticos, como es visible en la aportación de Elizabeth Anscombe¹, algunos de los herederos de la filosofía analítica ampliaron las discusiones originadas en el ámbito de la filosofía del lenguaje, y la filosofía de la mente, a la filosofía de la religión. Por mencionar algunos de los filósofos participantes podemos evocar a: Alvin Plantinga², William Alston³, John Leslie Mackie⁴, Anthony Flew⁵ y Richard Swinburne⁶.

Todos ellos vivieron gran parte de su vida en el contexto de la posguerra, con lo que eso representa en la vida de un ser humano, y ello nos ha conducido, a la necesidad de dilucidar la influencia del contexto de la cultura occidental, de los últimos decenios, y las condiciones de las generaciones presentes, ante el estudio de las problemáticas de la filosofía de la religión, y la teología natural. Una buena introducción al tema está en las obras de Ángel Luis González⁷, Modesto Graciano⁸, y, el artículo de Georg Gasser⁹. Una visión global, puede verse en la definición de ‘teología analítica’ de Agustín Echevarría y Francisco O’Reilly¹⁰.

Ha pasado poco más de medio siglo en el cual se propició la tolerancia religiosa, la movilidad, y los constantes intercambios culturales; hechos causantes en gran parte, del respeto cotidiano generalizado hacia los distintos credos e inspiraciones religiosas en las instituciones universitarias, y pensamos que no deberíamos menoscabarlo. Esa ‘disposición’ deseamos explicitarla, y resumirla de modo muy breve, proponiendo una sucinta gradación, en el acercamiento al estudio de la filosofía de la religión.

¹ Anscombe, Elizabeth, *Human Life, Action and Ethics: Essays*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 2a ed., editores Mary Geach y Luky Gormally, 2006, 300 pp. Ver también, Anscombe, Elizabeth, *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, EUNSA, 2005, 128 pp.

² Plantinga, Alvin, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974.

³ Alston, William, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, EUA, 1991, 336 pp.

⁴ Leslie Mackie, John, *The Miracle of Theism*. En: *Philosophy*, 58/225 (1982), pp. 414-416.

⁵ Flew, Anthony, *The Presumption of Atheism*. En: *Canadian Journal of Philosophy*, 2/1(1972), pp. 29-46.

⁶ Swinburne, Richard, *The Existence of God*, 2a ed., Clarendon Press, 2004, 372 pp.

⁷ González, Ángel Luis, *Teología Natural*, 7ª ed., EUNSA, 2015.

⁸ Graciano, Modesto, *Teología natural. Doctrina filosófica de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, 445 pp.

⁹ Gasser, Georg, *Toward Analytic Theology: An Itinerary*. En: *Scientia et Fides*, 3/2 (2015), pp. 23-56.

¹⁰ Agustín Echevarría y Francisco O’Reilly, *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck, 2017.

B. Gradación en el acercamiento al estudio de la filosofía de la religión

Un aspecto no vano, al cual hemos de conceder atención – también por cuestiones pedagógicas –, refiere al lugar ocupado por la filosofía de la religión, y de quienes se enfocan en su estudio. Esta disciplina, se encuentra en la intersección entre ‘la razón y la fe’. La doble fuente puede compararse a la situación de la filosofía de la ciencia, en donde convergen ambas: tanto las ciencias como las disciplinas filosóficas. Una vez problematizado y agotado en los primeros años la producción de la llamada ‘filosofía de la ciencia’, se pudo vislumbrar un acercamiento graduado, como consecuencia de los debates, acerca de la posibilidad concreta de realizar una reflexión filosófica sobre la ciencia. Por una parte, estaban los especialistas cuya formación científica se completaba con una filosófica, por otra, los filósofos cuyo interés por la ciencia, les había llevado a incorporarse a las discusiones de contenido científico. Entre estos dos casos nítidos, matices más o menos inclinados hacia un área o a otra, dieron las aportaciones que se conocen hoy en día.

De ese mismo modo a la filosofía de la religión se puede acercar el ateo refractario, el estudiante de seminario, el alumno de filosofía, el especialista en ética, el practicante de alguna de las ciencias de la salud con necesidad de respuestas etc., y, sólo en algunos de esos casos, la ‘suposición asumida’ del contenido de la fe, como fuente de ‘lo que’ está en cuestión, en la filosofía de la religión, está presente. De lo anterior, proponemos los niveles de cuestionamiento siguientes:

- a. El ateo indagador.
- b. El creyente con deseos de profundizar en su fe.
- c. El defensor de las bases noéticas implícitas en su fe.
- d. El especialista en lógica o en filosofía del lenguaje cuya problemática se confronta a problemas de la parcela de la fe.
- e. El especialista en teodicea que siendo creyente ha de responder a los cuestionamientos provenientes de otras disciplinas e incluso de diversas inspiraciones religiosas.

De ellos, únicamente en b, c, y e, hay una abierta relación entre la razón y el contenido de su fe. En los otros casos, sin ser necesario explicitar la relación o incluso habiendo una hostil oposición entre razón y fe, es también posible una producción filosófica seria. No obstante, el diálogo aspirante a una aportación académica sí debiera

indicar ‘las objeciones que pudiesen no ser lícitas’, si no se supusiera el contenido de la Revelación. A esta observación, hemos de conceder la importancia debida, porque varias de las discusiones de actualidad, podrían desarrollarse con poco éxito, si se deja de reconocer al menos de manera mínima, la influencia del contenido de la Revelación – cuando la haya –, en la base de los intercambios y discusiones. Esta situación nos llevó a plantear tres ópticas de respuesta a las objeciones contemporáneas sobre el tema de la eternidad. La ‘primera’ (R1), una respuesta a la que puede llegar la razón sin la suposición del contenido de la Revelación. La ‘segunda’ (R2), una respuesta en la cual haya relación explícita con el contenido de la fe y la Revelación. Y la ‘tercera’ (R3), la respuesta cuyo contenido sea la explicitación o intento de explicitación del contenido de la fe Revelada. Nuestra disertación, oscilará entre la R1 y la R2 (únicamente en el capítulo dos, será propiamente de modo R3).

C. Propuesta de Eleonore Stump

Las críticas provenientes de la filosofía analítica, y con mayor precisión de la filosofía analítica de la religión, han problematizado algunos atributos. Así, por ejemplo, la simplicidad, inmutabilidad y eternidad divinos. Plantinga, en *Does God Have a Nature?*¹¹, considera que todo compuesto depende de sus elementos, los cuales son considerados como sus causas, imposibilitando entender el sentido en que la simplicidad pueda ser atribuida a Dios. Y la ‘inmutabilidad’ queda en entredicho, por hacer creer que Dios es un ser desinteresado y distante de los problemas del hombre, por su divinidad, como lo plantea Griffin¹².

Uno de los problemas en los cuales se han centrado parte de las discusiones en teodicea, es el tema del mal en su oposición con el libre albedrío, y últimamente, guardando relación con la noción de eternidad. El artículo *Eternity*, de Eleonore Stump y Norman Kretzmann¹³, dio a conocer, la falta de atención, concedida hasta ese momento, a la noción en cuestión, en el ámbito de la filosofía de la religión. En ese artículo se especifican dos problemas: 1) la aparente oposición entre la omnisciencia y la inmutabilidad divinas, y 2) la aparente incompatibilidad entre la omnisciencia, la libertad humana y la eficacia de la oración de petición.

¹¹ Plantinga, *Does God Have a Nature?*, Milwaukee, Marquette University Press, 1980.

¹² Griffin, *God Power, and Evil: A Process Theodicy*, Westminster John Knox Press, 2004, 348 pp.

¹³ Stump, Eleonore; Kretzmann Norman, *Eternity*. En: *Journal of Philosophy* 78/8 (1981), pp. 429- 458.

El primero de los problemas es conocido como el conocimiento de Dios, de los futuros contingentes. Lo cual conllevaría a un determinismo opuesto al libre arbitrio. Las respuestas sobresalientes son las que: a) niegan que Dios conoce los futuros contingentes; b) Dios conoce los futuros contingentes pero los eventos se producen por necesidad; c) Dios posee el conocimiento de los eventos futuros los cuales permanecen contingentes¹⁴. La primera posición Tomás de Aquino la considera como imposible, porque en ese caso Dios no intervendría con su Providencia en los eventos que se producen de manera contingente. El error de la segunda posición – la *b* –, implicaría un dios injusto quien otorgaría penas o recompensas sin considerar los méritos, pues todo se haría por necesidad. Si bien podría ser sistemático concluir que el Angélico sostuviera la tercera de las posiciones, en el *De Veritate* (q2, a 12) expondrá que del futuro contingente, en tanto futuro, no se puede tener conocimiento alguno, porque lo contingente puede ser frustrado incluso antes de llegar a su existencia, pues las causas que lo producen pueden ser obstaculizadas antes de realizar su efecto. Las cosas necesarias, esas sí pueden conocerse, incluso si son futuras. La relación entre Dios y el conocimiento de una cosa es de presente a presente, Dios ve lo que pasa en el tiempo, no como futuro, sino como presente. Para la cosa el evento será futuro, porque se realiza en el tiempo. Nosotros vemos el futuro como futuro porque somos seres inmersos en el tiempo. Lo contingente, es de ese modo porque su acaecimiento lo es. E incluso si los eventos contingentes se dan en el tiempo presente, eso no les impide suceder de manera contingente (*In libros Sententiarum* I, d 28, q1, a5 y *Summa Theologiae* I, q14 a 13).

Relacionándolo con lo dicho en el paréntesis número dos, acerca de la aparente incompatibilidad entre la omnisciencia, la libertad humana y la eficacia de la oración de petición, sería como inquirir sobre: ¿Cómo puede no ser ilusoria la libertad de la persona si Dios sabe lo que se le va a pedir? Y más aún, ¿cómo puede responder Dios a la petición inmersa en el tiempo de quien pide, siendo él inmutable – sin movimiento –, y eterno – sin tiempo –, como lo resumen brevemente Stump y Kretzmann, en *Eternity* (1981).

Las objeciones contemporáneas consideran que Dios, no podría actuar genuinamente con los seres humanos en la historia, por la condición de eternidad de la cual se deduce la atemporalidad divina, como se lee en *Free Creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, de Hans

¹⁴ Pike, Nelson, *Divine Omniscience and Voluntary Action*. En: *The Philosophical Review*, 74/1 (1965), pp. 27-46. Hasker, William, *Analytic Philosophy of Religion*. En: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Editor William J. Wainwright, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 421-446.

Goris¹⁵; quien señala, además, que los filósofos de la religión de la escuela analítica, sostienen la incompatibilidad entre un Dios que es persona y su atemporalidad, la cuales divina. Como será también incompatible la atemporalidad divina, y las doctrinas de creación, redención y encarnación. En ese caso Dios sería algo abstracto como los universales, o bien como las nociones matemáticas por ser atemporales, y por tanto no se podría relacionar con cualquier cosa temporal.

A esto se aúna la puesta en duda de la ‘inherencia’ de los atributos divinos, es decir, que sean de Dios, algo propiamente de Él y no algo exterior a él, especialmente porque el ‘movimiento’ subsumido en la noción de ‘inmutabilidad’ divina, lo excluye de la sucesión y lo paulatino. Un dios inmutable, considerando ese criterio, no supondría ningún tipo de variación. La pregunta es la siguiente: ¿cómo un dios sin movimiento puede conocerlo todo sobre una persona, si ella está sujeta al paso de tiempo? Dicho de otro modo, la inmutabilidad, comprendida como ‘inmovilidad’, parece oponerse por completo a un Dios que reaccionara o interactuara con el hombre, por ser ‘inmóvil’ o permanecer ‘inmutable’ y su estatuto sería completamente diferente al estatuto del ser humano, quien es temporal y con naturaleza inmersa en el cambio. La simplicidad divina, además, implicaría invariación en la voluntad de dios, y por tanto la obligación en la acción de crear, mas, siendo Dios libre podría no haber creado o bien creado de modo diferente. Una de las soluciones contemporáneas más reconocidas, a las objeciones contra la ‘inmutabilidad’, ‘simplicidad’ y ‘eternidad’ divinas, es la de Norman Kretzmann y Eleonore Stump.

D. La propuesta de Eleonore Stump y algunas críticas

Después de la publicación del artículo *Eternity*, algunos especialistas se percataron de la necesidad de plantear soluciones, por medio de una mejor comprensión y estudio, de las consecuencias de un Dios eterno. En cuanto a nosotros, nos es innegable la complejidad del problema, no por la dificultad que él contiene sino por los dominios variados en la encrucijada: la libertad humana, la omnisciencia divina, la relación entre Dios y el hombre. Esos ámbitos diversos han entrado en aparente contraposición. Decir algo pertinente exige primeramente reconocerlos problemas relacionados con esos temas, y sondear su proceder, buscando los problemas comunes y de fondo, ligados a esa relación entre Dios y el hombre.

¹⁵ Goris, Hans, *Free Creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*. Thomas Instituut Utrecht, Peters-Leuven, 1996.

Los artículos y publicaciones en torno al tema fueron en aumento desde los años ochenta. Un estudio de lo dicho por Tomás de Aquino sobre la ‘eternidad’, se puede encontrar en dos tesis: *La eternidad de dios en Santo Tomás de Aquino. Una visión filosófica*, de Bazó¹⁶. Y *Temps et éternité chez saint Thomas d’Aquin et Martin Heidegger*, de Aleksandravicius¹⁷. Y un breve recorrido de los artículos más destacados sobre el tema está en *Interpreting Eternity: in Aquinas*, de Harm Goris¹⁸. Sin embargo, ninguna de las dos obras dedicadas al tema de la eternidad, aborda el problema, como un atributo divino.

Respecto de la propuesta de Stump y Kretzmann, hay un alejamiento de la visión clásica del *nunc stans*, porque se le había entendido como un instante aislado y estático. En el artículo *Eternity*, se propone la noción de una duración extensa, mas no sucesiva. Esto volcó la atención sobre la ‘duración atemporal’, por parecer una noción incoherente y porque, como sostuvo William Lane Craig en *The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity*¹⁹, una duración sin partes indistinguibles, no es una extensión del todo.

Otras críticas a la postura de Stump y Kretzmann las formularon, por ejemplo: (1) Paul Fitzgerald en *Stump and Kretzmann on Time and Eternity*²⁰. En donde se indica, que si la duración eterna fuese supuestamente extensa, tendría tres condiciones por cumplir: a) dos particulares tendrían esa extensión en cuestión; b) en cada extensión debería de haber subfases extensas con el mismo modo de extensión y c) teniendo posiciones diferentes a lo largo de la dimensión extensiva – de duración –, implicaría que dos particulares idénticos pueden ser numéricamente distintos. En breve, la duración, en relación con la extensión respecto de la eternidad, no sería una noción asequible.

(2) Herbert Nelson en *Time(s), Eternity, and Duration*²¹, sugiere que Stump, incluyó la posición de Tomás de Aquino, entre quienes sostienen erróneamente la duración, como parte del concepto de eternidad.

¹⁶ Bazó, Canelón Abelardo, *La eternidad de Dios en Santo Tomás de Aquino. Una visión filosófica*. Tesis. Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Facultad de Filosofía, Roma, 2003, 311 pp.

¹⁷ Aleksandravicius, Povilas, *Temps et éternité chez saint Thomas d’Aquin et Martin Heidegger*, Éditions Universitaires Européennes, 2010, 552 pp.

¹⁸ Goris, Harm, *Interpreting Eternity in Aquinas*. En: *Time and Eternity. The Medieval Discourse*, editor Gerhard Jaritz y Gerson Moreno-Riaño, 2003, pp.193-202.

¹⁹ Lane Craig, William, *The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73/4 (1999), pp. 521-536.

²⁰ Fitzgerald, Paul, *Stump and Kretzmann on Time and Eternity*. En: *The Journal of Philosophy*, 82/5 (1985), pp. 260-269.

²¹ Nelson, Herbert, *Time(s), Eternity, and Duration*. En: *Philosophy of Religion*, 22 (1987), pp. 3-19.

A esas críticas ambos autores contestaron con nuevos artículos y la discusión hasta nuestros días continuó en la obra *The God of The Bible and The God of The Philosophers*, de Eleonore Stump²². Lo cierto es, que en la actualidad, quien tiene interés en el estudio de la noción de ‘eternidad’, desde el ámbito de la teología natural, habrá en un momento o en otro, de encontrarse con las discusiones originadas por el artículo de 1981.

E. Algunas críticas a la noción de simplicidad como atributo divino

La simplicidad y la inmutabilidad son dos de los atributos más puestos en cuestión por los filósofos contemporáneos. Los tres, simplicidad, inmutabilidad y eternidad tienen algo en común. Ello se distingue si se considera el orden expositivo de las *quaestiones* 3 a 11 de la *Summa Theologiae*, en donde son estudiados según esta secuencia: simplicidad, perfección, bien, infinitud, ubicuidad, inmutabilidad, eternidad y unidad. El atributo de perfección tiene menor oposición intelectual, en cuanto a su comprensión, porque siguiendo la vía contemplativa cosmológica de los filósofos de la antigüedad, es plausible concluir que sólo de un ser perfecto se deriva la perfección de la realidad natural, sin excluir la perfección del cuerpo humano, la inteligencia, etcétera. Y es posible acceder por la razón a esa conclusión.

Perfección y bien pertenecen a un dominio de lo que en el hombre es llamado voluntad; ambos, son aspectos concebibles al recurrir al orden – el de la realidad natural en particular –. Aunque con matices no anodinos, las religiones del Libro, el budismo y el hinduismo también admiten cierta ‘presencia de dios’ en las cosas, esto en parte, es razón de que la ubicuidad divina no halle tantos detractores. La admisión intelectual de un dios infinito proviene, en parte, del conocimiento matemático del cálculo infinitesimal; si hay una noción de infinito, puede pensarse también un Dios con esa cualidad.

Como puede verse, restan los atributos de simplicidad, inmutabilidad, eternidad y unidad. Los tres primeros, se entienden con mayor claridad desde las nociones de acto y potencia, materia y forma, y es precisamente en la relación con lo material, que las objeciones recientes se han acrecentado. Esto tiene como origen, la materialización de lo nocional, proveniente de las influencias kantianas y wittgenstenianas, en los filósofos de las escuelas analíticas, lo cual, a su vez, genera incompreensión al considerar un dios que

²² Stump, Eleonore, *The God of The Bible and The God of The Philosophers*, Marquette University Press, 2016, 116 pp.

siendo uno, posea rasgos aparentemente irreconciliables y opuestos en el ser humano o en la realidad natural.

Se ha sostenido además que la simplicidad se resume tan sólo en ser parte de la teología negativa de Tomás de Aquino (Davies, *The Thought of Aquinas*²³. Burrell, *Aquinas: God and Action*²⁴). Se objeta que un Dios simple puede serlo únicamente si fuese conceptual, un objeto abstracto, y en ese caso habría una clara oposición al concebirle como poseyendo varios atributos y siendo personal (Plantiga, *Does God Have a Nature?*). Si fuese así, Dios tendría en sí mismo cualidades diferentes, pero en él idénticas, y ello es lógicamente incoherente.

Una de las posiciones más drásticas en contra de la simplicidad divina proviene de Hughes (*On a Complex Theory of a Simple God*)²⁵, quien la considera como totalmente inconsistente y como si cada uno de los principios metafísicos en los que se apoyase no fuesen aceptables. Para él habría que rechazar la doctrina tomista de la simplicidad en su conjunto.

La observación de Kenny (*The God of the Philosophers*)²⁶, sobre la lógica de la afirmación, en la cual se incluye el verbo ser, y la identificación con la naturaleza, debería quizá de ser estudiada con mayor detenimiento. Primeramente desde la filosofía del lenguaje, y ello, no porque desde la filosofía de la religión no pudiese darse alguna respuesta, sino porque para nosotros hay una discrepancia efectiva entre el uso del ‘verbo ser’ en los idiomas – especialmente en los cuales, una sola palabra sirve para condensar el estatuto existencial, las características presenciales y la ubicuidad, y aquellos en los cuales se tienen dos –. Una reflexión sobre las conclusiones, a las que conduce el uso de los verbos *ser* y *estar*, confrontados con el uso del verbo *be*, *sein* y *zijn*, aportaría respuestas más pertinentes, ayudando a identificar la pertinencia, o no, de la oposición.

Las anteriores son, en efecto, un corto resumen de los denuestos a la simplicidad divina. No los evocamos todos, por la falta de seriedad académica en ellos, y en varias ocasiones por los argumentos *ad hominem*, que siempre, a mi parecer, menguaron la seriedad y calidad de una publicación. En cuanto a las continuas observaciones sobre la falta de lógica y coherencia, que alberga el atributo de simplicidad, deseamos proponer

²³ Davies, Brian, *The Thought of Aquinas*, Oxford University Press, Clarendon Paperbacks, 1993, 388 pp.

²⁴ Burrell, *Aquinas: God and Action*, editor Mary Budde Ragan, 3a ed., Wipf and Stock Publishers, 1979 (2016), 222 pp.

²⁵ Hughes, Christopher, *On a Complex Theory of a Simple God. An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology*, Cornell Studies in the Philosophy of Religion, Cornell University Press, 1989, 336 pp.

²⁶ Kenny, Anthony, *The God of the Philosophers*, 2a ed., Oxford, Clarendon Press, 1988.

algunos ejemplos, en donde también es recurrente esa característica, para mostrar el sesgo en gran parte de las críticas.

F. Simplicidad en otras áreas del conocimiento

En el texto *Eternity*, se hace abiertamente el uso de la teoría de la relatividad de Albert Einstein, para buscar explicar y defender, algunos aspectos de la fe Revelada. En efecto, por lo propuesto en otras teorías científicas, como en las que se basa la *Process Theology*, parece hacer menguar, la veracidad del contenido de la fe, al menos en parte. Sin embargo, el atributo de simplicidad divina, se puede hacer patente, indicando que lo simple – y sus consecuencias –, se encuentran en otras áreas del conocimiento, las cuales, remiten a él, también, en el ámbito científico. Algo muy complejo, puede tener en su base, algo extremadamente simple, y también tiene un lugar, y uso fundamental en las ciencias. Negar su necesidad en la Teología Natural, o incluso en la filosofía analítica de la religión, implicaría invalidar también su uso en la ciencia; pero eso no es posible, dada su repercusión en lo práctico. Para mostrarlo, acudiremos al siguiente ejemplo, en el cual encontramos inspiración, para dar respuesta al problema central de esta disertación: ¿qué es la eternidad respecto de Dios?

En marzo de 1963 Edward Lorenz publicó un artículo sobre el determinismo (*Deterministic Nonperiodic Flow*)²⁷ cuya importancia dio lugar al nacimiento de la llamada ‘Teoría del caos’. Esta última expresión no corresponde, en ese contexto, únicamente a la definición habitual ‘desorden’, sino al estudio de sistemas dinámicos como el clima con un máximo grado de complejidad, aparente desorden y caos en su comportamiento.

La relación de esa teoría, con objetos al menos bidimensionales, elaborada por Felix Hausdorff, contribuyó al origen del término ‘dimensión fractal’. Una variante de la definición fractal, realizada por Benoît Mandelbrot²⁸. Consideraba objetos de tamaño y orientación variable con un aspecto similar a un nivel inferior; esto puede verse por ejemplo en las neuronas, alveolos pulmonares, corales, copos de nieve y el brócoli Romanesco.

Uno de los ejemplos emblemáticos de los fractales es el caparazón del Nautilus en el cual se repite a cada escala una misma estructura, la cual es sobria, refinada y armónica.

²⁷ Lorenz, Edward, *Deterministic Nonperiodic Flow*. En: *Journal of The Atmospheric Sciences*, 20 (1963), pp. 130-141.

²⁸ Mandelbrot, Benoît, *The Fractal Geometry of Nature*, Henry Holt and Company, 1983, 468 pp.

La simplicidad de esas estructuras, no es siempre patente para todos, sin embargo, acudir a una resolución mayor, dar un paso más, volver sobre lo ya visto, mas observando con mayor detenimiento, son modos de distinguirles y redescubrirles o sencillamente de evidenciarles.

Tanto para las matemáticas, la filosofía primera, la semiótica, la lógica antigua y la clásica, hay un ámbito convergente y es que todas ellas parten de este hecho apodáctico:

$$a \text{ es } a$$

Para esas disciplinas y ciencias hay al menos un caso en el cual a puede equipararse a b , c , d , etc. La sola restricción consiste en que, por ejemplo, b sea diferente del valor absoluto $no a$: $-|a|$, porque esto imposibilita todo desarrollo coherente de una teoría científica o de cualquier sistema filosófico. Lo anterior no impide, como se hace comúnmente en algebra, expresar a en términos tales como $a = -(-a)$. La cual es una estructura recurrente en el sistema hegeliano por citar algún ejemplo en filosofía.

Esto no es motivo de escándalo para ningún matemático, ni para científicos ni lógicos. Incluso, puede llegarse a afirmar $a \equiv a$ donde $a \equiv -(-a)$ lo cual sigue en el margen de comprensión lógica. Mas dado que $-(-a)$ puede también llevarnos hasta $-(-z)$ es mejor acudir a b . Así a pesar de todo, sin faltas lógicas, concluir que a es igual a b es plenamente lícito.

Se ha dicho de Tomás de Aquino (Burrell, 'The new Aquinas', *God's Advocates: Christian Thinkers in Conversation*)²⁹, que la estructura $a = -(-a)$ es una pieza indispensable en sus escritos. Sin embargo, los textos tomasianos son mucho más completos. En ocasiones se puede encontrar $a = b$, $a = (b \text{ y } c)$ donde $(b \text{ y } c)$ es comprendido habitualmente como d . Es decir $a = d$. Dicho en otras palabras, también hay nociones expresadas en términos no negativos – aunque la mayoría de nosotros, sepamos que cualquier concepto, pueda ser entendido desde la negación de sus características opuestas, – y es el lector también el encargado de recordar o vislumbrar, la equivalencia nocional en los textos tomasianos; por ende ni la argumentación, ni la doctrina tomasianas se constriñen únicamente a una estructura negativa.

También en los escritos del Aquinate se pueden reconocer estructuras intelectualmente más completas como:

$$a \equiv |(- (b \text{ y } c)) + d + (- (-e)) + (-f \text{ y } g) |$$

²⁹ Burrell, *The new Aquinas. God's Advocates: Christian Thinkers in Conversation*, Darton, Longman & Todd Ltd, 2005, 284 pp.

Por otra parte, si la noción de simplicidad tiene una vasta gama de opositores, se debe a que en otras ciencias *a* no puede ser inicio de una reflexión. En filosofía en cambio, *a* puede decirlo todo y ser en lo que se resume toda respuesta. Esta manera de concebir un principio corresponde a la primera operación del intelecto. Mientras que la mayoría de las ciencias con bases fisicomatemáticas remiten a la segunda operación, es decir, el juicio, para lograr avanzar: $a = b$, $b = c$, $a = c$.

Sería difícil que en un estudio respetuoso y serio de los textos de Tomás de Aquino, se pudiera objetar el uso lógico de esos tipos de argumentación, creyendo que se resumen en un conjunto de negaciones. Algo semejante sucede con los ‘primeros principios filosóficos’ o metafísicos, las bases que posibilitan toda ciencia, las de todo conocimiento humano e incluso con los axiomas matemáticos: a veces sólo podemos indicarles y aportar nitidez en su comprensión, como en el caso del concepto de simplicidad.

G. Críticas relacionadas con la noción de eternidad

Algunas de las críticas a la noción de simplicidad tomasiana, anteriormente expuestas, tienen eco en la noción de eternidad, así por ejemplo: 1) La crítica a la teología negativa de Tomás de Aquino de Davies y Burrell³⁰; 2) un dios simple como una mera abstracción, albergando variados atributos y obstaculizando el que sea personal (Plantinga, *Does God Have a Nature?*). E igualmente del mismo autor, 3) un dios conteniendo en sí mismo cualidades diferentes, pero en él idénticas, calificando esto como ‘lógicamente incoherente’.

Aunque proviniendo de autores diferentes encontramos que las tres críticas contienen un aspecto común, la referencia a la unidad y la multiplicidad, ya sea por la aparente ‘carencia de unidad en la pluralidad’ de atributos divinos (un dios simple no puede contener en sí mismo atributos opuestos), ya desde la supuesta falta de unidad lógica (cualidades diferentes, mas, idénticas en Dios).

Los conceptos de unidad y multiplicidad se encuentran en la doctrina aristotélica, y no es indispensable remitirles, al comentario de Tomás de Aquino, para resolver las objeciones precedentes, sobre la aparente contraposición de un Dios uno, con múltiples atributos. La impronta materializante, en el criterio que objeta la propuesta de Tomás de Aquino, sin embargo, puede ser paladina por medio de ese estudio; si es interesante

³⁰ Vid. supra.

considerar el comentario tomasiano, a los libros de la *Metafísica* de Aristóteles, es a más de enfatizar en la coherencia de la doctrina, también para recordar que lo entendido por meta-física, no es una embozada teología, sino la disciplina filosófica en la cual también son problematizados, y esclarecidos los ‘primeros principios’.

H. Aspecto común de las críticas e hipótesis

Como pudimos comprobar hay un elemento común en las objeciones precedentes, el cual se resume en la falta de comprensión de la noción de unidad: los matices y variaciones de la ‘unidad divina’, o dicho en los términos de la *Suma Teológica*, si Dios es Uno. Cuando se acude al *Comentario del Libro X de la Metafísica de Aristóteles* la simplicidad retoma valor, y la inmutabilidad, estrechamente cercana a la noción de eternidad, se reconoce como imprescindible. Acudiendo al ejemplo de los ‘objetos fractales’ al que evocamos, es como dar paso al siguiente nivel, para dilucidar la estructura de base, porque es únicamente después de haber llegado a una multiplicidad irreductible como la del pasado, el presente y el futuro, que se hace patente el entender ‘lo que es algo uno’. Lo que buscamos demostrar con esta disertación, es que a partir de la comprensión de lo ‘uno-mucho’ pueden entenderse tanto la ‘eternidad divina’, como el tiempo al que estamos sujetos cada uno de nosotros, sin recaer en faltas de coherencia, como se ha objetado en los estudios recientes de filosofía analítica de la religión.

I. La *quaestio* sobre la eternidad en la *Summa Theologiae*

Antes de decidir, sobre la manera más eficiente de abordar el tema de la eternidad, como ‘atributo’ divino, deseamos indicar el acotamiento otorgado por Tomás de Aquino al tema. La *quaestio* diez sobre la eternidad, se encuentra entre las nociones de ‘inmutabilidad’ y ‘unidad’ divinas. La comprensión de las características propias de lo inmutable, está supuesta cuando se trata de comprender lo que es la eternidad; es, además, un concepto sobre el que se vuelve repetidas veces, sobre todo por la necesidad de comprensión de la noción de tiempo.

La noción de ‘unidad’ sirve, además, para completar la comprensión general de las cuestiones sobre los atributos divinos. Cuando el lector de la *quaestio* 10 la ha concluido, puede experimentar la sensación de hallarse ante una pluralidad de realidades a las cuales les será necesario un aspecto común. Esa necesidad no se resume en la cualidad intelectual unitiva propia de un ser humano, o de nuestro modo de conocer el mundo, tal como se entiende, por ejemplo, en la psicología de la Gestalt, sino en acudir

de nueva cuenta al origen de la discusión, a saber, responder a lo que es ‘el’ tiempo, ‘un solo’ tiempo y no tres, y a ‘la’ eternidad; una pluralidad de cualidades, en efecto, referentes a una misma realidad cuyo nombre es Dios.

Antes de abordar la metodología que estamos por seguir, es importante para nosotros mencionar una distinción que pocos autores contemporáneos han hecho. Nuestra primera intención fue la de titular directamente nuestra disertación. ‘La eternidad como atributo divino en Tomás de Aquino’. La observación pertinente de Sebastián Fuster Parelló³¹, sobre la ausencia de uso del término ‘atributo’ (*attributum*) en el pensamiento de Tomás de Aquino, nos motivó a precisar aún más lo que el título debe resumir. Fuster señala que Santo Tomás, utiliza ‘títulos’ (*nomen*) y ‘condición’ (*conditio*). Por tal motivo nuestra disertación debiera titularse ‘La eternidad como nombre de Dios en Tomás de Aquino’. Las problemáticas derivadas de ese título son numerosas y variadas. Las cuales van desde una interpretación errónea de nuestro objetivo central, hasta interesarse legítimamente sobre si ‘eternidad’ es efectivamente un nombre de Dios.

En todo caso puede señalarse que el término *attributum* es rara vez utilizado (Thomas-Lexikon, Ludwig Schütz). Igualmente *attributorum* se encuentra únicamente en 69 lugares, de los cuales, la mayoría pertenecen al *Scriptum sobre Sententiis*, algunas sobre el *In de Potentia*, y cuatro veces en la *Summa Theologiae*. Concretamente encontramos que, es principalmente en los *Comentarios* a otros autores, en donde utiliza con frecuencia *attributum*, como se constata en el *Scriptum sobre Sententiis*, y en *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, pero estrictamente, Tomás de Aquino parece evitar el uso del término.

La definición de ‘atributo divino’ de uso frecuente, lo define como ‘una perfección absolutamente simple, existiendo necesaria y formalmente en Dios y que, según nuestro modo imperfecto de conocer, es deducida de lo que concebimos ser constitutivo de la esencia divina’. La definición de Garrigou-Lagrange (*Dieu son existence et sa nature*)³², contiene un defecto señalado por Léon Elders (*La Théologie Philosophique de Saint Thomas d’Aquin. De l’être à la cause première*)³³, especialmente en lo relacionado al

³¹ Fuster Perelló, Sebastián, *Planteamiento del problema ‘de Dios’ en la Escolástica y en la nueva teología*. En: *Escritos del Vedat*, 3(1973), pp. 581-617. Ver también, Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, 3ª ed., vol. 1, BAC, España, 1998.

³² Garrigou-Lagrange, *Dieu son existence et sa nature*, editor Gabriel Beauchesne, vol. 2, París, 1950.

³³ Elders, Léon, *La Théologie Philosophique de Saint Thomas d’Aquin. De l’être à la cause première*, Téqui, París, 1995.

conocimiento de la esencia divina, por lo cual, la definición de Garrigou-Lagrange, parece no ser una definición concluyente.

Respecto del ‘atributo divino’, históricamente se pueden rastrear los primeros ‘atributos’ desde los textos de Parménides, bajo el término *semata* (fragmento VIII del poema; Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*)³⁴. Sin embargo, el Ser parmenidiano, corresponde a lo que en Tomás de Aquino es el *ens commune*. En la Edad Media, la problemática era estudiada, por los autores cristianos bajo los términos ‘nombres divinos’. Tomás de Aquino se servirá del término ‘atributo’ explícitamente, al deber distinguir, por ejemplo, lo dicho, entre la esencia divina, y lo que corresponde propiamente, a cada una de las tres Personas divinas.

Pero de la ontología parmenidiana, en donde se pueden rastrear algunos indicios de los ‘atributos divinos’, a la pregunta sobre el *an sit* respecto de Dios, formulada por el Angélico, hay cerca de cinco siglos y la concepción no es exactamente la misma para los *semata* que para la noción de ‘atributo’; donde han pasado, por ejemplo, por la aportación de Platón, con la idea del Bien-Uno; los *logoi*, a los cuales se refiere Aristóteles, hasta las aportaciones de Orígenes, San Gregorio de Niza, San Hilario, San Dionisio y San Agustín, por mencionar algunos. Para el año 1210 algunas doctrinas teológicas como las de David de Dinant y el ‘panteísmo materialista’³⁵ fueron condenadas.

Alberto Magno y Tomás de Aquino, próximos a la época, además de considerar las condenas de 1210, hubieron de considerar algunos errores teológicos, como el del ‘panteísmo formal’, del cual puede hallarse una referencia, en el artículo octavo de la tercera cuestión, en la primera parte de la *Suma Teológica* (*S. Th.*, I q3 a8). Las distinciones más puntuales como, por ejemplo, la del ser divino y el *esse formale*, hubieron de tener lugar (*De ente et essentia*, *Summa Contra Gentes*, *De veritate*). La denominación ontológica de los textos tomasianos, toma en cuenta las distinciones necesarias para esclarecer, que al referirse a los atributos divinos, no se trate de un ‘panteísmo formal’, ni de un ‘panteísmo materialista’, evitando, además, los equívocos que pudiesen concernir a la teología, y al contenido de la fe Revelada.

³⁴ Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Cambridge University Press, 2018, pp. 355.

³⁵ Birkenmajer, Alexandre, *Découverte de fragments manuscrits de David de Dinant*. En: *Revue néoscholastique de philosophie*, 35 (1933), pp. 220-229. Théry, Gabriel, *Autour du décret de 1210. David de Dinant : étude sur son panthéisme matérialiste*. En: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 1, 1925, 160 pp.

Por las aportaciones previas, al contexto histórico de Tomás de Aquino, respecto a las diversas nociones de los ‘atributos divinos’, como algunas de las que acabamos de mencionar, para nuestro autor, el ‘atributo’, o con mayor precisión, el ‘nombre’, propiamente divino es ‘El que es’: ‘*Hoc nomen ‘qui est’ est maxime proprium nomen Dei*’ (S.Th., I q13 a11). Aparte de esa manera de referirse a Dios nombrándolo como, ‘El que es’, están: 1) ‘Dios es simple y perfecto’, 2) ‘Dios es el sumo bien’, 3) Dios es infinito, 4) Dios está presente en todas las cosas, 5) Dios es inmutable, 6) Dios es eterno, 7) Dios es uno, como lo explica Dominique Dubarle (*Philosophie et Théologie. L’ontologie de Thomas d’Aquin*)³⁶.

Las precauciones tomadas por Santo Tomás al ir explicando los nombres de Dios, prevén la concordancia que haya de haber con la creación, la unidad divina, y, la Trinidad de Dios. De ahí que la precisión conceptual sea, a pesar de la aparente complejidad, un esfuerzo continuo, que se haya de buscar cuando se desea exponer el contenido de los textos tomasianos.

Dado que nuestro interés consiste primordialmente en formular la pregunta desde la Teología Natural, sobre la eternidad divina, decidimos mantener el siguiente título: *El problema de la eternidad divina como ‘atributo’ divino en Tomás de Aquino. Análisis desde la Teología Natural.*

J. Metodología de la disertación

El modo en el cual expondremos los tópicos relacionados con la eternidad, como *atributo* divino, implica un tamiz entre las siguientes opciones: podemos llevarlo a cabo 1) respetando el orden de la *Summa Theologiae* de la exposición sobre la cuestión diez; 2) siguiendo la exposición en la *Summa Contra Gentiles* o bien 3) desde un camino inductivo partiendo de los *Comentarios a los libros de la Física*, incluyendo los *Comentarios a los libros de la Metafísica*, y posteriormente, dirigiéndonos al contenido de los textos de la *Opera Maiora*, en donde se aborda el problema.

Sabemos, en efecto, que la opción inductiva – la tercera de las anteriores – aportaría gran claridad. Sería nuestra elección predilecta, si se tratase de un estudio inédito en todo sentido porque, dada la fluidez en la temática, el lector llega por sí mismo a las mismas conclusiones de la exposición y se facilitaría la interconexión nocional. Igualmente, las ventajas de iniciar desde la argumentación contenida en la *Suma Contra*

³⁶ Dubarle, Dominique, *Philosophie et Théologie. L’ontologie de Thomas d’Aquin*, col. Philosophie et Théologie, Cerf, París, 1996, 494 pp.

Gentiles son, por ejemplo, el diálogo con otras religiones, y la puesta en evidencia del concepto de movimiento. Estamos conscientes, además, de la fidelidad a la pedagogía de Tomás de Aquino, si optásemos por invertir el orden de nuestro índice; por ser el mismo camino seguido por nuestro autor, a lo largo del estudio de la definición de eternidad boeciana. La cualidad provechosa de ese recorrido, es la evidencia lógica de las características de lo eterno. Nuestra decisión, sin embargo, se inclinó por la primera opción, siguiendo la presentación de la *Suma Teológica*, por ser la metodología más cercana, a la de la teología natural.

Cabe mencionar que, ante la filosofía analítica, la metodología no nos parece inaceptable. Incluso, conociendo la objeción de Marenbon³⁷ a la pertinencia de estudiar un texto medieval, siguiendo el procedimiento de esa escuela filosófica. Por el contrario, en algunos momentos muy precisos evocaremos su uso. Lo que sí precisamos, es la limitación de ese proceder al estudiar ciertos problemas y temáticas filosóficas; lo señalaremos en su debido momento cuando la *remotio* sea el proceder indispensable para la comprensión de lo que nos atañe.

K. La traducción al castellano

En la Edad Media era común definir la ‘eternidad’ como: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*³⁸. La definición es atribuida a Boecio y también la línea axial de las explicaciones tomasianas sobre el tema³⁹. Esa definición admite en castellano al menos estas traducciones gramaticalmente correctas: 1) toda simultánea y posesión perfecta de la vida interminable; 2) toda simultánea y posesión perfecta de una vida interminable; 3) toda simultánea y posesión perfecta de vida interminable; 4) posesión perfecta y toda simultánea de vida interminable; 5) posesión perfecta y toda simultánea de una vida interminable; 6) posesión perfecta y toda simultánea de la vida interminable. Bazó, en su disertación doctoral *La eternidad de Dios en Santo Tomás de Aquino. Una visión filosófica*, utiliza la segunda traducción. Personalmente me inclino a pensar que la traducción más cercana es la tercera. Efectivamente, la estructura gramatical del castellano comienza por el artículo, seguida del sustantivo, el verbo y los complementos. Al ser ‘de vida interminable’ un complemento gramatical, no le es necesario incluir el

³⁷ Marenbon, John; Rosier-Catach, Irène, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 2005, 188 pp.

³⁸ *S. Th.*, I q10 a1 arg1.

³⁹ Boecio, *De Consolatione Philosophiae Libri quinque*, prosa 6: ML 63, 858. Sobre la recepción de la definición boeciana de *eternidad* por Tomás de Aquino: Aleksandravicius, op. cit.

artículo 'la', es decir: 'toda simultánea y posesión perfecta de la vida interminable'. También puede entenderse directamente: 'la eternidad es toda simultánea y posesión perfecta de vida interminable'.

En esta formulación se puede resumir tanto lo que concluye Bazó, a saber, el sentido en el cual entiende y explica Tomás de Aquino sobre lo que es la 'eternidad', y, además, ayuda a vislumbrar que no se trata de cualquier vida, sino de aquella a la cual concierne ser interminable. En la tercera formulación, encontramos igualmente una ventaja. Al traducir de 'una vida interminable', Bazó se ve obligado a explicar posteriormente 'en Dios'. Las conclusiones de Bazó no dan pie a postular algún tipo de panteísmo. Mas como puede evitarse desde el inicio cuando no se utiliza 'una', hemos preferido por consiguiente esta traducción: 'La eternidad es toda simultánea y perfecta posesión de vida interminable', porque es la que permite seguir más cercanamente la exposición de Tomás de Aquino. También hubiera sido conveniente conservar la traducción: 'la eternidad es posesión perfecta y toda simultánea de vida interminable', la cual parece dar una idea casi inmediata de lo dicho por el autor de la *Suma Teológica*; sin embargo, en la cuestión diez, en donde se analiza el problema, la 'posesión perfecta', no se aborda en primer lugar, pues es más bien lo que corana, el haber entendido, a quién se refiere esa posesión.

L. Estructura de la disertación

Cada uno de nuestros ocho capítulos, inicia con una breve introducción, en la cual, se explica la manera de proceder. Desde el segundo capítulo, se presenta un sucinto resumen del capítulo precedente, retomando las nociones centrales, para poder entender, lo que conduce a exponer, el contenido de ese nuevo capítulo. Al final de cada uno vendrá un encabezado anunciando las conclusiones. Una conclusión final, seguirá al octavo y último de nuestros capítulos.

En cuanto al orden de los capítulos, dividimos nuestro trabajo un total de ocho. Los primeros siete abordan problemáticamente la noción de eternidad. En el primer capítulo estudiamos con detenimiento el vocablo 'interminable', el propósito es exponer el sentido en el cual la eternidad haya de entenderse como algo sin término. Este recorrido conduce al examen del término 'inmutable', y a un primer acercamiento a lo que sea la permanencia en el ser.

En el segundo capítulo, siguiendo el orden del enunciado definitorio de la eternidad, abordamos si es pertinente relacionarla con la vida. Ese tema nos condujo al

análisis de lo entendido por ser 'vivo'. En el tercer capítulo, es el concepto de 'totalidad', el centro de nuestra exposición. El orden está dado por lo que sea un 'todo', sus diferentes acepciones, y aquella correspondiente a la noción de eternidad. El cuarto capítulo, tiene por eje, el vocablo 'simultaneidad'. A partir de este capítulo, se va haciendo más patente, el acercamiento indispensable a la noción de tiempo, cuya necesidad comprensiva será de gran ayuda en los capítulos posteriores. En el quinto capítulo, se abordan dos nociones estrechamente vinculadas, el 'todo' y la 'perfección'. Si bien el acento está más bien centrado en la perfección, la proximidad nocional de ambas, requiere el discernimiento conveniente de saber, por qué pareciendo ser hasta cierto punto sinónimos, los dos términos están incluidos en la definición. Pero como en cada capítulo, el objetivo principal es el de comprender, lo que cada una de las partes de la definición signifique, respecto de la eternidad. El capítulo sexto, si bien leyendo el índice pudiera parecer un tanto repetitivo, nos prepara mucho más a la comprensión del tiempo. La 'posesión', siendo en efecto el último elemento por estudiar, de la definición de eternidad, nos da suficientes bases para comprender la trascendencia de lo eterno respecto de lo temporal. El capítulo séptimo, nos recuerda que el hilo conductor de nuestra exposición, es el texto tomasiano de la *Suma Teológica*, y por ello incluimos la distinción indispensable entre el tiempo y la eternidad, pero también las razones frecuentes, que parecen hacerlos similares. El capítulo octavo, y último, tiene un propósito fundamentalmente pedagógico. El objetivo, es terminar de dar unidad a nuestra disertación. Hacia el final de la tesis, incluimos los anexos, en donde exponemos las opciones para abordar el tema, y el cómo llegamos a la estructura final del índice aquí presentado. Incluimos también una versión sintetizada de las conclusiones para indicar explícitamente el error, a saber, que, debido a la incompletitud, al cual se llega si se acude únicamente a la operación de abstracción, para saber lo que sea la 'eternidad', hay una directa oposición al principio de no contradicción.

1.

LA ETERNIDAD COMO INTERMINABLE

Introducción

Con el propósito de ofrecer una exposición ordenada, tomando en cuenta igualmente la problemática actual sobre el tema, decidimos orientar nuestra disertación siguiendo el orden expositivo de la *Suma Teológica*. Concretamente, el de la primera parte, cuestión diez, en la cual se aborda el tema de la eternidad divina. En algunas ocasiones incluiremos algunas *quaestiones* previas, con el fin de recordar algunas nociones que debiesen estar previamente asumidas para lograr una mejor comprensión de la ‘eternidad’ como ‘atributo’ divino, mas siempre buscando seguir el orden de la cuestión mencionada. Esto es necesario porque antes de interesarse en la ‘eternidad’, en la *Suma*, se han problematizado y respondido las dificultades sobre la ‘simplicidad’, la ‘perfección’, el ‘bien’, la ‘bondad’, la ‘infinitud’, la ‘ubicuidad’ y la ‘inmutabilidad’ divinas, que presuponen el haber resuelto dudas, y cierta confusión, en cuanto a la metodología del conocimiento de Dios y su existencia, su incorporeidad, inmaterialidad, infinitud y actualidad.

El ejercicio y esfuerzo intelectual realizado durante el aprendizaje y estudio de cada una de las problemáticas de base, habría de haber preparado con anterioridad a las dificultades que el estudio de la noción de eternidad supone. Este primer capítulo inicia por comprender el significado de lo ‘interminable’; el primero de los vocablos

elementales de la definición de eternidad y cuyo sentido es traslaticio. Continuaremos, posteriormente, con el lugar de la ‘negación’, implícito en el término. Proseguiremos con la importancia de la ‘remoción’ en el estudio sobre Dios. Y después, abordaremos el modo de entender ‘interminable’ al estar referido a la ‘eternidad’.

1. Lo *interminable* y la formulación de una definición negativa

La preposición ‘in’, la cual remite a la negación, se encuentra frecuentemente en los textos filosóficos y teológicos medievales. Para quien ignora el aspecto técnico de la negación, le es fácil ‘reducir el término’ interminable erróneamente ‘a una completa negación’, o bien únicamente a la negación de la noción implícita. Acudiendo a un ejemplo sencillo sería como entender la palabra incoloro como lo radicalmente carente de todo color. Sin embargo, también puede entenderse como lo descolorido, lo carente de color, lo que tiene la capacidad de recibir color, aquello con un color ínfimo. O bien lo que quiera decir ‘lo invisible’, como explica Tomás de Aquino en su *Comentario* al libro del alma:

“(…) La vista, en efecto, conoce lo visible y lo invisible, como se dice antes. En efecto, lo invisible, es la obscuridad, y la vista lo juzga. E igualmente para lo muy brillante, como el sol, al cual se le llama invisible, pero de otro modo que como a la obscuridad. Pues, se llama invisible a la obscuridad, por la falta de luz, mientras que brillante, es por una sobreabundancia que corrompe el sentido. Igualmente, el oído es a lo audible, es decir, el sonido, y lo no audible, como el silencio, el cual es la privación de sonido, pero también lo no audible, el sonido poco audible que corrompe el sentido por la sobreabundancia, o por la pequeñez no lo afecta (*immutat*) suficientemente. Y es lo mismo en todas las cosas que se dicen potencia e impotencia”¹.

Brevemente, la ‘vista’ conoce lo visible, pero también lo invisible. Las tinieblas, por ejemplo, son lo invisible, pero también lo espléndido, como el sol. Sin embargo, las tinieblas son invisibles por defecto de lo luminoso; el sol o lo espléndido son invisibles, por la abundancia, la cual corrompe al sentido. De igual manera, lo es para los cuatro sentidos, como, por ejemplo, el oído que capta lo audible, es decir el sonido, y lo no

¹ *In De Anima* 2, 21 n.9. “(…) Visus enim cognoscit visibile et invisibile, ut supra dictum est. Invisibile enim est tenebra, de qua visus iudicat. Et similiter illud quod est valde splendidum, ut sol, dicitur invisibile, sed alio modo quam tenebra. Nam tenebra dicitur invisibile, propter defectum luminis; splendidum autem propter abundantiam corrumpentis sensum. Et similiter auditus est audibilis, scilicet soni, et non audibilis, ut silentii, quod est privatio soni, et etiam non audibilis, idest soni male audibilis, qui vel propter sui excellentiam corrumpit sensum, vel propter sui parvitatem, non sufficienter sensum immutat. Sic etiam est in omnibus quae secundum potentiam et impotentiam dicuntur”. La traducción es propia.

audible, como los sonidos que se perciben mal o que por su excedencia sonora corrompen al órgano del oído.

La negación, en efecto, forma 'parte de un procedimiento' cognoscitivo y no es el término de las disquisiciones o tan sólo la incapacidad de hablar en cada ocasión, por ejemplo, sobre lo hierático, positivamente, como se ha objetado². Repetidas veces se hará uso de la negación para comprender lo eterno, por ese motivo Tomás de Aquino indica el sitio que se le ha de conceder a una 'definición negativa' y al uso de la negación al momento de definir, antes de enfocarse directamente en la noción de eternidad. Para entenderlo, estudiaremos brevemente, la importancia de la negación, en la siguiente sección.

1.1. Estatuto ontológico del concepto

Lo eterno parece apuntar a alguna realidad más perfecta que la temporal. En su definición se hace uso de un primer tecnicismo formulado en términos negativos: el vocablo 'interminable'. Una primera impresión invita a concluir que la definición tiene algún tipo de defecto, pues esa palabra más bien parece albergar cierta imperfección por ser expresada de manera negativa. Tomás de Aquino lo explica del siguiente modo. Interminable posee un 'sentido negativo' (manifiesto en la partícula 'in'). Sin embargo, la negación al parecer debería reservarse para lo 'deficiente'. Lo imperfecto es lo que debiese definirse, al parecer, por términos negativos, por eso podría concluirse que no es correcto incluir 'interminable' en la definición de lo eterno:

“(...)” Interminable se dice pues, de lo negativo. Pero lo negativo no es definición (*ratio*), más que de las cosas deficientes. Luego, a la eternidad no le corresponde. Por tanto, no se debe incluir interminable³.

A través de la problematización anterior, se vislumbra si es conveniente entender la eternidad desde la noción de 'interminable', o si Tomás de Aquino hubiera de cambiar la definición dada por Boecio. Las negaciones son usuales cuando se define lo 'simple', y el modo de entender propio del ser humano precisa, en un primer momento, de la

² El debate se desarrolla principalmente en el ámbito lingüístico proveniente del diálogo con los textos de Ludwig Wittgenstein. Burrell, David B., *The New Aquinas*. En: *God's Advocates: Christian Thinkers in Conversation*. London, Darton-Longman & Todd, 2005, pp. 126-140. Especialmente: Innis, Robert E., *Aquinas's God and the Linguistic Turn: A Review Discussion*. En: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 45 (1981), pp. 585-598.

³ *S. Th.*, I q10 a1 arg. 1. “(...) Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quae sunt deficientia, quod aeternitati non competit. Ergo in definitione aeternitatis non debet poni interminabile”. La traducción es propia.

comprensión de ‘lo compuesto’; sólo después de haber comprendido la composición, es como se puede acceder a lo simple, y para tal propósito se ‘elimina’ (*per remotionem*)⁴ eso que es compuesto:

“(…) Las cosas simples consuetudinariamente se definen por la negación, como el punto es aquello cuya parte no es. Y esto no es así, porque la negación le sea esencial a esas cosas, sino porque nuestro entendimiento, el cual primero aprehende las cosas compuestas, no puede llegar al conocimiento de lo simple, más que por eliminación de lo compuesto”⁵.

El conocimiento de la eternidad remite al tiempo, mas con el fin de negarlo. De él se negará la sucesión, el principio, el fin, cada uno imbricado primeramente en el concepto de ‘inmutabilidad’, porque la inmutabilidad es lo que no tiene sucesión, ni principio y tampoco fin. El tiempo, considerado habitualmente desde la ‘sucesión’ y del ‘ahora’, y siendo la base para la comprensión de la eternidad, exigirá metódicamente de la negación. La sucesión temporal, apelará a una negación doble resumida en términos de ‘totalidad simultánea’; el ahora, por su inacabamiento e imperfección, se negará acudiendo a la noción de ‘perfección’.

La ‘eternidad’ tiene una relación privilegiada con lo ‘simple’; esto proviene de la ‘comparación analógica’ con el tiempo, en donde se denota la correspondencia con la eternidad, y que está sustentada en el paralelismo entre lo compuesto y lo simple, lo finito y lo infinito. El tiempo aparece como lo contrario de la eternidad e igualmente para los otros analogados de composición y finitud, lo compuesto contrario a lo simple, y lo finito a lo infinito, sin que eso conduzca a una definición circular.

Para saber lo que la eternidad sea, el procedimiento no ha de ser como el aplicado a las realidades temporales, por eso se vuelve indispensable estudiar lo temporal para luego negarlo. La negación no le es esencial a lo simple, pero acudimos a ella porque

⁴ Para una introducción general y breve sobre la relevancia de la negación puede verse Jiménez Torres, Oscar, *Epítome de la Filosofía de Carlos Llano*, Porrúa, México, 2010, 249 pp. Capítulo III titulado *Prolegómenos a una Metafísica de los límites*. Para un estudio sobre el tema de la negación: Brasa Díez, Mariano, *Conocimiento analógico y negativo en Tomás de Aquino*. En: *Studium*, 27/1 (1987), Madrid, pp. 172-142. Para entender de modo comparativo relacionándolo con la conceptualización del conocimiento de Dios: Llano Cifuentes, Carlos, *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., México, 2005, 326 pp.

⁵ *S. Th.*, I q10 al ad1. “(…) Simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est cuius pars non est. Quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis”. La traducción es propia.

nuestro entendimiento aprehende primeramente las realidades compuestas y para internarse en la comprensión de lo simple será necesario 'remover' la composición⁶.

Con respecto a las 'definiciones' en las disciplinas filosóficas, y con el fin de entender si efectivamente la manera en que se ha definido a la eternidad sea pertinente, conviene acudir al modo epistemológico de las ciencias⁷, lo cual deberá mostrarnos en qué sentido sea lícito acudir a una definición negativa de las ciencias teóricas.

Así pues, en cuanto a la gradación científica, 'lo inteligible' se actualiza por residir en el intelecto. La actualización proviene de la 'abstracción' de la realidad inteligible 'respecto de la materia' (*abstrahitur a materia*)⁸. El modo en como la realidad se encuentre con relación a la materia hace que pertenezca a una ciencia o a otra⁹, ya a la Filosofía de la Naturaleza, a las Matemáticas o a la Metafísica, porque las ciencias se diversifican según su modo de definir.

El primer modo se refiere al ser que depende de la materia y no puede definirse sin ella. El ejemplo por antonomasia es el de 'lo chato', lo cual se da en la materia sensible y es necesario que su definición la evoque, porque chato, es una nariz curva. Todas las cosas naturales como la piedra y el hombre son estudiadas por esa ciencia llamada 'Filosofía de la Naturaleza'. En el segundo modo la definición no atañe la materia sensible, aunque no pueda existir sino en ella y concierne a las 'Matemáticas'. Como en 'lo curvo', porque si bien no puede existir sino en la materia sensible, en la definición no se le considera. Los números las magnitudes y las figuras son parte de este modo:

“(...) Es pues sabido que algunas cosas cuyo ser depende de la materia tampoco pueden definirse sin ella; hay otras en cuya definición no entra la materia sensible, aunque no pueden existir sino en ella. Estas difieren entre sí como lo curvo y lo chato, pues lo chato existe en la materia sensible y es necesario que su definición la comprende (*cadat*), pues lo chato es la nariz curva. Y así, son todas las cosas naturales, como el hombre y la piedra. Lo curvo, en cambio, aunque no puede existir sino en materia sensible, en su definición no comprende materia sensible;

⁶ Llano Cifuentes, Carlos, *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., México, 2006, p. 364.

⁷ Para entender la conceptualización del conocimiento de Dios ver: Llano Cifuentes, Carlos, *Abstractio*, op. cit.

⁸ Idem.

⁹ *In Metaph. 2, In Physic.*, 1, 1. Para una breve introducción al tema de la clasificación de las ciencias en los textos tomasianos: Imbach, Ruedi; Oliva, Adriano, *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Vrin, Philosophiques, Francia, 2009, 179 pp. Capítulo *Nature et division de la Philosophie*. Y *La connaissance humaine*. Beuchot, Mauricio, *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, UNAM, México, 1992. Capítulo *Filosofía y ciencia*. Para una óptica general puede leerse el comentario de Celina A. Lértora p. 220 del libro: *In De Gen. et Corr.*, trad. Ignacio Aguinalde S. y Bienvenido Turiel, EUNSA, Navarra, 2005, 235 pp. *Epílogo: Notas metodológicas sobre el Comentario a la Física. a) El concepto de filosofía natural*. Sacchi, Mario Enrique, *La armonía del conocimiento filosófico y de las ciencias fisicomatemáticas*. En: *Doctor Communis*, 48/2 (1995), pp. 136-156.

y así son todas las cosas matemáticas, como los números, las magnitudes y las figuras”¹⁰.

Respecto a las realidades que no dependen de la materia ni según el ser ni la razón, como Dios, las sustancias separadas, la sustancia, la potencia, el acto, el ente mismo, son objeto de la ‘Filosofía Primera’:

“(…) Verdaderamente algunas cosas no dependen de la materia ni según su ser ni según la razón; o bien porque nunca existen en materia, como Dios y otras sustancias separadas, o porque no existen universalmente en la materia, como la sustancia, la potencia y el acto, y el ente mismo”¹¹.

En esta última tiene lugar la demostración de un Dios incorpóreo¹² e inmaterial¹³, lo cual ayuda a deducir su simplicidad, porque no teniendo materia, no es compuesto y, por consiguiente, es simple¹⁴. Esa simplicidad, es la misma que haya de valorarse cuando se inquiera sobre lo que sea la eternidad, pues como se decía poco antes, ella es simple mientras que el tiempo es lo compuesto.

¹⁰ *In Physic.*, 1, 1 n2. “(...) Sciendum est igitur quod quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt: quaedam vero sunt quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit. Et haec differunt ad invicem sicut curvum et simum. Nam simum est in materia sensibili, et necesse est quod in eius definitione cadat materia sensibilis, est enim simum nasus curvus; et talia sunt omnia naturalia, ut homo, lapis: curvum vero, licet esse non possit nisi in materia sensibili, tamen in eius definitione materia sensibilis non cadit; et talia sunt omnia mathematica, ut numeri, magnitudines et figurae”. Cf. Traducción Celina A. Lértora. *Comentario a la Física de Aristóteles*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, núm. 21, EUNSA, España, 2001, 630 pp.

¹¹ Idem. “(...) Quaedam vero sunt quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem; vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae; vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens”. Cf. Trad. Celina A. Lértora, op. cit. pp. 64-65. Vid idem *In de Trin* 3 q5 a1 c3. “(...) Quaedam ergo speculabilia sunt, quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt. Et haec distinguuntur, quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa, in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet accipere carnem et ossa. Et de his est physica sive scientia naturalis. Quaedam vero sunt, quae quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus. Et de his est mathematica. Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et Angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi. De quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in ea cognitorum est Deus, quae alio nomine dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum aliae omnes scientiae ab ea sua principia accipientes eam consequuntur. Non est autem possibile quod sint aliquae res quae secundum intellectum dependeant a materia et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est. Et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta”.

¹² *S. Th.*, I q3 a1.

¹³ *Ibidem* a2.

¹⁴ Para un estudio actual sobre la noción de *simplicidad*: Herrera, Juan José, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, UNSTA, Tucuman, 2011, 722 pp.

En la *Suma Teológica*, se pueden enumerar al menos 'cinco' maneras gracias a las cuales se manifiesta la simplicidad divina y es conveniente evocarlas para facilitar la comprensión de la definición de la eternidad como realidad simple.

“(…) Que Dios es absolutamente simple, lo cual puede demostrarse de muchas maneras. La primera, por todo lo dicho más arriba. Como, pues, en Dios no haya composición ni partes de cantidad porque no es cuerpo, ni hay composición de forma y de materia, ni de naturaleza y supuesto, ni de género y diferencia, ni de sujeto y accidente, es manifiesto que Dios no es compuesto de ninguna manera, sino completamente simple. La segunda, porque todo compuesto es posterior a sus componentes y depende de ellos. Pero Dios es el primer ser, como arriba es ostensible. La tercera, porque todo compuesto tiene causa, que, pues, según la diversidad de cosas conviene en algo uno, si no por alguna causa que lo unifica. Pero, Dios no tiene causa como más arriba es ostensible, ya que es la primera causa eficiente. La cuarta, porque en todo compuesto es necesario la potencia y el acto, lo cual en Dios no existe, porque una parte es acto respecto a otra, o, al menos todas las partes están como en potencia respecto del todo. La quinta, porque todo lo compuesto es algo que no conviene a cada una de sus partes. Esto resulta evidente en todos los seres de partes distintas, pues ninguna parte del hombre es hombre, ni una parte del pie es pie. Pero en los todos de partes semejantes, aunque algo de lo que se dice del todo se diga de la parte, como la parte del aire es aire, y la del agua, agua, sin embargo hay algo que se dice del todo que no conviene con alguna parte, pues si toda el agua es de dos cubos, no lo es también de la parte. Así pues, en todo compuesto, hay algo que no es lo mismo. Aunque esto puede decirse de lo que no tiene forma, es decir, lo que tenga algo que no es lo mismo (así en lo blanco hay algo que pertenece a la definición (*ratio*) de blanco), sin embargo, en la forma nada le es extraño. De donde como Dios es la misma forma, o mejor, el mismo ser, no puede ser compuesto de ningún modo”¹⁵.

Se puede entonces, dar razón de la simplicidad de Dios por medio de las siguientes características : 1) Por no tener composición de partes; en cuanto que es incorpóreo. Así,

¹⁵ *S. Th.*, I q3 a7 c. “(…) Quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta. Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse, neque in eo sit compositio generis et differentiae; neque subiecti et accidentis, manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex. Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est. Tertio, quia omne compositum causam habet, quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est, cum sit prima causa efficiens. Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est, quia vel una partium est actus respectu alterius; vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius. Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium, manifestum est, nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua; aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium, non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi), tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest”. La traducción es propia.

no hay en Él mezcla ni de (a) materia y forma, ni de (b) naturaleza y substancia, ni (c) de género y diferencia, ni de (d) sujeto y accidente. 2) Por la posterioridad y dependencia de los componentes; lo compuesto, a saber, lo que tiene componentes, apela siempre a partes, si bien el todo es anterior a las partes, el hecho de estar constituido refiere a algo más, lo simple no remite a otro constituyente anterior. Dios siendo lo primero es por tanto lo más simple. 3) Por no haber causa divina; lo compuesto tendrá siempre causa para su todo y para unificarse, pero Dios no tiene, por ser la ‘causa eficiente primera’¹⁶. 4) Porque lo compuesto tiene siempre potencia y acto, y en él una parte es acto con relación a otra o bien las partes como si estuvieran en potencia respecto de su todo. Dios no tiene esa composición por estar exento de potencialidad. 5) Por la ‘uniformidad divina’ (uniformidad, una sola forma); los compuestos son de dos maneras: o bien heterogéneos o bien homogéneos. En los compuestos de partes distintas no se aplica el todo a las partes (‘ninguna parte del hombre es hombre, o una parte del pie es pie’)¹⁷. En los todos de partes semejantes lo dicho del todo también lo es de la parte: ‘como el aire es parte del aire o el agua parte del agua’, y también se dice algo del todo incluso si no se adjudica a una de sus partes (‘porque en lo compuesto hay algo que no es lo mismo’)¹⁸. En la forma, nada es ajeno a ella misma. Dios siendo su misma forma no puede ser compuesto de ningún modo (*nullo modo*).

Por las razones precedentes, la simplicidad de Dios es manifiesta, y para definir lo simple, como aplicable a Él, no es eficaz seguir el camino de la ciencia de la Física o Filosofía de la Naturaleza, ni el de las Matemáticas. La constitución de las definiciones con respecto a las cualidades de Dios tampoco podrá llevarse a cabo conforme al sendero habitual y por eso la ‘negación’ será el método epistémico más apto¹⁹.

¹⁶ *S. Th.*, I q2 a3. “(...) Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant”.

¹⁷ Vid supra. *S. Th.*, I q3 a7 c. “(...) Et quidem in totis dissimilium partium, manifestum est, nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes.”

¹⁸ Idem. “(...) Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum.”

¹⁹ Tomás de Aquino no hace una diferencia explícita entre la ‘negatio’ y la ‘remotio’, sin embargo, también utiliza los dos términos separadamente. “(...) La separatio, negatio y/o remotio no solamente se constituyen como un conocimiento de purificación, eliminando aquello que no corresponde a la mera realidad a la que queremos acceder, sino que es también ‘un conocimiento por contraste’”. Cf. Llano Cifuentes, Carlos, *Separatio*, op. cit., p. 365. Vid. Westerkamp, Dirk, *Via negativa: Sprache und Methode der negativen Theologie*, München, Fink, 2006. Nosotros decidimos distinguir en dos apartados negación

Dios no siendo compuesto alguno es, en efecto, simple (*esse simplicem*)²⁰. Ante una realidad tan austera, el intelecto no puede acercarse como ante las realidades compuestas. Un método diferente se impone y parte del proceso cognoscitivo necesario ante lo divino, hace uso de la negación. La eternidad a cuyo conocimiento se accede por el paralelismo con el tiempo habrá primero de afirmar sus cualidades para negarles mediante la 'remoción'²¹.

1.1.1. Conocer a Dios por remoción

El conocimiento de la eternidad es 'analógico' y también 'negativo' dado que la eternidad, asida en la inmutabilidad se comprende al hacer uso de la analogía de proporcionalidad propia²², porque el tiempo deriva del movimiento, y por comparación análoga la eternidad lo hará de la inmutabilidad. Esa relación analógica proporciona un orden para acceder a lo eterno.

Establecido el orden analógico entre ambos, se continúa paulatinamente mediante negaciones, porque hay cierta imposibilidad en concebir la eternidad en sí misma. Nuestro ser, en la sumersión temporal, está dotado también de una inteligencia temporalizada. Para conocer algo ajeno a las realidades temporales que nos son asequibles, es necesario reconocer ese aspecto cognoscitivo nuestro, es decir, que nuestras capacidades estén preparadas para acceder a lo temporal y también que lo conocido sea de esa misma manera y estando frente a una realidad distinta a esa limitación temporal, es entonces que el método haya de plegarse a lo que se está por conocer:

“(...) Porque todo método para estudiar cualquier cosa debe ser congruente no sólo con las cosas, sino también con nosotros. En efecto, si no fuera congruente con nosotros, no podríamos captarlas. De ahí que si alguien quisiera seguir a la imaginación para entenderlas no podrá hacerlo, porque esas realidades no son inteligibles de ese modo. Pero si alguien quisiera ver las realidades divinas en sí mismas y comprenderlas con certeza, como se comprenden las cosas sensibles y

y remoción, para facilitar el diálogo con las observaciones actuales que ponen en duda la pertinencia del uso de términos negativos. Carlos Llano, sin embargo, hace la misma indicación sobre la indistinción entre la negación y la remoción.

²⁰ *S. Th.*, I q3 a7 c.

²¹ Para una comprensión más amplia de la negación Cf. Llano Cifuentes, Carlos, *Separatio*, op.cit. Gelonch, R.M. Santiago, *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino. Una interpretación textual del Super Boetium De Trinitate, q.5, a.3 de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2002, 360 pp. Geiger, Louis-Bertrand, *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*. En: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 31 (1947), pp. 3-40. Núñez Pliego, José Manuel, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino*, Cuadernos del Anuario Filosófico n. 210, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, pp. 118.

²² Llano Cifuentes, Carlos, *Separatio*, op. cit., p.364.

las demostraciones matemáticas, no podrá captarlas tampoco de esa manera, aunque sean de suyo inteligibles”²³.

Lo que nosotros estamos indicando con estas palabras de Tomás de Aquino, es la particularidad del método cognoscitivo, así como su necesidad. Reconocer por consiguiente nuestra manera de conocer la realidad, es parte de lo que haya también de negarse, y es abordado en la Filosofía Primera y es necesario en la Teología Natural.

Una parte de la explicación del texto en la cuestión once de la *Suma Teológica*, dedicada a la unidad divina, exige nuestra atención, porque se afirman estas palabras:

“(…) Aunque en Dios no hay privación alguna, sin embargo, según la manera de nuestro conocimiento, Dios no es conocido por nosotros más que por medio de la privación y remoción”²⁴.

En esta respuesta a la segunda objeción del artículo tres, se sostiene cierta limitación del conocimiento humano de Dios. Ahí también se indica cuánto sobrepasa Dios a nuestro conocimiento sobre Él. Incluso en esa respuesta se indica que no habría motivo de proponer mayores matices, por no repetir lo expuesto en el ‘corpus’, y también por ser las primeras cuestiones de la *Suma*. Y si bien no es necesario sugerir la triada metodológica de causalidad, eminencia y remoción²⁵, por esa metodología de tres ejes, se constata que el conocimiento negativo no es el término del conocimiento sobre Dios.

Afirmar, por ejemplo, que Dios no es accidente, nos procura la distinción entre Él y todos los accidentes. Si aunado a ello se sostiene que Dios no es cuerpo, entonces quedan de lado muchas realidades específicas con esas características, y que nuestra inteligencia conoce. Cada una de las negaciones distingue algo de lo que Dios mismo no es. Pero este proceder y el conocimiento al que podamos llegar por medio de las

²³ *In De Trin* 3, pr.2. “(…) Quia modus, quo aliqua discutiuntur, debet congruere et rebus et nobis. Nisi enim rebus congrueret, res intelligi non possent; nisi vero congrueret nobis, nos capere non possemus, utpote res divinae ex natura sua habent quod non cognoscantur nisi intellectu. Unde si aliquis vellet sequi imaginationem in consideratione earum, non posset intelligere, quia ipsae res non sunt sic intelligibiles. Si autem aliquis vellet res divinas per se ipsas videre ea certitudine et comprehendere, sicut comprehenduntur sensibilia et demonstrationes mathematicae, non posset hoc modo capere propter defectum intellectus sui, quantumvis ipsae res sint secundum se hoc modo intelligibiles”. La traducción es propia.

²⁴ *S. Th.*, I q11 a3 ad2. “(…) Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen, secundum modum apprehensionis nostrae, non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis”. Traducción de la BAC.

²⁵ Llano Cifuentes, Carlos, *Separatio*, op. cit., p. 425. “(…) Debemos subrayar que el conocimiento por ‘causalidad’, por ‘eminencia’ y por ‘remoción’, no son en sustancia tres conocimientos distintos desarrollables dinámicamente con autonomía, sino que más bien son modos indisociables de una sola forma de conocer. Si hacemos caso a Ángel Luis González, ‘jamás dudó Santo Tomás sobre ese punto’”. Y cita: González, Ángel Luis, *Ser y Participación*, EUNSA, Pamplona, 1979, p. 26.

diferencias negativas no es perfecto, 'por no lograr tener acceso al conocimiento de Dios en sí mismo':

“(...) Pero porque en la consideración de la substancia divina no podemos captar el qué, como un género, ni podemos captar su distinción respecto de las otras cosas mediante diferencias negativas. Pero así como en las diferencias afirmativas una restringe a la otra, y cuanto más completa es la designación de la cosa se aproxima según lo que ha de diferenciar de las demás; así una diferencia negativa se restringe por otra, porque hace diferir de las demás. Así, si decimos que Dios no es accidente, por esto se distingue de todos los accidentes; de donde si añadimos a eso que no es cuerpo, distinguimos pues a éste de algunas substancias; y así por orden de todas estas cosas excepto lo que es Él mismo, por negaciones se distingue de este modo; y entonces habrá una consideración de su propia substancia, pues se la conocerá como distinta de todas las cosas. Sin embargo, no será, perfecta, porque no se conoce lo que es en sí misma”²⁶.

Es importante saber que el conocimiento de la 'naturaleza divina' (*divina substantia*), excede por su inmensidad toda forma que nuestro conocimiento pueda captar, y eso puede sustentar la convicción de que nunca podamos conocer a Dios. Sin embargo, es la contraposición a 'lo que no es', un paso más para ir acercándose a lo que sí es Dios mismo. Hay un avance efectivo, cuando, identificando la manera humana de conocer, se le pueda 'eliminar' llegando a saber lo que Dios es. Un conocimiento más perfecto que otro acerca de Dios lo es por haber 'captado más las diferencias' con respecto a los otros seres. A las otras realidades, diferentes de la divina, se les puede identificar por medio del género –'lo que es en su generalidad'– más las diferencias, como 'hombre' definido en tanto animal racional. De Dios no podríamos hablar de 'un género en su esencia' y para distinguirlo de otras realidades se ha de acudir a las diferencias de modo negativo. Cuando se hace uso de las 'diferencias positivas', y esto es necesario de saber, se hace por restringir más a una realidad que a otra, con lo cual se consigue poner en mayor relieve alguna de ellas, logrando con esto, ir diferenciando cada vez más a Dios. Y es en ello en donde se repara deseando saber un poco más sobre quién es Él.

²⁶ *Contr. Gentes*, 1, 14 n.3. “(...) Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid, quasi genus; nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam designationem rei appropinquat secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit. Sicut, si dicamus Deum non esse accidens, per hoc ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit”. La traducción es propia.

Las negaciones previas con respecto a Dios, siguen un orden. La ‘vía de la remoción’ es aplicable una vez comprendido a Dios como ‘absolutamente inmutable’²⁷. Para seguir avanzando en ese saber – y en lo que sea la eternidad –, es primordial remitir a lo ‘inmutable’:

“(…) Aceptemos este principio que es ya manifiesto a partir de lo dicho, a saber, que Dios sea todo inmóvil... Porque todo lo que inicia el ser o cesa padece esto, por medio del movimiento o por mutación. Ahora es patente que Dios es el ser completamente inmutable”²⁸.

Lo necesario a saber acerca del carácter negativo del conocimiento de Dios ha permitido ayudar a considerar que ‘negar’ es mucho más que una limitación gramatical. Entender lo negativo, la negación y cómo haya de ponerse de lado la manera en como el ser humano conoce la realidad, es decisivo para la comprensión de la noción de eternidad. Una vez puesto en relieve tanto el proceder, como las limitaciones y la eficacia metodológica, proseguiremos con la comprensión de la noción de ‘interminable’.

1.2. *Lo interminable* como lo carente de principio y fin

Es frecuente acudir a lo conocido al adentrarse en un nuevo saber. La confusión inmediata de la voz ‘interminable’, es la de concebirla como algo infinito. En la definición de eternidad, ‘interminable’ quiere decir ‘falta de principio y fin’, lo cual dista de ser algo únicamente sin término. Previo a la explicación de ‘lo interminable’, hemos hallado la importancia de recordar el sentido usual en que algo es infinito y entender el modo en como haya de considerarse esa voz, en los textos de Tomás de Aquino.

Para evitar algunos malentendidos en la comprensión de lo ‘infinito’, se ha de saber que lo es o bien por su ‘esencia’ o bien por su ‘magnitud’. Un cuerpo, es una ‘magnitud completa’, y se le puede considerar ‘matemáticamente’ o ‘naturalmente’. Tenerle en cuenta únicamente como cantidad se hace desde las Matemáticas, y en tanto compuesto por materia y forma, desde la Filosofía de la Naturaleza. Un cuerpo matemáticamente considerado hace uso de nuestra ‘imaginación’, pero implicaría concebirle primero como cuerpo y después bajo alguna figura: un cuerpo cuadrado, un cuerpo triangular, un cuerpo multiforme. Y como se percibe en los ejemplos, esos cuerpos

²⁷ *Contr. Gentes*, 1, 14 n.3.

²⁸ *Ibidem* n.4 y 15 n. 2. “(…) Accipiamus principium id quod ex superioribus iam manifestum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis... Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem”.

están determinados por la figura atribuida. Los cuerpos matemáticamente considerados no son pues infinitos, porque la 'determinación' de la figura es ya una delimitación que constriñe su superficie. Los 'cuerpos matemáticos son' por consiguiente 'limitados'. No son indeterminados en su corporalidad y por eso no pueden aducir a un cuerpo inacabable y por lo tanto no son infinitos:

“(…) La misma definición (*ratio*) corresponde al cuerpo matemático. Porque si se imagina al cuerpo matemático existiendo en acto, es evidente que se imagina el mismo bajo alguna forma, porque nada es acto sino por su forma. De donde, como la forma de la cantidad, en cuanto de este modo, sea figura, es necesario que tenga alguna figura. Y así será finito, es figura, la que al extremo o los extremos unifiquen”²⁹.

La 'figura', es una de las características que remite a la forma. Acudir a los 'cuerpos' desde la materia y la forma, a saber, como 'naturales', remite a su forma sustancial, porque un cuerpo no tiene por un lado la materia y por otro la forma, sino que 'hay unidad en la composición'. Para reconocer un cuerpo entre otros cuerpos la inteligencia humana acude a la 'forma sustancial'. A ésta última le siguen o advienen los accidentes. Entre ellos el de cantidad, y todo cuerpo la tiene en mayor o menor medida:

“(…) Que cualquier cuerpo natural no pueda ser infinito en acto es evidente, pues todo cuerpo natural tiene una determinada forma sustancial. Como quiera que a la forma sustancial le corresponden accidentes, es necesario que a una determinada forma sustancial le correspondan unos determinados accidentes. Entre ellos, la cantidad. De donde se sigue que todo cuerpo natural tiene, en grado mayor o menor, una determinada cantidad. Esto mismo es aplicable al movimiento. Porque todo cuerpo natural tiene un determinado movimiento natural. No obstante, un cuerpo infinito no puede tener ningún movimiento natural. Ni rectilíneo, pues nada se mueve naturalmente con movimiento rectilíneo más que cuando está fuera de su sitio, cosa que no puede suceder en el cuerpo infinito, pues ocuparía todos los lugares, y así cualquier lugar sería indistintamente su sitio”³⁰.

²⁹ *S. Th.*, I q7 a3 c. “De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est actu nisi per suam formam. Unde, cum forma quanti, in quantum huiusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram. Et sic erit finitum, est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur”. La traducción es propia.

³⁰ *Idem*. “(…) Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam, cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet. Quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem. Corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem, nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus eius”. Traducción de la BAC.

Los cuerpos naturales tienen, en efecto, ‘movimiento natural’, pero si se tratase de un cuerpo infinito no podría tener ese movimiento imprescindible, porque se necesitaría de dos lugares también infinitos para que el movimiento pudiese darse, pues moverse es también ir de un lugar a otro, como sucede en el desplazamiento o movimiento lineal³¹.

El argumento tomasiano en el artículo tres de la séptima cuestión, en donde se estudia lo infinito según la magnitud, acude implícitamente a la noción de ‘lugar propio’, porque en la Antigüedad y en la Edad Media se pensaba que cada objeto tenía un lugar por naturaleza: lo ligero en lo alto, lo pesado en la tierra etc.³². Incluyendo o excluyendo esta consideración histórica, el peso argumentativo sigue estando presente. Efectivamente es más fácil seguir la lógica de fondo cuando se evidencia la imposibilidad de que un cuerpo infinito tenga dos lugares por naturaleza. Pero incluso sin tomar en cuenta el lugar natural, la sola concepción de un cuerpo infinito imposibilita todo tipo de movimiento, pues no podría desplazarse algo que no tiene límites, como tampoco podría moverse algo no determinado (no finito, sin determinación según su ser). De donde se concluye que ningún cuerpo natural sea infinito según la cantidad, y aún menos un cuerpo hylemórfico³³.

Después de excluir la concepción de lo interminable en tanto un infinito corporal, es más fácil acceder a ella entendiéndola, desde la negación. ‘Interminable’ no lo es por ser lo infinito, sino por carecer de término. De las realidades concretas accesibles a nuestro conocer, sabemos que lo carente de fin puede entenderse desde la ‘continuidad’,

³¹ Idem. Cuando Tomás de Aquino da la argumentación precedente propone dos casos, el movimiento local y el circular. Nosotros deseamos explicitar si para el crecimiento – el cual es un aumento en la materia y para el cambio cualitativo – se aplica la misma lógica. Para el crecimiento sería igualmente necesario un lugar hacia el cual la materia pudiese expandirse, el lugar que contuviese el cuerpo infinito debiese ser infinito, así como el sitio hacia el cual se dirigiera el cuerpo creciente. Cualquier persona inclinada al hábito matemático pudiese objetarnos que es posible concebir dos infinitos simultáneos y por ende sería concebible el movimiento de un cuerpo infinito. El problema de fondo en este caso, no es pues la concepción de lo infinito sino la imposibilidad de un infinito corporal en acto. Esta imposibilidad será aún más patente en nuestro capítulo sobre la eternidad y el tiempo. En todo caso, el argumento se aplica también al movimiento como crecimiento, el cual es parte del supuesto en algunas teorías cosmológicas al atribuirle infinitud material al universo, y confundir la infinitud divina con el crecimiento del universo, acercándose de esta manera a un ‘panteísmo materialista’.

³² Lugar natural vid. *Epílogo: Notas metodológicas sobre el Comentario a la Física*. Escrito por Celina Létora el inciso e) *El lugar natural*, p. 228, de la obra *In De Gen. et Corr.*, op. cit. En donde también se cita Sacchi, Mario Enrique, *La concepción del espacio en la física de Santo Tomás de Aquino*. En: *Sapientia*, 51(1970), pp. 517-563. Nosotros recomendamos las siguientes fuentes como lecturas previas a un análisis profundo sobre el tema del tiempo: Petit, José María, *Lugar y espacio*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1986, 111pp. Aróstegui, Antonio, *El espacio en la Física Tomista y en la Física Actual*, Instituto Nacional de Enseñanza Media, Ceuta, 1961.

³³ Sobre la infinitud cf. *S. Th.*, I q7, q50 a2 ad4, q86 a2 ad1. *In Met. 2. Contr. Gentes.* 1 43, 3 54. *De Verit.* q2 a2 ad5, q29 a3. *Quodl.* 10 q2 a1 ad2, 3 q2 a1.

porque lo continuo se extiende sin que lleguemos a percibir su frontera, cuando es cercano a lo interminable, como el horizonte.

Por la simplicidad divina se sabe que en Dios hay ausencia de composición cuantitativa. Dios, siendo inmaterial, no puede ser interminable como una superficie sin bordes y tampoco como un cuerpo incesable en su extensión o en su crecimiento. En cuanto a su falta de composición y vislumbrando de algún modo cierto tipo de continuidad, se resalta su 'uniformidad'. Teniendo siempre en mente que Dios siendo incorpóreo, no posee una uniformidad como la materialidad de una esfera cristalina, y por más blanco o bello que fuese un bloque de mármol, tampoco es uniforme desde ese criterio cualitativo. Se puede ilustrar con estos dos ejemplos ciertos aspectos de la uniformidad divina, proveniente de la unicidad en su principio formal, y se va aproximando más al conocimiento que tenemos del sonido y de la luz; realidades mucho menos perceptibles por la vista, pero igualmente presentes en nuestra realidad cotidiana y con cualidades uniformes persistentes.

Hay además, en Dios, algo que no posee el resto de los objetos conocidos, ni en las cosas naturales. Dios, no tiene inicio en el ser, como tampoco tiene principio. El vocablo capaz de constreñir tanto lo falto de fin y también de inicio es lo 'inmutable'. Volveremos sobre esta noción más adelante. Antes, hemos de recordar que la referencia de base para la comprensión de la eternidad es 'el tiempo', lo cual no se ha escogido parcialmente o como producto de un capricho filosófico por parte de Tomás de Aquino.

El tiempo, ha sido definido como número del movimiento. En este último se distingue el inicio y el final; distinguimos en qué momento comienza un movimiento y también cuándo termina:

“(…) Que el número del movimiento según el antes y el después. Como en todo movimiento hay sucesión, y una de sus partes viene después de la otra, contando el antes y el después del movimiento, conseguimos la noción de tiempo”³⁴.

En Dios, no podríamos distinguir cuándo inicia ni en dónde está su final, por ser incorpóreo. 'La eternidad al ser 'simple' e 'interminable', 'carece' de principio y de fin'³⁵. Y es en ese sentido, es decir, como 'carente de principio y fin', como ha de entenderse el vocablo 'in-terminable'. Mas la razón de entender la eternidad de esa manera aún no es

³⁴ *S. Th.*, I q10 a1 c. “(…) Quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus...”. Traducción de la BAC.

³⁵ Idem. “(…) Ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens”.

patente y eso es comprensible, porque lo ‘interminable’ se entiende como algo sin principio ni fin, mas primeramente por ser algo carente de sucesión. Una vez esclarecida la noción de interminable como ‘lo falta de sucesión’, entonces será manifiesto el que tampoco tenga ni principio ni fin. Proseguiremos por tanto distinguiendo a lo interminable en tanto carente de sucesión.

1.3. Lo *interminable* como lo carente de sucesión

Al referirnos a lo eterno, hay además necesidad de acudir a otro de los aspectos de esa terminología, porque interminable, no es tan sólo lo carente de principio y fin, es también lo carente de ‘sucesión’. Aunque para nuestra manera de conocer, lo primero haya sido distinguir la carencia de principio y fin, es principalmente la ‘ausencia de sucesión’ la realidad de fondo. El tiempo es la realidad que da acceso a la comprensión de lo eterno.

Para conocer la naturaleza temporal – aquello en lo que ésta consiste –, se necesita del movimiento. En todo ‘movimiento’ hay sucesión y una de sus partes viene después de la otra, de modo que hay cierto conteo de un antes y un después y es así como se consigue la noción de tiempo.

La ‘sucesión’ está definida también con relación al movimiento. Hay sucesión en cuanto hay un antes y un después, y con mayor precisión, en tanto una de las partes se presenta después de la otra. Pero no todo lo que tiene sucesión remite al tiempo. Lo interminable como carente de sucesión se debe a su falta de composición. Lo interminable, sin tener partes ni estar conformado por ellas tampoco remite a una parte que venga después de otra. En lo carente de movimiento, además, no somos capaces de distinguir un antes y un después. Un ejemplo interesante de evocar es el del abecedario, porque en él hay un orden. La letra *b* prosigue a la letra *a* y precede la *c*. En estricto sentido no se puede hablar de lo primero y lo segundo o siguiente en ese ejemplo, mientras que los términos ‘antes’ y ‘después’, más cercanos al movimiento, se reservan cuando se necesita explicar una secuencia móvil y no el ordenamiento de una serie de elementos en los cuales hay orden sin tiempo³⁶.

Sabiendo que en lo falta de movimiento tampoco hay antes ni después, Tomás de Aquino puede entonces afirmar que lo eterno ‘siempre está del mismo modo’³⁷. La eternidad, en efecto, consiste en ‘la uniformidad de lo que está absolutamente exento de

³⁶ La aportación de McTaggart sobre el tema de tiempo la estudiaremos en el cuarto y en el octavo capítulos.

³⁷ *S. Th.*, I q10 al c. : “(...) Et semper eodem modo se habet”.

movimiento'³⁸. En la eternidad no hay partes por eso no hay sucesión; no hay ni un antes ni un después en lo eterno por no enraizarse en el movimiento ni remitir ontológicamente a él. La eternidad tampoco es el tiempo, por eso no hay sucesión en ella, pues el tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después³⁹. En donde hay tiempo hay movimiento, antes y después, y puede establecerse, además, una anterioridad y una posterioridad. Puede ser vacuo el que una distinción de un antes y un después en el tiempo ayude a establecer una anterioridad y posterioridad. Sin embargo, no en todos los casos en donde hay un antes y un después es indispensable que haya una A y una E. Así el tres está después del dos y antes del cuatro, pero únicamente el tercero es inmediatamente anterior al cuarto. Dicho de otro modo, el orden no es el tiempo y el tiempo no es el orden. No todo lo que tiene orden tiene tiempo, pero el tiempo para Tomás de Aquino siempre tendrá orden.

Las primeras explicaciones de Tomás de Aquino en la respuesta del primer artículo de la cuestión diez, toman en cuenta los aspectos más patentes de lo eterno. Explícitamente en la *Suma Teológica* se indica:

“(...) Entendemos la eternidad partiendo de dos aspectos. Primero, lo que se da en la eternidad y es interminable, esto es, carente de principio y de fin (a lo cual se refiere el término). El segundo, referido a la misma eternidad como carente de sucesión, esto es, siendo toda ella simultaneidad”⁴⁰.

Con esta cita podemos establecer los pasos convenientes para aprehender lo que pueda ser la eternidad. Una vez comprendida su falta de principio y de fin, que es la referencia gracias a la cual se va vislumbrando lo que pueda ser la eternidad, hay otro paso a dar, el cual remite a la ‘eternidad misma’. Después de identificar esa distinción se ha depurado la noción de las características más cercanas a lo que podría conocerse desde la Filosofía de la Naturaleza, por eso, tratando de entender la eternidad sin la referencia directa a lo temporal se le discierne como algo ‘sin sucesión’, lo cual, desde un vocablo más cercano a la unidad y uniformidad se le puede equiparar a la ‘simultaneidad’.

Teniendo en cuenta nuestro objetivo de remitir a lo uno-mucho, la simultaneidad es de algún modo una ‘unidad temporal’, lo uno en el tiempo, lo uniforme en él. Pero dada la confusión a la cual puede prestarse la característica de simultaneidad de lo eterno,

³⁸ Idem. “(...) In apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum...”

³⁹ *S. Th.* I q10 al c. *In Phys.* 4, 16. *Contr. Gentes*, 1, 15, n. 2.

⁴⁰ *S. Th.*, I q10 al c. “(...) Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens”. Traducción de la BAC.

se añadirá un matiz significativo, el de la ‘totalidad simultánea’. Por lo pronto, tengamos presente que es la carencia de sucesión de lo interminable por lo que no se tiene principio ni fin, ‘pues como no hay sucesión tampoco puede haber principio ni fin’⁴¹.

Hemos dado hasta ahora, algunas razones de entender lo interminable como falto de principio y fin, así como lo carente de sucesión, sin embargo, hay aún más por denotar con relación a la sucesión. Para ello hemos de acudir a cómo están imbricadas la eternidad, la sucesión y el movimiento, para descubrir de qué modo haya de negarle, y de erradicar al movimiento de la eternidad.

1.4. Eternidad, sucesión y movimiento

Existe cierta relación entre la eternidad y la inmutabilidad que confirman la carencia de sucesión en lo eterno y dan nitidez comprensiva a lo interminable como falto de sucesión. En efecto, se afirma que ‘la eternidad deriva de la inmutabilidad’⁴². La ‘inmutabilidad’ no ha de entenderse directamente respecto de la noción de ‘movilidad’, como la sola palabra pudiese sugerirlo, o bien, como si la inmutabilidad fuese un sinónimo de inmóvil; aunque la consecuencia sea, en efecto, la inmovilidad. La inmutabilidad se define previamente con relación a la noción de mudable. ‘Mudar’ remite a la ‘potencia’⁴³. Es al momento de hacer la referencia a la potencia cuando se vislumbra la ‘incapacidad’ de movimiento, pero estando exento de ella.

Lo móvil y, no únicamente lo que se desplaza, sino también todo lo que se mueve, ‘con respecto a algo permanece y con respecto a algo cambia’⁴⁴. De otro modo sería imposible reconocer cualquier tipo de cambio, porque cambiando todo en cada ocasión ningún referente nos indicaría cuál fuese la realidad que hubiese cambiado, por esa razón se concluye que algo permanece en el movimiento y, desde otro aspecto, se lleve a cabo el cambio. Esto está explicado en la cuestión nueve de la primera parte, en la *Suma Teológica*, en donde puede leerse que todo lo que se mueve, por su movimiento adquiere algo que antes no tenía, y se amplía o extiende hacia otro al cual primero no se ampliaba:

“(…) Porque todo lo que se mueve, por su movimiento adquiere algo que antes no tenía. Dios, por ser infinito, comprende en sí mismo toda plenitud de perfección

⁴¹ *S. Th.*, I q10 a1 c. “(…) Sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest”.

⁴² *Idem* a3 c. “(…) Quia aeternitas immutabilitatem consequitur”.

⁴³ *S. Th.*, I q9 a1 c. “(…) Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia”.

⁴⁴ *Idem*.

de todo ser no pudiendo adquirir nada ni ampliarse en algo que antes no tuviera”⁴⁵.

El vínculo entre la eternidad y el movimiento alude a la inmutabilidad, la cual no ha de entenderse de antemano desde la relación a lo inmóvil, como se constata por la cita anterior, sino en cuanto a la ‘potencialidad’ necesaria de lo mudable para realizar un cambio. Esa distinción nos ha dado una perspectiva de las implicaciones de la noción de ‘inmutabilidad’ respecto de la ‘eternidad’. Nuestro siguiente cometido es el de analizar y clarificar lo que haya de entenderse por el término inmutable.

1.4.1. Lo *inmutable*

De la necesidad de esclarecer la relación entre lo eterno, la sucesión y el movimiento se traslució el vínculo con la noción de inmutabilidad. Ese aspecto de la eternidad es, en efecto, una exención más que una unión verdadera con el movimiento. Tal falta, por concernir lo divino, es más una prerrogativa que un despojo. Para entenderlo hemos de escrutar los sentidos subyacentes en el término ‘inmutable’. Conviene, sin embargo, evocar las problemáticas contemporáneas entorno a lo inmutable para aclarar la confusión proveniente de las críticas, y, además, ayudarnos a precisar lo que para nuestro autor sea en verdad la inmutabilidad.

1.4.1.1. Problemáticas recientes entorno a la inmutabilidad

La inmutabilidad divina es uno de los atributos más atacados. El objetivo de la supresión de los atributos es la de permear la *nueva imagen de Dios*⁴⁶, porque una parte de su propósito es el de no concebir a un Dios con atributos. Se intenta quitar a Dios la omnisciencia, la omnipotencia y, desde luego, la inmutabilidad. Se considera que esa nueva imagen dará mejor respuesta a las críticas provenientes del ateísmo contemporáneo. La objeción formulada a la ‘inmutabilidad divina’ – la proveniente del deísmo –, se debe a la consideración de un Dios impasible, indiferente al sufrimiento, pues el Dios creador, por su trascendencia, no estaría afectado ni condicionado por la

⁴⁵ *S. Th.*, I q9 a1 c. “(...) Quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat”.

⁴⁶ Sobre el tema de la “Nueva imagen de Dios” se puede consultar: Herrera, Juan José, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, UNSTA, Tucuman, 2011, 722 pp. Y Bonino, Serge-Thomas, *Dieu « Celui qui est » (De Deo ut uno)*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, 2016, Francia.

acción de las creaturas. Una parte de la crítica a los atributos divinos antes mencionados, afirma que la teología cristiana a tenido una influencia perjudicial por parte de la filosofía helenística, porque esta última habría neutralizado la autorrevelación de Dios realizada por Jesucristo.

La *Process Theology*⁴⁸ se opone a la ‘inmutabilidad’ divina, por estar en contra de su principio de fondo, el cual, explica la realidad más bien como un flujo de cambios y de eventos. Para esa propuesta teológica, no hay núcleos de estabilidad ontológica. Un individuo es producto de las interacciones y resultado de las interferencias. La realidad, desde esas hipótesis, está constituida de cambios y eventos. Incluso Dios existiría en tanto interrelación e interacción con el hombre. Dios interviene como creador inspirando en el mundo la novedad, mas sin saber con precisión la consecuencia de su inspiración. Dios orienta y persuade moralmente. Únicamente las creaturas libres afectarían la ‘potencialidad relacional’ de Dios, es decir, lograrían hacer cambiar la conducta divina.

Por consiguiente, ¿qué es entonces la “inmutabilidad y en qué consiste? El tema lo estudiaremos a continuación.

1.4.1.2. La inmutabilidad

Tomás de Aquino afirma que ‘sólo Dios es plenamente inmutable’⁴⁹. Para comprender el enunciado se acude a lo ‘mudable’ – el aspecto positivo implícito –, pues algo es mudable 1) por la potencia que yace en sí mismo y 2) por la potencia que hay en otro. La comprensión es más sencilla si se comienza acudiendo a lo ‘mudable por la potencia de otro – el segundo de los modos evocados –’⁵⁰. La atención especial concedida

⁴⁸ Cobb, John B., *Process Theology: An Introductory Exposition*, Westminster John Knox Press, 1976. Gounelle, André, *Le dynamisme créateur de Dieu, essai sur la théologie du Process*, Van Dieren editor, París, 2000. Hill, W.J., *Search for the Absent God. Tradition and Modernity in Religious Understanding*, New York, 1992, 224 pp.

⁴⁹ *S. Th.*, I q9 a2 c. “(...) Solus Deus est omnino immutabilis”.

⁵⁰ Con relación a lo inmutable, es algo más completo que acudir a algún tipo de noción, para suplir nuestra ignorancia al no poder dar cuentas de la realidad, sino adentrarse verdaderamente en las preguntas que no en todo dominio científico pueden ser ni formuladas ni respondidas, porque no hallando aparente explicación de algo, se considere sistemáticamente que es Dios, y su existencia, lo que explica todo. Esta es en parte una de las críticas formuladas al hablar de ‘creacionismo’, considerándolo de manera despectiva, que por la apariencia de no poder dar razón de lo existente, se apele a un Dios creador. La noción de ‘inmutabilidad’ permite diferenciar a Dios del principio material, porque la materia no es causa de sí misma y remite a otra realidad previa, pues lo material, en la doctrina tomista, requiere de la forma para estar en acto, y lo actual es anterior a lo potencial. Por eso, el que Dios sea inmutable, también sugiere que no hay una realidad previa a Dios, y en ese sentido, da peso a los argumentos, de quienes se oponen a un Dios creador; para un panorama general: Tanzella-Nitti, Giuseppe, *La creación del Universo: Filosofía, Ciencia y Teología*. En: *Origen, naturaleza y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar*, Héctor Velázquez (Ed.), col. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 171(2004), Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 113-151. Respecto a dar razón de lo existente postulando la creación de la vida desde la materia inanimada Cf. De Duve,

en esta sección al tema de la potencia se debe en gran parte, a que ayudará a ir diferenciando, cómo en ocasiones, al hablar de Dios, la perspectiva es *quoad nos* – respecto a nosotros – y no, respecto de Dios, en tanto Él mismo. También es importante para ir preparándonos a la comprensión de lo que es ‘algo uno’ con respecto a otro (o por contraste). Esta estructura de algo uno respecto de otro, es importante para cuando se explique el tema del instante. Por el momento, es central el sentido en que se entienda a Dios como poseyendo ‘potencia’.

El texto de nuestro autor, en donde se explica mudable ‘por la potencia de otro’, es el siguiente:

“(…) Así pues, de la misma forma que en la potencia del creador estaba que las cosas existieran antes de que existieran, de la misma forma en la potencialidad del Creador está el que después de existir, no existan. Por tanto, en virtud de la potencia que hay en otro, Dios, son mutables, pues Él las sacó de la nada y puede volverlas a la nada”⁵¹.

Entendido de ese modo el argumento concedería y daría razón a las objeciones en contra de un Dios creador y un Dios inmutable. Sin embargo, no hay verdadera oposición cuando se estudia con mayor detenimiento el argumento de Tomás de Aquino, porque en él está haciendo referencia al origen de la totalidad de la realidad tal como la conocemos y no a la razón de la existencia de este o aquel ser, o bien de un sólo suceso o de otro. Es la totalidad de la existencia de la realidad circundante lo que está en juego. La razón de ser de este o aquel animal – o planta – puede ser entendida también desde la intervención de las ‘causas próximas’⁵². Eso es más nítido cuando se tiene en mente que ningún ser humano se da a sí mismo ni la existencia ni el ser. Hay siempre una causa ajena que lo dota de su existir. La materia como sólo principio justificativo⁵³, no da cuentas de toda la

Christian, *Blueprint for a Cell. The Nature and the Origin of life*, Burlington, North Carolina, 1991, 275 pp. Cf. *Contr. Gentes.*, 2, 17.

⁵¹ *S. Th.* I q9 a2 c. “(…) Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quae est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse”. Traducción de la BAC.

Como puede verse en la versión latina no se habla de una vuelta a la nada, sino al no ser, lo cual para quien no profesa alguna creencia en la cual esta vida no es la definitiva, el no ser sería equivalente a una aniquilación. Podría preguntarse a quienes explican la realidad como un orden de partículas y átomos ¿por qué si para el ser humano hubiese aniquilación, desde lo que ellos consideran que es la muerte, no hay anonadamiento de cada ser viviente? La distinción puede ser sutil, pero el conocerla otorga respuestas más plausibles, que el intento de explicar remitiendo únicamente a la ordenación autónoma de elementos materiales. Esta aclaración es pertinente para mostrar el modo implícito en que Tomás de Aquino también se va alejando del materialismo panteísta.

⁵² Cf. *Contr. Gentes.* 3, 70. Sobre cómo el mismo efecto puede provenir de Dios y del agente natural.

⁵³ La materia es el primer substrato, indeterminado, máximamente imperfecto y con grado máximo de potencialidad. Cf. *S. Th.*, I q4 a1. Todo cuerpo, y únicamente el cuerpo es un compuesto de materia y forma. Ver también *In Sent.* 1, d35 a1, *Contr. Gentes.* 1, 17. *In Met.* 5. *In Physic.* 1, 12-15.

realidad⁵⁴. Por eso hay aún legitimidad del argumento tomasiano. Por otra parte, no es suficiente con inquirir sobre el ¿cómo se originó el universo? sino, más aún, ¿qué había antes de haber un universo y qué lo generó?⁵⁵.

Efectivamente, la ‘mutabilidad’, es una cualidad delicada de explicar porque está relacionada igualmente con nuestra imposibilidad de perennidad personal, el cual es el otro extremo aludido en el argumento tomasiano sobre la inmutabilidad, y porque cabe preguntarse si al morir, es decir, al cesar nuestra existencia, todo se resume simplemente a un volver a la nada. Esto conduce a la necesidad de diferenciar la aniquilación y la muerte, es decir, la destrucción total de un ser y regreso a la nada o a lo que únicamente es ‘la pérdida de una forma’ (*amittit formam*). Por eso al inicio de la respuesta del artículo segundo en la cuestión nueve de la *Suma Teológica*, se acude al término ‘constitución del ser’ y también a la ‘conservación del ser’, porque mutable, en el segundo sentido, lo es por la potencia que hay en otro:

“(…) Así como de la voluntad de Dios depende el que las cosas se produzcan en el ser, así mismo depende de la voluntad de Dios que en el ser se conserven, pues conservar al ser no es sino estar recibéndolo siempre”⁵⁶.

Así v.gr., el respirador del paciente en coma, el suero, las medicinas, las enfermeras, el doctor, el personal de los centros de salud, los recursos naturales que mantienen los locales en donde están los pacientes, etc., no explican que de dos personas en la misma situación una vuelva en sí y otra no; de igual manera la lista de factores que intervienen en el salir del coma no son razón suficiente para dar cuenta del mantenerse en la existencia, así como tampoco que la realidad en su totalidad y nuestra individualidad subjetiva siga existiendo, lo cual, en los términos de Tomás de Aquino se explica como el estar ‘recibiendo’ siempre el ser.

La realidad, lo que nos rodea, no es eterno, en algún momento cada planta, cada animal y cada persona deja de ser. Y del mismo modo en que ya no es, tampoco ha sido siempre. La ‘conservación del ser’, remite de igual modo a la ‘potencialidad’ divina, y a Su voluntad de conservarnos en el ser. A esto, se le ha llamado ‘estar recibiendo siempre el ser’, es decir, estar en la existencia y permanecer en ella. No se trata de, acudiendo a

⁵⁴ *In Physic.* 1, 12-15.

⁵⁵ Vid. Capítulo 3, 3.3. *¿Y qué hubo antes?*, p. 66. Ávila Reese, Vladimir, *La historia del universo*. En: *Orígen, naturaleza y conocimiento del universo*, op. cit. pp. 51-66.

⁵⁶ *S. Th.*, I q9 a2 c. “(…) Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet quod res in esse conservat, non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando...”. La traducción es propia.

un ejemplo gráfico, estar como dentro de una escafandra en conexión con la fuente de oxígeno. Si bien la explicación en el texto utiliza la palabra 'influjo' para facilitar nuestra comprensión, lo cierto es que nuestra permanencia en el ser alude a la dependencia de algo diferente de nosotros mismos, y que no se coarta únicamente al conjunto de factores materiales o a la ausencia de ellos. Lo mutable por la potencia del otro es un concepto más vasto que únicamente el salir de la nada. Como acabamos de constatarlo, también remite a 1) no haber existido y su paso a la existencia, 2) no haber existido siempre e iniciar en algún momento el existir, 3) la construcción en el ser (*esse producere*), 4) la vuelta al no ser y aunado a ello 5) la salida de la nada al ser. Estos son los aspectos descritos en el segundo modo de comprender lo mutable. Y como puede traslucirse es con respecto a la variación de nuestro ser y el de los seres vivientes que algo es mutable. Habrá que conservar en mente esta característica medular.

'Mutable', es también algo por 'la potencia existente en sí mismo'. La potencia puede ser 'pasiva' o 'activa'. La 'potencia pasiva' concierne a la consecución de la perfección, ya sea según el ser – alcanzar la perfección del ser propio –, ya según el fin – en el sentido de meta u objetivo –⁵⁷. En cada ser viviente hay potencia para la mutación, pues en cada uno está la capacidad de alcanzar la perfección, con respecto a su ser y especie, y su fin, por eso cada ser viviente es mutable.

Como puede observarse, otro cariz para comprender lo 'inmutable' es que la sola noción de 'variación'⁵⁸ no podría ser la referencia primera ni la primordial porque haría referencia a todo cambio, incluyendo directamente lo concreto y material. Lo cardinal es que remite a 'la existencia y al vivir'.

Lo 'inmutable', por contraposición a lo mutable, alberga las siguientes características: 1) lo que siempre ha existido; 2) aquello en lo que no hay paso del ser al no ser; 3) la producción del ser⁵⁹; 4) lo que saca a los seres del no ser al ser; 5) lo que

⁵⁷ Potencia pasiva (*potentia passiva*). *Contr. Gentes.*, 1, 16 n. 6: "(...) Unumquodque, sicut natum est agere in quantum est actu, ita natum est pati in quantum est potentia: nam motus est actus potentia existentis. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex dictis. Nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva." Ver también *Contr. Gentes.*, 1, 43, 13; 2, 7, 3; 2, 25, 2.

⁵⁸ Con relación a la 'inmutabilidad': Erlandson, Douglas K., *Timelessness, Immutability, and Eschatology*. En: *International Journal for Philosophy of Religion*, 9/3 (1978), pp.129-145. Leftow, Brian, *Immutability*. En: *The Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Nueva York, 1998; *Eternity and Immutability*. En: *The Blackwell Guide to Philosophy of Religion*, Basil Blackwell, Nueva York, 2006, pp. 48-77; *God's Impassibility, Immutability and Eternity*, Eleonore Stump, Brian Davies eds., En: *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 173-186. White, David A., *Divine Immutability, Properties and Time*. En: *Sophia*, 39/2 (2000), pp. 70-78.

⁵⁹ Tomás de Aquino utiliza el término 'producir el ser' que en el contexto actual se presta a variadas confusiones. Para quien tuviese necesidad de acudir a otro vocablo puede entenderlo en tanto generación o bien como origen.

regresa a los seres al no ser, por contraposición a la conservación en el ser; y 6) lo que hace que los seres existentes permanezcan en el existir.

Como puede constatarse la inmutabilidad divina ‘no concierne directamente’ a la variación y a un Dios invariable, tiene en cambio una referencia mucho más próxima a un Dios en tanto principio y origen del ser y de la existencia, así como a su máxima actualidad o actualidad pura.

Puesto que cabría objetar que otra realidad supliera las características contenidas en la noción de inmutabilidad, si le considera bajo uno solo de los aspectos contenidos en esa noción, se precisa en la cuestión nueve a Dios como ‘completamente’ inmutable. Haciendo una breve síntesis de la noción en cuestión, respecto de Dios, lo interminable es ‘inmutable’ en tanto a la carencia de sucesión, de inicio y de término. Se le entiende desde la noción de mudable y no de inmóvil⁶⁰. El carácter de mudable trasluce el vínculo con la potencialidad. Dios, no recibe el ser, por eso se le niega lo mudable y se manifiesta su inmutabilidad, de esto último nos ocuparemos a continuación.

1.4.2. Dios como completamente inmutable

Si nuestro interés sobre la inmutabilidad ha encontrado lugar en esta disertación, es en particular por el vínculo próximo con la eternidad. Las discusiones actuales entorno a estos dos atributos nos invitarían más bien a no destacar excesivamente la relación entre ambos, bajo el riesgo flagrante de no poder dar razón de un Dios eterno. Contrariamente al camino que más de uno evitaría, es más eficaz desvelar las encrucijadas, por demás confusas, de los textos, para apropiarse efectivamente de su sentido.

Iniciemos con lo dicho por nuestro autor, ‘verdadera y propiamente sólo en Dios está la eternidad’⁶¹. La eternidad deriva de la ‘inmutabilidad’ y sólo Dios es completamente inmutable⁶². Afirmar a Dios como completamente inmutable solicita la comprensión previa de cómo haya de resolverse el problema de la existencia divina, el modo humano en que se conoce a Dios, cuáles son las características que puede contener la demostración de Su existencia, la imposibilidad de la composición de Dios por la

⁶⁰ Sobre la noción de inmutabilidad se puede consultar: Guillon, L.-B., *Dieu immobile et Dieu mouvement*. En: *Doctor Communis*, 2 (1976), pp. 134-145. Bonino, Serge-Thomas, *L'immutabilité de Dieu*. En: *Studi 1998*, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma, 1999, pp. 117-151. Dolezal, James E., *God without Parts Divine Simplicity and the metaphysics of god's Absoluteness*, Pickwick Publications, 2011, pp. 81-88.

⁶¹ *S. Th.*, I q10 a3 c. “(...) aeternitas vere et proprie in solo Deo est”.

⁶² Demostrado en *S. Th.*, I q9 a2.

materia y la forma, la unidad divina entre su esencia y su naturaleza, la carencia de accidentes de Dios, la simplicidad absoluta divina, la perfección divina, el Bien como causa final y la ubicuidad de Dios.

Pero sobre todas ellas principalmente, un 'Dios incorporeal e infinito'. Entender plenamente los argumentos sobre esas dos cualidades de Dios, impedirá caer en errores posteriores en los que se adjudica a Dios y a sus 'atributos' características materiales.

La afirmación 'en absoluto' (*absolute*) con respecto a la corporalidad divina da, desde el inicio de la respuesta a la cuestión sobre si Dios 'es o no cuerpo'⁶³, el tono de la imposibilidad. Dios no es cuerpo, y Tomás de Aquino expone tres razones: 1) por ser el motor inmóvil, 2) por existir en acto, 3) por la nobleza – superioridad – divina.

Llamar a Dios 'motor inmóvil' suele desembocar en inquirir prudentemente si no se estuviese invalidando el principio de no contradicción, pues, o bien es motor o bien es inmóvil. ¿Cómo puede algo ser motor y no moverse? En realidad, la contradicción es únicamente aparente porque hablar de un motor inmóvil es considerar bajo cierto paradigma o síntesis, la máxima 'actualidad' divina. El interés por evocar el contenido de esa *quaestio*, no consiste en desentrañar la primera vía de demostración de Dios, sino puntualizar la no contradicción de la noción de motor inmóvil y ver apoyo firme en ella. Por eso, se ha de saber que considerar a Dios como el motor inmóvil, no ha de entenderse como si Dios se moviera ocasionalmente, y tampoco como si bajo cierto aspecto sí lo hiciera y bajo otro no. El argumento de Dios como motor inmóvil⁶⁴ se estructura de este modo: 1. Lo manifiesto del movimiento es percibido por los sentidos. 2. Todo lo que se mueve es movido por otro. 3. Lo movido está orientado, según su potencia, a lo que se mueve. 4. Lo que (quien) mueve está en acto. 5. Mover es pasar de la potencia al acto. 6. El paso de la potencia al acto se debe a quien está en acto. 7. Es imposible que una cosa sea bajo el mismo aspecto acto y potencia simultáneamente. 8. Es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo. 9. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro y lo movido por otro se mueve y cada uno a su vez por otro. 10. Ese 'proceder' no se puede llevar indefinidamente, por no poder llegar a lo primero. 11. Sin llegar a lo primero, los motores intermedios no se mueven por no haber un primer motor que les mueva.

Y se concluye: por tanto, hay un primer motor al que nadie mueve. En otras palabras, es inmóvil porque nada ni nadie le mueve a él. Es motor por ser él quien mueve

⁶³ *S. Th.*, I q3 a1.

⁶⁴ *Ibidem* q2 a3.

a los demás, dicho en otras palabras, es motor de todo lo que está en movimiento – natural –, es inmóvil por carecer de la potencia acuñada a lo mutable. Lo cual no incurre en contradicción. La pregunta subsecuente por responder se puede formular del siguiente modo: ¿cómo puede mover sin él mismo moverse? Es la cualidad de ser lo ‘plenamente actual’, lo distintivo entre él y cualquier motor intermedio. Ningún otro ser, aparte de Dios, excluye toda potencialidad. Al contrario, es lo constituido por potencias lo que necesitará de la actualidad divina para obtener su plenitud. Esto concierne principalmente a los seres vivos, por ser los constituidos por materia y forma, acto y potencia, de esto se desprende que el movimiento de referencia sea el de las cosas naturales, tal y como se entiende en el *Comentario a los libros de la Física*. La potencialidad, la poseen los seres con relación a la actualidad, pero no cualquier actualidad, sino la correspondiente y ordenada específicamente: las aves teniendo potencia para volar, vuelan; los ojos teniendo potencia para ver están previstos para que vean, los oídos para oír, la boca para degustar.

Prosiguiendo con las tres razones por las cuales Dios no es cuerpo (es decir, es incorpóreo), en la cuestión tres, de la primera parte de la *Suma*, acerca de la incorporeidad⁶⁵, nuestro autor señala la necesidad de la prioridad entre el acto y la potencia. La realidad a la cual se le acuñe el ser la primera y el principio de todo lo demás ‘necesariamente’ habrá de estar en acto, lo cual se debe a la anterioridad temporal del acto con respecto a la potencia. También porque en ningún caso la potencia será anterior al acto y porque, el paso de la potencia al acto necesita de un ser en acto.

Con relación al ‘cuerpo’, Tomás de Aquino afirma, ‘es imposible que en Dios algo esté en potencia’⁶⁶. Mientras que ‘todo cuerpo está en potencia en cuanto a su continuidad, dado que todo cuerpo continuo es divisible indefinidamente’⁶⁷. En el fondo de este argumento está la evidencia de la ‘unidad’ divina; Dios es uno, pero también es unidad por no ser un compuesto, es decir, no ser hylemórfico.

En cuanto a la ‘nobleza’ divina, es precisamente en ella en donde está apoyada la imposibilidad de la corporalidad divina. Igualmente, en la distinción entre los seres, porque los hay vivos e inertes, y entre ellos es más noble el ser vivo, como lo es también el cuerpo vivo y no el cuerpo de las cosas. Sin embargo, un cuerpo vivo, no vive en cuanto cuerpo, porque de ser así todo cuerpo sería viviente, es por esto necesario que el cuerpo

⁶⁵ *S. Th.*, I q3 a1 c.

⁶⁶ Idem. “(...) Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia”.

⁶⁷ Idem. “(...) Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, in quantum huiusmodi, divisibile est in infinitum”. La traducción es propia.

viva por otro⁶⁸. Y eso por lo cual vive un cuerpo es más noble – o superior – que el cuerpo mismo. Por lo anterior, a saber, por la nobleza divina, la actualidad y por ser el motor inmóvil, es imposible que Dios sea cuerpo.

Antes de proseguir con la noción de ‘inmutabilidad’ falta recordar algunos aspectos de la ‘infinitud’ de Dios, lo cual servirá para discernir más lo inmutable; así como evitar cierta confusión proveniente de otras disciplinas. Si bien la problemática se origina por la atribución de materialidad al primer principio, también la capacidad de dividir infinitamente, es el motivo que propicia la duda de si el principio primero y origen de todo, es un Dios verdaderamente inmaterial. En la cuestión siete de la primera parte de la *Suma Teológica*, se aclara que al haber atribuido la infinitud material al principio primero, implicaba que se trataba de un cuerpo infinito porque la materia no se da sin la forma y la materia formalizada es ésta materia y no otra, ello daba lugar a concluir que un ‘cuerpo infinito’ era principio de la realidad. Así lo sostenían desde la antigüedad algunos filósofos presocráticos de la escuela jónica. Lo ‘infinito’ se entiende como lo ‘ilimitado’, pero la materia, al recibir una forma, queda delimitada por ella, e igualmente la forma por la materia, y en este sentido la materia dejaría de ser ilimitada – por tener limitaciones propias a la forma –, por eso un principio material no sería infinito.

El primer principio ha de ser lo más perfecto, por ser causa de todo y también de lo más noble. La materia al recibir la forma se perfecciona, lo cual trasluce la capacidad de la materia para perfeccionarse. Si algo aún puede perfeccionarse, entonces no es lo más perfecto y no es por ende el primero de los principios.

En el caso en que la materialidad le fuese concedida al primer principio, se ha de tener presente una de las cualidades de lo material: la continuidad. Todo cuerpo continuo es divisible infinitamente, pero tal división no puede conducir a un aumento, por tanto, la materia sería cada vez más breve hasta llegar a ser ínfima y casi sin forma⁶⁹. Al ir careciendo de forma es como si fuese perdiendo perfección – pues la forma perfecciona a la materia –. Pero eso implicaría que el principio de todo no sería lo más perfecto, sino extremadamente imperfecto, y en ello hace patente la contradicción de adjudicarle a Dios la materialidad.

⁶⁸ *S. Th.*, I q3 a1 c. “(...) Corpus autem vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret”.

⁶⁹ *S. Th.*, I q7 a1 c. “(...) Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti”.

Además, asumiendo que el primero de los principios fuese material, se sabe que lo material tiene corporalidad. Los cuerpos tienen cantidad, la cantidad propia de un cuerpo está limitada por su ‘forma’, entendiendo forma desde un sentido más cercano a ‘figura’⁷⁰. Por eso, el límite de la cantidad se asemeja a la forma de la cantidad, y la infinitud que le pudiese ser atribuida sería una ‘infinitud material’, y no tan sólo la potencialidad de ser infinito o de dividirse potencialmente de modo infinito, que dista de una división material concretamente realizada y de modo ininterrumpido. Pero hay una contradicción flagrante en la infinitud material pues la infinitud es lo ilimitado y no podría ser ilimitada si igualmente tiene la limitación proveniente de la figura, es decir, de la forma.

Una razón de más excluye la corporalidad divina y de igual manera la materialidad si se recuerda que Dios es ‘subsistente en sí mismo’⁷¹. No exige de otro para existir ni depende de nada para ello, y más aún, no reside en otro. La subsistencia en sí de Dios, por la cual queda exento de residir en otro, pone de lado la posibilidad de estar contenido en otro. Es en este sentido como ha de entenderse la ‘infinitud divina’, como no existiendo en ningún otro sino en sí mismo. Por ello, no se le puede atribuir la infinitud material, o formulado de otra manera, la infinitud material no podría corresponderle por no residir en otro.

Finalmente, Dios como absolutamente ‘inmutable’ ha de entenderse en cuanto es el único en no pasar del ser al no ser: no es contingente y por consiguiente es necesario. No precisa de otro en acto por ser Él lo más actual: es el ser subsistente por sí mismo. Es Él quien produce el ser: es causa y origen. Cuando enumeramos las características de lo inmutable también mencionamos que Dios siempre ha existido. Esto ahora resulta más accesible a nuestra comprensión en cuanto a su máxima actualidad y su paso innecesario del no ser al ser. Esa falta de cambio sólo deja dos opciones: o bien Dios nunca a ha sido, o bien siempre es. Por cuanto hemos dilucidado es imposible que no haya sido nunca, precisamente por eso se vislumbra su constancia en el ser. Dios siempre ha sido, siempre es y siempre será. La eternidad, en efecto, está enraizada en la inmutabilidad, y poco a poco va haciéndose manifiesto que ‘verdadera y propiamente sólo en Dios está la eternidad’⁷². El artículo tres de la cuestión diez también nos da margen para entender la

⁷⁰ Ibidem ad 2. “(...) Quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius, cuius signum est, quod figura, quae consistit in terminatione quantitatis, est quaedam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiae...”

⁷¹ Ibidem a1 ad3. “(...) ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo”.

⁷² *S. Th.*, I q10 a3 c. “(...) Quod aeternitas vere et proprie in solo Deo est”.

relación entre la eternidad y la permanencia del ser. Terminaremos la exposición de la inmutabilidad divina con la siguiente cita que nos dará mayores indicios sobre cómo se relacionan lo inmutable y la permanencia, porque 'hay seres que obtienen de Dios la inmutabilidad, pues no dejarán de existir. Otros participan en mayor grado del concepto de eternidad, por ser inmutables en cuanto al ser y también en cuanto a la operación; los ángeles y los santos'⁷³.

Si bien se ha mencionado la 'inmutabilidad' desde el principio del capítulo, habría de investigar si hay alguna distinción por explicitar, entre ella y la permanencia, porque parece que la invariación, implicaría también un no poder cambiar de lugar y en ese sentido, permanecer. En el siguiente apartado abordaremos la duda.

1.5. Lo *inmutable* y la permanencia

Constatar la plausibilidad de la eternidad divina franquea el análisis de lo 'inmutable'. Primero la comprensión sobre lo que es, y en un segundo momento el estudio del sentido en que Dios lo sea 'absolutamente'. El recorrido previo sobre el término 'inmutable', también fue ayudando a vislumbrar la relación entre lo inmutable y la permanencia, porque es esta la cualidad del ser de Dios por la cual la eternidad comienza a manifestarse con mayor claridad. La inmutabilidad hierática desvela la exclusión de la contingencia del ser de Dios. Su cualidad de ser lo primero muestra la imposibilidad del paso del no ser al ser, lo cual delata inmediatamente la necesidad de estar eximido de toda contingencia, incluido el cambio del ser al no ser. La falta de intermitencia entre no ser, ser, y no ser, con sus diversas combinaciones, ya sea del no ser al ser o viceversa, apuntaba directamente a la constancia del ser de Dios, por su permanencia. La uniformidad ontológica, la cual no se contrapone a la complejidad comprensiva por parte de nuestro entendimiento, ni la necesidad de volcarnos frecuentemente sobre nuestra propia composición y a la de la realidad circundante, encauzaba la dilucidación y a preguntarnos si la constancia del ser de Dios correspondía igualmente a esa misma cualidad en cuanto a la duración de su ser. Esta pregunta, tenía que formularse, especialmente para descubrir hacia dónde podía conducir y las respuestas que podía obsequiarnos. Siendo uniforme el

⁷³ Cf. *S. Th.*, I q10 a3 c. "(...) Quaedam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt... Quaedam autem amplius participant de ratione aeternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut Angeli et beati...". La traducción es propia.

ser de Dios, también hacía fácil recordar su máxima simplicidad y por ella la intuición de que si Dios era el mismo en cuanto a su asiduidad en el ser, también tendría que ser de esa misma manera en cuanto a su duración, a saber, siempre estar durando.

La inmutabilidad, además, había enriquecido nuestro saber sobre el ser de Dios por remitirnos a la ‘máxima actualidad divina’, puesto que el paso del no ser al ser únicamente puede llevarse a cabo por algo que a su vez albergue al ser de manera actual. Lo actual, desde el ámbito del ser insinuaba ya el existir de Dios. El ser de Dios, siendo el más actual también era, y es, causa del ser. Es causa de todo ser y también lo es del ser de todo ser viviente. Considerando de manera conjunta perfección y ser, la inteligencia llega a concluir casi sin preámbulo el que sea necesaria la existencia de esa realidad llamada Dios, por la necesidad del existir. Es, compaginando esta última necesidad, con la cualidad divina de un ser ‘subsistente en sí mismo’, también contenida en la noción de ‘absoluta inmutabilidad’, que corroboramos la pertinencia de un existir perenne; a la cual se llega preguntando sobre la posible constancia ‘en’ la permanencia, sin que ello sea redundante, porque primero habría de saberse con respecto a la permanencia en cuanto tal – si el ser de Dios es permanente –, y posteriormente desde el ser divino – lo que quiera decir que la existencia de Dios fuera permanente –. De la precisión de estos dos matices nos ocuparemos a continuación.

1.5.1. La permanencia en el ser

La proximidad entre la noción de ‘eternidad’ e inmutabilidad permite dar a conocer las características más propias de lo que haya de entenderse por ‘eterno’. ‘Dios al ser plenamente inmutable’⁷⁴; pone de manifiesto el interés que haya de darse a su ‘plenitud’. La concurrencia entre la plenitud y lo inmutable exige incluir la ‘potencia creadora’ divina, porque Dios es la realidad en la cual se cumplen los aspectos capaces de justificar el ser de lo existente. De él depende el ser de lo real. Según un primer modo, por ser él quien constituye el ser de lo que de manera general se entiende como las ‘cosas’, y también porque de él depende la conservación del ser de ellas – y de nuestro ser –. Conservar la recepción ininterrumpida del ser, i.e. que los seres sigan siendo, y tener el ser constantemente, depende de Dios, lo cual sólo le es posible a una Realidad cuyo ser siga siendo en cada ocasión, también en continuidad, es decir, siendo el ser constantemente.

⁷⁴ *S. Th.*, I q9 a2 c. “(...) Quod solus Deus est omnino immutabilis”. La traducción es propia.

‘Recibir siempre el ser’, se entiende como (1) estar en la existencia y (2) permanecer en ella. Estar en la existencia es lo que se entiende con precisión como existir. Sólo a Dios compete existir posteriormente y también existir anteriormente respecto a nosotros. Existir sin haber atravesado, ni dado el paso entre el no ser y el ser, es en efecto, existir careciendo de principio en el ser. También por la constancia en el ser, se puede llegar a la conclusión del existir de Dios, por carecer de un fin según el ser. Dios, sin modificaciones en el ser y el existir, está eximido de sucesión, a esto se le llama ‘existir siempre’. Dios es lo que siempre ha existido. Además, Dios no es quien recibe el ser, no hay otro ser anterior a él. Es Dios quien da el ser. Recibir siempre el ser, es una segunda manera de entender lo que sea ‘permanecer en la existencia’. Dios, teniendo unidad entre su ser y su existir, permanece de igual manera en el ser.

Mutable, además, es según la ‘potencia pasiva’, lo cual se entiende como la ‘consecución de perfección’. Para toda creatura distinta de Dios, conseguir la perfección se hace (a) según el propio ser o (b) con respecto al fin. Si para una criatura inferior a Dios su tendencia es dirigirse a su propia perfección, con mayor razón Dios habría de alcanzarla, y aún más, dado que no hay modificación en su ser y es el primero entre todos, Él es la perfección misma; por no tener ni fin, ni en el ser ni en la existencia, Él mismo es el fin, porque ‘comprende en sí mismo toda plenitud de perfección de todo ser’⁷⁵.

Por otra parte, en tanto absolutamente inmutable, Dios es necesario – por contraposición a lo contingente – : 1. Dios siempre ha sido. 2. Dios siempre es. 3. Dios siempre será. Ese ser que abarca todos los tiempos y es necesario, no tiene vicisitud alguna según el existir; permaneciendo, por consiguiente, siempre en el ser, debido a la unidad entre su ser y su existir. Dicho de otro modo, si siempre ha sido, siempre es y siempre será, también existió siempre, existe siempre y siempre existirá.

Dios, siendo completamente inmutable⁷⁶, como lo señalamos previamente, lo es en tanto que es el primero, por ser el acto puro⁷⁷. Y esto último se entiende como un Dios sin mezcla de potencialidad.

⁷⁵ *S. Th.*, I q9 a 1 c. “(...) Comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse”.

⁷⁶ *S. Th.*, q9 a2. “(...) Quod solus Deus est omnino immutabilis”. “(...) Porque sólo Dios es todo inmutable”.
Y sobre todo ver *S. Th.*, q3 a1.

⁷⁷ *S. Th.*, I q3 a1. “(...) Quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia”.

Mencionar la potencialidad nos remite al tema del movimiento, se sabe que Dios, no pudiendo adquirir nada ni ampliarse en algo que antes no tuviera, de ningún modo podría atribuírsele el movimiento:

“(…) Porque todo lo que se mueve, adquiere su movimiento por otro, y alcanza lo que primero no alcanzaba”⁷⁸.

Del movimiento sabemos, que es medida del tiempo, y éste último, medida del movimiento. De la definición del tiempo con respecto al movimiento también se entrevén características importantes de lo que significa la ‘permanencia en el ser’. Nuestro siguiente objetivo consistirá en perfilar la permanencia en el ser desde la relación con el tiempo, especialmente, por el parecido entre el ahora y la eternidad.

1.5.2. La eternidad como *permanencia* en el ser

Hay también una relación entre la eternidad y la permanencia en el ser. Si un ser está fuertemente sometido al cambio, también estará distanciado de la eternidad. Cuanto mayor sea su separación con respecto a la eternidad más estará sometido al tiempo:

“(…) Por eso, cuanto más apartado está algo de la permanencia en el ser, viéndose sometida al cambio, tanto más apartada estará de la eternidad y sometida al tiempo. Por lo tanto, el ser de lo corruptible, que es variable, no puede ser medido por la eternidad, sino por el tiempo”⁷⁹.

Mediante esta cita se puede apreciar cierto vínculo entre la eternidad, la permanencia en el ser y el tiempo. El tiempo, deriva del movimiento. Por la manera en que ambos están relacionados se establece una comparación análoga entre el instante o ahora y ‘lo que se traslada’, es decir, el móvil:

“(…) Imaginemos, como los geómetras, que un punto en movimiento produce una línea: sería necesario que en el tiempo sucediese de la misma manera, así como pasa en el movimiento. Si un punto produce una línea por su movimiento, es él mismo el que se traslada, y por él conocemos el movimiento y lo anterior y lo posterior en él. Pues no se percibe el movimiento sino porque el móvil se encuentra diversamente: juzgamos lo anterior en el movimiento por aquello que corresponde a la disposición siguiente del móvil”⁸⁰.

⁷⁸ *S. Th.*, I q9 a1 c. “(…) Quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat”. Traducción de la BAC.

⁷⁹ Cf. *S. Th.*, I q10 a4 ad3. “(…) Quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab aeternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur aeternitate, sed tempore”. Traducción de la BAC.

⁸⁰ *In Physic.* 4, 18 n4. “(…) Imaginemur igitur secundum geometras, quod punctus motus faciat lineam: similiter oportebit esse aliquid idem in tempore, sicut est aliquid idem in motu. Si autem punctum suo

El móvil desplazándose por una 'magnitud' permite que se le distinga (el móvil está aquí, o el móvil está allá), en alguna de las partes de esa magnitud, aquella anterior, la otra que está por seguir y el movimiento acaecido en continuidad. El conteo del movimiento es lo que se entiende por 'tiempo'. Por medio del 'instante' se distingue lo anterior y lo posterior: el pasado y el futuro. Por eso el paralelismo entre el móvil y el 'ahora' sirve de apoyo en la comprensión global de lo que es el tiempo.

La razón comparativa entre móvil e instante, movimiento y tiempo, permiten que por semejanza se concluya que siendo el móvil el mismo a lo largo de todo el movimiento, el movimiento 'tenido como uno' implique que también 'el instante sea algo uno'. Y por ello, debido a esa misma unidad. La distinción medular por hacer respecto al tiempo, es que el instante es el mismo en tanto sujeto, pero diferente según lo que entendemos por él, pues se entiende estando aquí o bien estando allí. Antes y después, no siendo lo mismo, ratifican la discrepancia según lo dictado por nuestra razón.

El numerador temporal es el 'instante', el cual enumera el antes y el después en el tiempo⁸¹. Tomás de Aquino afirma que entendido lo precedente, fácilmente puede entenderse la eternidad. En el texto de la *Suma Teológica*, la explicación que ayuda a comprender la eternidad como permanencia en el ser, es clara y somera. Se resalta primeramente el ahora como sujeto del tiempo y se insiste, sujeto de todo el tiempo.

También cuando se ha comparado el tiempo al movimiento y el ahora al móvil, se resalta que el móvil es 'siempre' el mismo durante todo el tiempo (si hubiese otro móvil, ya no sería un movimiento sino dos), la diferencia insoslayable, es que el móvil es unas veces captado aquí y otras allí, y el móvil varía de disposición⁸². Esa 'alternancia' es el movimiento. Y desde el ámbito temporal, la alternancia del ahora es, justamente, el tiempo.

La 'eternidad', a diferencia del tiempo, permanece la misma como sujeto y como realidad entendida⁸³. Tomás de Aquino hace hincapié para sobrepasar las confusiones más comunes y afirma, la eternidad no es el ahora del tiempo:

motu faciat lineam, ipsum punctum quod fertur, est quo cognoscimus motum, et prius et posterius in ipso. Non enim motus percipitur nisi ex hoc, quod mobile aliter et aliter se habet: et secundum id quod pertinet ad praecedentem dispositionem mobilis, iudicamus prius in motu: secundum autem id quod pertinet ad sequentem dispositionem mobilis, iudicamus posterius in motu". Traducción Celina A. Lértora, *Comentario a la Física de Aristóteles*, EUNSA, 2001.

⁸¹ *In Physic.* 4, 18 n4. "(...) Et id secundum quod numeratur prius et posterius in tempore est ipsum *nunc*".

⁸² Idem. "(...) quod pertinet ad praecedentem dispositionem mobilis, iudicamus prius in motu: secundum autem id quod pertinet ad sequentem dispositionem mobilis, iudicamus posterius in motu".

⁸³ *In Physic.*, 4, 18 n5. "(...) Unde intelligitur *nunc* ut semper stans, et non ut fluens, nec habens prius et posterius. Sicut igitur *nunc temporis* intelligitur ut numerus mobilis, ita *nunc aeternitatis* intelligitur ut numerus, vel potius ut *unitas rei* semper eodem modo se habentis".

“(…) Ahora bien, la eternidad permanece idéntica tanto en cuanto al sujeto como en cuanto a la definición. De ahí que la eternidad no es lo mismo que el ahora del tiempo”⁸⁴.

Nuestro filósofo dice que es sencillo comprender la eternidad, pero esa afirmación la efectúa en su *Comentario* a la Física de Aristóteles, y, en efecto, no hay falsedad en lo que sostiene. Es, mucho menos arduo indagar lo que sea la eternidad cuando se ha dilucidado la naturaleza del tiempo, porque de algún modo es como retirar los andamios que ocultan el edificio principal.

Acudamos, por consiguiente, al *Comentario*. La eternidad es análoga al instante, éste por su parte, aprehendido como diferente, favorece la distinción entre lo anterior y lo posterior en el tiempo por medio de su fluir. La comparación siguiente es capital para comprender lo que sea la eternidad, pues se sostiene ‘que es el punto el que hace la línea’⁸⁵.

Sin embargo, en las matemáticas euclidianas, el punto es el cruce entre dos líneas. Desde la Filosofía Primera, la definición es objetable, puesto que la estructura más simple como la del punto debería, en ese caso, ser a dos realidades, o bien a una realidad más compleja, y no podría justificarse satisfactoriamente que de la complejidad derive la simplicidad. Filosóficamente es plausible que del punto derive la línea. Ontológicamente y desde la lógica hay mayor coherencia en explicar la realidad en donde lo simple constituye lo complejo. Por eso, bajo el paradigma del punto, como aquella realidad que hace la magnitud, queda suprimida la diferencia posicional del móvil; es decir, sin la anterioridad ni la posterioridad, así la ‘substancia’, la cual es ‘siempre’ del mismo modo, se hace patente. Con respecto al tiempo esa realidad, es el ‘instante siempre permanente’ y sin fluir, sin antes ni después, en otras palabras, es inmutable. En ese mismo pasaje es patente del *Comentario* al libro cuatro de la Física, cómo de la noción de inmutabilidad, se puede vislumbrar la ‘permanencia ininterrumpida’, que constituye, en efecto, la noción de lo eterno. Aquí parece haber una embozada contradicción, pues, por una parte, se suprime la referencia a la posición, y por otra, se tilda de permanente a lo eterno. Mas en realidad, no hay contradicción, porque en el *Comentario* se incluye, además, otra diferencia, a saber, que ‘así como el instante del tiempo se entiende como número del móvil, así el *instante de la eternidad* se entiende como número, o mejor como *unidad de*

⁸⁴ *S. Th.*, I q10 a4 ad. 2. “(…) Aeternitas autem manet eadem et subiecto et ratione. Unde aeternitas non est idem quod nunc temporis”. La traducción es propia.

⁸⁵ *In Physic.*, 4 18 n4. “(…) Quod punctus motus faciat lineam”.

la cosa siempre idéntica'⁸⁶. Lo cual, si bien lo indicamos poco antes, adquiere aún más sentido.

El andamio, dado el tamaño de una casa, no se esfuma súbitamente. Se desarma poco a poco. En ocasiones, los mejores métodos se ayudan de 'elementos exteriores' para obtener un mejor resultado. La analogía con el tiempo es la base indicada para comprender lo eterno, pero como se ha señalado un poco antes, la eternidad no es el tiempo ni tampoco el ahora del tiempo. La eternidad, en tanto eternidad, no produce lo temporal, ella es la medida de lo siempre idéntico.

Si bien se ha manifestado la relación entre la constancia – por medio de la palabra 'siempre' con el ser –, la permanencia inalterable de Dios en el ser, tiene más consecuencias que la sola permanencia. Aún hay diferencias por señalar respecto del ahora temporal y del tiempo mismo para discernirlo y acercarse cada vez más a su distinción con relación a la eternidad.

Resta por consiguiente responder sobre el modo en que la cualidad de ser siempre permanente y la permanencia en el ser se dé, lo cual estudiaremos en nuestro segundo capítulo. Antes de cerrar este primer capítulo, reuniremos los aspectos centrales sobre la eternidad en tanto interminable.

1.6. La eternidad como *interminable*

La 'negación' es la herramienta usual en los textos tomasianos cuando se define una 'realidad simple'. Esto se debe a la capacidad habitual del intelecto humano para conocer lo 'compuesto'. Por medio de la 'remoción' o eliminación se traza una guía que va de la 'composición' a la simplicidad.

El 'tiempo' es la realidad compuesta que permite el conocimiento de la eternidad. La 'analogía' se utiliza repetidas veces para adentrar gradualmente en la comprensión de lo eterno. El tiempo es una realidad cuya noción deriva del 'movimiento', y la eternidad, de la 'inmutabilidad'. Es por medio de esta última noción que se va manifestando un poco más, el que la eternidad sea 'interminable', porque posee tres cualidades (1) el no tener fin – lo más patente de lo interminable –, (2) el carecer de inicio, y también (3) de sucesión.

⁸⁶ Ibidem, n.5. "(...) Ita 'nunc aeternitatis' intelligitur ut numerus, vel potius ut 'unitas rei' semper eodem modo se habentis". Traducción de la BAC.

Se ha de tener frecuentemente en la memoria que la noción de ‘inmutabilidad’ no tiene una relación directa respecto del movimiento, ni desde el uso del lenguaje coloquial en tanto algo frígido, o simplemente invariable. La inmutabilidad, es un término tomasiano en especial acuciante, por las repercusiones derivadas de ella en más de un atributo divino. El sentido – que no es el único en cómo haya de ser entendido ese término –, es, en tanto ‘actualidad pura’. De donde se patentiza la inmaterialidad del ‘primer principio’ y debido a la cual no se solapan ni contradicen unos atributos con otros.

Aunque carecer de fin sea el aspecto más manifiesto de lo ‘interminable’ (porque la palabra misma niega con el prefijo ‘in’, que la realidad a la cual se aplica el adjetivo, tenga un término), dada la referencia, a saber, Dios, (pues de él estamos tratando de saber en lo que consista su eternidad), se inquiera también sobre la ‘carencia de inicio’ de lo hierático – por ser la otra característica de lo ‘inmutable’ –. Como no se llega directamente a la conclusión de un Dios sin inicio propio, porque lo más manifiesto al conocimiento humano son las realidades con un término en su existencia, concluir que pueda haber una realidad sin inicio, quizá pueda pasar desapercibida. Al compaginar las cualidades de falta de ‘término’ y falta de ‘inicio’, y reunirla con la carencia de sucesión, es entonces que las tres exenciones, toman el peso ontológico, y la fuerza argumentativa que les es debida.

Lo ‘interminable’ no se ha de tener, por consiguiente, como lo infinito, en el sentido de falta de limitación, porque esta cualidad es propia de lo corporal y el ‘principio primero’ y de todo, es incorporeal. La falta de término se contrasta con lo ‘continuo’, y de esa cualidad, se vislumbran la ‘carencia de inicio’ y la ‘carencia de fin’. Eliminadas las características de inicio y fin, la ‘uniformidad ontológica’ divina irá desvelando más sobre lo interminable. Sobre todo, por una nueva comparación con el tiempo, el cual tiene duración. Cara a la eternidad lo interminable también está arraigado en la ‘actualidad pura’ del ser divino, y en la ‘subsistencia’ inigualable de Dios.

El que la eternidad sea ‘interminable’ también ha de comprenderse como lo ‘permanente’ en el ser, que es en efecto, el existir perenne y la constancia del ser de Dios. Es lo que comúnmente se distingue de la eternidad como el ‘existir siempre’, al cual, hay que removerle, una vez más, toda cualidad temporal, pues ese existir constante excluye el haber tenido inicio en el ser, término en el ser e igualmente sucesión respecto del ser. Por eso es tan próximo al ‘instante’, pero sin aludir a la potencialidad del instante a cambiar de instante pasado a instante futuro, y exento también de lo ‘inacabado’ e ‘imperfecto’ del ahora.

La 'unidad' del instante propicia la analogía con el tiempo entendido como 'un todo', i.e., como siendo el sujeto en cada momento del tiempo. Sin embargo, no habrá desdoblamiento de la eternidad cuando se le entiende como 'sujeto' – como subsistente en sí misma – y en tanto realidad entendida, como sucede con el ahora, el cual puede ser visto desde dos perspectivas.

Del ahora, también se 'suprimirá' el trasfondo posicional que se ha decantado desde el móvil hasta la noción de instante. La eternidad como 'interminable' también está eximida de cualquier referencia a un lugar, y desvelada en tanto 'subsistencia ininterrumpida'. Ambos, instante y eternidad comparten el ser 'medida'. El instante temporal es medida de lo móvil, la eternidad medida de la realidad siempre idéntica.

Como puede verse, la eternidad en tanto 'interminable' es un primer acercamiento, y solicita mayores distinciones respecto de otras realidades aledañas. En todo caso, el conjunto de notas distintivas con relación al ahora, permiten sobrepasar, desde este primer capítulo, varias de las objeciones contemporáneas sobre la eternidad. En resumen, la eternidad en tanto 'interminable', 'también' habrá de tener el referente de una 'subsistencia ininterrumpida'.

1.7. Respuesta a las problemáticas actuales en torno a la inmutabilidad

Al inicio de este capítulo expusimos algunas críticas a la inmutabilidad divina que podrían dificultar la comprensión de la noción de eternidad. En ellas se afirma que Dios, suponiendo que fuera inmutable, sería 'impasible'. Y dada su trascendencia, no estaría afectado ni condicionado por la acción de las creaturas.

También las consecuencias del principio de fondo de la *Process Theology* se oponen de algún modo a la inmutabilidad de Dios por definir a lo estable, por ejemplo, al individuo o a la persona, como un producto de interacciones y como resultado de interferencias. En breve, la realidad estaría constituida por los diversos cambios y eventos. Y tan sólo las creaturas libres afectarían la 'potencia relacional' de Dios. De esa manera de concebir la inmutabilidad hemos de ir señalando los siguientes problemas de fondo.

1. La inmutabilidad para el deísmo es concebida desde la impassibilidad.
2. La inmutabilidad es concebida como opuesta a la trascendencia divina porque la lejanía de Dios o bien su grandeza no le permitiría estar en relación con el hombre, ni ser afectado por él.
3. Los cambios son lo que producen al hombre, pero, por consiguiente, también a ese dios del cual hablan.
4. La libertad humana sería la causa de la acción divina.

A partir de lo aquí expuesto sobre lo que sea la inmutabilidad divina, desde la noción de eternidad, puede responderse que la libertad humana como condición de la acción divina es un prejuicio y una verdad a medias. El prejuicio proviene de considerar que sólo algunos pudieran hacer reaccionar a Dios y que el resto de los individuos no fueran atendidos por el Creador. Esta exclusión no concierne a Dios desde su inmutabilidad porque todo individuo, especialmente los seres vivos y el hombre necesitan el principio vital, sin el cual, estarían sin vida, es decir, o bien muertos o bien serían inertes. La inmutabilidad, como la entiende Tomás de Aquino, concierne a la potencialidad, a la capacidad que únicamente Él tiene de dar y mantenernos en vida. Por eso no sólo los hombres llamados ‘libres’ son quienes ‘conducen’ la acción de Dios. El está como origen de la vida de todo hombre, incluso de cualquiera que no fuese libre. Además, someter la acción de Dios a la acción del hombre implicaría que lo superior no sería lo primero, ni más lo más noble, es decir, no sería Dios. Suponiendo que alguno buscara objetar por medio del servicio divino de Dios al hombre, esta objeción provendría únicamente del contenido de la Revelación. Y por tanto también por medio de ella es fácil reconocer todas las ocasiones en que el hombre, suplicando la ayuda divina, la ha obtenido.

Respecto de los problemas resumidos en 1., 2., y 3., se ha de saber que si bien la inmutabilidad divina concierne a la potencialidad de Dios, que no es sino la máxima actualidad sobre todo ser, ésta, no se define en términos de pasión o de padecer. La inmutabilidad en los textos tomasianos no hace referencia a lo fijo, sino a la falta de variación. Sin embargo, esa falta, concierne al paso del no ser al ser, o bien, del ser al no ser, no es una limitación divina, sino la excedencia y superioridad de Dios respecto de todo ser. Esa trascendencia, no conlleva a una distancia entre el ser de Dios y el ser del hombre, sino a poner en claro que Dios será el origen de todo ser natural y vivo. Es por esa superioridad de la trascendencia divina que no sólo se puede vislumbrar a Dios como el principio vital de nuestra propia vida, sino al de cada ser viviente, y, además, también de todo lo creado. La trascendencia de la inmutabilidad – lo cual no es una contradicción –, hace referencia al no limitarse únicamente a ser principio actual de este o aquel hombre, sino de todo lo viviente e incluso de lo inerte, pero con algún tipo de movimiento. Sin que esto tenga necesaria oposición con algunas teorías de algunas ciencias empíricas que justifican el movimiento como un mero activar mecanismos cósmicos. La inmutabilidad divina, tal y como la entiende Tomás de Aquino, es immanente al hombre y a las cosas naturales. Y es trascendente por la excelencia del

principio. Dicho con otros términos, es tanto inmanente como trascendente por poder abarcarlo todo. Por eso, desde la doctrina tomista, la inmanencia divina no puede concebirse como impasibilidad, ni siquiera como indiferencia, debido a la intimidad que guarda con cada ser vivo y cada ser creado.

Finalmente, respecto de lo resumido en el punto número dos, respecto de la lejanía de Dios, no la hay. Si bien puede objetarse alguna lejanía debida a la superioridad de Dios respecto del hombre, justamente por la superioridad de Dios, Él estaría al tanto de la solicitud del hombre, sin que por ello pierda su divinidad o nobleza. La diferencia entre ser un servidor y un esclavo no proviene de la naturaleza divina, sino del modo en que el hombre estuviera apto y dispuesto a la recepción de ese interés que siente Dios por el hombre.

Por último, también respecto al punto número dos, se puede indicar que la inmutabilidad, en su relación con la noción de eternidad, no está definida desde la noción de pasión, sino de potencialidad. La cual es entendida respecto de nosotros, porque en estricto sentido Dios no contiene nada potencial en su ser, sino que es todo acto.

Conclusiones

La noción de interminable contenida en la definición de eternidad, no sólo hace referencia a la falta de fin sino también de inicio. Como ambos, el inicio y el fin, son indispensables para todo movimiento y cambio, se deduce que lo interminable respecto de la eternidad implique la falta de sucesión. No hay un antes y luego un después, no hay tampoco una anterioridad y luego una posterioridad. Esas cualidades se resumen en la noción de 'inmutabilidad'. El arraigo de la eternidad en la inmutabilidad implica, además, no únicamente una falta de inicio en el movimiento y fin de él, sino de un inicio en el ser y de un fin en el ser. Esta falta de inicio y término, según el ser, no es sino la constancia en el ser. También, es lo que ayuda a distinguir a ese ser al cual hace referencia la eternidad, a saber, la causa y el origen de todo, por tratarse del ser máximamente actual; porque todo ser, es de algún modo mutable, mientras que Dios, todo lo posee y nada le falta. Lo 'interminable' respecto de lo eterno, desvela la continuidad del existir divino y la uniformidad del ser de Dios, que al concernir a un principio actual se asemeja más a cierta intensidad.

En el capítulo siguiente estudiaremos la relación con las nociones de duración y de vida, lo cual dará más firmeza a las respuestas a las objeciones provenientes de la *Process Theology* y a la *Nueva imagen* de Dios.

2.

LA ETERNIDAD ES DURACIÓN DEL SER O DE LA VIDA

Introducción

La eternidad, en la definición atribuida a Boecio, incluye la palabra ‘interminable’. De modo general se le entiende únicamente como lo carente de fin. En los textos de Tomás de Aquino, se le concibe, además, como lo falto de principio. La comprensión de la eternidad se apoya en la del tiempo. El movimiento es la realidad que permite comprender la noción de tiempo. Una diferencia de base entre la eternidad y el tiempo es que la primera está excluida de movimiento. Comprendido el tiempo se entiende que la eternidad no contenga movimiento. La eternidad, al estar exenta de movimiento, exime también de la ‘sucesión’, porque excluye el fin y el principio. El vocablo ‘interminable’ de la definición de ‘eternidad’, considera igualmente la falta de sucesión. La uniformidad de la eternidad se deduce, en parte, de su carencia de sucesión. El término filosófico en el cual convergen la falta de fin, de inicio y de sucesión es la ‘inmutabilidad’. Cuando lo inmutable concierne a la realidad divina, además de la carencia de las tres características precedentes – falta de fin, inicio y sucesión –, se le entenderá de manera absoluta. La concepción de Dios como absolutamente inmutable ayuda a ir distinguiendo, principalmente, que él mismo sea ‘actualidad pura’. La falta de inicio, también indicada por los términos ‘inmutabilidad absoluta divina’, permite reconocer de Dios que sea ‘el ser subsistente en sí mismo’. Siendo el ser subsistente en sí mismo y absolutamente

inmutable, se logra la comprensión del aspecto interminable de la eternidad. Se facilita también entender la eternidad como interminable, cuando se tiene en mente que, permanecer siempre en el ser, es el existir permanente y además es el existir siempre. Desde la noción de subsistencia, y con respecto de Dios, la eternidad se concibe como una ‘subsistencia ininterrumpida’.

En este capítulo, por la relación entre la duración, el movimiento y la inmutabilidad, abordaremos también la confusión generalizada y derivada de esta última noción. Anteriormente señalamos un primer error al entender a la ‘inmutabilidad’ únicamente desde la ‘inmovilidad’. En esta ocasión, mostramos de dónde proviene otro gran equívoco – que es el de entender la ‘eternidad’ como una duración –, y la respuesta presente en los escritos de Tomás de Aquino a ese problema de comprensión.

El atributo divino de ‘inmutabilidad’, no ha tenido buena aceptación por inducir a la conclusión, sin verdaderos fundamentos, de un Dios insensible¹.

Esta idea proviene de comprender erróneamente la inmutabilidad en términos generales de invariación. Como el cambio y la variación tienen una relación próxima, se deduce que, por la falta de movimiento en Dios, no hay variación y por eso, no hay sensación. Por esa razón, dos características suyas serían la ‘insensibilidad’ y la ‘impasibilidad’. Por ser lo insensible, Dios, estaría desinteresado de los problemas de la humanidad y de cada uno de nosotros, dicho en un apalabra, se trata del ‘deísmo’.

2 La problemática en torno a la duración

El concepto de duración parece no tener relación alguna con la sensibilidad divina. Sin embargo, la eternidad como duración de la vida, exige distinguir las cualidades de lo vivo, entre ellas el movimiento – movimiento por sí mismo y a sí mismo – y la sensibilidad. Respecto a la pregunta sobre si la ‘eternidad’ corresponde a la duración del ser o a la duración de la vida, la respuesta tiene relación con la sensibilidad divina y tiene también lugar en este capítulo.

Antes de adentrar en la problemática central, deseamos señalar la siguiente relación, para lograr comprender el vínculo entre la ‘eternidad’ y la ‘vida’. El vocablo

¹ Stump, Eleonore, *The God of The Bible and The God of The Philosophers*, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 2016, p. 18. “(...) To many people the God of classical theism seems unresponsive, unengaged, and entirely inhuman.” Idem, p. 20. “(...) So for instance, David Ray Griffin argues against the possibility that the God of classical theism could be responsive to human beings by highlighting what he sees as the implications of the claim that God is pure actuality and thus immutable...”. Griffin, David Ray, *God Power, and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia, Westminster Press, 1976, p.74.

latino 'aeternitas' tiene cierta cercanía con la palabra griega 'αἰών'. Esa palabra griega que se traduce por 'aeternitas', también se entiende como 'fuerza de vida', 'fuente de vitalidad'². Por eso la pregunta por la relación entre la duración y la vida era lícita de formular en el contexto histórico de Tomás de Aquino. Algunas dudas sobre la relación entre la 'duración' y la 'eternidad', se hicieron puntuales con la publicación del artículo de Eleonore Stump y Norman Kretzmann³. Sobre ese texto, Brian J. Shanley indica que los autores sostienen, por un lado (1) cierta noción de la eternidad como envolviendo una duración extendida⁴. Por otro, (2) como si la eternidad implicase algún tipo de duración infinita, atemporal y extensa⁵. Además, con el texto de John Marenbon *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*⁶ se da lugar a la cuestión de si la eternidad fuese una vida con duración.

Las tres preguntas son algunas de las interrogantes concretas sobre el vínculo que pudiese haber entre la eternidad y la duración. Junto con Shanley, sostengo que las preguntas podrían resumirse de esta manera: ¿qué tipo de duración corresponde a la eternidad?⁷ Para estar en condiciones de responder, iniciaremos con lo expuesto por Tomás de Aquino sobre el tema de la duración, respecto de la eternidad.

La definición de eternidad de uso común durante la Edad Media, en la época de Tomás de Aquino era 'toda simultánea y perfecta posesión de vida interminable'⁸. En la definición de Boecio, el cual retoma nuestro autor como parte de la primera de las objeciones por estudiar, se menciona el término 'vida', pero, (1) se objeta mayor cercanía entre duración y ser, en vez de una mayor proximidad entre vida y duración, y por eso, la pregunta se resume en si el vocablo 'vida', no debería estar en la definición de la eternidad. En palabras de nuestro autor, se puede leer, que además la eternidad significa

² Cf. Aleksandravicius, Povilas, *Temps et éternité chez saint Thomas d'Aquin et Martin Heidegger*, Editions Universitaires Européennes, 2010, 552 pp. Ver el capítulo 'La formation d'un sens philosophique du mot αἰών'.

³ Stump, Eleonore; Kretzmann N., *Eternity*. En: *Journal of Philosophy* 78/8 (1981), pp. 429-458.

⁴ Shanley, Brian J.; *Eternity and duration in Aquinas*. En: *The Thomist* 61/4(1997), pp. 525-528. "(...) The defenders of the classical doctrine of timeless eternity have targeted for criticism three major problems in the Stump-Kretzmann position: (1) the historical claim that the Neoplatonic tradition in general and Boethius in particular conceived eternity as involving an extended duration".

⁵ Shanley, Brian J.; *Eternity and duration in Aquinas*. En: *The Thomist* 61/4(1997), pp. 525-528. "(2) the related philosophical claim that timeless eternity necessarily implies some kind of infinite, atemporal, extended duration..."

⁶ Marenbon, John; Rosier-Catach, Irène, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 2005, 188 pp.

⁷ Shanley, Brian J., op. cit., p.543. "(...) The central question is what kind of duration belongs to eternity – is there any reason to think that Aquinas now conceives eternity as an 'extended' duration?"

⁸ *S. Th.*, I, q10, a1 arg. 1. "(...) Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio". La traducción es propia.

duración; la segunda objeción del texto de la *Suma* se puede resumir del siguiente modo: (2) mas la duración considera más al ser que a la vida. ‘Luego no debe ponerse (vida) en la definición de eternidad sino más bien ser’⁹.

Como puede verse en las objeciones evocadas por Tomás de Aquino, el tipo de relación asignada entre la duración y el ser, proviene del término latino ‘respicit’, el cual significa ‘tomar en consideración’, ‘concernir’, ‘incumbir’. En esa objeción no hay, por consiguiente, un vínculo ontológico en sentido fuerte, ni de ‘codependencia’ en el ser o el existir, sino en cuanto que una conllevaría a la otra – la vida a la duración –. El Angélico indica que en caso de haber una mayor proximidad conceptual entre la duración y el ser, la consecuencia necesaria consistiría en una modificación de la definición boeciana. Así entonces, el enunciado definitorio habría de ser el siguiente: toda simultánea y perfecta posesión, del ‘ser interminable’. Por eso se ha de estudiar con detenimiento, si el término ‘vida’ es nocionalmente necesario en la definición de la eternidad.

Por otra parte, la ‘duración’, conlleva a la noción de medida. En la primera parte de la *Suma Teológica*, se problematizan la eternidad y la duración. El vínculo entre estas dos últimas nociones, proviene de necesitar saber si la eternidad y el tiempo son lo mismo, o si hay algún tipo de diferencia sustancial. Siendo de ese modo, únicamente si el tiempo fuese una parte de la eternidad, entonces sería concebible que ambos fuesen ‘medida de duración’, es decir, ambos serían medidas. Tomás de Aquino lo explica del siguiente modo: “(...) De hecho no hay simultáneamente dos días o dos horas; pero el día y la hora son simultáneos, porque la hora es parte del día”¹⁰.

De lo anterior podemos hacer dos observaciones: 1) una medida del mismo orden no puede ser simultánea con otra; 2) las medidas pueden ser simultáneas si una es parte de otra.

Si hubiera de defender que la eternidad y el tiempo son simultáneos, la opción sistemática sería la de bogar que ambos fuesen ‘medidas de duración’. Lo cual supone, como se acaba de ver, que el tiempo es parte de la eternidad – la opción más plausible – o bien a la inversa, la eternidad parte del tiempo.

Precisamente por la conclusión que se va perfilando se dice cerca del final del argumento:

⁹ Cf. *S. Th.*, I, q10, a1 arg. 2. “(...) Praeterea, aeternitas durationem quandam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione aeternitatis vita, sed magis esse”. La traducción es propia.

¹⁰ Ibidem, a4 arg1. “(...) Non enim sunt simul duo dies vel duae horae; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei”. Cf. Traducción de la BAC.

“(…) Como quiera que la eternidad no es parte del tiempo porque la eternidad incluye y sobrepasa el tiempo, parece que el tiempo es parte de la eternidad y no algo distinto de la eternidad”¹¹.

Recapitulando, el tiempo ‘sería’ parte de la eternidad si ambos fuesen simultáneos y los dos, medidas de duración. Para responder a ese primer argumento, lo que habría de saber es: 1) si efectivamente el tiempo es parte de la eternidad. 2) Si ambos son medidas de duración.

Procurando contemplar todas las opciones, Tomás de Aquino indaga basándose en las nociones de ‘permanencia’ y de ‘duración’ indicando que, ‘según el Filósofo en libro IV de la Física, el ahora del tiempo permanece idéntico mientras dura. Pero esto parece ser lo constitutivo del concepto de eternidad, que es la identidad indivisible en el transcurrir del tiempo’¹².

El ‘ahora’ temporal parece asemejarse a la permanencia de lo eterno y se supone a la eternidad como siendo parte del tiempo, por ser ella lo máximamente permanente, ‘por consiguiente, la eternidad, es el ahora del tiempo’¹³. Y la objeción, concluye:

“(…) Pero el ahora del tiempo no es algo sustancialmente distinto del tiempo. Luego la eternidad no es sustancialmente distinta del tiempo”¹⁴.

Tomás de Aquino acude a una tercera objeción, en donde se explicita cierta cualidad de lo ‘durable’; es el argumento número cuatro del artículo seis, también en la primera parte de la *Suma Teológica*, donde se puede leer que:

“(…) Las cosas que no dependen recíprocamente, no parecen tener una medida de duración”¹⁵.

Es decir, se comparte una misma duración – o medida de duración – cuando hay ‘dependencia recíproca’. El ejemplo sobre el cual se adosa esa afirmación conlleva al primer motor como ‘causa de todos los movimientos’. ‘Esto por causa pues de que todo

¹¹ *S. Th.*, I, q10, a4 arg1. “(…) Quia aeternitas excedit tempus et includit ipsum; videtur quod tempus sit pars aeternitatis, et non aliud ab aeternitate”. Traducción de la BAC.

¹² *Ibidem* arg2. “(…) Secundum philosophum in IV Physic., nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem aeternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis”. La traducción es propia.

¹³ *Idem*. “(…) Ergo aeternitas est nunc temporis”. Traducción de la BAC.

¹⁴ *Idem*. “(…) Sed nunc temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo aeternitas non est aliud secundum substantiam a tempore”. La traducción es propia.

¹⁵ *Ibidem* a6 arg4. “(…) Ea quae non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis”.

lo temporal parece ser un único tiempo, porque el primer movimiento es de algún modo causa de todo movimiento, el cual es lo primero medido por del tiempo¹⁶.

La noción supuesta en ese argumento es la de ‘continuidad’. Clave de las explicaciones en la comprensión del movimiento. Si hemos de discernir por qué se ha incluido el término ‘vida’ en la definición de la ‘eternidad’, primeramente, habríamos de comprobar, como lo mencionamos al inicio: 1) si la noción de duración guarda efectivamente relación con el concepto de vida, y después, 2) si es más cercana a la de ser o bien a la vida. Posteriormente tendríamos que responder a 3) si el tiempo es parte de la eternidad, y por último 4) si ambos son medidas de duración. Nuestro capítulo procederá buscando lo concerniente a lo que sea la ‘duración’.

2.1. *La duración*

Uno de los textos en donde se aborda el tema de la duración respecto a la noción de ‘eternidad’ es el *Comentario a las Sentencias*¹⁷. La noción de ‘duración’ se explica después de concebir a la eternidad como carente de ‘extremos o términos’. Los términos se entienden de tres modos. El primero de ellos es respecto de la duración. Tener duración es tener principio y fin¹⁸. El segundo modo es respecto a las partes de la duración. En este sentido se usa cuando algo llega a término por culminar una de sus partes. Corresponde sobre todo al movimiento. El tercer modo es respecto del supuesto (*supositi*) en el cual se recibe el ser. Ese supuesto es el término, v. gr. la forma al ser recibida en una cosa. Pues esa forma tendrá término en la realidad en la cual es recibida. Respecto de este tercer modo se dice que:

“(…) Según este modo, sólo el ser divino no tiene término, ya que no es recibido en nada que sea diverso de él”¹⁹.

Por otra parte, se pueden rastrear implícitamente algunos índices del significado de la palabra ‘duración’, desde el final de la lección dieciocho del libro cuarto, en el *Comentario a los libros de la Física*. El tiempo con respecto al movimiento tiene un vínculo diferente que con el resto de la realidad natural, porque es él mismo, medida del

¹⁶ *S. Th.*, I q10 a6 arg4. “(…) Propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui prius tempore mensuratur”. La traducción es propia.

¹⁷ *In Sent.*, I d8 q2 a1 c.

¹⁸ *Idem.* “(…) Secundum durationem totam, et hoc modo dicitur terminatum quod habet principium et finem”.

¹⁹ *Idem.* “(…) Et hoc modo solum divinum esse non est terminatum, quia non est receptum in aliquo, quod sit diversum ab eo.”

movimiento. Para las cosas – cronometrables – mide su ser (*esse suum*) o duración. Esto es debido al ser cambiante (*transmutabile*) de las cosas como el hombre y la piedra.

Según lo que son (*quod sunt*), las realidades cambiantes no son medidas por el tiempo, sino por su instante o ahora (*nunc temporis*). Esto se justifica al recordar que 'toda cosa es medida por algo de su género'²⁰. Así se explica en el *Libro X de la Metafísica*²¹. Cuando se busca responder sobre las 'cosas' que se dan 'en' el tiempo – el sitio en donde se aborda el problema de la 'duración' –, en el *Comentario a los libros de la Física*, se explica que el movimiento se mide por el tiempo de dos modos: 1) según lo que es el movimiento y 2) según la duración o según el ser del movimiento²². El tiempo como medida del movimiento es la realidad en la cual convergen 'duración' y 'ser' del movimiento: la 'duración' del movimiento es el ser del movimiento.

Cuando se está analizando el tiempo desde el ahora, se acude a la analogía con el móvil. El instante o ahora es al tiempo, lo que el móvil al movimiento. El móvil es, en efecto, lo que 'siempre' se mueve 'durante' el movimiento. El 'durante' de este último, proviene del móvil. Dicho en otros términos, la 'duración' del movimiento, está dada por el móvil. El tiempo, mide, además, tan sólo una parte del movimiento, y por esa parte se mide el todo. Como el codo (*cubitus*) mide los panes y también la vida. Y por el codo se determina parte de la 'longitud' la cual medirá al todo.

Por otra parte, lo que está 'en' el tiempo es medido por él. Esto se sabe por medio de un paralelismo. La secuencia de la argumentación se presenta de la siguiente manera: 1) el ser del movimiento está en el tiempo, 2) el tiempo mide al movimiento, 3) el tiempo mide el ser del movimiento. Por tanto, las 'cosas' que estén de esa misma manera en el tiempo, también serán medidas por él. Estar, pues, 'en' el tiempo es 'ser' medido por el tiempo. Esto puede ser entendido de dos maneras: 1) de lo que está 'en' el tiempo y es simultáneo con él, y 2) como se dice que las cosas están en el número, a saber, en cuanto que son numeradas por el tiempo.

Lo que está en el tiempo y es simultáneo con él, es el movimiento. Porque el movimiento también mide al tiempo. En cuanto a las cosas numeradas por el tiempo, implican la consideración del tiempo en el sentido de 'enumerar'. La explicación, que detalla un poco más el sentido en el cual debe entenderse 'lo que está en' el tiempo, indica cierta reiteración – como acaba de verse –. Porque el instante está en el tiempo, lo anterior

²⁰ *In Physic.*, 4, 18. "(...) Quia unumquod que mesuratur per aliquid sui generis."

²¹ Aristotéles, *Met.* Θ, Mb 826. Bk 1053a 24-30. Mt 1954. *In Metaphy.*, 10, 2.

²² Cf. *In Physic.*, 4, 20.

y lo posterior, y también las determinaciones como pasado, futuro, mañana, etc. Pero están en el tiempo por ser unidad en el número (*in numero unitas*), lo cual se entiende como (1) ser parte (v.gr. el pasado y el futuro); (2) por ser par e impar, (3) por ser superabundante (*superfluum*) y perfecto.

Se habla de número perfecto por ‘tratarse de partes medidas por él mismo’²³. Como el seis es medido por el uno, el dos y el tres, cuyo resultado en la adición es el mismo ($1+2+3=6$). El ‘número superabundante’, concierne a las partes medidas cuando exceden el todo. Como el doce medido por el uno, el dos, el cuatro y el seis ($12/1=12$; $12/2=6$; $12/3=4$; $12/4=3$; $12/6=2$), pero cuya adición ($1+2+3+4+6=16$) es mayor a doce ($16 > 12$). En resumen, algunas cosas están en el tiempo por ser ‘algo del tiempo’ (*sunt aliquid temporis*). Y las otras, por ser ‘enumeradas por el tiempo’. Como también sucede con ‘lo que está en un lugar’, ‘contenido’ por él, como si el lugar lo midiese. Esto se justifica por la relación análoga establecida entre el lugar, el contenido y el tiempo.

El tiempo sería en este sentido, algún tipo de contenedor. La diferencia indispensable por considerar es que no es lo mismo ‘estar en el tiempo’, que ‘ser cuando el tiempo es’. Acudiendo a la comparación analógica, Tomás de Aquino comenta, que no es lo mismo ‘estar en’ el movimiento y el lugar, que estar cuando ‘está’ el lugar y el movimiento. Después se evoca un ejemplo que a primera vista parece no aportar grandes luces, puesto que se acude al cielo y al mijo – una pequeña semilla blanca –. Y sostiene: “(...) Que el cielo estuviese en un grano de mijo, porque cuando es el mijo es el cielo”²⁴. Ese ejemplo, por otra parte, deja entreabierto la sugerencia de la simultaneidad del tiempo y de la eternidad, o del cielo y el mijo, y esto precisa una distinción más. Así, cuando se dice que 1) algo es ‘cuando es lo otro’, se está haciendo mención de lo que ‘sucede simultáneamente’. Y 2) lo que ‘está’ como en una medida y se sigue (*consequitur*) necesariamente. Lo que estuviera ‘en el tiempo’ tendría que ‘concluir’ al concluir él. Como lo que está en el lugar, v.gr. un árbol que se marchita ahí donde brotó.

Lo que ‘está en el tiempo’, padece (*patitur*) bajo él, porque eso es lo propio de lo ‘no perfecto’ o con defecto. Para demostrar el modo en como se padece por el tiempo, se apela a las ‘expresiones de habla comunes’. En el *Comentario a los libros sobre la Interpretación*, se indica que la ‘palabra hablada’ – en ese contexto del análisis de la interpretación no es redundante referirse a la palabra hablada –, es expresión del

²³ *In Physic.*, 4, 20. “(...) Qui constat ex partibus mesurantibus ipsum”.

²⁴ *Ibidem*. “(...) Quod caelum esset in grano milii, quia quando est milium, est caelum”.

pensamiento²⁵. No es baladí remitir a las facultades intelectuales del ser humano, en los momentos álgidos de confusión en el estudio de la naturaleza del tiempo, pues, a través del contraste con ellas se recupera suficiente claridad para la solución. Esta ocasión no es la excepción. Remitir al uso corriente del lenguaje no es evocar simplemente la autoridad de la opinión común. Cuando se vuelve sobre las expresiones como 'el envejecer en el tiempo', como: "(...) Todas las cosas que están en el tiempo envejecen por él..."²⁶. Se trata de un contraste con las capacidades intelectuales. En el *Comentario a los libros de la Física*, se parte de tres ejemplos concretos, la putrefacción, la corrupción y el envejecimiento. Pero no se puede reconocer la vejez de, por ejemplo, un río, si no se compara con nuestro recuerdo de uno joven. Es la necesidad de acudir a un referente por lo cual se apela a la 'memoria' y en especial, al 'olvido'. Es por el paso del tiempo, y más aún, por su transcurrir, que olvidamos.

Hay, además, algo en común en los cinco ejemplos en los cuales se apoya la explicación. Eso lo indica bien Tomás de Aquino. Languidecer, pudrirse, corromperse, envejecer y olvidar son 'consecuencias' imputadas al tiempo. Lo positivo, no es una connotación que se le adjudique, pues:

"(...) Por causa del tiempo, afirma que nadie aprende por el tiempo, pues si a alguien durante largo tiempo vive despreocupado del afán de aprender, no por eso aprende, ni olvida por él"²⁷.

Con esos cinco ejemplos y esta observación sobre el aprendizaje, se pueden realizar las siguientes precisiones. Al tiempo no se le asignan 'lo bueno', 'lo íntegro', y lo 'perfecto'. Se le tiene, por el contrario, como causa corruptora. Y eso se entiende, porque el tiempo es 'número del movimiento', y porque la naturaleza (*ratione*) del tiempo es: "(...) Hacer distar aquello que pertenece a la disposición en la cual estaba primero"²⁸.

²⁵ En la traducción al *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, EUNSA, 1999, p. XIII. Juan Cruz Cruz escribe una introducción llamada 'Ontología de la palabra'. Donde explica: "(...) Como se puede apreciar, distingue el Aquinate una palabra exterior, otra interior y otra, en fin, intermedia, la palabra imaginativa. La palabra interior es llamada también 'espiritual' o 'mental'; la exterior se dice 'corporal' o 'sensible' y 'sonora'. Mientras la palabra mental es insensible, la palabra vocal es sensible, o sea, audible y pasajera. La palabra dicha es el signo de la palabra interior". Cf. *In Peryh.* 1, 44. *De pot.*, q1 a3.

²⁶ *In Physic.*, 4, 20. "(...) Quo propter tempus omnia senescunt quae sunt in tempore". La traducción es propia.

²⁷ *Idem.* "(...) Quod obliviscitur propter tempus, subdit, quod aliquis non addiscit propter tempus: si enim aliquis diu vivat otiosus a studio addiscendi, non propter hoc addiscit, sicut propter tempus obliviscitur". La traducción es propia. Además, *In Ethic.*, 1, 11, n.4. "(...) Tempus est magis causa oblivionis."

²⁸ *In Physic.*, 4, 20. "(...) Est enim tempus numerus motus: de ratione autem motus est quod faciat distare id quod est, a dispositione in qua prius erat". La traducción es propia.

Después de esta definición haremos un breve resumen para sintetizar lo explicado hasta el momento. La ‘duración’ es por lo dicho a) variación de un momento inicial y un segundo momento diferente al del inicio; b) es distanciamiento con respecto al origen; c) es la separación entre un referente inicial y un segundo referente. Esta manera de comprender la ‘duración’ es demasiado cercana a la noción de movimiento, en particular muy próxima al ‘desplazamiento’. Conviene avanzar un poco más en el *Comentario* al libro cuarto, para incluir otros matices que completen la definición, de lo que sea la duración.

2.1.1. El reposo

Queda una realidad a la cual hay que prestar atención: aquello en ‘reposo’. Estando de esa manera parecería estar eximido de movimiento, y sin él cabría preguntar sobre el modo en como podría ser medido por el tiempo. El reposo está relacionado con el movimiento por ser su ‘privación’. El móvil ‘no deja de estar en el tiempo’ a pesar de estar en reposo. También por ese motivo, lo ‘inmóvil’, tenido como ‘lo privado de movimiento’, a saber, como ‘lo que’ reposa, es ‘accidentalmente’ medido por el tiempo. Porque no todo lo inmóvil está en reposo. Estar en reposo es ‘estar privado de movimiento’. Hay disposición y aptitud en él para moverse. El reposo no es la negación del movimiento, sino su privación.

El ser del que reposa es el ser de lo móvil. Y no hay contradicción en esto. Ni invalidación del principio de no contradicción. Porque es el móvil el que reposa al no estar en movimiento. Y por ser ‘uno’ el ‘ser propio’ del móvil. No hay simultaneidad en estar en reposo y estar en movimiento. Pero como parecería una petición de principio explicarlo desde la simultaneidad, Tomás de Aquino lo explica en términos del ‘número’. Pues se había indicado previamente que ‘estar en el tiempo’ también era ‘estar como en el número’, y en tanto hay unidad en el número, es decir, el número de la ‘misma cosa’ y su mismo ser. Entonces, es por propia unidad del ser del móvil que puede ser medido por el tiempo. En tanto que es uno el sujeto que se mueve y ese mismo el que reposa sin hacerlo simultáneamente. Es por tanto uno el móvil, uno el movimiento de ese móvil y uno el tiempo que mide al movimiento.

La siguiente distinción parece estar de más en el texto y sorprende la repetitividad e insistencia de la afirmación. Mas está lejos de ser vana porque es justamente la sutilidad de esa diferencia por la cual en la filosofía contemporánea, se han reabierto las

discusiones sobre la eternidad. Por tercera vez, se vuelve a decir: “(...) El tiempo mide aquello que se mueve y reposa”²⁹.

Pero no en cuanto lo que es, a saber, ‘piedra u hombre’, sino por ser movido, y por estar quieto. E igualmente porque medir es algo perteneciente a la ‘cantidad’. Con mayor exactitud, es la cantidad lo que está sujeto a la medida del tiempo, pero no por medirla en tanto cantidad, porque ese es más bien el peso o la talla, sino en cuanto a la cantidad de su movimiento. Así, cualquier cosa sin cantidad, sin movimiento, ni estando sujeta ni a movimiento ni reposo, ‘queda fuera’ del tiempo, y de tener al tiempo como medida.

El tiempo es medida del movimiento primeramente, y es accidentalmente medida de las cosas. A lo medido por el tiempo le corresponde el movimiento y el reposo. Cada realidad generable, corruptible y contingente ‘está en el tiempo’. También ‘lo que fue’, como Homero, y lo que será, el pasado y futuro, igualmente.

No está contenido en el tiempo, en cambio, lo que ni fue, ni es, ni será, como por ejemplo la ‘inconmesurabilidad del diámetro’. El paralelismo con el reposo y el movimiento no tienen lugar de ser con respecto a los entes matemáticos porque no están bajo el tiempo. ‘Lo que nunca es’ como ‘contrario de lo que siempre es’, y tampoco, si uno de los contrarios ‘no es siempre’. Esas son realidades que nunca están contenidas bajo el tiempo, las que sí están contenidas bajo el tiempo son las que pueden ser y no ser, tener generación y corrupción.

Mas, retomando la relación con el tema del apartado precedente, la ‘duración’, también puede ser concebida como ‘la distancia respecto del instante’. De él, se pueden señalar cinco aspectos:

- 1) El instante ‘une’ el pasado con el futuro por ser el ‘término’ del tiempo, es, en efecto, el fin del pasado y el principio del futuro.
- 2) El tiempo se ‘divide’ por el instante. Como si los tiempos fuesen muchos, pero esto es en ‘potencia’; es como si se tratase de dos instantes, el que es fin y otro, como si fuese principio. Por eso parecen ser dos instantes distintos. El ‘instante’ como ‘uno’, continúa y une el tiempo.
- 3) El instante también es el ‘tiempo cercano’ al ‘ahora’. Sin importar si es respecto del pasado o del futuro. Esto se confirma con expresiones lingüísticas como ‘viene ahora’, ‘vendrá ahora’. Sin embargo, no hay proximidad con el ahora de eventos acaecidos mucho tiempo atrás en el pasado como la ‘guerra

²⁹ *In Physic.*, 4, 20 n. 10. “(...) Et dicit quod tempus mensurat illud quod movetur et quiescit...”.
La traducción es propia.

de Troya'. Porque a pesar de la 'continuidad del tiempo', no todo es cercano al ahora. Por eso, se utilizan expresiones temporales como 'entonces', la cual es una referencia al pasado sin ser relevante la cercanía o lejanía con respecto del pasado.

- 4) El instante se puede comparar al círculo en tanto que hay 'unidad de sujeto'. Y así por ejemplo, lo cóncavo y lo convexo del círculo 'son lo mismo en el sujeto'. Pero diferentes según la razón por su 'diversa relación', porque lo cóncavo es respecto del 'interior' y convexo desde el 'exterior'. Del tiempo, lo que puede tomarse es el instante y por eso el tiempo está tanto al inicio como al fin, porque el instante no es principio y fin de un mismo tiempo. En tanto que 'opuestos', no se dan en lo mismo y según lo mismo. Es, en efecto, desde la razón y con ayuda de la inteligencia, que se reconoce al inicio como diferente del final por medio de 'su definición' y por ser 'opuestos'. También por esta última justificación, el instante puede tomarse como dos instantes y siendo distintos.
- 5) La expresión 'ya', es sinónimo del 'ahora'. Entendiendo a éste desde la cercanía con el 'presente indivisible', sin importar si es cercano al pasado o al futuro. Porque al preguntar '¿cuándo vendrá?', cuya referencia es respecto del futuro, se responde por un 'ya', por ser un 'futuro cercano'. Y al preguntar '¿cuándo vas?', respondiendo 'ya fui' es con relación al pasado. Y por eso no se utiliza el 'ya' cuando hay lejanía con respecto al presente o ahora, porque no se dice: 'Troya fue destruida ya'. La relación próxima respecto del presente se señala con las expresiones 'poco ha' y 'hace tiempo'. Mientras que 'súbitamente' se utiliza si hay un período casi 'insensible' – imperceptible – por su pequeñez.

Todas esas precisiones podrían figurarse como carentes de interés respecto de la 'duración'. Pero son parte del argumento que apoya la 'distancia temporal'. La cual es otra manera de lograr comprender lo que sea la 'duración'. Por eso hay proximidad y lejanía o extrema cercanía. Y todo ello compete a la comprensión de lo que sea la 'duración'. En particular para sobrepasar la conclusión, por demás errónea, que al evocar la 'unidad del instante presente', se piense que todo evento temporal se lleve a cabo simultáneamente.

Cuando en el texto se ha concluido con el estudio del 'instante' desde la noción de 'distancia', se examina el paralelismo desde otros conceptos también cercanos al movimiento: 'lo anterior' y 'lo posterior'. Porque cada uno recibe su nombre por su relación al instante, y porque cada instante 'está en el tiempo'. Por eso, el pasado es lo anterior y lo lejano respecto del instante. Mientras lo futuro, lo posterior, y ambos, 'están en el tiempo'.

Con lo precedente, la comprensión de la duración nos permite formular la pregunta sobre su relación respecto del ser. En el apartado siguiente se examinarán las consecuencias de considerar la 'duración' como algo más cercano respecto del ser.

2.2. Si la eternidad es *duración* del ser

La segunda objeción a la definición de la 'eternidad', del primer artículo de la cuestión diez de la *Suma Teológica*, se refiere a la duración y su proximidad con la noción de ser. Corresponde ahora abordar esa posibilidad y especialmente analizar las consecuencias.

Sabemos, por lo presentado antes que: 1) 'ninguna otra realidad aparte de Dios es su propia duración'³⁰. Esto se debe a la identificación de Dios con su ser. Incluir el término 'ser' en la definición de eternidad, implicaría que todo tipo de ser tendría duración. 2) Toda realidad tangible, tiene duración y, más aún, es corruptible, es decir, se va consumiendo o gastando con el paso del tiempo. Sin embargo, aceptar 'ser' con relación a lo eterno conllevaría a que todo ser debiese tener operación:

“(...) Lo que es verdaderamente eterno, no solo es ente, sino viviente, y el vivir mismo se extiende en cierto modo por la operación, y el ser no”³¹.

Pero en la realidad hay también 'seres inertes', sin interioridad ni operaciones. A esas dos razones expuestas en el texto de la *Suma Teológica*, podemos añadir una tercera que corresponde a Dios como un ser perfecto. En comparación con lo inerte y lo vivo 3) hay mayor perfección en lo vivo. Lo cual se puede entender desde la cohesión de los seres, la cual es mayor en los seres vivos que en los inertes, es decir, con mayor facilidad se desintegra un ser inerte que uno con vida. También porque los seres vivos, conteniendo en su ser el principio del movimiento (moverse 'a' sí mismos), poseen más unidad en su ser que un ser inerte.

En resumen, es favorable además incluir vida en la noción de eternidad, para 'no considerar' realidades como los 'números', las 'ideas' y otras 'construcciones intelectuales'. Estos son brevemente los ejes de la problemática sobre la relación entre la duración y la vida.

³⁰ *S. Th.*, I q10 a2 c. “(...) Cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse”.

³¹ *Ibidem*, a1 ad2. “(...) Quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens, et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse”. La traducción es propia.

2.3. La eternidad como duración de la vida

Al inicio de este capítulo indicamos la creencia, un tanto frecuente, de considerar que Dios, al ser un motor inmóvil, estuviese despojado de toda sensibilidad. Estar vivo en sus condiciones de mayor perfección, sin embargo, se distingue en general no sólo por el movimiento – y el auto-movimiento – sino también mediante dos cualidades: sentir y poseer inteligencia. Para saber si en la noción de eternidad conviene incluir el término vida, hemos primeramente de saber en lo que consiste. De ello nos ocuparemos en la siguiente sección.

2.3.1. Vida, vivir, ser vivo³²

En el vivir hay una referencia directa a la acción: vivir es estar viviendo. En cuanto a la vida, ‘lo vivo’ se distingue por su ‘automovimiento’. En ese ‘movimiento por sí mismo’ no hay acción de otros, porque lo vivo no sólo se mueve ‘por sí mismo’, sino también ‘a sí mismo’. Esto es más comprensible desde la alusión al ‘motor’ y al ‘móvil’. Sabiendo además que los principios de ese movimiento no son externos. Los principios internos del automovimiento los posee todo viviente con voluntad e inteligencia. Porque ‘vivo’, es lo que tiene movimiento con ‘operación propia’. Ejemplos de ella son: ‘entender’, ‘apetecer’ y ‘sentir’. El ser que las posee, es considerado como vivo. La voluntad y la inteligencia son operaciones de los seres que están vivos y por ellas en especial se distingue a un ser vivo.

2.3.1.1. Dios es inteligente y tiene voluntad, Dios vive

Para comprender, por qué Tomás de Aquino afirma que Dios es inteligente, pueden ser consideradas las siguientes razones. Hay un ‘primer principio de movimiento’, el cual no es por otro sino por sí mismo. Es necesario que se mueva por la ‘intelección’ y el ‘apetito’, pues por esas dos operaciones se mueve lo que tiene automovimiento en sí mismo. Cada movimiento por intelección y apetito es movido, salvo ‘el ser entendido y apetecido’, porque mueve al otro sin ser movido³³. Otro argumento es el siguiente:

³² Plantinga sostuvo que si Dios es una propiedad entonces no podría ser persona. Este apartado sobre la vida también permite reconocer que Dios sea más que una mera propiedad y sea la vida misma. Parte de la respuesta se resume en distinguir que las propiedades, no viven y Dios sí vive. “(...) “If God is a property, then he isn’t a person...” Plantinga, Alvin, *Does God Have a Nature?*, Milwaukee, Marquette University Press, 1980, p.47.

³³ Cf. *In Metaph.*, 12, 7. *Contr. Gentes.*, 1, 44.

“(…) Hay que mostrar a continuación, que Dios es inteligente. Pues se ha mostrado, que en él mismo preexisten todas las perfecciones de cualquiera de nosotros de manera sobreabundante. Pues entre todas las perfecciones de los entes se ve que el mismo inteligir aventaja, pues las cosas intelectuales son más capaces que todas las demás”³⁴.

Además, sabiendo que Dios es el primer principio de movimiento y es como lo ‘apetecible’ respecto de quien lo apetece, se puede reconocer que, Dios es completamente ‘apetecible’, por comparación a lo que únicamente lo es en un momento y lugar determinados. Y, así como la verdad es el objeto de la inteligencia, así lo apetecible es el objeto de la voluntad. Quien apetece a Dios lo hará por tener inteligencia, dicho en otro modo, en tanto ser intelectual. Es decir, por ser un ser intelectual. Lo cual corresponde en estricto sentido al hombre – y a los ángeles –. Y ese ser pasa al ‘acto de ser intelectual’, por ‘unirse’ al primer principio en cuanto inteligible. Por tanto, se puede concluir que Dios es inteligente, pues si nosotros tenemos inteligencia, cuánto más será Dios inteligente, del mismo modo sucede con la voluntad. Si el ser humano tiene voluntad, con mayor razón Dios la tiene.

También se puede llegar a la conclusión de que Dios es inteligente, por ser ‘el primer principio inmóvil’. Porque es el principio de todo movimiento universalmente, es decir, de todas las cosas. El primer principio mueve por su ‘forma’, de otro modo no movería todas las cosas. La forma en cuanto universal se encuentra en la inteligencia. Por eso el primer principio motriz, que es Dios, es inteligente:

“(…) Es necesario, dado que lo móvil se mueve por alguna forma a la cual tiende al moverse, que la forma por la cual mueve el primer móvil, sea la forma universal y el bien universal. Pero la forma de modo universal no se encuentra sino en el intelecto. De ahí que sea necesario al primer móvil, que es Dios, ser inteligente”³⁵.

Otra razón para admitir que Dios sea inteligente es la siguiente; quien mueve de manera inteligente enfoca inteligentemente su movimiento. Cada principio es análogo al primer principio de movimiento, que es Dios. Esto mismo sucede con los instrumentos,

³⁴ *Compend. Theol.*, 1, 28. (...) Ulterius autem ostendendum est, quod Deus est intelligens. Ostensum est enim, quod in ipso praeexistunt omnes perfectiones quorumlibet entium superabundanter. Inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere praecellere videtur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores”. La traducción es propia.

³⁵ *Contr. Gentes.*, 1, 44, n.3. “(...) Oportet igitur, cum omne movens moveat per aliquam formam quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum. Forma autem per modum universalem non invenitur nisi in intellectu. Oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligens”. La traducción es propia.

porque remiten a su agente principal³⁶. Muchos seres se mueven inteligentemente en este mundo. Es por tanto imposible que el primer principio carezca de inteligencia. Por eso, Dios es necesariamente inteligente.

Además, Dios es inteligente en tanto es inmaterial. Porque la inteligencia prescinde de la materialidad al inteligir y las ‘formas intelectuales’, en acto, forman una ‘unidad’ con el intelecto que las entiende. Esas formas han sido abstraídas de la materia, y un ser es ‘inteligente en cuanto carece de materia’:

“(…) Por esto alguno es inteligente, porque es sin materia; cuyo signo es que las formas del intelecto se hacen en acto por abstracción de la materia. Y de donde el intelecto es de los universales y no de los singulares; porque la materia es principio de individuación. Mas las formas intelectuales se hacen uno en acto cuando el intelecto en acto inteligie. De donde si de esto son formas intelectuales en acto que son sin materia, es necesario que alguna cosa de este ser inteligente sea sin materia. Es evidente pues a Dios estar sobre todo lo inmaterial. Por tanto es inteligente”³⁷.

A Dios, por otra parte, no le falta ninguna perfección existente en cualquier otro ser. Entre las perfecciones de los seres, la más elevada es la inteligencia porque por ella un ser encauza todo hacia cierto sentido, captando en sí todas las perfecciones. Por lo tanto, Dios es inteligente³⁸.

Las cosas naturales tienden a un fin determinado puesto que no llegan a su fin por azar. De hacerlo de esa manera, algunas veces conseguirían su bien y otras no, ni en la mayoría de las veces. Pero las cosas naturales no conocen su fin en cuanto tal, y eso hace que sea necesario algún otro que lo haya determinado. Ese ser es ‘necesario por sí mismo’ y da el ser a las demás cosas. Es a quien se le llama Dios, y él no podría señalar la finalidad a la naturaleza si no fuese inteligente:

“(…) Todo lo que tiende a algún fin determinado, o se asigna a sí mismo el fin, o el fin es asignado por otro; de otro modo no tendería más a este fin que a otro.

³⁶ *Ibidem*, n.4. “(…) Amplius. In nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum eius quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod Deus est, sicut instrumenta ad agens principale. Cum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur Deum esse intelligentem”.

³⁷ *Contr. Gentes.*, 1, 44, n.5. “(…) Ex hoc aliqua res est intelligens quod est sine materia: cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium et non singularium: quia materia est individuationis principium. Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde, si ex hoc sunt formae intellectae in actu quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia. Ostensum est autem supra Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens”. La traducción es propia.

³⁸ Ver también: *Compend. Theol.*, 1, cc. 29 y 31.

Mas las cosas naturales tienden a un fin determinado, pues no alcanzan sus fines naturales por casualidad, porque en ese caso no sucederán siempre o en la mayoría de los casos, sino rara vez, ya que el azar es propio de este tipo de cosas. Luego como en éstas no se ordena su propio fin, porque no conocen la naturaleza (*rationem*) del fin, es necesario que se les ordene un fin por otro, que sea fundador de la naturaleza. Pues esto es lo que busca todo ser, y es por sí mismo ser-necesario, al cual llamamos Dios, como se muestra más arriba. Pues no tiene por naturaleza fin ordenado sino fuese inteligente. Por lo tanto, Dios es inteligente”³⁹.

Los anteriores son algunos de los argumentos para entender a Dios como un ser inteligente. Después de la demostración de su inteligencia, Tomás de Aquino se concentra en argumentar que Dios también tiene voluntad. Algunos de esos argumentos los expondremos a continuación.

2.3.1.2. Dios quiere

La comprensión del querer divino tiene menor dificultad explicativa por su carácter deductivo. Al reconocer a Dios como inteligente la interrelación entre las dos facultades – voluntad e inteligencia – es el punto de apoyo más frecuente en los argumentos:

“(…) Por otra parte es manifiesto que sea necesario a Dios ser con voluntad. Pues Él se entiende a sí mismo, que es el Bien perfecto, como desde lo dicho es evidente. Pero el bien entendido se ama por necesidad. Pues esto se hace por la voluntad. Luego, es necesario a Dios ser con voluntad. Así pues, como se mostró antes, que Dios es el primer motor. Mas él intelecto no mueve sino mediante lo que se apetece, pues el apetito que sigue al intelecto, es la voluntad. Por lo tanto, es necesario a Dios ser con voluntad”⁴⁰.

De Dios se deduce que tenga voluntad porque el ‘bien conocido’ es su objeto y es querido de manera necesaria una vez conocido. Quien conoce un bien en tanto que es

³⁹ *Contr. Gentes.*, 1, 44 n7. “(…) Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur ei finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim a casu naturales utilitates consequuntur: sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus. Cum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt; oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. Hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per seipsum necesse-esse, quem Deum dicimus, ut ex supra dictis patet. Non autem posset naturae finem praestituere nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens”. La traducción es propia.

⁴⁰ *Compend. Theol.*, 1, 32. “(…) Ulterius autem manifestum est quod necesse est Deum esse volentem. Ipse enim se ipsum intelligit, qui est bonum perfectum, ut ex dictis patet. Bonum autem intellectum ex necessitate diligitur. Hoc autem fit per voluntatem. Necesse est igitur Deum volentem esse. Item. Ostensum est supra, quod Deus est primum movens. Intellectus autem non utique movet nisi mediante appetitu; appetitus autem sequens intellectum, est voluntas. Oportet igitur Deum esse volentem”. La traducción es propia.

bien, lo quiere necesariamente. Dios conoce el bien por ser ‘perfectamente inteligente’. Conoce el ser conjuntamente con el bien y lo quiere. Además, ‘todo conocimiento se realiza por semejanza’⁴¹. En el sujeto que entiende y siente se da la forma del objeto ya entendido, ya sentido. Entender y sentir se llevan a cabo según la manera en que se encuentren los objetos. En la inteligencia al ser objetos inteligibles o en el sentido si es un sensible. El que entiende y siente se relaciona con los objetos mediante la voluntad y el apetito. Por eso ‘todo ser’ que entiende y siente, también apetece y quiere. Porque, ‘la voluntad está propiamente en el entendimiento’⁴². Dios, por tanto, quiere por ser inteligente.

Por otra parte, es propio de todo ser ‘apetecer su perfección’. Así como también ‘desear la conservación de su ser’. Los ‘seres intelectuales apetecen por su voluntad’:

“(...) Pero a cualquier ente concierne apetecer su perfección y la conservación de su ser; cada uno, sin embargo, según su modo propio, para los intelectuales sin duda por su voluntad...”⁴³.

Mientras los animales apetecen por el ‘apetito sensitivo’. Los seres carentes de sentidos – como las plantas –, apetecen mediante el ‘apetito natural’. Cada uno apetece de diversa manera lo que no tiene y lo ya obtenido. Dios, al ser primero, no puede faltarle nada. Siendo Dios inteligente, su voluntad tenderá a gozarse en su ser y bondad.

Otra razón concierne la manera en que Dios conoce, porque conocer es más perfecto entre más deleitable le sea al ser inteligente. El entender de Dios es perfectísimo, y le es ‘sumamente deleitable’. La deleitación de lo inteligible se realiza mediante la voluntad. Por lo tanto, en Dios se da la voluntad.

El presente argumento es importante, no sólo por reforzar la comprensión de la existencia de la voluntad divina, sino por incluir la ‘libertad’ y esbozar la manera en que haya de considerarse respecto de Dios. Tomás de Aquino indica, que un ser libre es ‘causa de sí mismo’:

“(...) Libre es quien es causa suya, y de tal modo que el libre tiene naturaleza (*rationem*) de lo que es por sí”⁴⁴.

⁴¹ *Contr. Gentes.*, 1, 72, n.3. “(...) Cum omnis cognitio sit per aliquam similitudinem”.

⁴² *Idem.* “(...) Voluntas tamen proprie in intellectu est”. La traducción es propia.

⁴³ *Ibidem* n4. “(...) Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse: unicuique tamen secundum suum modum, intellectualibus quidem per voluntatem, ...” La traducción es propia.

⁴⁴ *Ibidem* n8. “(...) Liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem eius quod est per se”. La traducción es propia.

Y eso implica también 'ser causa de lo que es por sí'. Un ser obra voluntariamente entre mayor sea la libertad con la cual realiza la acción. Al 'primer agente' al cual le corresponde de manera primera y primordial actuar voluntariamente, por obrar por sí mismo es Dios. Por consiguiente, Dios tiene voluntad.

Por último, sólo Dios puede coordinarse como siendo de la misma especie consigo mismo, en otras palabras, nadie es como Dios sino él mismo. De lo contrario habría muchos principios. Dios es el primer agente que obra por un fin, y cuyo fin es Él mismo. Dios como fin, además de ser apetecible también se apetece a sí mismo en tanto fin. Eso lo hace mediante el 'apetito intelectual'. El apetito intelectual es la voluntad. En Dios hay, por tanto, voluntad y por ende querer, Tomás de Aquino explica:

“(...) El fin y el agente que actúa por un fin siempre se encuentran en el mismo orden de las cosas; de ahí que el fin próximo, que es proporcionado al agente, pertenece a la misma especie del agente, tanto en las cosas naturales como en las artificiales. Pues la forma del arte, por la que actúa el artista, es la especie de la forma de la materia que está en la mente del artista; y la forma del fuego que caliente es de la misma especie que la forma del objeto calentado, ya que éste es el fin de la producción. Pero nada puede coordinarse con Dios como si fuese de la misma especie, sino Dios mismo; pues de otra manera se darían muchos primeros principios, lo cual es contrario a lo que ya hemos probado. Por tanto él es el primer agente que obra por un fin, que es él mismo; y él mismo es un fin no sólo apetecible, sino que también se apetece a sí mismo como fin, por expresarlo de esta manera; y lo hace mediante un apetito intelectual, ya que no es otra cosa sino su voluntad. Luego hay voluntad en Dios”⁴⁵.

Estos son algunos argumentos para comprender que también Dios tiene voluntad. Aunque son interesantes cada uno de los argumentos expuestos en las *Suma Contra Gentiles*, en el capítulo setenta y dos del libro uno, con los anteriores se tiene ya una idea sólida del porqué también Dios tenga voluntad. Si hemos concentrado nuestra atención en ese aspecto, cabe recordarlo, es por responder a la duda sobre si el término 'vida' deba ser parte de la definición de 'eternidad'. El orden expositivo de los textos tomasianos nos condujo a la pregunta sobre si Dios es inteligente y tiene voluntad, porque esas dos son las facultades indispensables de un ser vivo, y más aún, de uno superior o perfecto; es

⁴⁵ *Contr. Gentes.*, 1, 72 n. 9. “(...) Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus: unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus; nam forma artis per quam artifex agit, est species formae quae est in materia, quae est finis artificis; et forma ignis generantis qua agit, est eiusdem speciei cum forma ignis geniti, quae est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi ipse: alias essent plura prima, cuius contrarium supra ostensum est. Ipse est igitur primum agens propter finem qui est ipsemet. Ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem, et appetitu intellectuali, cum sit intelligens: qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas”. Traducción de Carlos Ignacio González. *Suma contra los gentiles*, Porrúa, México, 1998.

pertinente indicar que Tomás de Aquino retoma la clasificación jerárquica aristotélica en la cual hay animales superiores. Estos últimos poseen los cinco sentidos y órganos exteriores así, por ejemplo, los perros, los gatos, los canguros y otros. Como el principio no puede ser inferior al hombre, no cabe formular la pregunta sobre la posesión de los cinco sentidos, sino si posee lo que hay en común en toda vida más noble, y esas facultades son la inteligencia y la voluntad.

El siguiente apartado aborda la pregunta sobre el querer de Dios respecto de los seres; cualquier otro ser que no sea él mismo. El lugar más pertinente de la pregunta es justamente en este capítulo, por abordar también el tema del querer divino. La relación con la eternidad proviene de las objeciones al atributo de inmutabilidad divina. En el primer capítulo señalamos que en el deísmo la inmutabilidad, entendida erróneamente como un desinterés de Dios por su creatura, ponía en duda la pertinencia de incluirlo como una verdadera cualidad de Dios. En el primer capítulo se indicó lo que efectivamente entiende nuestro autor por el término ‘inmutabilidad’ y cómo, en efecto, no hay razón de peso por la cual excluirla como un atributo divino. El contenido de la siguiente sección completa la explicación sobre cómo la inmutabilidad de Dios no se opone al interés, ni a la relación, que pueda establecer con su creatura. También dará mayores elementos para encontrar los errores soterrados de la *Process Theology*, que por consecuencia hicieran de la eternidad divina, un motivo de más para distanciar a Dios de todo hombre.

2.3.1.3. Dios quiere a los demás seres

Parecería cierta obviedad que Dios, siendo perfecto, amase lo perfecto, y en ese sentido no deseara más que a sí mismo. Sin embargo, Dios quiere a los otros seres, pues, ‘por la misma razón por la cual se quiere a sí mismo, también quiere las demás cosas’⁴⁶.

También respecto del orden al fin en las cosas, y por ser Él mismo el fin, Dios ama las otras cosas:

“(…) Del cual es principalmente querido el fin, es su querer que las cosas sean para un fin con definición de fin. Pues es Dios mismo el fin último de las cosas, como es evidente desde lo dicho mucho antes. Luego por esto queriendo su ser, también quiere a las otras cosas, las cuales se ordenan a él mismo como fin”⁴⁷.

⁴⁶ *Contr. Gentes.*, 1, 75 n.1. “Hinc autem ostendi potest quod, volendo se, vult etiam alia”. Cf. Traducción de Carlos Ignacio González, op. cit.

⁴⁷ *Ibidem*, n.2. “(…) Cuius enim est velle finem principaliter, eius est velle ea quae sunt ad finem ratione finis. Est autem ipse Deus ultimus rerum finis, ut ex praedictis aliquatenus patet. Ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult, quae in ipsum sicut in finem ordinantur”. La traducción es propia.

Aunado a lo anterior, Dios ama su esencia por sí misma. Tal esencia no puede multiplicarse de suyo, ni aumentarse. Sin embargo, es 'multiplicable en su semejanza', de la cual muchos pueden participar. Por tanto, Dios quiere la multitud de las cosas, por el hecho de amar y querer Su esencia y Su perfección:

“(...) Todo aquello que es por sí mismo amado y deseado por él mismo, desea la perfección: pues las cosas que amamos por sí mismas, queremos que sean óptimas, y que siempre sean mejores y se multipliquen cuanto sea posible. Ahora bien, Dios mismo quiere y ama su propia esencia por sí mismo. Pero no es aumentable ni multiplicable por sí misma, como es evidente por lo dicho, sino que solo es multiplicable según su semejanza, que es participada por muchos. Por consiguiente, Dios quiere la multiplicidad de cosas porque quiere y ama su propia esencia y perfección”⁴⁸.

Otro argumento pone más de relieve la semejanza entre Dios y los seres creados. Así, Dios ama su ser según Él mismo y por sí mismo. Todo cuanto es – aparte de Dios mismo – participa de su ser por semejanza. Por ende, por el hecho de amarse a sí mismo, ama también a los demás seres. Además, la esencia divina es perfectísima por su bondad y su finalidad. Por ese motivo ‘difundirá su causalidad’, más ampliamente, a una mayor cantidad de ‘cosas’ y por esa causalidad, a saber, por esa bondad, más cosas serán queridas. Especialmente de parte de Dios, quien quiere perfectamente de acuerdo a su ‘perfecta potencia’ (*perfecte vult*)⁴⁹.

Por último, Dios se conoce principalmente a sí mismo, y en sí conoce todas las demás cosas. Se quiere principalmente a sí mismo y ‘simultáneamente’ quiere a todos los demás seres. Porque la voluntad sigue al intelecto:

“(...) Además, la voluntad sigue al intelecto. Pero el intelecto de Dios se entiende principalmente, y en sí a las otras cosas. Luego, de manera semejante se quiere principalmente a sí y queriéndose, quiere todas las otras cosas”⁵⁰.

⁴⁸ *Contr. Gentes.*, 1, 75, n.3. “(...) Unusquisque eius quod est propter ipsum ab ipso volitum et amatum, perfectionem desiderat: quae enim propter se amamus, volumus esse optima, et semper meliorari et multiplicari, quantum possibile est. Ipse autem Deus essentiam suam propter seipsam vult et amat. Non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supra dictis est manifestum: sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat”. Traducción de Agustín Echevarría.

⁴⁹ Cf. *Ibidem* nn. 4 y 6.

⁵⁰ *Contr. Gentes.*, 1, 76 n7. “(...) Praeterea. Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus intellectu suo intelligit se principaliter et in se intelligit alia. Igitur similiter principaliter vult se, et, volendo se, vult omnia alia”. Es recomendable la lectura de la lección 76, en donde se aborda cierto aspecto de cómo Dios quiere a los demás seres, a saber, con un solo acto de Su voluntad. *Contr. Gentes.*, 1, 76. Nosotros, por no ser el tema central del capítulo, nos limitamos a señalar de manera general la respuesta de Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino presenta más argumentos para sostener el querer de Dios por las creaturas y lo creado, y vale la pena conocerlos. Para el propósito de este capítulo, se puede tener una idea suficiente y general de las razones para comprender el motivo de ese querer, con las cuatro anteriores. Es pertinente indicar, en este mismo apartado, que en la doctrina tomista, no hay motivo para concluir que Dios esté obligado a amar su creación. Pues es aparentemente lógico considerar que por su bondad y perfección no pudiera dejar de amar. En realidad, esa aparente obligación está resuelta, en gran parte, desde lo entendido por la noción de inmutabilidad, por la cual se deduce la plenitud divina y la imposibilidad de que algo falte a Dios. La completitud implícita en su inmutabilidad no sólo hace innecesaria la Creación misma, sino que Dios conserva su libertad respecto a ella por ser el único ser suficiente en sí mismo⁵¹.

En el prefacio mencionamos la relación actual con el problema de la libertad humana, a saber, si el hombre era verdaderamente libre a pesar de algunas cualidades o atributos de Dios. El apartado siguiente, lo incluimos con vías a responder, en parte, a esa objeción actual, la cual puede leerse en las primeras líneas del frecuentemente citado artículo *Eternity* de 1981⁵². Lo expuesto a continuación redondea la respuesta sobre la libertad humana y completa la defensa y necesidad de la ‘inmutabilidad’ de Dios como uno de sus atributos.

2.3.1.4. Dios se quiere a sí mismo y a los demás seres con un solo acto de su voluntad

La importancia de este apartado proviene del problema indicado desde el prefacio, sobre la libertad. Una de las encrucijadas de la eternidad divina es el de la libertad humana, a pesar del conocimiento pleno y total que tiene Dios de todas las cosas, incluidas las decisiones del hombre. Se decía poco antes que en simultaneidad Dios se quiere a sí mismo y a todos los demás seres. Cabe hacer una precisión respecto a ese acto simultáneo. En el *Comentario al tratado sobre el alma*⁵³, son estudiados los cinco sentidos. Entre

⁵¹ Este argumento se encuentra finamente explicado en Bonino, Serge-Thomas, *Dieu « Celui qui est »*, op. cit. p. 390: “(...) De même, l’immutabilité divine garantit que l’acte créateur est un acte libre et gratuit puisque Dieu, étant déjà pleinement en acte, donc immuable, n’attend rien pour lui-même de l’action créatrice et n’a pas à devenir à travers elle ce qu’il est déjà”. El autor cita: Weinandy, T., *God and human Suffering: His Act of Creation and His Acts in History*. En: *Divine Impassibility*, pp. 99-116.

⁵² Stump, Eleonore; Kretzmann Norman, *Eternity*. En: *Journal of Philosophy* 78/8 (1981), p. 429: “(...) The concept of eternity makes a significant difference in the consideration of a variety of issues in the philosophy of religion, including, for instance, the apparent incompatibility of divine omniscience with human freedom, of divine immutability with the efficacy of petitionary prayer, and of divine omniscience with divine immutability...”

⁵³ *In De Anima* 2.

ellos, es considerado como 'acto perfecto' a la visión. Esto se debe a la manera en la cual aprehende su objeto en un único acto. En la *Suma Contra Gentiles*, se ejemplifica la 'simultaneidad' del conocimiento perfecto mediante el ver. Porque "(...) así como vemos estas cosas, la luz y el color, por la visión, lo cual se hace visible en acto por la luz"⁵⁴.

La 'unidad aprehensiva del acto' de ver, sirve para comprender la unidad volitiva entre 'el fin' y el 'objeto querido'. Porque ambos, son comparados de modo que la 'razón formal' les equipare a un solo objeto. Así como sucede con el color al hacerse en acto por medio de la luz, Dios quiere a todas las 'demás cosas' por razón de sí mismo, como fin de todas ellas. Y es así que Dios se quiere así mismo y a todas las demás cosas en un solo acto⁵⁵.

La 'unidad del acto volitivo divino', proviene de la perfección de su conocimiento. Al conocer perfectamente, también desea de esa manera. El conocimiento y el deseo se harán según la capacidad del que conoce y desea. Dios, quien quiere un fin perfectamente, no deja por ello de quererse a Él mismo. Dios y la finalidad de las cosas, en tanto apetecibles, convergen en una única realidad, a saber, Dios. Por otra parte, no puede atribuírsele a Dios dos actos o más de la voluntad. Pues eso es propio de los seres imperfectos, y la consecuencia de quererse a sí mismo por 'un acto de la voluntad', y a las cosas por otro acto, llevaría a concluir que Dios no se quisiese a Él mismo perfectamente. Porque algo quedaría fuera queriéndose él. La única posibilidad sería que eso que no quiere, fuese un 'no sí mismo'. Pero ello es, en efecto, conocer imperfectamente. Por lo anterior, es de un modo más patente que 'cualquier acto con el cual Dios quiere, se quiere absolutamente y a las demás cosas por causa de Sí'⁵⁶.

Otra de las razones justificativas, de la unidad del querer divino, apela a la inmovilidad divina. Sostener más de un acto de voluntad, al modo en que Dios quiere, supone 'la discursividad volitiva'. Así sucede en la segunda operación de la inteligencia conocida bajo el nombre de 'juicio'. Al tratarse de Dios, eso es imposible, por no estar sujeto a movimiento alguno. Dios, por eso, se quiere a sí mismo, y a los demás en un solo acto de la voluntad.

⁵⁴ *Contr. Gentes.*, 1, 76, n.2. "(...) Sicut eadem visione videmus lumen et colorem, qui fit visibilis actu per lumen". La traducción es propia. *Compend. Theol.*, 1, 22. "(...) Nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium quae ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur: omnia enim quae visus, auditus, et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute diiudicat".

⁵⁵ *Idem*. "(...) Cum igitur Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, ut ostensum est, uno actu voluntatis vult se et alia".

⁵⁶ *Ibidem* n. 3. "(...) Quolibet igitur actu quo Deus vult se, vult se absolute et alia propter se". Traducción de Carlos Ignacio González, op. cit.

Un argumento más breve, y también más sólido, compete a la separación de los actos de la voluntad. Si se quisiera Dios a Él mismo por un acto, y luego por otro, a los demás seres, entonces, se trataría de dos actos simultáneos de la voluntad, que corresponderían a dos operaciones de una potencia – la voluntad – la cual es simple. Tomás de Aquino explica:

“(…) Lo dicho prueba también que la voluntad divina no es otra cosa que la misma volición de Dios. En efecto, hemos probado que la voluntad divina es lo mismo que el bien querido por Dios: lo que no podría suceder si la voluntad divina no fuese lo mismo que la volición; y puesto que la volición procede de la voluntad, por medio del objeto querido, la voluntad en Dios es lo mismo que su propia volición”⁵⁷.

También para la comprensión de la voluntad – en general –, se análoga con el movimiento y el móvil como ‘principio’ de movimiento y ‘objeto’ movido. La voluntad se compara con el principio, y el objeto movido con lo querido. Si fuese un acto de la voluntad por el cual Dios se quiere así mismo, y otro diferente por el cual quiere a los demás seres, se estaría suponiendo un objeto ajeno a la voluntad divina que moviese su querer. Pero eso no es posible tratándose de Dios.

Aunque el siguiente argumento se considera como uno independiente del precedente, también lo refuerza, porque el ser de Dios y su querer se identifican. En Dios hay un sólo ser, por tanto, hay un único querer.

Además, del mismo modo que el querer concierne a Dios por ser un ser inteligente, así también con un acto único se conoce a sí mismo y a todo lo demás. De igual manera con un sólo acto se quiere a sí mismo y a los demás. Porque ‘su bondad es la razón de toda otra bondad’⁵⁸.

En resumen, la unidad y simplicidad divina, fungen como base para entender que Dios se quiera a sí mismo y a las otras cosas, incluido el hombre, con un solo acto de su voluntad. También por un solo acto entiende todo, y por esa misma unidad conoce todo y ama todo, sin que su libertad, esté constreñida por la libertad del hombre, o viceversa. Dios es libre por ser el único ser autosuficiente en todos los sentidos. La creación no le aporta

⁵⁷ *Compend. Theol.*, 1, 34. “(…) Hinc etiam patet quod voluntas divina est ipsum velle Dei. Ostensum est enim, quod voluntas in Deo est idem quod bonum volitum ab ipso. Hoc autem esse non posset, nisi velle esset idem quod voluntas, cum velle insit voluntati ex volito. Est igitur Dei voluntas suum velle”. Traducción de José Ignacio Saranyana y Jaime Restrepo Escobar. *Compendio de Teología*, Ediciones Rialp, Madrid 1980.

⁵⁸ *Contr. Gentes.*, 1, 76, n.8. “(…) Inquantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis”. Traducción de Carlos Ignacio González, op. cit.

nada, pues nada le falta a Dios. La libertad del hombre no desaparece ni mengua por el conocimiento que Dios tenga de los actos humanos. Sólo un principio libre tiene efectos, (consecuencias) libres. Todo lo anterior debemos considerarlo cuando haya de responder a si el hombre es libre a pesar de la omnisciencia divina, porque en Dios no cabe una facultad 'inferior', como la imaginación o fantasía, pues, ella remite al cuerpo y a la composición hylemórfica humana.

Una vez expuestas algunas razones para comprender que Dios sea un ser vivo, por ser inteligente y tener voluntad, lo siguiente será inquirir sobre la relación entre la vida, la eternidad y Dios.

2.4. La vida eterna

El análisis precedente consideró lo que es la vida de manera general. Indicando sus características principales, y también se abordaron las diversas razones por las cuales Dios es un ser vivo. En este apartado estudiaremos la identificación entre Dios y su vida, y de cómo por medio de la unidad entre Dios y su vivir, se da lugar a la comprensión de la eternidad de la vida de Dios. Estos pasos son convenientes para entender que la noción de 'duración', no es parte del enunciado definitorio de la eternidad, y las razones de peso para incluir el término 'vida'.

2.4.1. Dios es su propia vida

'Dios es inteligente y tiene voluntad. Pues inteligir y querer no son sino es el viviente. Luego, Dios es ser viviente'⁵⁹.

Estas afirmaciones sobre la inteligencia y la voluntad de Dios no son evidentes. Mas 1) Dios es el ser que actúa con 'eminiencia' y sin ser movido por otro. Es así que de modo especial Dios vive; 2) a Dios, le corresponde de un modo especialísimo el vivir. La afirmación sobre el vivir divino 'también' está apoyada en el atributo de 'perfección'. Dios es perfecto, y su ser comprende todas las perfecciones del ser. La vida es una perfección. Los seres vivos son más perfectos que los inertes, y les preceden en la jerarquía de los seres. Por tanto, Dios es un ser viviente.

⁵⁹ *Contr. Gentes.*, 1, 97, n.2. "(...) Deum esse intelligentem et volentem. Intelligere autem et velle non nisi viventis est. Est igitur Deus vivens". La traducción es propia.

Estas son al menos dos razones por las cuales Dios es un ser vivo. Hay en Dios, además algo único, y es que ‘Dios sea su misma vida’⁶⁰. La vida enunciada sin otro referente es más cercana a una abstracción. Tal vez por eso Tomás de Aquino se ayuda de la comparación de la carrera y el correr. Por analogía, la vida es a la carrera, lo que el vivir al correr. Vivir es, en efecto, la acción de la vida, lo cual sugiere igualmente un fluir. ‘Para un viviente, la vida es su mismo ser’⁶¹. En Dios hay unidad entre su vivir y su vida, ‘Dios es, su misma vida’. Para demostrar esta identidad, se acude tácitamente a una comparación. Nosotros nos ayudaremos de los axiomas de igualdad de las matemáticas, en un primer momento, para desvelar la lógica de la argumentación. Cuando hayamos señalado el aspecto funcional, nos concentraremos en el contenido argumentativo.

El silogismo es breve, y es interesante el análisis desde el ‘axioma de simetría’, $a = b$, $b = a$ y el de ‘transitividad’ $a = b$, $b = c$ entonces $a = c$. El argumento sostiene, ‘entender es un acto del ser viviente’, ‘Dios es su entender’. ‘Luego, es también su vivir y su vida’. Entender es *a*. Vivir es *b*. Dios es *c*. Tendríamos entonces $c = a$, $a = b$, por lo tanto $c = b$. Con esto hemos verificado que hay consistencia en la lógica interna. Resta, entender ¿por qué el entender de Dios es su vivir? Y ¿cómo se llega a la conclusión según la cual el entender sea un acto del ser viviente?

Hay un modo de corroborar la unidad entre Dios y su vida. Esto se apoya en la conjunción entre dos de sus cualidades. El que Dios sea ‘subsistente por sí mismo’ y ‘ser el primero de los seres’. Si Dios no fuese subsistente por sí mismo entonces, sería un ser por participación. La vida de Dios tendría que remitir a otro ser, aquél cuya vida no fuese participada, ‘porque todo lo que es por participación se reduce a lo que existe por sí mismo’⁶². Pero como no hay nada anterior a Dios, entonces Dios y su vida guardan unidad, por no remitir a otro, ni poder reducirse a otro.

Por si hubiese alguna duda, Tomás de Aquino remite a la ‘simplicidad’ de Dios, pues al ser un ser viviente, necesariamente Dios contiene en él la vida. Si no hubiese coincidencia entre Él y su vida, entre Él y su poseer se daría algo en él que no es él mismo.

⁶⁰ Ibidem, 98, n.1. “(...) Deus sit sua vita”.

⁶¹ Cf. *In De Anima* 2, 4 n.12. “(...) Quod anima est primum quo et vivimus, et sentimus, et movemur, et intelligimus. Et referuntur haec quatuor ad quatuor genera vitae de quibus superius fecerat mentionem. Vivere enim refertur ad principium vegetativum, quia superius dixerat, quod vivere propter hoc principium inest omnibus viventibus. Sciendum est autem, quod quamvis sanitate et corpore dicamur esse sani, tamen sanitas est primum quo sani dicimur esse. Non enim dicimur esse sani corpore nisi in quantum habet sanitatem. Et similiter scientia est primum quo dicimur esse scientes, quia anima non dicimur esse scientes nisi in quantum habet scientiam. Similiter etiam et corpore non dicimur esse viventes, nisi in quantum habet animam: et propter hoc, hic dicitur, quod *anima* est primum quo vivimus, sentimus, et cetera.

⁶² *Contr. Gentes.*, 1, 98, n.2. “(...) Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum”. La traducción es propia.

Lo cual es propio de la composición y de los seres compuestos. Por tanto, Dios es su misma vida.

Ya expuestos algunos argumentos por los cuales se concluye que Dios sea su propia vida, resta abordar los motivos por los cuales su vida sea eterna.

2.4.2. La vida de Dios es eterna

Se puede hacer mención de al menos cuatro argumentos en donde se plantea la vida de Dios como 'eterna', los cuales se encuentran principalmente en capítulo noventa y nueve, del primer libro, de la *Suma Contra Gentiles*. 1) El primero de ellos se apoya en el defecto. La 'separación' de la vida, implica dejar de vivir, pero esa disociación no puede realizarse desde el mismo ser que experimenta la separación. 'Separar' es la división de un 'objeto' respecto de otro. Por lo tanto, habiendo identificación entre Dios y su vida, es imposible que deje de vivir.

En ese argumento están implícitas muchas de las características únicas de Dios. La primera de ellas es su unidad. Dios siendo uno, a saber, el ser indivisible, carece de composición. De ahí que Él, su vida y su vivir no puedan separarse. Una segunda cualidad implícita es la perfección. En Dios no hay defecto alguno, ni división, por ser 'el mismo ser indiviso'. Por ello, él y su vida no pueden separarse. Dios, por tanto, no deja de vivir. La tercera peculiaridad divina supuesta en el argumento es la de ser 'acto puro'. Respecto a nosotros puede concebirse como la 'falta de composición' en Dios. Esto sirve para reconocer la no materialidad en el ser divino. También el motivo por el cual no pueda ser dividido por no ser un objeto. Dios no tiene materia alguna, por tanto, no es divisible. Por los motivos precedentes, Dios no deja de vivir. Pues no se separa de la vida. El argumento comienza de este modo, 'nada deja de vivir sino por separación de la vida'⁶³. La muerte, el morir, puede entenderse de una primera manera como separarse de la vida. El argumento prosigue, en cambio, 'nada puede separarse de sí mismo, pues toda separación de algo se hace por la división de otro. Imposible es que Dios deje de vivir; como sea su propia vida'⁶⁴.

De los argumentos aquí señalados, el más breve es el primero, pero la fuerza argumentativa es el de la inmaterialidad e incorporealidad divinas. Especialmente por las

⁶³ *Contr. Gentes.*, 1, 99, n.2. "(...) Nihil enim desinit vivere nisi per separationem vitae". La traducción es propia.

⁶⁴ *Idem.* "(...) Nihil autem a seipso separari potest: omnis enim separatio fit per divisionem alicuius ab alio. Impossibile est igitur quod Deus deficiat vivere: cum ipse sit sua vita, ..."

implicaciones del no tener cuerpo. Bastaría con pensar detenidamente que lo incorpóralo no puede morir. La conclusión de una continuidad en la vida es, desde ese aspecto, acertadamente firme.

2) En el argumento en el cual está subsumida la necesidad divina (como lo opuesto a la contingencia de las ‘cosas’), la incausalidad divina (la cual se sostiene en la actualidad pura), la subsistencia propia de Dios, y, además, el paralelismo con la noción de tiempo, se llega a clarificar la eternidad divina. Este segundo argumento es uno de los más traslúcidos con relación directa al tema de la eternidad, en él se expone que ‘todo cuanto en un tiempo es y en otro tiempo no es, requiere para ser alguna causa’⁶⁵.

Lo que no es, necesita de la causa ejemplar para pasar al ser. Dios es esa causa primera a la cual se refiere todo ser contingente. Él mismo no solicita de causa alguna. Por ser necesario y por no cambiar del ser al no ser y viceversa, porque ‘nada puede pasar por sí mismo del no ser al ser, pues si algo aún no es, no puede actuar’⁶⁶.

El detalle que estamos por señalar podría tener aspecto poco útil o bien irrelevante. Mas al estar las complicaciones de comprensión sobre el tiempo y la eternidad en su momento climático, estas bases son de gran ayuda. En el enunciado precedente yace la afirmación según la cual para ‘actuar’ hay que ‘ser’. Dicho en otros términos, para estar en acción se tiene primero que ser – lo que no es, no actúa –. Desde la vida como la acción del viviente, se puede vislumbrar que se ha de ser, es indispensable ser si se está vivo. Estar vivo, permite estar abierto a la acción y ser susceptible de actuar. El silogismo continúa explicando que ‘la vida divina no tiene ninguna causa, como no la tiene el ser divino’⁶⁷, es decir, Dios, la causa y origen de todo, es el ser sin causa y por sí mismo subsistente. Y por consiguiente, ‘no vive algún tiempo y otro tiempo no vive, sino que siempre vive’⁶⁸.

Es justamente en estas palabras en donde se aplica la invariación divina, y no respecto de la sensibilidad de Dios. Con relación al tiempo, y por no ser contingente. No hay discontinuidad en Dios, como tampoco la hay en su ser. No siendo un ser contingente, se resalta el aspecto necesario del ser divino. Dios es y es necesario. Dios es, y es continuo, a saber, uno. Dios es y en su ser está ínsito el actuar. Y entre las más elevadas y perfectas de las acciones está el vivir. Dios vive y lo hace continuamente, y a ese vivir

⁶⁵ *Contr. Gentes.*, 1, 99 n.3. “(...) Omne illud quod quandoque est et quandoque non est, est per aliquam causam”.

⁶⁶ *Idem.* “(...) Nihil enim seipsum de non esse in esse adducit, quia quod nondum est, non agit”.

⁶⁷ *Idem.* “(...) Divina autem vita non habet aliquam causam: sicut nec divinum esse”.

⁶⁸ *Idem.* “(...) Non igitur quandoque est vivens et quandoque non vivens, sed semper vivit”.

en continuidad, al 'siempre vivir', se le llama 'vida eterna'. Tomás de Aquino concluye 'entonces que (la vida) es sempiterna'⁶⁹.

3) El tercer argumento contempla el actuar en tanto 'operación'. También incluye la distinción ontológica y la de razón, con respecto al móvil. Ontológicamente un movimiento es uno porque el ser del móvil es uno. También por ser el mismo móvil a lo largo del movimiento. En Dios, no hay tal distinción conceptual 'y' ontológica en sus acciones, porque no es compuesto. No está demás, recordar que esas distinciones son respecto a nuestra manera de entender y conocer. Ontológicamente, Dios es uno y el mismo. El argumento afirma que 'en cualquier operación permanece el operante'⁷⁰.

Esta aquí presente la noción de 'permanencia'. Mas acompañada del término 'operación'. El matiz es muy discreto, pero está efectivamente presente en ese primer enunciado argumentativo. Si bien hay un actuar, también hay permanencia o estar. Movimiento e inmovilidad, que es lo propio de la definición completa del moverse. Pues, bajo cierto aspecto algo permanece – el sujeto – y desde otro, cambia – la operación ejecutada –. Y prosigue, 'incluso cuando la operación sea transitoria de manera sucesiva'⁷¹. Aquí parecería haber algún tipo de contradicción pues bien o algo es transitorio, o bien es sucesivo. Sin embargo, se pueden considerar, por ejemplo, las estaciones del año, las cuales siendo transitorias – en el sentido de no permanecer siempre –, también son sucesivas – por seguirse las unas después de las otras –. Siguiendo el argumento puede leerse que 'aún en el movimiento el móvil permanece el mismo como sujeto en todo el movimiento, aunque no según la razón'⁷².

La distinción conceptual a la cual hace referencia es al móvil. Desde nuestra inteligencia es considerado como dos. Uno, como fin del movimiento pasado y otro, como inicio del movimiento siguiente. De algún modo la distinción de razón, entre el entender y el vivir divinos, está sugerida por la comparación entre la diferencia ontológica y conceptual del móvil. Esto, con el fin de sobresaltar que ontológicamente no hay tal diferencia. Por eso se sostiene enseguida que 'empero el entender y el vivir de Dios es el mismo Dios'⁷³.

⁶⁹ *Contr. Gentes.*, 1, 99 n.4. "(...) Est igitur sempiterna".

⁷⁰ Idem. "(...) In qualibet operatione operans manet". La traducción es propia.

⁷¹ Idem. "(...) Licet interdum operatio transeat secundum successionem..."

⁷² Idem. "(...) Unde et in motu mobile manet idem subiecto in toto motu, licet non secundum rationem".

⁷³ Idem. "(...) Intelligere autem et vivere Dei ipse est Deus".

Brevemente se puede decir, que la permanencia del sujeto durante su operación – que también es permanencia del sujeto durante su actuar –, está basada en la permanencia del móvil durante y a lo largo del movimiento. Por la unidad ontológica del móvil se vislumbra la continuidad temporal. Igualmente la in-contingencia, es decir, la permanencia de El ser. Siempre en el ser y en su ser. Lo cual conlleva a la conclusión lógica de que la vida divina sea en continuidad y quede exenta de toda interrupción. Porque no hay antes ni después de Dios. Por ello el argumento puede concluir, ‘luego su vida no tiene sucesión, sino que toda existe a la vez. Por consiguiente, es sempiterna’⁷⁴.

4) En el cuarto argumento se hace una referencia explícita al atributo divino de ‘inmutabilidad’. Recordemos que la absoluta inmutabilidad divina ha de entenderse en tanto forma y sin composición material, acto puro, causa eficiente, permanencia en el ser, sin cambio de no ser al ser y viceversa. Y se sostiene que ‘quien empieza a vivir o deja de vivir experimenta una sucesión en la vida, y por tanto es mudable’⁷⁵.

En estas líneas hay mayor nitidez de lo entendido como ‘sin sucesión’ o bien ‘todo a la vez’, es decir, no ser mudable, que es una noción un poco lejana de la mera simultaneidad. El argumento prosigue, ‘porque la vida comienza por generación y muere por corrupción’⁷⁶. Y la sucesión se efectúa mediante un movimiento. La ‘inmutabilidad’ no será tan sólo entendida desde los términos de ser y no ser. Esta vez, también se apela al movimiento y específicamente al que concierne a la vida, es decir, el nacer y el morir. Porque nacer es el comienzo en el ser por la ‘generación’, mientras el morir es la cesación mediante la corrupción del ser. El argumento termina de la manera siguiente, ‘por tanto Dios ni comienza a vivir ni deja de vivir, y tampoco viviendo padece sucesión. Por tanto, su vida es sempiterna’⁷⁷.

Por lo argumentos anteriores se puede concluir que la vida de Dios es eterna y cada uno de ellos también sirve para distinguir que es la ‘duración de la vida’ y no ‘duración del ser’ lo más pertinente en la definición de la ‘eternidad’. Aunque en este segundo capítulo, no sea suficientemente diáfana la exclusión de toda duración

⁷⁴ *Contr. Gentes.*, 1, 99, n.4. “(...) Igitur eius vita non habet successionem, sed est tota simul. Est igitur sempiterna”. En *In Sent.*, 1, d8 q2 a1c, la respuesta se da en los términos siguientes: “(...) Dico ergo, quod ad excludendam primam terminationem, quae est principii et finis totius durationis, ponitur, ‘interminabilis vitae’; et per hoc dividitur aeternum ab his quae generantur et corrumpuntur”.

⁷⁵ *Ibidem*, n.5. “(...) Quod autem incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est...”

⁷⁶ *Idem*. “(...) Nam vita alicuius incipit per generationem, desinit autem per corruptionem...”. La traducción es propia.

⁷⁷ *Idem*. “(...) Deus igitur neque incoepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. Est igitur eius vita sempiterna”. La traducción es propia.

– temporal – respecto de Dios, el binomio ‘vida interminable’, impedirá acuñar a lo eterno la misma duración de lo sometido a la variación temporal. Esto se entiende mejor al considerar el texto sobre las *Sentencias*. En él se afirma que la eternidad conviene absolutamente a Dios. Por ser el único en poseerla, en estricto sentido. También ‘porque en Dios se identifican totalmente el ser y el vivir. Y por eso, en razón del acto, en lo que es eternidad, (Boecio) ha puesto la eternidad como medida de la vida’⁷⁸.

Además:

“(…) El vivir y el ser son dichos en el sentido de acto; a todo acto le corresponde una medida propia. La eternidad sería la medida del ser divino y de la vida divina de Dios; pero ha de saberse que esa medida no es distinta del ser divino; y porque vivir tiene más naturaleza (*rationem*) de acto que el ser, por lo mismo define con más firmeza la eternidad por la vida que con el ser”⁷⁹.

Otra distinción, por incluir, concierne, a lo que no participa de lo ‘interminable’. Porque esas realidades, – por dar algún ejemplo: lo natural y el ser humano –, estarán sujetos a tener principio y fin. Dicho de otro modo, porque algo es eterno no por concernir únicamente a lo interminable, sino por participar de la eternidad.

“(…) Porque, así como desde la definición antedicha, la eternidad no puede ni convenir a Dios en cuanto tal ni absolutamente, según la perfecta razón de eternidad. Y no porque según alguna cosa participe de lo interminable de la eternidad, sino porque se dice que de algún modo participan de la eternidad. Lo que no es verdadero de ninguna manera es que participen de lo interminable, porque de ningún modo se dice eterno, sino temporal, a lo que comienza y termina”⁸⁰.

En resumen, la vida de Dios es eterna por la unidad entre Dios y su propia vida. Esa unidad se constata por la imposibilidad de que deje de vivir, pues no puede haber separación entre Dios y Dios mismo, como tampoco entre Dios y algún cuerpo, porque

⁷⁸ *In Sent.*, 1 d8 q2 a1 ad2. “(…) Quod quia in illo qui solus habet aeternitatem, esse et vivere sunt omnino idem; ideo ratione actus, in quo est aeternitas, posuit aeternitatem mensuram vitae”. La traducción es propia.

⁷⁹ *Ibidem* ad3. “(…) Quod vivere et esse dicuntur per modum actus; et quia cuilibet actui respondet mensura sua, ideo oportet ut divino esse et vitae divinae intelligatur adjacere aeternitas, quasi mensura; quamvis realiter non sit aliud a divino esse; et quia vivere magis habet rationem actus quam esse, ideo forte definit aeternitatem per vitam potius quam per esse”. La traducción es propia.

⁸⁰ *In Sent.*, 1 d8 q2 a2 c. “(…) Quod, sicut ex praedicta definitione patet, aeternitas non potest nisi Deo convenire simpliciter et absolute secundum perfectam rationem aeternitatis. Sed secundum quod aliqua participant de interminabilitate aeternitatis, aliquo modo dicuntur aeterna participative. Quod vero nullo modo interminabilitatem participat, nullo modo aeternum dicitur, sicut temporale, quod incipit et finitur”. La traducción es propia.

Dios es incorpóreo. La imposibilidad de esa separación también proviene de que Dios es indivisible, por carecer de composición.

Visto desde otro ángulo, es más lógico entender que algo incorpóreo no pueda morir. Por esa razón, incluso, es patente que Dios y su vida sean uno, y que esa vida no tenga fin por no poder morir, y a lo cual se le llama término de la vida. La vida de Dios también es eterna por ser Dios el ser sin causa. Al no tener inicio en el ser, y tampoco fin, no hay variación respecto de su ser. Dios es subsistente. La subsistencia ininterrumpida, es un vivir siempre y eso es la vida eterna.

La eternidad de la vida de Dios se hace patente también por la operación. En Dios, su entender y su vivir son Dios mismo. Además, como no hay en Él cambio de la potencia al acto, el actuar de Dios es invariable. Dios siempre está en acto y siempre está actuando, por tanto, su entender y su vivir no cesan jamás. En eso consiste igualmente la vida eterna. Por último, una vez sabiendo en lo que consiste la inmutabilidad, es fácil poder concluir que, siendo Dios inmutable, también su vida carezca de mutabilidad y por eso, por su falta de cambio, siempre es vida y siempre está viviendo. También eso es la vida eterna.

Desde otra óptica, se concluye que también la vida de Dios es eterna porque la eternidad funge como medida. La vida de Dios, sin término, sólo puede aceptar una medida acorde a esa vida sin fin. Esa medida, la cual también coincide con la vida de Dios y con Dios mismo, es lo llamado eternidad.

Después de haber expuesto la unidad entre la eternidad y la vida de Dios, reconociendo que es también vida eterna, fueron completándose las razones para entender que en la noción de eternidad es más conveniente incluir el término ‘vida’, en vez del término duración. En el último apartado de este capítulo se responderá a la problemática actual en torno a la duración, pues ya hemos expuesto, en parte, el modo en que se relacionan la eternidad y la duración. En el séptimo capítulo volvemos a abordar el tema de la duración desde otro ángulo, completando las presentes respuestas.

2.5. Respuesta a la problemática en torno a la duración

En una de las primeras secciones de este capítulo, citamos el artículo de Brian J. Shanley, en donde se resumen algunas observaciones, sobre la relación entre la duración y la eternidad. La primera duda sintetizada por Shanley, era si la eternidad había de entenderse como ‘envolviendo una duración extendida’. La segunda duda, de esa sección, era si la eternidad implica alguna duración infinita, atemporal y extensa. Desde el texto

Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin, de Marenbon, quedaba abierta la cuestión sobre si la eternidad fuera una vida con duración. Las tres dudas, además, se habían resumido en la pregunta de Shanley sobre: ¿qué tipo de duración corresponde a la eternidad?

Cerca del final de la sección, en donde se abordaron esas tres dudas, se sintetizó que para responder, había de saberse si: 1) duración y vida tienen relación; 2) si la noción de eternidad es más cercana a la noción de ser o bien a la de vida; 3) si la eternidad es parte del tiempo; y 4) si ambos son medidas de duración.

La respuesta puede resumirse muy sucintamente en lo siguiente. La eternidad no puede ser, en estricto sentido, una duración, porque sobrepasa lo que esa noción significa, o a lo que ese concepto apunta. La noción más próxima para definir a la eternidad, es el concepto de vida. Primero, por la perfección a la cual evoca, y luego, por lo que supone a alguien estar vivo. Las respuestas más puntuales que se hayan de dar habrán de ir en ese sentido.

Respecto a la primera duda propuesta por Shanley, la eternidad no puede entenderse como envolviendo una duración extendida, porque la duración supone un inicio y un término. La eternidad carece de ambos. Además, la extensión supone materialidad. La eternidad, siendo algo uno con Dios mismo, y Dios siendo incorporeal, no acepta las nociones en las cuales se sostenga la posesión de algo material como siendo parte de su definición. Incluso si, siendo más flexibles en lo dicho por Tomás de Aquino, consideramos que por su nobleza, la eternidad envolviera a la duración, sería tanto como afirmar que lo perfecto, envuelve a lo imperfecto, o bien, que lo inmaterial envuelve lo material. Esta última afirmación ayuda a ver cómo las características materiales se imponen a lo inmaterial, lo cual no es verdadero ni útil cuando se trata de conocimiento de Dios. No es, por tanto, correcto explicar a la eternidad como si ésta envolviera a la duración. La inmaterialidad supuesta en Dios, no envuelve de manera exterior la realidad, se encuentra, por el contrario, como un principio intrínseco, y que es más perceptible al contrastar lo inerte con lo vivo. Incluso si esa vida es de menor jerarquía que el más perfecto de los seres humanos. Ese principio íntimo en lo vivo se puede entender desde la noción de 'participación', y así como lo vivo participa del principio vital y de la Vida misma, así también lo eterno (los ángeles y el alma del hombre) participa de la eternidad.

Por otra parte, la eternidad no puede suponer una duración infinita, porque la duración supone en sí el límite del inicio; por más infinita que se concibiera, la duración implica haber iniciado. Supone, además, haber pasado, en algún momento de cierto no

ser a ser. Mientras que la 'eternidad', está arraigada en la noción de inmutabilidad en la cual no sólo se supone la falta de inicio y de fin, sino también en la supresión de toda sucesión. En lo eterno no hay sucesión, porque ésta implicaría carencia de algo. Dios en su perfección, no carece de nada. La respuesta a dar a Marenbon sobre si la eternidad fuera una vida con duración, requiere recordar lo explicado en este capítulo: la vida concierne a un ser jerárquicamente más perfecto, y supone operaciones, el inteligir y el querer. Una operación remite al actuar, al acto. Dios, siendo el primer principio y siendo absolutamente actual, no tiene lapsos de quietud, falta, o reposo; su obrar es siempre constante y a ese acto, a esa operación constante y sin intermitencias se le llama vida eterna; para distinguirla, en efecto, de la vida que tiene fin. La duración supone fin, tener un inicio y llegar al momento en que acabe. Sostener a la eternidad como una vida con duración, es equiparar lo supremo con lo inacabado e imperfecto de la vida corporal. Por esos motivos no puede aceptarse que la eternidad sea definida como vida con duración.

Las dos respuestas anteriores, dan pie a saber lo que haya de señalarse, respecto al tipo de duración correspondiente a la eternidad. En sentido restringido, cabe decir, que ningún tipo de duración corresponde a la eternidad. Sin embargo, si la noción de duración se ha evocado en la búsqueda sobre lo que sea la eternidad, es por alguna razón. Lo común entre la noción de duración y la eternidad es la *ratio* de medida. La eternidad no es pues ninguna duración, pero sí es medida, al igual que lo es cualquier tipo de duración, por corta que fuera. Esa es la parte de la analogía que ha de conservarse para saber lo que es la eternidad y más aún, para afirmar lo que no es. Esto mismo sirve para responder a si la duración y la vida tienen alguna relación. Efectivamente al tratarse de la eternidad, hay una relación entre el concepto de duración y el de vida. Ambos pueden entenderse desde lo que sea una 'medida'. No obstante, la eternidad no tendrá duración porque ésta última supone cambio.

En cuanto a la duda sobre si es la noción de ser, o la de vida, la más cercana a la 'eternidad', Tomás de Aquino responde que el ser también incluye al ser pensado, abstracto o conceptual. También a nociones como los números. La noción de vida, en cambio, supone la actualidad, la operación, la perfección respecto de lo inanimado y de lo inerte. Y tratándose de la vida divina, no se opone a la suposición de la actualidad absoluta, la perfección absoluta, no se contraponen a la causalidad primera de Dios, es decir, a Dios como causa primera y motor inmóvil. Si bien volveremos a la duda sobre si la eternidad es parte del tiempo, desde este capítulo puede concluirse, que la eternidad no puede circunscribirse a la limitación de algo temporal porque el tiempo supone inicio y

fin. Atribuir un fin a la eternidad, es suprimirle una de sus características centrales. Por último, si el tiempo y la eternidad son medidas de duración, Tomás de Aquino indica, como – lo indicamos en este capítulo –, que ambos son medidas, pero de los dos, únicamente el tiempo es *medida de duración*.

Conclusiones

Al inicio de este segundo capítulo habíamos considerado algunas posturas que objetan la relación entre Dios y los seres humanos. La razón es cierta concepción incorrecta del acto puro y la inmutabilidad divinos. Podemos decir que, la objeción pierde validez al entender que no se usa en sentido coloquial el término 'inmutable'. Por el contrario, se trata de una palabra del gremio filosófico – y teológico –, en la cual convergen aspectos fundamentales del ser divino. Dios en su actualidad absoluta, excluye toda materialidad. Esta cualidad permite otro tipo de vínculo entre Dios y los hombres. Sobre todo, por no estar coartado por las limitaciones restrictivas de la materia.

La inmutabilidad divina no deja, además, de estar vinculada a la subsistencia incesante de Dios. Y de ella, emana la existencia de todo lo que depende de Él. El análisis de la definición de la 'eternidad' permitió formular la pregunta sobre cómo se deba entender los términos 'vida interminable'. Dios en su perfección es 'ser viviente'. Lo cual se distingue por sus 'operaciones propias'. Estas son: 'entender', 'apetecer' y 'sentir'. Teniéndolas, Dios se relaciona como un ser inteligente con los demás seres. También se relaciona desde el apetecer. Dios mismo se apetece y quiere, en un único acto. Siendo uno y simple, se entiende que por ese mismo acto quiere al hombre. La manera en que puede percibirse el vínculo divino entre Dios y los seres humanos, es desde la 'atracción'. La inteligencia humana, al distinguir a Dios, como el bien supremo y perfectísimo, tiene la capacidad para presentarlo a la voluntad como un bien deseable. Esto permite una relación de uno a uno entre Dios y cada ser humano.

Respecto a la pregunta sobre la relación entre 'eternidad', y 'duración'. Sabemos que 'duración' es la medida respecto el ser de las cosas. Si ellas son cambiantes, entonces las mide el ahora del tiempo. 'Duración' es la variación de un momento inicial, a otro distinto de ese momento inicial. También, es el distanciamiento respecto del origen. 'Duración', es separación entre un referente inicial y un segundo referente. La 'duración' es la distancia respecto al instante. La 'duración' es también distancia temporal. La duración de lo cambiante, no corresponde a la medida de su desplazamiento. Incluso si

esa realidad viviente está en reposo, el cual es privación de movimiento y no su negación, también sigue teniendo duración. Están excluidos de la medida temporal y de la duración, los entes matemáticos.

Finalmente podemos decir que es ya patente que el término vida, sea parte de la definición de 'eternidad'. Es comprensible también que Dios sea eterno porque su vida misma es eterna. El vínculo entre la vida y lo interminable es un poco más claro. Habremos de esperar, sin embargo, los siguientes capítulos para ahondar en la pertinencia de estas dos características en la definición de la 'eternidad'.

En el capítulo siguiente estudiaremos la eternidad como un todo. De igual modo lo que aporta al conocimiento sobre Dios. Y también, lo que está implícito en el tecnicismo 'totalidad'.

3.

LA ETERNIDAD COMO UN TODO

Introducción

Anteriormente se estudiaron los términos ‘interminable’ y ‘vida’. Ambos forman parte de la definición de ‘eternidad. El primer capítulo se inició por la manera en como haya de entenderse lo interminable respecto de lo eterno. Los matices centrales mostraron que lo interminable no se refiere únicamente a lo infinito, entendiendo por esta palabra algo sin fin. La cualidad que distingue la eternidad divina, de la falta de límite, como la propuesta por el cálculo infinitesimal, es decir, una noción perteneciente a las matemáticas, en tanto ciencia especulativa, no es la correspondiente a lo entendido por ‘interminable’ en este contexto. También se considera sin término, lo que tampoco ha iniciado. No puede llegar a un final algo que no ha tenido inicio. Por esta consecuencia, proveniente de saber, que Dios es el primer principio, y cuyo ser no ha sido causado, se logra vislumbrar esa peculiaridad – la de no tener inicio –. Una vez establecido que no hay ni inicio ni final en la eternidad, se comprende el que el movimiento no puede atribuirse a lo eterno; por contraste con las realidades móviles que tienen sucesión, las cuales necesitan llegar a un final, y haber tenido un inicio en el movimiento. La sucesión, tampoco podrá considerarse como una característica de la eternidad. Esas tres notas definitorias están resumidas en la noción de inmutabilidad. En efecto, la eternidad está anclada en la inmutabilidad, nocional y ontológicamente. Tal noción remite a la invariación del ser divino y desvela la uniformidad – una única forma –, del ser de Dios. Esa uniformidad es lo entendido como un ‘siempre’; un ser que es siempre y siempre el

mismo. Esto es lo que se entiende por la falta de sucesión de lo eterno y que, sin embargo, no se identifica con la inmovilidad, el reposo o la potencialidad para moverse. No hay falta de algo en el ser divino, ni carencia alguna, Dios es en acto y es plenitud actual.

En el capítulo segundo, nos ocupamos de la noción de vida, principalmente por necesitar saber si el concepto de ser, fuera el más pertinente para ser parte de la definición de 'eternidad'. También se necesitó saber si no fuese la noción de 'duración', uno de los elementos definitorios de lo eterno. La noción de ser no conviene cuando se trata de saber qué sea la eternidad. Su extensión es muy basta, y dada la facilidad de confundir la eternidad con un concepto y reducirla solo a él, el vocablo 'ser', no es parte de la definición de la eternidad. La duración, por otra parte, es un concepto del cual pueden caber mayores dudas. Pues siendo la eternidad algo actual, parecería necesario que durara. Lo común entre ambas, la eternidad y la duración, es que son medida, mas la duración únicamente puede aplicarse a lo que posee movimiento. También a lo que tiene inicio y fin, pero la eternidad, sin pertenecer a los seres con inicio y fin, no incluye en su definición por la 'duración'. Al contrario, la definición de 'eternidad', por concernir a algo más vasto, sobrepasa todo lo que pueda tener alguna duración. Por eso, la noción más conveniente es la de 'vida'. La vida de Dios, además, por ser Él alguien simple y en quien se identifican plenamente vida y ser, se descubre como siendo una vida interminable. Por eso, se puede decir sin redundancia que la eternidad es 'vida interminable'.

En el presente capítulo, la atención está en la pregunta de si el término 'todo' (*totum*), deba incluirse en el enunciado definitorio de la 'eternidad'. Procederemos del modo siguiente, primero presentaremos las problemáticas que pudieran ser algún obstáculo para la comprensión del término 'todo'. Después ahondaremos en los significados diversos del término 'todo'. Posteriormente abordaremos el contraargumento necesario para resolver alguna duda respecto a la simplicidad trinitaria. Para no perder el orden expositivo, retomaremos el tema del 'todo' desde el paradigma del punto. Una vez expuesto el todo, y el modo en como se entiende respecto a la eternidad, resolveremos las dudas planteadas al inicio del capítulo y, por último, presentaremos las conclusiones.

3. Problemáticas recientes entorno a la noción de *todo*

La objeción primordial a la manera correcta en como deba entenderse el 'todo' respecto de lo eterno, guarda un vínculo estrecho con la noción de simplicidad divina, como se mencionó someramente, en el capítulo precedente y sobre todo en el capítulo uno. La relación entre la simplicidad y la eternidad, es más clara cuando se abordan los

temas sobre la inmaterialidad supuesta en lo eterno, y que, en el fondo, se trate del principio primero y causa de todas las cosas. Únicamente descubriendo la simplicidad divina, durante el estudio de los atributos divinos, se deducen con rapidez gran parte de las características específicas y propias de Dios. Los ataques a esa peculiaridad divina, no tienen razón de producir algún tipo de preocupación, pues el suprimir la simplicidad conlleva más consecuencias infranqueables, que buena coherencia en alguna doctrina o sistema, en donde se procure explicar lo propio de Dios.

Ciertamente, la simplicidad de Dios ha sido puesta en cuestión¹. Ese aspecto de Dios no es recibido favorablemente por algunos filósofos contemporáneos. Frecuentemente, de formación analítica². La manera en que la noción de simplicidad, respecto de Dios, es concebida por Tomás de Aquino, les parece no poder ser directamente aceptable³. Algunas de las críticas más influyentes fueron, por ejemplo, la de Anthony Kenny. Él concluía que nada puede poseer la totalidad de las propiedades divinas⁴. La crítica de David Burrell, indica, que la simplicidad divina es tan sólo una característica gramatical,⁵ pareciendo, además, que aporta muy poco al conocimiento sobre Dios⁶. Por último, por la aparente oposición entre la simplicidad divina y la diversidad de atributos⁷, es decir, si Dios es simple cómo puede tener una diversidad de atributos.

¹“(…) The doctrine of divine simplicity is perhaps the most difficult and controversial piece of medieval philosophical theology but also one of the most important”. Stump, Eleonore, *God's Simplicity*. En: *The Oxford Handbook of Aquinas*, Brian Davies y Eleonore Stump (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 135-146.

²Para comprender el contexto general de las objeciones provenientes de la filosofía analítica, puede verse: Hasker, William, *Analytic Philosophy of Religion*, The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, Oxford University Press, 2005, pp. 421-446. James, F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, Kluwer Academic Publishers, 2002. Wolf, Robert G., *Analytic Philosophy of Religion: A Bibliography 1940-1996*. Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1998.

³“(…) The most sustained and sophisticated attack on Aquinas's position can be found in Christopher Hughes, *A Complex Theory of a Simple God*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1989, (pp. 10-20).” Los paréntesis son nuestros. La cita proviene de Stump, Eleonore, *God's Simplicity*, vid. supra.

⁴Kenny, Anthony, *The God of the Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1988, 2a ed.

⁵Burrell, David B., *Aquinas: God and Action*, London and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979.

⁶Una síntesis clara de las críticas a la simplicidad como atributo divino puede leerse en Herrera, Juan José, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, UNSTA, Tucuman, 2011, 722 pp. Entre algunos autores que siguen la línea de David Burrell puede citarse Davies, Brian, *Classical Theism and the Doctrine of Divine Simplicity*. En: *Language, Meaning and God. Essays in Honour of Herbert McCabe*. London, Geoffrey Chapman, 1987, pp 51-74. Te Velde, Rudi, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. Aldershot-Burlington, Ashgate, 2006, pp. 73-74. Para una crítica a las tesis de Burrell puede consultarse Burns, P., *The Status and Function of Divine Simplicities in 'Summa Theologiae' Ia, qq 2-13*. En: *The Thomist*, 57, 1-26 (1993), pp. 7-17.

⁷Este problema deriva de los textos de Alvin Plantinga (vid infra.), Morris, Thomas V., *On god and Mann: A View of Divine Simplicity*. En: *Religious Studies*, 21 (1985), pp. 299-318. Y la obra de Nash., Ronald H., *The concept of God*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1983.

Los matices de las diversas objeciones son variados. Mas pueden señalarse dos grandes líneas directrices en las críticas. Las que pueden agruparse por la aparente imposibilidad ontológica. Y las centradas en los análisis del lenguaje. El criterio de distinción de las objeciones, son las consecuencias de esas críticas. Las primeras, las ontológicas, encuentran contradicción entre sostener lo simple del ser de Dios y también que posea atributos divinos. Para las segundas, provenientes del análisis del lenguaje, consideran como un error lógico-gramatical afirmar que, de un mismo sujeto se predique definitivamente una multiplicidad de aspectos, los cuales, poseen características aparentemente opuestas.

Entre las numerosas críticas a la simplicidad divina, consideraremos especialmente a Alvin Plantinga. En su obra *Does God Have a Nature?*, sostiene, queriendo explicar el pensamiento del Aquinate, que todo compuesto depende de sus elementos y ellos son considerados como las causas de ese mismo compuesto⁸. En efecto, hay una relación entre el todo y la simplicidad divina. Si bien el todo puede ser entendido de diversas maneras, una de ellas coincide con la noción de simplicidad. También por esta razón es de utilidad responder a las objeciones hechas a la simplicidad divina. Para saber en qué medida lo dicho por Tomás de Aquino tiene o no razón, con respecto a su manera de concebir la noción de todo, y la de eternidad. El modo de concebir al todo, como lo compuesto de partes, como lo propone Plantinga, también está presente en las explicaciones tomasianas.

En la *Suma Teológica*, un camino de abordar la noción de ‘todo’, es al problematizarla, destacando la composición que parece corresponder a cualquier tipo de totalidad. Esa concepción parece no ser adecuada al referirla a la definición de eternidad, porque de algún modo la totalidad parece sugerir la composición; el argumento indica, porque ‘el todo se dice de lo que tiene partes’⁹. Por el contrario, ‘lo simple’, de lo cual se deduce el concepto de eternidad, no las admite. El interés que pueda otorgarse a la noción de ‘todo’, está explícitamente indicado en la tercera de las objeciones, del primer artículo, reservado al estudio de la eternidad. En él se define sucintamente un ‘todo’ como ‘lo que tiene partes’¹⁰. La problemática se expone de la siguiente manera, si la eternidad se ha reconocido como una realidad simple, entonces, o no es un todo, o bien el término ‘total’ no debiera entrar como parte de la definición. Para discernir la concesión u oposición que

⁸ Plantinga, Alvin, *Does God Have a Nature?*, Milwaukee, Marquette University Press, 1980, pp. 28, 30.

⁹ *S. Th.*, I q10 a1 arg3. “(...) Totum dicitur quod habet partes”. La traducción es propia.

¹⁰ Idem.

haya de reconocerse, estudiaremos el 'todo', y primeramente como siendo compuesto por partes.

3.1. El *todo* como lo que tiene partes

En la objeción a la simplicidad divina formulada por Alvin Plantinga, se establece una relación con la noción de 'compuesto' y de 'todo'. También en la *Suma Teológica* aparece la objeción del 'todo' como compuesto de partes. En el mismo texto se indican las características de un todo, y se explicitan sus consecuencias. El 'todo' como una constitución de partes, implica 1) la posterioridad del todo con respecto a las partes. Se consideran primeramente los componentes, y por la dependencia a ellos, el todo es tenido como ulterior a las partes, en efecto, sostiene el Aquinate, 'todo compuesto es posterior a las partes componentes'¹¹.

2) Un 'todo compuesto' es causado, al menos por la 'causa unificante'. Especialmente si hay heterogeneidad en las partes. 3) En lo compuesto hay potencia y acto, ya sea que una parte está en acto con relación a otra, o bien las partes están en potencia con lo que es su todo. Tomás de Aquino, añade que eso es así, porque nada puede ser múltiple y uno bajo el mismo aspecto. Al menos, en efecto, que una parte se dé en acto y otra en potencia. Por dar algún ejemplo, si varios seres están en acto, no se pueden 'unir' sino como 'colección o grupo'. Pero no constituyen una unidad en estricto sentido. En 'un todo compuesto', 'las partes congregadas están en potencia respecto de la unión; pues están unidas en acto, después de ser unibles en potencia'¹². 4) Constando de muchas partes, un todo compuesto, necesita de un agente que realice la 'composición del todo', porque se da una pluralidad, que no puede unirse a no ser por la acción de otro. El agente que realiza esa composición es su 'causa eficiente'.

5) También 'puede ser un todo, lo múltiple por las partes'¹³. Y lo múltiple puede ser entendido 'absolutamente', a saber, como opuesto a lo uno. O bien en tanto que 'contiene un exceso'. Según este sentido, dos, son ya muchos.

En un todo compuesto, el bien no se le atribuye a una parte o a otra, 'sino al todo'. Las partes 'son imperfectas' con respecto del todo. Tomás de Aquino ejemplifica:

¹¹ *Contr. Gentes.*, 1, 18 n.2. "(...) Omne compositum posterius est suis componentibus".

¹² *Ibidem*, n.1. "(...) Partes congregatae sunt sicut potentia respectu unionis: sunt enim unitae in actu postquam fuerint in potential unibiles". La traducción es propia.

¹³ *S. Th.*, I q11 a1 ad 2. "(...) Sicut quod est unum toto et multa secundum partes". La traducción es propia.

“(…) Las partes del hombre no son el hombre mismo; ni las partes del número seis tienen la perfección del seis; ni las partes de la línea tienen la misma medida de la línea total”¹⁴.

Los ejemplos precedentes, son gráficos, y en cada uno se puede percibir algo común, a saber, que ‘la unidad precede la multitud y que en toda composición hay multitud’¹⁵.

De hecho, el todo o ‘totalidad’ puede ser homogéneo o heterogéneo¹⁶. Estos términos aparecen en la cuestión once de la primera parte de la *Suma Teológica*, aunque la misma clasificación también se encuentra descrita en la *Suma Contra Gentiles* y en el *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles. En la explicación usaremos con regularidad una sola palabra, por ser más fácil designar, los diversos tipos de todo, en vez de remitir en cada ocasión, a la explicación de lo que son. En efecto, para poder distinguirlos, es conveniente considerar las cualidades de ambos por separado. En ello nos enfocaremos a continuación.

3.1.1. La totalidad heterogénea

El ‘todo heterogéneo’ o bien la ‘totalidad heterogénea’, es un compuesto de ‘partes distintas’. Pues, ‘todo compuesto es algo que no conviene a cada una de sus partes. Y, es manifiesto que, en todos los de partes distintas, ninguna parte de hombre es hombre, y ninguna parte de pie es pie’¹⁷.

Por medio de ese ejemplo, se puede saber que, si bien las partes se distinguen actualmente, como, por ejemplo, en una casa; el todo no adquiere el aspecto o las cualidades de una sola de sus partes, v.gr. la casa no es techo, ni la puerta resume lo que pueda ser una casa, es decir, ‘cualquier parte carece de la forma de la totalidad’¹⁸.

La totalidad heterogénea es ‘lo múltiple’ y sus partes no tienen su misma forma. Lo que indica Tomás de Aquino sobre la multiplicidad, es central para la comprensión de la naturaleza del tiempo. Y para resolver los equívocos que suscitan algunos de los términos de la definición. Porque ‘lo múltiple se compone de unidades’. Esto ha de

¹⁴ *Contr. Gentes*, 1, 18 n.6. “(…) Sicut partes hominis non sunt homo, partes etiam numeri senarii non habent perfectionem senarii, et similiter partes lineae non perveniunt ad perfectionem mensurae quae in tota linea invenitur”. *Suma Contra los Getiles*, Traducción de Carlos Ignacio González, 4a ed., Porrúa, México, 1998, p. 23.

¹⁵ *Idem*. “(…) Ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo”.

¹⁶ *S. Th.*, I q3 a8 c y q11 a2 ad2.

¹⁷ *Ibidem* a7 c. “(…) Quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium, manifestum est, nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes”. La traducción es propia.

¹⁸ *Ibidem*, I q11 a2 ad2. “(…) Quaelibet pars caret forma totius”.

entenderse en tanto que 'una casa se compone de partes que no son casas'. El matiz es crucial, y el autor indica:

“(...) Pero no porque las unidades constituyan lo múltiple por ser indivisas, pues precisamente por ser indiviso lo uno se opone a lo múltiple; sino por lo que tienen de entidad”¹⁹.

Retomando el ejemplo de la casa, las partes que la constituyen lo hacen por ser 'determinados cuerpos', no por ser casas. La oposición unidad-multiplicidad, es una de las menos patentes de entender, por la influencia de las teorías de la física clásica y de la química moderna, por la teoría de los átomos como constituyentes de los cuerpos, porque si la estructura de base de los átomos reunidos para constituir un cuerpo, tampoco hay nada que impida concluir, que las cosas están constituidas por otras cosas y reunidas únicamente como un conjunto. Por eso, conlleva un poco de dificultad retirar de la imaginación que una unidad no esté constituida de nuevas unidades y ésta a su vez de otras unidades de manera constante y repetitiva, ilimitadas en su pequeñez. Sin embargo, Tomás de Aquino nos recuerda que 'es patente que las partes divisibles singulares tienen ser propio, mas según lo que se considera en el todo, no tienen ser propio, sino que todas ellas son por el ser del todo'²⁰.

Lo múltiple puede ser entendido de dos maneras: 1) como opuesto a lo uno, y ese es el sentido absoluto de lo múltiple (dos, desde este sentido, son ya muchos); o 2) como opuesto a lo poco, y en ese sentido es por contener un exceso (dos, en este segundo sentido, no serán considerados como algo que sea mucho). Lo múltiple según la razón, se obtiene desde lo uno, porque la división no la entendimos desde la razón de lo mucho, sino que a cada una de las cosas divididas le atribuimos la unidad. De donde lo uno se pone en la definición de lo múltiple, pero lo múltiple no se pone en la definición de unidad. Sin embargo, la división recae en el intelecto, desde la misma negación del ente. Lo que primero cae en el intelecto es el ente, segundo, que este ente no es el otro ente, y así esto segundo lo aprendemos por la división, tercero, lo uno; cuarto, la multitud:

¹⁹ Idem. “(...) Non quod unitates constituent multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini; sed secundum hoc quod habent de entitate...”

²⁰ Esta idea está expuesta en términos de 'partes separadas' o 'partes divididas' las cuales tienen un ser propio cada una. Es al considerarlas en el todo que el ser de esas partes deja de tener ser particular para constituir el ser del todo. Cf. *Comp. Theol.*, 1, 212. “(...) Manifestum est enim quod partes divisae singulae proprium esse habent, secundum autem quod in toto considerantur, non habent suum esse, sed omnes sunt per esse totius”.

“Al tercero diciendo que lo múltiple puede ser entendido de dos maneras. Uno, absolutamente, y así se opone a lo uno. De otro modo, en cuanto contiene un exceso, y así se opone a lo poco. De donde según el primer modo dos son muchos, pero no según el segundo sentido”²¹.

Se ha de saber, sin embargo, que la realidad exterior a nosotros, aquello que nos rodea y es llamado ‘mundo’, contiene un orden y una disposición:

“(…) En la cual las cosas guardan relación unas con otras. Lo múltiple tiene mejor coordinación al estar dentro de un orden dirigido hacia algo uno, que al estar establecido por una pluralidad. La justificación de esa eficacia se basa en que la causa de la unidad es lo uno, mientras algo es múltiple por accidente”²².

Lo cual se puede explicar también en los siguientes términos; ‘que algo sea múltiple, es accidentalmente, porque siempre habrá algo uno en esa multiplicidad’²³.

De algún modo este texto de la *Suma* nos recuerda que lo accidental se reduce a lo que es en sí. Aunque la relación sea estrecha, Tomás de Aquino deduce la unidad de lo múltiple comenzando por evocar lo primero. En la realidad natural, siempre hay algo que es primero. El orden jerárquico durante la Edad Media no estaba puesto en cuestión, y de ahí la firmeza del argumento. Después de aludir a lo primero, nuestro autor considera lo perfecto, después lo más perfecto, lo no accidental, lo necesario, la unidad o uno de eso que sea necesario, y eso es Dios. Esta deducción es grata de estudiar, porque la estructura implícita, se sirve de nociones de base de la doctrina tomista, dando con ello también unidad a lo dicho previamente, no sólo en la cuestión once, sino también en las precedentes. Así, de lo accidental yacido en lo múltiple hemos de reconocer lo uno. Una vez distinguido lo uno, se ha de considerar lo perfecto en ese orden. Luego, lo más perfecto en todo orden. Esa perfección absoluta coincide con lo entendido por el término ‘necesario’. Lo necesario, coincide con lo uno. La explicitación de estas últimas líneas si bien parece repetitivo, buscar dejar en claro el modo de proceder del Aquinate, porque

²¹ *S. Th.*, I q11 a2 ad 3. “(…) Ad tertium dicendum quod multum accipitur dupliciter. Uno modo, absolute, et sic opponitur uni. Alio modo, secundum quod importat excessum quendam, et sic opponitur pauco. Unde primo modo duo sunt multa; non autem secundo”. Cf. Traducción de la BAC. Ver también, ad 4. “(…) Sed multitudo, etiam secundum rationem, consequenter se habet ad unum, quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem”.

²² *S. Th.*, I q11 a3 c. “(…) Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa, quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens...”.

²³ Cf. *Idem.* “(…) In quantum scilicet sunt aliquo modo unum”.

esta misma estructura, volverá al final de nuestra disertación, cuando sea necesario reconocer la unidad propia al tiempo. Sin necesidad de dar más avances, lo indispensable por retener de esta sección es lo siguiente:

“(…) Por consiguiente, como lo que es primero, es sumamente perfecto y por sí, no por accidente, es necesario que lo primero que reduce todas las cosas en un único orden, sea sólo uno. Y esto es Dios”²⁴.

En otras palabras, se considera siempre la unidad más simple – Tomás de Aquino dirá, de cada género –, después la más perfecta; la unidad perfectísima, la unidad necesaria y, finalmente, Dios como causa de la unidad de las cosas.

Finalmente, si bien es cierto que en la realidad, y en la naturaleza, se pueden encontrar ejemplos de un ‘todo’ heterogéneo, también, hay otro tipo de totalidad. La llamada totalidad homogénea. Para comprender el concepto de ‘todo’, conviene estudiar también, la segunda manera en la que se da la totalidad, lo cual nos ayudará igualmente a comprender mejor, que lo múltiple, no está constituido por unidades. De ello nos ocuparemos a continuación.

3.1.2. La totalidad homogénea²⁵

El ‘todo homogéneo’²⁶, también llamado ‘totalidad homogénea’, es compuesto por ‘partes semejantes’:

“(…) Pero en los todos de partes semejantes, aunque algo que se dice del todo, se dice de la parte, como la parte del aire es aire, y el agua, agua; sin embargo se dice del todo, lo cual no conviene a una de las partes, pues si toda el agua son dos codos, no lo es su parte. Así pues, en todo compuesto, hay algo que no es lo mismo. Aunque esto puede decirse de lo que tiene forma, es decir, lo que tenga algo que no es lo mismo (así en lo blanco hay algo que pertenece a la definición de blanco), sin embargo, en la forma nada le es ajeno en la forma misma”²⁷.

²⁴ *S. Th.*, I q11 a3 c. “(…) Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus”. La traducción es propia.

²⁵ La misma temática es expuesta en términos de ‘un todo compuesto’, ‘compuesto homogéneo’, ‘totalidad homogénea’. El lenguaje es más fenomenológico en obras como la *Suma Contra Gentiles*, y más abstracto en la *Suma Teológica* y el *Comentario a los libros de la Metafísica*.

²⁶ *S. Th.*, I q3 a8 c, q11 a2 ad2. In *Metaph.*, 10, 1. *Contr. Gentes.* 1, 18.

²⁷ *S. Th.*, I q3 a7 c. “(…) In totis vero similibus partibus, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua; aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium, non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi), tamen in ipsa forma nihil est alienum”. La traducción es propia.

En la cita anterior, se resalta, entre otras características, lo dicho respecto del todo, pues si se dice de una parte, también lo será del todo. Decir que una gota de agua es líquida, es verdadero igualmente para el océano o para el estanque y la lluvia. Cada parte de un ‘todo de partes semejantes’, no se distingue necesariamente en acto. Como en el desierto en donde no es directamente perceptible cada una de las partes o granos de arena. Sin embargo, algo dicho acerca de un todo homogéneo, no es necesariamente aplicable a una de las partes, por ejemplo, ni la cantidad ni el volumen de la parte es superior a le del todo²⁸. En todo compuesto – homogéneo –, sin embargo, hay algo ‘que no es lo mismo’. El ejemplo propuesto por el autor es el de lo blanco, en lo cual hay algo a lo cual no se le llama blanco, pues no pertenece a la naturaleza (*ratio*) de lo blanco. Dado que en su forma nada le es ajeno:

“(…) Así pues, en todo compuesto hay algo que no es lo mismo. Pero esto, no obstante, puede decirse de lo que tiene forma, es decir, que tenga algo que no es lo mismo (por ejemplo, en lo blanco algo tiene que no pertenece a la definición de lo blanco), sin embargo, a esa forma nada le es ajeno en la forma misma”²⁹.

Esta misma idea sobre algo en lo blanco que no pertenece a la naturaleza de lo blanco, también se encuentra en el *Comentario al libro X de la Metafísica*. En esa obra se presentan primeramente los diversos modos en que algo se dice ‘uno’, los cuales son cuatro. Para distinguirlos, nuestro autor acude a algunos ejemplos. El primero corresponde al ser y al accidente, pues ‘no se dice de esta madera, que la madera sea blanca porque la madera sea lo mismo que lo blanco, sino porque lo blanco le acaece’³⁰. ‘De manera que se diga que uno, en cuanto que es continuo, es uno; e igualmente respecto de las otras cosas’³¹. La condición que permite reconocer a algo como siendo algo ‘uno’, es que ‘siempre y cuando lo que es uno se atribuya a aquel que está más cercano a la naturaleza de lo uno, como lo indivisible’³².

²⁸ *S. Th.*, I q3 a7 c. “(…) Non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius”.

²⁹ *Idem.* “(…) Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi), tamen in ipsa forma nihil est alienum”. La traducción es propia.

³⁰ *In Metaph.*, 10, 1 n. 14. “(…) Sicut etiam non hoc modo dicitur lignum esse album, quia lignum sit hoc ipsum quod est album; sed quia album accidit ei”. Traducción de Héctor Velázquez Fernández, p. 28, nota 12. *Tomás de Aquino. El uno. Comentario al libro X de la Metafísica de Aristóteles*, Cuadernos del Anuario Filosófico. Serie Universitaria, No. 63, 1998.

³¹ *Cf. In Metaph.*, 10, 1 n. 15. “(…) Sed hoc ipsum quod est unum, quandoque quidem accipitur secundum quod inest alicui dictorum modorum, puta ut dicam quod unum secundum quod est continuum, unum est. Et similiter de aliis”. Traducción de Héctor Velázquez, op. cit., p. 28 nota 14.

³² *In Metaph.*, 10, 1 n. 15. “(…) Quandoque autem hoc ipsum quod est unum, attribuitur ei quod est magis propinquum naturae unius, sicut indivisibili, ...” Traducción de Héctor Velázquez, op. cit., p. 28 nota 14.

Y es apenas, en ese lugar del texto en donde Tomás de Aquino expone los cuatro modos de ser uno, 'porque lo indivisible según el movimiento, es un continuo y un todo. Mientras que lo indivisible según la razón, es singular y universal'³³.

La clasificación anterior de lo uno es respecto del él mismo. Lo 'uno', también puede entenderse en comparación con la multiplicidad, lo cual se hace desde lo indivisible y lo divisible. "(...) Dice 'divididas', a causa de aquellas cosas que en acto han sido separadas entre sí mismas, y causa de esto se dicen múltiples. Y 'divisibles', a causa de aquellas cosas que no han sido separadas en acto, sino que se acercan a la separación, así como las cosas húmedas, como el aire y el agua y otras semejantes a estos, en los cuales debido a la facilidad de la división decimos que hay multiplicidad. En efecto se dice 'mucho agua' y 'mucho aire'³⁴.

Cabe recordar las cuatro clases de 'oposición', a saber, la 'privación y el hábito', la 'contrariedad', y la 'relación'. La oposición 'uno-mucho', no es según la contradicción, por no poder haber referencia al no ente, pues, el no ente no es ni algo mucho ni algo uno. Tampoco puede ser oposición según la relación, porque lo 'uno' y lo 'múltiple' se dicen de manera absoluta. Aunque lo correcto parezca ser la oposición según la privación y el hábito, al tener en mente lo uno o in-diviso y lo divisible, como aquello teniendo o habiendo la división, es conveniente recordar que 'uno de los contrarios siempre es privación, pero no es privación pura'. El uno no significa 'privación pura', porque lo uno no significa la indivisión misma. Por eso, la oposición conveniente entre lo uno y lo mucho es en tanto contrarios:

"(...) En efecto, uno de los contrarios siempre es privación, pero no privación pura; pues así no participaría de la naturaleza del género, estando los contrarios en el mismo género. Conviene de este modo que cada uno de los contrarios sea cierta naturaleza, aunque uno de ellos participe de la naturaleza del género con cierto defecto, como lo negro respecto de lo blanco, como arriba ha sido dicho. De este modo ya que uno no significa pura privación, pues no significa la indivisión misma, sino el mismo ente indiviso, es manifiesto que lo uno y la

³³ *In Metaph.*, 10, 1 n. 15. "(...) Quod tamen secundum se potestate continet praedictos modos: quia indivisibile secundum motum, est continuum et totum. Indivisibile autem secundum rationem, est singulare et universale". Traducción de Héctor Velázquez.

³⁴ *Ibidem*, 4 n. 2. "(...)" Ratio enim multitudinis consistit in hoc quod est esse divisa abinvicem, aut divisibilia. Dicitur autem divisa, propter ea quae actu a se invicem separata sunt, et propter hoc multa dicuntur. Divisibilia autem, propter ea quae non sunt actu separata, sed appropinquant separationi, sicut humida, ut aer et aqua, et alia his similia, in quibus propter facilitatem divisionis, multitudinem dicimus. Dicitur enim multa aqua et multus aer". Traducción de Héctor Velázquez, op. cit., pp. 53-54. El término 'pluralidad' aparece en la traducción castellana. Como puede verse en la versión latina la palabra es 'multitudinem'. El término 'pluralidad' la utiliza Tomás de Aquino una vez que comienza el estudio de la Segunda Persona de la Trinidad en la *Suma Teológica*. Por esa razón conservamos la palabra 'multiplicidad' en la traducción aquí propuesta.

pluralidad no se oponen según la privación pura y el hábito, sino como contrarios”³⁵.

Más adelante, en este mismo capítulo, volveremos sobre lo indiviso. Por el momento, es importante tener presente, el tipo de oposición conveniente a lo uno-mucho, a saber, según la contrariedad. También es importante retener que lo ‘uno’ no significa la indivisión misma, pues lo uno y lo múltiple se oponen también como la medida y lo medido (capítulo 7). ‘Pero se opondrán como privación, cuando el uno se convierte con el ente (como lo indiviso y lo dividido)’³⁶. Ninguna privación quita totalmente al ente, pues la privación es negación en el sujeto. Tomás de Aquino señala, además, que ‘sucede que la privación del ente se funda en el ente’³⁷. Y lo dicho del ente también lo será de lo uno y de lo bueno, por su identidad, con él.

En la totalidad homogénea, las partes tienen la forma de la totalidad:

“(…) Pero en cualquier todo homogéneo, el todo se constituye de partes que tienen la forma del todo, así cualquier parte de agua es agua, y tal es la constitución del continuo desde sus partes”³⁸.

El Aquinate, retomado el ejemplo ya citado del agua, explica que, así como cada parte del agua es agua, así también lo continuo está constituido por sus partes.

En resumen, incluso en la totalidad homogénea se puede hablar de partes, de divisibilidad y de composición. Sin embargo, un tercer sentido de ‘lo total’, es también concebible. De él nos ocuparemos en el apartado siguiente.

3.1.3. La totalidad como *completitud*

Hasta el momento estudiamos la totalidad heterogénea y la homogénea. Cabe saber, además, que algo es ‘un todo’: 1) por su naturaleza (*rationem*); 2) por el arte; 3) según el lugar; o 4) incluso según el tiempo. Lo que es un todo a causa de una única

³⁵ *In Metaph.*, 10, 4 n.5. “(…) Alterum enim contrariorum semper est privatio, sed non privatio pura. Sic enim non participaret naturam generis, cum contraria sint in eodem genere. Oportet igitur quod utrumque contrariorum sit natura quaedam, licet alterum eorum participet naturam generis cum quodam defectu, sicut nigrum se habet ad album, ut supra dictum est. Quia igitur unum non significat privationem puram, non enim significat ipsam indivisionem, sed ipsum ens indivisum, manifestum est quod unum et multitudo non opponuntur secundum privationem puram et habitum, sed sicut contraria”. Traducción Héctor Velázquez, op. cit., p. 54 nota 4.

³⁶ *S. Th.*, I q11 a2 c. “(…) Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso”.

³⁷ *Ibidem*, ad 1. “(…) Accidit quod privatio entis fundatur in ente”. Traducción de Agustín Echevarría.

³⁸ *Ibidem*, ad 2. “(…) In quolibet autem toto homogéneo, totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quaelibet pars aquae est aqua, et talis est constitutio continui ex suis partibus”. La traducción es propia.

naturaleza, es un todo también para la inteligencia. Esas realidades, son inteligidas por el alma como 'una sola aprehensión'; 'la inteligencia, o relación de lo indivisible, se comprende pues como la aprehensión de las cosas particulares'³⁹.

Porque lo uno se atribuye a 'aquel que está más cercano a la naturaleza de lo uno', en tanto indivisible. Porque lo indivisible 'según el movimiento', es 'un continuo y un todo'. El indivisible según la razón, es 'singular' y 'universal', como lo señalamos en el apartado anterior. El todo conformado por partes, concierne, además, a conjuntos con magnitud, tridimensionales, hylemórficos, en resumen, corporales. Sin embargo, esas cualidades no competen a Dios. Además de lo heterogéneo y lo homogéneo para distinguir de lo 'total', se tiene una tercera definición, 'aquello a lo que nada falta'⁴⁰.

Profundizar en la comprensión de ese concepto, entendido en tanto 'completitud', puede ser mejor asimilado, al relacionarlo con el significado de la 'simplicidad'. Nos ocuparemos de esa relación a continuación.

3.2. El *todo* y la *simplicidad*

Acudimos al concepto de 'simplicidad' para ayudarnos en la comprensión del término 'totalidad' incluido en la definición de 'eternidad'⁴¹.

Un indicio de la relación entre el todo y la simplicidad, se lee en el texto de la *Suma Contra Gentes*. Después de haber explicado en qué modo se entienden los diversos tipos de compuesto, se indica que la unidad precede la multitud. En cada composición hay multitud. Pero hay algo siempre anterior a todo compuesto, la causa y principio de esa composición antes de la cual no hay nada precedente. A esa realidad se le llama el primer principio, el cual es Dios y carece de toda composición:

“(...) Pero ante la multitud es necesario encontrar la unidad. Pues en todo compuesto hay multitud. Luego, es necesario lo que esté ante toda cosa, es decir, Dios, de toda composición carece”⁴².

³⁹ *In Metaph.*, 10, 1, n.13. “(...) Quia est intelligentia, aut ratio indivisibilis; ut sub hoc etiam comprehendatur apprehensio rei particularis”. La traducción es propia.

⁴⁰ *S. Th.*, I q10 a1 ad3. “(...) Sed inquantum nihil ei deest”.

⁴¹ Cf. Igualmente *In Sent.*, 1 d8 q2 a1.

⁴² *Contr. Gentes.*, 1, 18 n.6. “(...) Ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere”. La traducción propia.

Como mencionábamos en los primeros capítulos, Dios es ‘absolutamente simple’, y una de las demostraciones de su simplicidad, se apoya en la precedencia del acto sobre la potencia:

“Segundo, porque es necesario que el primer ente sea en acto y de ningún modo en potencia. Pues, aun cuando en uno y el mismo que sale de la potencia al acto, lo primero es la potencia más que el acto temporalmente, el acto en tanto acto (*simpliciter*) es anterior a la potencia; puesto que lo que está en potencia no se reduce al acto sino por un ser en acto. Es, pues, manifiesto que Dios es el primer ser. Es imposible que en Dios algo esté en potencia. Pero, todo cuerpo está en potencia, porque lo continuo, en cuanto lo que es de ese modo, es divisible al infinito”⁴³.

Nada puede ser múltiple y uno bajo el mismo aspecto (al menos que una parte esté en acto y otra en potencia). Pero Dios no contiene potencia alguna en su ser. En caso de haber una variedad de seres en acto en un ‘todo’, entonces su relación es como la de un grupo. No hay propiamente unidad; como lo habíamos señalado al exponer las características generales de un todo al inicio del capítulo. Los compuestos, están en potencia de ‘disolverse’. Incluso si en ellos alguna de sus partes no se disolviera, cada parte disoluble tiene potencia para pasar del ser al no ser. Y eso no es propio de Dios.

Por otra parte, la ‘nobleza del ser’ es una de las nociones a las cuales también acude nuestro filósofo, para señalar la ausencia de partes, y que es propio del todo como completitud. Porque hay correspondencia entre Su simplicidad y Su nobleza. Entre más simple es un ser, mayor es su nobleza. Entre menor sea la mezcla con algún opuesto, también mayor es la nobleza de ese ser, luego el ser que se encuentra en el límite de nobleza por ser lo absolutamente noble, se encuentra también en el límite de la simplicidad, y es lo absolutamente simple. Ese ser más noble es Dios, y no puede tener ninguna composición’:

“Así mismo, en cualquier género tanto algo es más noble cuanto es más simple; así, en el género del calor el fuego, el cual no tiene mezcla alguna de frío. Luego, lo que está al límite extremo de la nobleza de todo ente, le llamamos Dios, por ser la primera causa; pues la causa es más noble que el efecto. Por lo tanto, ninguna composición le puede acaecer”⁴⁴.

⁴³ *S. Th.*, I q3 a1 c. “(...) Secundo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, in quantum huiusmodi, divisibile est in infinitum”. La traducción es propia.

⁴⁴ *Contr. Gentes.*, 1, 18 n.5. “Item. In quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto simplicius: sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam frigidam permixtionem. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus

Si Dios fuera compuesto por partes, su perfección y bondad lo sería del supuesto 'compuesto' o 'todo divino', y no de sus partes. Pero en tal caso sucedería que la parte de bondad de Dios sería bondad, por conformar el todo divino, y no sería bondad, por ser la parte buena o bien la parte de bondad, lo cual es una clara contradicción. Por eso Tomás de Aquino afirma que, lo que entre todos los entes, lo más alto de la nobleza, debe entonces ser también lo más simple. Así pues, lo que está en lo alto de la nobleza para todo ente, le llamamos Dios. No puede ser sujeto de ninguna composición – como se lee en la cita precedente –. Lo cual implica que ninguna bondad le preceda, pues es lo que sucede en los compuestos. El todo antecede a la parte. Mientras que 'la unidad ha de preceder a la multitud'.

Por si cupiera alguna duda sobre el 'todo', unido por lo actualmente llamado 'unión artificial', en la Edad Media, ya se había respondido a la dificultad. A la unión exterior se le llamaba 'violenta' o 'antinatural'. Era, por ejemplo, la unión por clavos, cuerdas, o cualquier otra atadura o medio. Ese modo de unir tiene 'algo añadido', ya la soldadura, ya el lazo, pero eso 'no pertenece a la sustancia de una cosa'. Dios, siendo simple, no puede tener nada añadido, porque implicaría en él la composición.

Otros rasgos de la completitud, propia de 'lo total' son los siguientes, pues, si bien lo total concierne al compuesto, es por oposición a lo que no es uno, que se pueden distinguir aquellas notas que no conciernan a lo total como algo completo. Así, por ejemplo, la unión por 'violencia', la cual puede ser entre las cosas, y entre las personas – ésta última es llamada coacción –, tienen algo que 'no conviene a dicho ser por sí mismo'. Esa unión antinatural puede ir desde la imposibilidad de encontrar en las cosas naturales el acero, el cual, por medio de temperaturas extremas se les funde y forman una amalgama de aluminio y hierro; hasta la unión por medio de clavos. En ambos ejemplos, puede constatarse lo 'contrario a la naturaleza en un ser', porque no le es natural a un ser tener algo añadido por un clavo, por una cuerda o cualquier atadura externa. A Dios 'nada puede añadirse', porque él es el ser necesario – y todo lo necesario está en él –. Por tanto, nada violento ni dañino puede haber en él⁴⁵.

Por el momento hemos indicado las distintas maneras en que se puede entender un todo, y cómo a Dios por su simplicidad, no le corresponde en modo alguno la composición, ni como la de un todo heterogéneo ni como la del todo homogéneo, porque

Deum, cum sit prima causa: causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest".
La traducción es propia.

⁴⁵ Cf. *Contr. Gentes.*, 1, 19.

la noción de ‘todo’, que corresponde a Dios, es entendida como completitud. Y como está exenta de toda composición, entonces es algo simple. Y puesto que a Dios le corresponde lo más noble, la simplicidad es absoluta. El ‘todo’, por consiguiente, que compete a lo eterno, es en tanto completitud.

A continuación, abordaremos una duda a la cual es frecuente enfrentarse cuando se distingue la simplicidad de Dios. ¿Cómo puede ser absolutamente simple y Trinitario a la vez? Dado que es legítimo formular la pregunta damos un breve espacio a la respuesta de Tomás de Aquino.

3.2.1. Contraargumento de la simplicidad trinitaria⁴⁶

La afirmación de un Dios ‘simple’ y ‘uno’, ha encontrado objeciones comprensibles al contrastarlo con un Dios, que también es trinitario. En el argumento presentado a continuación se encuentra un breve resumen, porque se afirma que, donde hay número, allí hay todo y parte. Por tanto, si en Dios hay un número de Personas, sería poner en Dios todo y parte, lo cual repugna a la simplicidad divina:

“Por último. Donde hay número, allí hay todo y parte. Por lo tanto, si en Dios hay un número de Personas, allí hay todo y parte. Esto contradice la simplicidad divina”⁴⁷.

En otras palabras, se afirma un Dios trinitario conformado, además, por tres Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Mas de Dios se ha asentido la absoluta simplicidad, y lo que tenga número, remite a un todo y a las partes. Ante ello, la primera precisión concierne a la pluralidad divina, la cual no se aplica a las realidades absolutas. En efecto, la unidad total, y la simplicidad de Dios las dejan fuera, pero no en cuanto esa pluralidad es aplicada a la ‘pluralidad de relaciones’. Ellas conciernen a ‘otro’, por eso no implican composición en Dios:

“Al tercero diciendo que de Dios, a causa de su suprema unidad y simplicidad, se excluye toda pluralidad de cosas dichas absolutamente; pero no la pluralidad de relaciones. Porque las relaciones se predicán de uno como de otro; y así no

⁴⁶ El contenido de esta sección es comprensible desde la lógica interna del argumento. Hay sin embargo una diferencia entre la aceptación de la coherencia argumentativa del texto de Tomás de Aquino y el asumirlo con sus respectivas consecuencias. A cualquier persona le es dado seguir el razonamiento del argumento. Asimilar el contenido como siendo verdad, implica, sin embargo, una gracia sobrenatural proveniente, por ejemplo, del bautismo, o de la recepción de los sacramentos de la comunión y la confirmación.

⁴⁷ *S. Th.*, I q30 a1 arg4. “(...) Ubi cumque est numerus, ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem, quod simplicitati divinae repugnat”. Traducción de la BAC.

implican composición en aquel del que se predicán, como Boecio enseña en su libro”⁴⁸.

Se debe también saber que ‘número’, puede entenderse de dos maneras: como 1) ‘número simple’ o ‘absoluto’; o bien como 2) ‘número en lo enumerado’. El ‘simple’ concierne al dos, tres, cuatro, y los demás. El segundo se aplica a ‘dos hombres’, ‘dos caballos’, etc. Se hace referencia a Dios, desde el número absoluto porque no hay impedimento en que se dé en él ‘el todo y la parte’, porque esa abstracción, a saber, la de un todo y la de la parte, ‘se da únicamente en nuestra inteligencia’.

En el número como estando presente en lo enumerado, el uno es parte del dos, el dos, parte del tres, y un hombre es parte de dos hombres, y dos hombres de tres. Eso no nos está diciendo que la constitución de cada uno de nosotros, sea como si concretamente nuestro padre y nuestra madre estuviesen enteramente en nosotros mismos, lo cual delata el error de la conclusión, de aplicar a Dios el número enumerado. Lo que se está subrayando, es que en los compuestos hylemórficos y tridimensionales, el número que ‘está en’, remite a la materialidad de los compuestos. No así el ‘número simple’, al cual tiene acceso nuestra inteligencia.

Esa respuesta no debe impedir preguntar, si hay alguna petición de principio en el argumento. O bien si se estuviera tratando de un dios, que sea una abstracción o idea un tanto vana, de lo que fuese Dios en realidad. La noción de ‘número enumerado’, supone la cantidad. Y es acudiendo a la objeción relativa a las Personas divinas y la cantidad, que las distinciones faltantes tendrán lugar. El argumento sostiene que, ‘en Dios no hay cantidad continua intrínseca, conocida como magnitud. Tampoco cantidad continua extrínseca, conocida como lugar y tiempo. Tampoco la cantidad alterna, pues dos personas son más que una’⁴⁹.

En el *Comentario a los libros de la Metafísica*, es analizado el concepto de ‘igualdad’, el cual se define como ‘la negación de lo mayor y lo menor’. Es por medio de esta definición que se esclarece el error implícito de la objeción. No porque en cada

⁴⁸ *S. Th.*, I q30 a1 ad 3. “Ad tertium dicendum quod a Deo, propter summam unitatem et simplicitatem, excluditur omnis pluralitas absolute dictorum; non autem pluralitas relationum. Quia relationes praedicantur de aliquo ut ad alterum; et sic compositionem in ipso de quo dicuntur non important, ut Boetius in eodem libro docet”. La traducción es propia.

⁴⁹ *Ibidem*, q42 a1 arg1. “(...) In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quae dicitur magnitudo; neque quantitas continua extrinseca, quae dicitur locus et tempus; neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis aequalitas, quia duae personae sunt plures quam una”. La traducción es propia.

El argumento aborda la problemática de la igualdad entre las Personas divinas, un problema que siendo interesante tiene cabida en otro contexto. Para resolver la objeción se ha de entender la relación con la ‘cantidad’, lo cual nos incumbe directamente a nosotros y desde esa óptica limitamos nuestra exposición.

ocasión se esté tan sólo suponiendo falsamente, que las tres personas trinitarias, sean iguales, sino por la ‘diferencia’ subsumida en el argumento. El imputar alguna diferencia a Dios, es ‘destruir la unidad convirtiéndola en multiplicidad’⁵⁰.

Las preguntas por formular serían entonces las siguientes: ¿se puede destruir a Dios?, ¿podemos destruir la unidad divina? Lo que la ‘respuesta’ de la cuestión cuarenta y dos nos está indicando, es la atribución de cantidad – tridimensional – a Dios. Se destruye únicamente lo que ha sido construido. La divinidad, en cambio, no es producto ni generación de ninguna clase. No hay tal pluralidad en el seno divino por ser Dios acto puro. En Dios se admite un número ternario, el cual no viene a contraponerse a la simplicidad y unidad divinas. Esto se entiende, porque ‘el ser de Dios como existente en su naturaleza es objeto de su inteligencia y de su amor’⁵¹. En el hombre la naturaleza es substancia pero no su intelecto ni su amor. En otros términos, en el ser humano el intelecto no es algo ‘subsistente’ sino ‘contemplación de algo subsistente’. Tampoco su amor. En el hombre el objeto amado, está en el que ama. El ser humano puede ser considerado bajo tres aspectos: en su naturaleza, en su entendimiento y en su amor. Pero los tres no son algo uno en él. La inteligencia del hombre no agota el ser del hombre. Tampoco el amor es el ser del hombre. El ser, el entender y el amar de Dios, son una y la misma cosa. Dios existiendo en su ser natural (*naturali existens*). Dios existiendo en su naturaleza. Dios existiendo en su amor. Son solamente uno.

Un error en el cual se puede caer fácilmente proviene de la confusión entre lo ‘diferente’ y lo ‘diverso’, porque las realidades simples, no se diferencian de otras también simples acudiendo a diferencias. La diferenciación corresponde a los compuestos. El ejemplo en el cual se apoya el texto, es el de diferenciar al hombre del caballo, lo cual se realiza por medio de la noción de racional e irracional. Mas esas dos diferencias no son distinguibles por otras diferencias. Llegado a ese nivel se ha de decir que ‘son diversas’, porque ‘diverso significa la diferencia absoluta’. ‘Diferente’ significa ‘diferencia de algo’. Tomás de Aquino explica con un ejemplo, que la ‘materia prima’ y Dios, no se ‘diferencian’, mas son ‘diversos en cuanto tales’, y por eso ‘no son lo mismo’⁵².

⁵⁰ El tema de la ‘igualdad’ se analiza en *In Metaph.* 5 y 10. Cf. *S. Th.*, I q42 c.

⁵¹ Cf. *Comp. Theol.*, 1, 50. “(...) Oportet enim concedi Deum esse ut existentem in sua natura, et intellectum et amatum a seipso. Aliter autem hoc accidit in Deo et in nobis”.

⁵² *S. Th.*, I q3 a8 c.

A pesar de ello, no está de más insistir en la distinción propia a la 'cantidad', la cual puede ser de dos maneras: 1) la 'cantidad de masa' o 'cantidad dimensiva', o bien 2) la 'cantidad de virtud' (*quantitas virtutis*). La cantidad de los seres corpóreos es la cantidad dimensiva, y no le corresponde a Dios. La 'cantidad de virtud' concierne la perfección de naturaleza o de forma. Con esa cantidad se indica, por ejemplo, si algo es más o menos caliente. Actualmente esa medida nos dice poco, pues nuevas medidas se aplican a algunas características como los grados que miden el calor. Sin embargo, la cantidad de virtud, hace referencia a la 'perfección' y a la 'intensidad'. Se puede ser más perfecto o menos, mientras que la intensidad es respecto de 'los efectos de la forma o de la naturaleza', v.gr. la 'grandeza de espíritu', un 'gran calor'. Por eso mismo se dice 'mejor' a lo más perfecto. La cantidad de virtud, también, concierne al 'ser' y a la 'operación', porque con respecto al ser se puede tener una 'naturaleza' más perfecta, la cual corresponde a 'lo más duradero'. En cuanto a la operación, los seres de la naturaleza más perfecta, serán los 'más capacitados para la obra'.

Se puede decir también, que asignar a Dios una 'multitud de relaciones', no conlleva la supresión de su simplicidad, porque ellas 'no indican su esencia', sino nuestra manera propiamente humana de entender la realidad. Nuestra inteligencia buscará referir lo múltiple a lo simple. En esa lección de la *Suma Contra Gentiles*, Tomás de Aquino indica abiertamente 'a quien es lo simple'⁵³. Por esa razón Dios puede considerarse a partir de diversos aspectos. Las relaciones que se adjudican a Dios son, por el contrario, una confirmación de la absoluta simplicidad divina.

A lo anterior se puede hacer una observación pertinente. Si el entendimiento humano, por su modo cognoscitivo, tiende a referir a lo simple, entonces parecería que ese ser simple es una construcción meramente conceptual. La diferencia es finísima, porque si bien nuestro intelecto remite a lo simple, no es por tanto que una realidad con esas características no sea real, y subsistente en sí misma. No es por uno sólo de sus atributos, que distinguimos a Dios como Dios. Y en el caso remoto de no ser simple, aún es bueno, si no fuese por su bondad que lo distinguiésemos, aún queda su perfección, su infinitud, plenitud, belleza, etc. En resumen, nuestro intelecto es capaz de acceder al

⁵³ *Contr. Gentes.*, 2, 14. "(...) Nihil enim prohibet intellectum nostrum intelligere multa, et multipliciter referri ad id quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret". El capítulo no se encuentra en el Index Thomisticum. Puede encontrarse una versión electrónica en: <http://dhsprory.org/thomas/ContraGentiles2.htm#14>.

conocimiento de Dios, y si nuestro procedimiento cognoscitivo, refiere lo múltiple a lo simple, no es por ello que Dios no sea simple.

Un ejemplo constante en la doctrina tomasiana, es el paradigma del ‘punto’. A él se recurre en distintas ocasiones para manifestar los cimientos de base, en la solución de varios problemas. Esta vez, acudiremos a él, a la par del doctor Angélico, para avanzar en nuestra comprensión del todo, como algo completo.

3.2.2. El paradigma del *punto*

La mayor importancia de este paradigma no es fruto de una buena comparación⁵⁴. En ella, convergen más de dos soluciones a problemas determinantes en la doctrina tomista. El paradigma envuelve la importancia concedida a lo actual sobre lo potencial, e igualmente de lo simple sobre lo compuesto, lo acabado ante lo incompleto. En más de una ocasión el inicio en las explicaciones de Tomás de Aquino, evoca la dirección a seguir cuando se trata de conocer lo simple, porque se accede a él en su comparación con lo compuesto⁵⁵.

La ‘costumbre’ de definir lo simple por medio de la negación, es también uno de los motivos por los cuales se acude al modelo del punto. Especialmente por la definición en oposición a lo constituido por partes. El punto es, en efecto, el ejemplo por antonomasia de lo carente de partes, y nuestro autor indica que es costumbre definir lo simple por negación. Así el punto es aquello que no tiene partes:

“(...) Por costumbre las cosas simples se definen por la negación, así como el punto es aquello que no tiene partes”⁵⁶.

Acudir al paradigma del punto también se debe a que el entendimiento humano no accede a las realidades simples de manera perfecta:

⁵⁴ Dada la proximidad entre el punto y lo que es simple, se le ha semejado a Dios como un ‘punto congelado’. Esta comparación la hace Eleonore Stump con el fin de ejemplificar con facilidad la postura teísta respecto de Dios. “(...) Some scholars have taken that doctrine to imply that God cannot act, since (on their view) all action presupposes temporal duration or temporal location; or they have supposed that God’s mode of existence is that of a frozen point, as it were, without duration of any kind, since (on their view) all duration is persistence through time. In effect, such an interpretation takes the doctrine of eternity to imply a metaphysical smallness, about an eternal God by comparison with temporal creatures. But on Aquinas’s view, an eternal God is able to act at any and every point of time, and his mode of existence is broad enough to encompass all or the time within it.” Como se lee en las conclusiones de Stump, Eleonore, *God’s Simplicity*, op. cit.

⁵⁵ *S. Th.*, I q10 a1 c.

⁵⁶ *Ibidem* ad1. “(...) Simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est cuius pars non est”. La traducción es propia.

“(…) Cuya razón es, porque de estas el intelecto no puede comprender el ser perfectamente, y por lo cual desde las negaciones de ellas, porque esto se remueve, poco a poco el intelecto es conducido a algo conocido. De donde el punto se define por la negación”⁵⁷.

Y para conocerlas, acude a las negaciones, cuya referencia permite discernir esa realidad simple (y perfecta), que aspira conocer. En la eternidad hay negación por ser ‘unidad’. La unidad es el ser uno ‘in-diviso’. Esa indivisión, como puede verse, puede ser tan sólo definida en términos negativos. Ese mismo recorrido se puede hacer desde la ‘adición’. Lo cual se entiende de dos maneras: 1) cuando no se admite añadir nada más. Y este modo se refiere a Dios. Así, las negaciones que se le aplican no le suman o ponen nada más. 2) Cuando desde él no recibe adición ni puede no recibirla. Este segundo caso corresponde al ente común⁵⁸. Dicho de otra manera, en el concepto de ente no está incluida la condición de mantenerse sin adición⁵⁹.

La adición, que se le puede efectuar al ente común, se hace con el propósito de determinar ‘lo propio’. El ejemplo propuesto por Tomás de Aquino es el de ‘animal’. Porque lo común es considerarle ‘sin la razón’. Es decir, no es propio del concepto de ‘animal’ tener o no razón. Pero no hay impedimento en definir ‘hombre’ como ‘animal racional’, o definir a cualquier otro animal como uno sin razón, como al definir a un anélido oligoqueto.

Otra razón de utilizar el paradigma del punto, es con relación a la perfección. La inteligencia humana no accede a ella directamente. Le es necesario apoyarse en la negación. Como sucede al definir el punto. También con la eternidad sucede algo parecido. Porque la eternidad es unidad. La unidad es lo indiviso. Las tres necesitan por tanto de la negación para poder comprenderles:

“(…) Porque el intelecto no puede comprender perfectamente el ser de esas; y por esta razón el intelecto es conducido a conocerlas de algún modo a partir de las negaciones que remueven [algo] de ellas. De donde el punto se define por la negación. Y posteriormente en la definición de la eternidad hay alguna negación, en cuanto a la eternidad es unidad y la unidad es lo indiviso, y de estas cosas no se pueden definir sin la negación”⁶⁰.

⁵⁷ Cf. *In Sent.* 1, d8 q2 a1 ad1. “(…) Cujus ratio est, quia ipsorum esse intellectus perfecte non potest comprehendere; et ideo ex negationibus eorum quae ab ipso remouentur, manuducitur intellectus ad ea aequaliter cognoscenda. Unde et punctus negatione definitur”. Traducción propia del francés al español. Cf. Traducción de Serge Pronovost. Sitio on line *Docteur Angélique*, 2019. http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES1.htm#_Toc516173546

⁵⁸ *In Sent.* 1, d.8 q4 a1 ad1. “(…) Et ideo commune est, uia in sui ratione non dicit aliquam additionem...”.

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰ *Ibidem*, 1, d. 8 q. 2 a. 1 ad1. “(…) Quia ipsorum esse intellectus perfecte non potest comprehendere; et ideo ex negationibus eorum quae ab ipso remouentur, manuducitur intellectus ad ea aequaliter

También se habla del punto como el ‘principio de las figuras’:

“(…) Pero el principio implica cierto orden de algún proceso; por lo que algo puede ser principio sin ser causa, como aquello a partir de lo cual comienza el movimiento es principio del movimiento y sin embargo no es su causa”⁶¹.

Y también, el punto es el principio de más figuras que la línea, y ésta que la superficie. Por ello el afirmar tantas relaciones de Dios, más bien da testimonio de su absoluta simplicidad:

“(…) Así como el principio a lo principiado, como el punto a la línea, y como la parte al todo y con mayor propiedad como la medida a lo medido”⁶².

La manera en que el punto es principio de las figuras ha de eximir de cierto error. Como se encuentra en el *Comentario a las Sentencias*:

“(…) Como si del punto mediante el movimiento procede la línea, no el punto, porque el punto hace la línea, de la línea movida linealmente no procede la línea, sino la superficie, y de la superficie el cuerpo, y posteriormente no puede haber nada que proceda de este modo”⁶³.

También puede leerse en la *Suma Contra Gentiles*:

“(…) Así como muchos puntos es principio de la línea, y la línea de la superficie. Luego, lo que se dice esto es muchas cosas relativas a Dios, y es la máxima prueba de la simplicidad”⁶⁴.

cognoscenda. Unde et punctus negatione definitur. Et praeterea in ratione aeternitatis est quaedam negatio, in quantum aeternitas est unitas, et unitas est indivisio, et huiusmodi non possunt sine negatione definiri”. Traducción de Agustín Echevarría.

⁶¹ *In Sent.* 1, d. 8 q. 2 a. 1 ad 1. “(…) Principium vero importat quendam ordinem alicuius processus; unde aliquid potest esse principium, quod non est causa: sicut id unde incipit motus est principium motus, non tamen causa; et punctum est principium lineae, non tamen causa. Sic igitur per principia videtur intelligere causas moventes et agentes, in quibus maxime attenditur ordo processus cuiusdam; per causas autem videtur intelligere causas formales et finales”. Traducción de Agustín Echevarría.

⁶² El ejemplo del punto también es importante porque con él como paradigma, se hace una distinción entre la concepción platónica y la aristotélico-tomista. Sostener al punto como principio de la línea es negarle que sea causa de su ser. La línea, para Tomás de Aquino, no está constituida por una sucesión de puntos. El punto como ‘principio’ de la línea, implica orden con relación a un proceso, por ejemplo ‘aquello donde’ comienza el movimiento, es principio del movimiento, pero no es causa de él. Cf. *In Physics.*, 1, 1, n5.

In Sent., 1 d. 24 q. 1 a. 3 ad 4. “(…) Sicut principium ad principiatum, sicut punctus ad lineam, et sicut pars ad totum et magis proprie sicut mensura ad mensuratum”. La traducción es propia.

⁶³ *Ibidem*, 14 d. 41 q. 1 a. 1 qc. 5 c. “(…) Ut si ex puncto per motum procedit linea, non punctus, quia punctus motus lineam facit; ex linea linealiter mota non procedit linea, sed superficies; et ex superficie corpus; et ulterius per talem modum processus aliquis esse non potest”. La traducción es propia.

⁶⁴ *Contr. Gentes.*, 2, 14. “(…) Sicut punctum plurium est principium quam linea, et linea quam superficies. Hoc igitur ipsum quod multa relative de Deo dicuntur, eius summae simplicitati attestatur”. La traducción es propia.

El ser de la relación es endeble, porque ha de ser considerado según una separación mental. La relación no pone nada en el sujeto. Es tan sólo una referencia a otro⁶⁵. La 'relación real' consiste en el orden de una cosa a otra. La 'relación de razón' (*relatio rationis*) consiste en el orden al intelecto. Lo cual puede ser de dos maneras: 1) según que ese orden es descubierto (*est inventus*) por la inteligencia, y atribuido a eso de lo que se habla relativamente. Y esas son las relaciones atribuidas por la inteligencia, a lo que es pensado. En la medida en que las relaciones son entendidas, como por ejemplo, en la relación de género y especie. Pues la razón descubre esas relaciones, considerando el orden de lo que está en la inteligencia con respecto de lo exterior, o del mismo orden de los conceptos entre ellos. 2) Cuando la inteligencia entiende una cosa con respecto de otra, pero como resultado de una manera de pensar según la necesidad. En este caso, el entendimiento no atribuye esas relaciones a lo que está en él, sino a lo que es en la realidad:

“(...) De otro modo según lo que al modo de las relaciones sigue el modo de lo inteligible, puede verse que el intelecto entiende algo en orden a otro; aunque aquel orden no lo encuentra el intelecto, sino que más bien se sigue por cierta necesidad del modo de entender. Y de esta manera las relaciones del intelecto no las atribuye a lo que está en el intelecto, sino a aquello que está en la cosa”⁶⁶.

En el *Comentario a los libros de la Metafísica*, se encuentra la explicación de la relación entre el punto y las otras figuras. La definición, cabe decirlo, no es causa del ser. El punto, no es la intersección entre dos líneas. Lo que pertenece a un orden más complejo no es principio de las otras cosas. Eso pretende decirse con las siguientes palabras:

“(...) El cuerpo se define por la superficie, la superficie por la línea, la línea por el punto, y el punto por la unidad, porque se dice que el punto es la unidad que posee una posición”⁶⁷.

Podemos decir, que el ejemplo recurrente del punto, ha servido para acercarnos un poco más a la manera, en que haya de entenderse el todo, referido a la eternidad, a

⁶⁵ Cf. *In Sent.*, 1, d8 q4 a3 ad4.

⁶⁶ *De pot.*, q7 a11. “(...) Alio modo secundum quod huiusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud; licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et huiusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re”. La traducción es propia.

⁶⁷ Cf. *In Metaph.*, 3, 13 n. 3. “(...) Corpus definitur per superficiem, et superficies per lineam, et linea per punctum, et punctus per unitatem, quia dicunt quod punctus est unitas positionem habens...” La traducción es propia.

saber, en tanto completitud. Continuaremos con ese matiz en el siguiente apartado abordando el todo como completo, más en esta ocasión, respecto a la eternidad.

3.3. El todo y la eternidad

Se ha de meditar en lo ‘completo’ de la totalidad, para la comprensión de la eternidad. Accediendo a la convergencia entre lo completo y lo simultáneo, se ‘elimina’ (*ad removendum*) el tiempo y se ‘excluye’ (*ad excludendum*) el ahora⁶⁸. La permanencia del ahora, y su exclusión del tiempo, tienen algo en común: la ausencia de composición. La simplicidad absoluta divina, también ha de entenderse en tanto que Dios, ‘no sea compuesto de ningún tipo, puesto que todo lo compuesto, es posterior a sus componentes, y depende de ellos’. Y porque la realidad simple, sobre todo la divina, es manifiesta de una mejor manera, por la vía de la remoción⁶⁹.

Basándose en la permanencia del ahora es como se vislumbra el concepto de eternidad, según nuestro modo de entender, el ahora permanente hace eternidad; ‘el ahora que permanece hace la eternidad según nuestra propia aprehensión’⁷⁰. Porque es a partir del tiempo, que accedemos a la noción de la eternidad. De algún modo se vislumbra, que si en el tiempo se da el ahora, que fluye o pasa, para la eternidad, cuyo parecido más cercano es el presente, ‘hace el ahora que permanece’. Porque en la eternidad se dan todas las cosas en acto; en efecto, en:

“(…) El tiempo se distingue el instante indivisible y el tiempo continuo. Lo que se llama propiamente duración. Pero en la eternidad misma el ahora indivisible es un siempre estando”⁷¹.

La permanencia de ese ahora, para la inteligencia humana, la cual es discursiva, es una fase en la comprensión de la definición de la eternidad. Es necesario tenerlo en la base de la comparación analógica, para encontrar lo común, y reconocer lo distinto entre el tiempo y la eternidad. Lo común, en esta parte, es la estancia del ahora, lo cual coincide con una de las características de la eternidad, a saber, su permanencia. La completitud del todo divino, excluye, de esa permanencia, el que sea un estado pasajero; es continua la permanencia de la eternidad.

⁶⁸ *S. Th.*, I q10 a1 ad5.

⁶⁹ Cf. *In Sent.*, 1 d8 a1 ad1. Tomás de Aquino cita a Dionisio *De div. nom.* 7.

⁷⁰ *S. Th.*, I q10 a2 ad1. “(…) Quod nunc stans dicitur facere aeternitatem secundum nostram apprehensionem”. La traducción es propia.

⁷¹ *S. Th.*, I q42 a2 ad 4. “(…) Quod in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans; et aliud est quod est durans, scilicet tempus. Sed in aeternitate ipsum nunc indivisibile est semper stans, ...”

La completitud del todo divino, también delata la uniformidad de lo eterno, pues, 'Dios es su mismo ser uniforme, lo mismo que es su esencia, así también, es su eternidad'⁷².

Como explicábamos en las secciones precedentes, el todo como 'completo', excluye estar constituido por partes. Teniendo en cuenta las notas definitorias de los primeros capítulos. La totalidad concierne a lo interminable de lo eterno. Así como también tiene repercusión en la vida eterna y propia de Dios. Algo completo e interminable, es algo sin partes, sin inicio ni fin y sin sucesión. Una completitud perfectísima, sin necesidad de otro que sea su causa. Y conteniendo la superioridad suficiente, para no acabar bajo ninguna influencia, pues fuera de ella no hay más nada.

El cambio, puede entenderse como cierto tipo de movimiento, empero todo movimiento necesita un 'hacia' para poder dirigirse a él como dirección de su mover. Sin embargo, si todo está contenido en el ser al cual hace referencia lo completo de la eternidad, tampoco será concebible algún tipo de cambio. Si esta nota definitoria parece arrojar nuevamente un ser estático como un punto, basta recordar que lo interminable de lo eterno, tiene como referencia primera la vida.

La vida como completa e interminable, evoca mucho más a la cantidad de virtud, es decir, como la de algo caliente o menos caliente, a la cual se hace referencia al inicio de este capítulo, sobre el contraargumento Trinitario. La eternidad, al referirse al ser de Dios, es decir, al ser perfectísimo, sería como el calor del cual proviene todo calor. El fuego del cual emana toda hoguera sin extinguirse jamás. A pesar de la necesidad de acudir a algunas metáforas, la comprensión de lo total como algo a lo que nada falta, es lo central, y que hemos de recordar para entender la definición de la eternidad.

3.4. Respuesta a las problemáticas en torno a la noción de *todo*

En la exposición inicial, en donde indicamos la problemática respecto del 'todo', mencionamos a tres autores. La crítica común torna alrededor de la noción de simplicidad. Anthony Kenny, en *The God of the Philosophers*, sostiene que nada puede poseer la totalidad de las propiedades divinas.

Por su parte, David Burrell, al criticar la simplicidad divina, en *Aquinas: God and Action*, la reduce a una mera característica gramatical, la cual ayuda muy poco, en el conocimiento de Dios y contradice que Dios pueda tener una variedad de atributos.

⁷² S. Th., I q10 a2 c. "(...) Deus autem est suum esse uniforme, unde, sicut est sua essentia, ita est sua aeternitas". La traducción es propia.

Aunque también Alvin Plantinga en *Does God Have a Nature?*, se oponga a la explicación tomasiana de la simplicidad divina, la hace más bien desde el ángulo de la multitud de atributos divinos. Dios, si tiene varios atributos divinos sería un compuesto, y cada compuesto, depende de sus elementos. De hecho, estos, lo dicho por Tomás de Aquino al parecer de Plantinga, son la causa del compuesto.

En efecto, el problema de base en la mayoría de las observaciones contrarias a la simplicidad divina, se resume en cierta ‘materialización conceptual’. Los conceptos – las cualidades en tanto conceptuales –, son consideradas como teniendo las mismas limitaciones propias de las cosas materiales. Así, al igual que sucede con los cuerpos, se asume que dos de ellos no ocupan un mismo lugar al mismo tiempo. Ese principio está subsumido en las críticas y lo aplican nocionalmente. Por eso concluyen que dos o más cualidades no podrían referirse a una misma realidad para definirla. Tácitamente, también se supone la imposibilidad de que un mismo sujeto posea características que fuera de él se opongan, es decir, el criterio lógico prima sobre lo ontológico.

El problema de conceder cualidades materiales a los conceptos, es recurrente en varias doctrinas filosóficas, especialmente cuando se ha enfatizado en la ‘abstracción’ de sus nociones fundamentales. Entre más se les haya alejado de una base empírica – para algunos es fenomenológica la palabra –, más se les ha atribuido características de lo concreto. Dejando sus conceptos sin verdadera nitidez en su estatuto general⁷³.

Tomás de Aquino supera las objeciones. Particularmente cuando se conocen los textos en los que se estudian las bases y modos epistemológicos de las ciencias⁷⁴, y donde se explican los principios de base⁷⁵, como lo abordamos en el primero de nuestros capítulos, y es prudente recordarlo para no caer en las mismas faltas. Con relación a la noción de ‘totalidad’, lo común en las críticas de los tres autores, es la manera de concebir la multiplicidad de los atributos divinos, como siendo opuesta a la simplicidad divina. Por eso, para Anthony Kenny no es posible que algo uno como Dios, pueda contener todas las propiedades divinas. Así como por la contradicción, para él patente, de que algo pueda contener dos propiedades consideradas como opuestas.

También la idea de una multiplicidad, como opuesta a la simplicidad, está presente en la crítica de Burrell, especialmente al sostener la imposibilidad de que Dios pueda

⁷³ La distinción está desarrollada en el capítulo 1. Juan Herrera utiliza el término ‘estatus metafísico’. Herrera, Juan José, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, UNSTA, Tucuman, 2011, p. 34.

⁷⁴ *In de Trin.* qq.5-6. *In Metaph.* 4, *In Physic.* 2, 3, n1 y ss.

⁷⁵ *In Metaph.* 1. *In De Anima* 2-3. *In Peryh* 1.

tener una variedad de atributos. Y en la crítica de Alvin Plantinga a lo dicho por Tomás de Aquino, en donde es más patente la concepción de algo compuesto, como constituido por una multitud de elementos, los cuales se convierten en la causa del ser de lo compuesto.

Los tres autores, conciben en efecto, a la multitud de atributos divinos, como el 'todo heterogéneo' de los textos tomasianos. Sin embargo, Tomás de Aquino señala en sus obras mayores, las diversas maneras en que puede comprenderse un compuesto o todo. Si bien, no cada 'todo' es un compuesto, el compuesto sí puede ser concebido como un todo. De los tres modos de concebir al todo, ya heterogéneo, homogéneo o como completitud, no es, sin embargo, el todo como un compuesto el que se refiere a Dios, como tampoco a la eternidad divina. Por eso, las críticas se responden con facilidad. El todo, desde los escritos tomasianos al concebir a Dios, es entendido como completitud. Y esa completitud, entendida como 'aquello a lo que nada falta'⁷⁶. Las contradicciones a las cuales se llega por desconocer esta manera de definir al todo, son frecuentes, porque lo múltiple parece ser lo primero, y también, sugiere preceder en orden ontológico a lo uno. No obstante, el todo, al ser algo en acto, funge como sinónimo de lo simple. No sólo por no ser un compuesto, sino también, por no ser siquiera, un compuesto de partes semejantes o un 'todo homogéneo'. Es por entender al todo en tanto completitud, que la contradicción lógica se resuelve, pues, si bien no es lógico que algo uno no sea muchos, sí es comprensible y entra en la lógica común, que algo uno sea algo completo.

Ontológicamente, tampoco hay oposición en el 'todo' como siendo algo completo, y no faltándole nada, el cual pueda, justamente, contenerlo todo. En este último sentido, es como Tomás de Aquino entiende que algo uno como Dios, pueda también poseer muchos atributos. Por eso, aunque las críticas de Kenny y Plantinga tengan consecuencias en la comprensión de la eternidad, desde una óptica ontológica, también la doctrina tomista responde y libra la confusión de concebir al todo, ya heterogéneamente, ya homogéneamente, es decir, como algo compuesto.

La doctrina de Tomás de Aquino, va aún más lejos que únicamente dar respuesta a esos tres problemas, pues el todo como noción sinónima a lo simple, tampoco conlleva oposición a la multiplicidad de atributos divinos, debido a la falta de composición. Esa falta de composición, sin embargo, es apenas el umbral de la noción del todo. Porque entendiéndolo como 'aquello a lo que nada falta', se impide la contradicción de postular

⁷⁶ *S.Th.*, I q10 a1 ad3.

a un Dios con cualidades en apariencia opuestas; dicho explícitamente, resuelve la objeción de David Burrell. Pero la metodología tomasiana no permanece únicamente en la comprensión y explicación del todo. Incluye la explicación del proceder ‘intelectual’ humano, según el cual, lo primero, en el intelecto es el ente, y que ese ente no es otro, a saber, la alteridad. Lo segundo es la aprehensión de lo divisible, lo tercero es lo uno y lo cuarto la multitud.

Constatando el orden en el cual llegamos al conocimiento, las objeciones permanecen, más bien, entre las cuarta y tercera etapas del conocer intelectual. Al hablar de Dios, es necesario considerar cada una de las cuatro y aplicar la *negatio*, la *separatio* y la *superatio*.

Si con la noción de totalidad como completitud, se vislumbra también lo uno, lo siguiente es preguntar, si eso uno es la unidad más simple de cada género. Mas dado que en Dios no hay composición alguna y su ser coincide con la unidad más simple, también se descubre, por esa vía – la de buscar lo más simple de cada género –, la máxima unidad y simplicidad. La unidad perfectísima divina, dejará fuera toda referencia posible a lo material; de ahí que nuestra sección 3.2.1. sobre el contraargumento de la simplicidad trinitaria, tenga toda pertinencia en nuestra exposición, porque únicamente ante esa confusión posible entre un Dios uno y trino, se hacen las distinciones más finas para no estar ante un soterrado panteísmo o espiritualismo. La multiplicidad, al concernir a Dios, no puede aplicársele, más la noción de pluralidad es lo adecuado. Porque en Dios, no hay ‘cantidad continua intrínseca’, a saber, no hay magnitud. Como tampoco hay ‘cantidad continua extrínseca’, es decir, ni lugar ni tiempo. Ni ‘cantidad alterna’, según la cual se reconoce que dos personas son más que una. Sin embargo, para superar las limitaciones de los conceptos con referencia a las realidades materiales, se acude a lo más alto de nuestra realidad con relación a la cantidad: ‘la cantidad de virtud’. Con la comprensión del significado de esa palabra técnica, la cual no remite de ningún modo a la ‘cantidad dimensiva’, y que se refiere a la perfección según la forma, se ponen de lado las dudas que pudieran provenir, de las supuestas contradicciones entre la simplicidad divina, y la multiplicidad de atributos.

En resumen, es la incompletitud e inadecuación de las diversas metodologías actuales, las que obscurecen la comprensión de la doctrina tomista. En la medida en que el problema se confronta a los textos tomasianos pertinentes y relacionados con las objeciones actuales, se constata la solidez de ese sistema medieval. Y se vuelve a reconocer el sentido de los conceptos de nuestro autor, como el de la eternidad divina, la

simplicidad y el todo. Una vez respondidas las objeciones, es momento de presentar las conclusiones de este capítulo.

Conclusiones

Como en otras ocasiones, el 'todo' tiene más de un modo de ser entendido. Cuando se refiere a un compuesto, se supone la anterioridad de sus partes, una causa unificante, la potencialidad y la actualidad, la necesidad de un agente unificador o causa eficiente y la oposición entre lo uno y lo mucho. Si los constituyentes estuviesen todos en acto entonces se trata de una colección o grupo, mas no hay verdadera unidad en ellos. Un todo lo es por su naturaleza, arte, lugar o tiempo. Para la inteligencia, si hay una única naturaleza, entonces se trata de un todo. Es por la simple aprehensión que ese todo es inteligido por el alma. Lo cual es así no sólo por la capacidad del hombre para conocer la realidad, sino también por la proximidad de esa realidad, que constituyendo un todo, se acerca a lo uno; en el cual, hay en efecto, continuidad. Un todo parece ser heterogéneo o bien homogéneo. El primero está constituido por partes que no tienen la naturaleza de la totalidad. En el segundo caso sí la poseen. Un tercer modo de comprender la totalidad es en tanto completitud, o aquello a lo que nada hace falta.

Respecto de las objeciones en contra de la simplicidad divina, presentadas al inicio del capítulo, tenían cabida por su relación con lo total. Puede decirse que si bien, ni la totalidad homogénea ni la totalidad heterogénea podrían aspirar a definir la simplicidad divina, el tercer tipo de totalidad, a saber, el todo como aquello a lo que nada falta, es la noción por evocar para responder a Anthony Kenny.

Se recordará que su crítica a la simplicidad de Dios sostenía que nada puede poseer la totalidad de las propiedades divinas. Es principalmente la consideración de las propiedades divinas en tanto posesión, el problema de fondo. Si las propiedades se poseen eso implica un tener. Pero el hábito o tener, difícilmente se deslinda de una referencia material, y esa cualidad no corresponde a Dios. La simplicidad de Dios es también una negación de toda composición de partes. Las diferentes cualidades divinas yacen en Dios por ser él un todo completo, perfecto y causa de cada perfección.

Por otra parte, cuando se objeta que la simplicidad divina se opone a la diversidad de atributos, la respuesta de Tomás de Aquino, como se estudió en este capítulo, es primeramente que lo mucho se opone a lo uno, no porque lo mucho esté constituido por unidades, sino por lo que cada una tiene de identidad. Así la casa, desde la simple aprehensión es simplemente 'casa'. Y no, puerta, ventana, techo, muros.

Esta última es una casa en potencia. Dios no contiene composición alguna, y en ese sentido se entiende su simplicidad. Para nuestra manera gradual y no inmediata de conocer la realidad, los atributos son variados porque los referimos a realidades separadas a las cuales podemos acceder. Respecto de nuestra manera de conocer, apreciamos una multiplicidad en los atributos divinos. Entendida la manera en que el ser humano accede al conocimiento de la realidad, y removiendo ese conocimiento, es como se distingue que en Dios no haya constitución como por ejemplo el de un todo por medio de partes.

La simplicidad divina, se asemeja al punto, si aporta algo o no al conocimiento de Dios, que era otra de las objeciones actuales, ha de indicarse, que únicamente, lo que tiene un inicio, puede avanzar o bien llegar a algo. Ese es el valor y la importancia de la simplicidad divina. El de ser necesaria para iniciar el conocimiento sobre Dios.

La objeción de Burrell, se opone a la simplicidad divina por reunir en apariencia bajo una sola realidad, características de suyo opuestas. Lo cierto es que hay más de una o dos cosas, en cuyo ser convergen aspectos aparentemente opuestos o irreconciliables. Así, por ejemplo, los diamantes cuyo brillo y resplandor no está deslindado de lo opaco y oscuro del carbón. Si se deseara responder la objeción desde el ámbito de la predicación, habría entonces que acudir a la unidad entre lo predicado y aquello de lo que se predica. Una relación que pasa por alto en algunas de las bases de la filosofía analítica, y en lo cual podría repararse con mayor ahínco, porque, como lo indicamos al resolver las objeciones, se dan características materiales a los conceptos, lo cual es erróneo.

Respecto de la noción de ‘todo’ en el cuadro de esta investigación, cada uno de los conceptos referidos a la definición de la eternidad, no contienen oposición con la noción de simplicidad, tal y como ésta se entiende respecto de Dios. Con relación a la eternidad, el todo como completo necesita tanto de la ‘eliminación’ o *remotio* como de la ‘exclusión’. Se ha de eliminar el tiempo y excluir el ahora. De ese modo se llega a la ausencia de composición en lo eterno. Discerniendo la permanencia de lo eterno, porque siendo algo permanente, es algo también uniforme.

El ‘todo’, define en parte a lo eterno, y remite a su acabamiento y completitud. Esta última característica se entiende como una supresión absoluta de toda carencia o falta. Todo lo bueno está en Dios. Cada aspecto bueno de los seres, está en Dios (primeramente y como causa de lo bueno en los seres). Si bien esto es lo supuesto en lo entendido por ‘nada le falta’, Tomás de Aquino no explicita la bondad de todo lo poseído por Dios, al abordar el tema de la eternidad. Sin embargo, el término ‘todo’ al ser

estudiado en la cuestión tres de la primera parte de la *Suma*, y volver al ser parte de la definición de eternidad, no requiere de esa explicitación.

Después de saber a qué se refiere aquello sobre 'no faltarle nada' a Dios, podemos aplicarlo a lo eterno desde la noción de 'completitud'. Si bien, en los primeros capítulos supimos que es con respecto a la 'vida interminable', a lo cual remite y ha de concebirse el 'todo', indicamos en una de nuestras secciones (3.3), que la completitud del todo divino, excluye, de esa permanencia, el que sea un estado pasajero, y que es continua la permanencia de la eternidad. La completitud del todo divino, también delatando la uniformidad de lo eterno, no se asemeja a lo estático, como si siendo algo siempre lo mismo, perdiera lo más característico, como la vitalidad. Por eso, aunque se use el término 'todo' en la definición de la eternidad, sabiendo que ella se refiere a la vida interminable, sigue conservando la intensidad a la cual remite la noción de 'máximamente actual' de lo eterno.

Cabe mencionar finalmente, cómo la definición de eternidad examinada por Tomás de Aquino, allega la 'totalidad' a la 'simultaneidad'. En el capítulo siguiente nos enfocaremos en ese segundo término.

4.

LA ETERNIDAD EN TANTO SIMULTÁNEA¹

Introducción

En los capítulos uno a tres, se abordaron los vocablos de la definición de eternidad: ‘interminable’, ‘vida’ y ‘toda’. Lo ‘interminable’ manifestó su proximidad con algunas nociones de las matemáticas, especialmente al remitir a lo ‘ilimitado’, porque uno de los conceptos aledaños es ‘lo infinito’. La incapacidad de lo infinito para tener término coincide, en efecto, con la manera coloquial de entender lo ‘interminable’. De esta convergencia, es fácil llegar a conclusiones erróneas, si se le aplica tal cual a lo entendido por la noción de eternidad. La carencia de inicio, propia de la realidad a la cual refiere lo ‘interminable’, es el aspecto fundamental, para distinguir la realidad a la cual remite lo matemáticamente interminable, y que es una noción mental, de lo ‘interminable’ a lo cual hace referencia lo eterno.

Cada uno de los tres, deja en claro, la imposibilidad de que la eternidad pueda estar significando una realidad inerte, o un mero contenido de razón. La noción ‘interminable’, había dejado entreabierto, la mínima posibilidad de tratarse de algo fijo.

¹ En la traducción de la Biblioteca de Autores Cristianos, se utiliza generalmente la fórmula ‘totalidad simultánea’, y ‘simultaneidad’. Los términos que se traducen son *tota simul*, o *simul*. Ambos provenientes de la definición de ‘eternidad’, citada por Tomás de Aquino, al inicio de la cuestión diez, de la primera parte de la *Suma Teológica*. Esa definición nos ha dado pie para conservar ‘simultánea’ en lugar de ‘simultaneidad’, porque el sustantivo de la frase es ‘eternidad’ (*aeternitas*), y los otros componentes de la definición, son los adjetivos calificativos, que se aplican al sustantivo ‘eternidad’, por eso preferimos los términos ‘toda’ y ‘simultánea’.

No obstante, desde el inicio de nuestro estudio, la noción de ‘inmutabilidad’, mostró su vínculo estrecho con la noción de eternidad, y en la cual ésta última se basa.

Por la ‘inmutabilidad’, y con mayor precisión, por la máxima actualidad de lo inmutable, se había ya intuido, que no pudiese tratarse de algo estático. Únicamente al estudiar, con mayor detenimiento, el vocablo vida, en el segundo capítulo, la breve duda se resolvió. La eternidad tiene como fundamento una realidad viva, actual, no intermitente y principal.

El presente capítulo es, junto con el tercero, una sola unidad conceptual. En la definición de la ‘eternidad’, está incluida la terminología ‘toda simultánea’. Para dilucidar el modo en como haya de entenderse esto último, hemos de abordar también lo conveniente a la ‘simultaneidad’. En el capítulo tres donde estudiamos ‘la eternidad como un todo’, la distinción central consistió en preguntar si cada totalidad – o un todo –, había de remitir siempre a las partes. Iniciamos el capítulo precedente, también con ese cuestionamiento de fondo, especialmente por las consecuencias derivadas de una multiplicidad – de partes –, cuando se refiere a Dios, e igualmente por la cercanía entre la noción de eternidad y la de simplicidad. En efecto, son muchas las incongruencias al sostener un ‘todo’, como lo constituido por partes. Por dar algún ejemplo, se sostendría de la eternidad que es simple, pero también, que tiene partes. La contradicción patente sería la de sostener que lo simple esté compuesto. Y en este caso no se trataría de lo más simple, sino de algo relativamente simple. Pero sólo por contraste con alguna otra cosa que fuese más compleja. Lo anterior va mostrando que no se trataría, por consiguiente, de lo primero y por tanto, tampoco de Dios quien es simple y no admite composición. Como de igual modo, la ‘eternidad’ no admite composición, pues por analogía con el tiempo, ella es simple y el tiempo compuesto.

Por otra parte, el análisis de lo entendido por ‘todo’, condujo a reconocer las diversas maneras en que éste puede ser definido. Ya sea según las partes, que no tienen la naturaleza de la totalidad, ya sea el todo cuyas partes la poseen. Cabía, sin embargo, una tercera manera de comprender un ‘todo’, la cual es en efecto, el modo en que se aplica a la noción de ‘eternidad’, a saber, como ‘algo a lo que nada falta’. Esta definición del ‘todo’, conserva la coherencia entre la noción de la simplicidad – indispensable para la comprensión de la eternidad –, y el concepto de ‘eternidad’.

El tercer modo de entender el ‘todo’, según lo expusimos en el capítulo tres, es accesible al proponer algunos pasos. El primero es la negación de la composición. Esto conduce en su formulación positiva; a la noción de ‘completitud’: el todo también puede

ser definido como algo completo. El segundo paso consiste en negar la división. Este paso aproxima la noción de 'todo' a la de 'simplicidad'. Porque si bien, lo simple es lo no-compuesto, también es lo in-diviso. Precisamente de esta manera se descubre que no hay contradicción entre la totalidad y la simplicidad divina. Y que afirmar el todo con respecto a la 'eternidad' no alberga error.

El cometido del presente capítulo, es el de adentrar en la manera de entender el tecnicismo 'toda simultánea'. Para lo cual, incluiremos primeramente la problemática actual, la cual, dificulta la comprensión del término 'simultáneo', con respecto a lo eterno. En un segundo momento, nos enfocamos en lo que sea la 'simultaneidad'. Para tal propósito es indispensable analizar lo que sea la sucesión temporal; lo cual incluye el estudio de lo 'cronometrable', o lo medido por el tiempo. Una vez entendidas esas dos realidades, explicitamos lo que significa negar la sucesión a lo eterno, pues, en esto último consiste la simultaneidad. Por último, abordamos el sentido de 'toda simultánea', concerniente a lo eterno, para finalmente, presentar las respuestas a las objeciones actuales, y las conclusiones de este cuarto capítulo.

4. Problemática en torno a la noción de *simultaneidad*.

La primera dificultad, radica en la manera en que un 'todo simultáneo' haya de entenderse. Uno de los errores comunes, cuando se estudia el tiempo, y por lo cual también se aborda el instante, es concluir que, en un mismo momento, se den todos los sucesos simultáneamente. La crítica contemporánea, entiende literalmente la definición, como si en un sólo tiempo todo evento se realizara. Así, por ejemplo, conjuntamente se daría el fin de la guerra fría, la caída del muro de Berlín, y el lanzamiento del primer satélite artificial. Parafraseando a Julio Cortazar, *Todos los fuegos el fuego*, se diría 'todos los tiempos el tiempo'; es decir, sostienen el error según el cual, todos los tiempos se llevan a cabo en un solo tiempo: en el presente de la eternidad.

La explicación de la 'simultaneidad', en el artículo *Eternity*, pone de relieve los aspectos indispensables, por tener en cuenta, para comprender el término²; la exclusión

² Stump, Eleonore; Kretzmann Norman, *Eternity*. En: *Journal of Philosophy* 78/8 (1981), p. 434. "Because an eternal entity is atemporal, there is no past or future, no earlier or later, 'within' its life; that is, the events constituting its life cannot be ordered sequentially from the standpoint of eternity. But, in addition, no temporal entity or event can be earlier or later than or past of future with respect to the whole life of an eternal entity, because otherwise such an eternal life or entity would itself be part of a temporal series. Here it should be evident that, although the stipulation that an eternal entity completely possesses its life all at once entails that is not part of any sequence, it does not rule out the attribution of presentness or simultaneity to the life and relationships of such an entity, nor should it. Insofar as an entity 'is', or 'has' life, completely or otherwise, it is appropriate to say that it has present existence in some sense of

de pasado y de futuro, del antes y del después, así como la imposibilidad de ser parte de una sucesión. Sin embargo, es necesario señalar algunas características, que incluidas como parte de la explicación de ese artículo de Stump, obstaculizan el significado dado por Tomás de Aquino. Así, por ejemplo, 1) lo eterno, como propone la autora, no es atemporal. La exclusión y eliminación del tiempo respecto de lo eterno, es mucho más completo que indicar la privación del tiempo mediante la partícula ‘a’ (a-temporal) o ‘in’ (in-temporal); 2) lo considerado ‘en el tiempo’, no puede limitarse a eventos; lo cual es algo sistemáticamente aceptado en los autores contemporáneos al estudiar el tiempo; 3) hay una diferencia entre la sucesión y la secuencia (*sequence*). 4) La explicación basada en la simultaneidad temporal y la simultaneidad de la eternidad, supone haber materializado lo eterno, lo cual no es correcto³; 5) la diferencia basada en el modo de existencia como señala Stump, entre la eternidad y lo temporal⁴, aunque soluciona en parte el problema relacional entre lo eterno y lo sumergido en el tiempo, tiene mayores consecuencias refutables que aceptables. No es, pues, esta parte de la propuesta de solución de Stump algo incorrecto, sino que la solución ha de apuntar a otra dirección para evitar consecuencias irresolubles.

Antes de presentar otra explicación sobre lo simultáneo, que pueda ejemplificar algún problema actual, en la manera de entender la noción de ‘simultaneidad’, es pertinente tener en cuenta la aportación de McTaggart. En efecto, a partir de su artículo *The Unreality of Time* (1908), se dio por supuesto que no es la unidad de una realidad lo medido por el tiempo, sino que se trata de ‘relaciones’. La realidad a la cual refiere el tiempo, para McTaggart son eventos⁵.

‘present’; and unless its life consists in only one event or it is impossible to relate an event in its life to any temporal entity or event, we need to be able to consider an eternal entity or event as one of the ‘relata’ in a simultaneity relationship. We will consider briefly the applicability of presentness to something eternal and then consider in some detail the applicability of simultaneity”.

³ Stump, Eleonore; Kretzmann Norman, *Eternity*. En: *Journal of Philosophy* 78/8 (1981), pp.434-435. “In each case, we have spelled out ‘at once’ as meaning at one and the same ‘something’-time, in the case of T-simultaneity; eternal present, in the case of E-simultaneity. In other words, the ‘relata’ for T-simultaneity occur together at the same time, and the ‘relata’ for E-simultaneity occur together at same eternal present. What we want now is a species of simultaneity -call it ET-‘simultaneity’ (for eternal-temporal simultaneity)- that can obtain between what is eternal and what is temporal”.

⁴ Ibidem, p. 436. “What is eternal can co-exist, on the view we are adopting and defending, but not within the same mode of existence; and there is no single mode of existence than can be referred to in filling in the blank in such a definition of ET-simultaneity.

⁵ McTaggart, J. M., *The Unreality of Time*. En: *Mind*, 17 (1908), pp. 457-474. “(...) The first question which we must consider is whether it is essential to the reality of time that its events should form an A series as well as a B series.”, p. 458. “(...) Could we say that in the time which formed a B series but not an A series the change consisted in the fact that an event ceased to be an event, while another event began to be an event?”, p. 459. “(...) Take any event -the death of Queen Anne...”, p. 460.

Desde la terminología tomasiana, la propuesta de McTaggart, consistió en buscar reducir el tiempo a la posición, y la posición a algún fundamento único de orden. Objetando, además, que tratar de explicar al tiempo por el tiempo, engendra contradicción, y por eso el tiempo carecía de verdadero fundamento, y lo que permanece, en el fondo, es la relación.

El autor de *The Unreality of Time*, propone tres series. La serie A, B y C⁶. En la serie A considera las posiciones que van de un pasado lejano hacia un pasado próximo, y de ese pasado próximo, hacia el presente. Del presente hacia el futuro próximo y de éste hacia el futuro lejano; es decir, considera lapsos de tiempo, con la dirección habitual del pasado, presente y futuro.

En la serie B, las posiciones van del antes al después. Y la serie C, la cual no es temporal, únicamente considera el orden. Los eventos en esa serie, tienen un ordenamiento como el de M N, O, P. Y no pueden considerarse bajo ninguna otra secuencia. Únicamente cuando el cambio y el tiempo vienen a esa serie C, en donde las relaciones van de antes al después, es decir, cuando cambian a relaciones de la serie B, es que hay tiempo. En la argumentación, McTaggart sostiene a la serie B como más fundamental que la A.

La demostración de la irrealidad del tiempo, se apoya en la afirmación según la cual, las series A son cambios en las cualidades, y los cambios en ellas sucederían del mismo modo si se tratara de relaciones. El problema es que las cualidades no son compatibles, porque al considerar un evento M, aunque ese evento M sea en el pasado, o en el futuro, o durante la experiencia misma de ese evento (es decir, siendo presente), se seguirá tratando de cambios de cualidades. Y la única explicación consistirá en decir que cada evento tiene las cualidades sucesivamente. Lo cual es una falacia según el autor. La serie A conlleva, según McTaggart, una contradicción por la cual la serie A no puede ser la verdad de la realidad. Mientras las series de tipo A impliquen tiempo, no podrá tratarse de la verdad de la realidad⁷.

⁶McTaggart, J. M., *The Unreality of Time*. En: *Mind*, 17 (1908), p. 458. "(...) I shall speak of the series of positions running from the far past through the near past to the present, and then from the present to the near future and the far future, as the A series. The series of positions which runs from earlier to later I shall call the B series. The contents of a position in time are called events", p. 462. "(...) The C series – is not temporal, for it involves no change, but only in order. Events have an order. They are, let us say, in the order M, N, O, P. And they are therefore 'not' in the order M, O, N, P, or O, N, M, P, or in any other possible order. But that they have this order of the letters of the alphabet...".

⁷Ibidem, pp. 469-470. "(...) It seems to me that there is a very little to be said for the view that the changes of the A series are changes of qualities. No doubt my anticipation of an experience M, the experience itself, and the memory of the experience are three states which have different qualities. But it is not the

En el artículo *The B-Theory in the Twentieth Century*, Joshua Mozerky, explica el argumento de McTaggart desde el orden predicamental, en donde los eventos y los tiempos, son valores. Y la falta de realidad del tiempo provendría de que un cambio fuera cierto en algún tiempo, y en otro no⁸. En breve, la propuesta de McTaggart de considerar eventos, en lugar de seres sometidos al cambio, complejiza la comprensión del tiempo, sin embargo, la falta de realidad atribuida al tiempo, no es lo importante en este capítulo, sino la división entre lo ontológico, y principalmente lo predicamental (o estructura lógico-lingüística), propuesta en el artículo de McTaggart. Es en ello en lo que se ha de reparar⁹, así como la comprensión de las tres series respecto de la eternidad y la simultaneidad.

Brian Leftow, uno de los especialistas contemporáneos más conocidos por sus artículos en torno al tema de la eternidad, explica que el problema de la simultaneidad es la pregunta sobre la relación entre Dios y el tiempo. Pues si la eternidad de Dios fuera entendida como atemporal, carecería de sentido que Dios, causara el tiempo o percibiera eventos temporales¹⁰. Leftow entendió con profundidad la propuesta de Stump y Kretzmann, e igualmente la explicación sobre una manera posible de entender la relación entre la eternidad y el tiempo, en donde, de dos líneas paralelas, una es infinita, uniforme y luminosa, y representa la eternidad. La línea inferior representa el tiempo, es oscura excepto por un punto, el cual se mueve a lo largo de la paralela¹¹.

future M, the present M, and the past M, which have these three different qualities. The qualities are possessed by three distinct events –the anticipation of M, the experience M itself, and the memory of M, each of which is in turn future, present, and past. Thus this gives no support to the view that changes of the A series are changes of qualities. But we need not go further into this question. If the characteristics of the A series were qualities, the same difficulty would arise as if they were relations. For, as before, they are not compatible, and, as before, every event has all of them. This can be explained, as before, by saying that each event has them successively. And thus the same fallacy would have been committed as in the previous case.

⁸ Mozerky, Joshua, *The B-Theory in the Twentieth Century*. En: *A Companion to the Philosophy of Time*, Heather Dyke and Adrian Bardon (eds.), Wiley Blackwell, 2013 (2016), pp 577. “(...)” McTaggart... would insist that it is an unsatisfactory account of temporal passage, for he assumed that real change entails that what is true at one time is not true at another... McTaggart concludes that time must form a A-series to be real, but since A-predicates cannot coherently describe change, it follows that time is unreal.

⁹ Sobre el tema de las series de McTaggart puede consultarse *A Companion to the Philosophy of Time*, especialmente el capítulo 10 *The Emergence of a New Family of Theories of Time*, de John Bigelow y el capítulo 11 *The B-Theory in the Twentieth Century*, de M. Joshua Mozerky.

¹⁰ Leftow, Brian, *The Roots of Eternity*. En: *Religious Studies*, 24 (1989), pp. 189-212. “Now if a timeless God cannot act or exist before, after or in some sense simultaneously with events in time, one can make little sense of claim that a timeless God can cause or perceive temporal events. Thus defenders of God’s eternity try to secure some sense in which an eternal God exist and acts simultaneously with events in time”, p. 205.

¹¹ Kretzmann, Stump, *Atemporal Duration*. En: *Faith and Philosophy*, 2 (1985) pp. 353-382. “(...) Two infinite parallel horizontal lines, the upper one of which, representing eternity, is entirely and uniformly a strip of light (where light represents... and indivisible present...), while the lower one, representing time, is dark everywhere except for a dot of light moving steadily along it”, p.219.

El ejemplo proviene del artículo *Atemporal Duration* (1987), de Stump y Kretzmann. La pregunta de Leftow, teniendo en cuenta el ejemplo de las dos paralelas, es ¿cómo los diversos lugares ocupados por el punto pueden ser simultáneos con la misma porción de la línea paralela superior que representa la eternidad, y no ser de ningún modo simultáneo con otro?¹² Parte de la respuesta de Leftow, consiste en señalar la introducción de la teoría de la relatividad, como parte de la explicación de Kretzmann y Stump¹³. Aunque esa propuesta dejará insatisfecho a Leftow, y propondrá a su vez otra salida al problema. Esa propuesta la estudiaremos en la sección de este capítulo, reservado a las respuestas.

Como última problemática por incluir, indicaremos las ya explícitas en el texto de la *Suma Teológica*; se trata del cuarto argumento del primer artículo, de la cuestión número diez, en donde el autor indica, 'que muchos días y muchos tiempos no pueden existir simultáneamente... Luego la eternidad no es toda simultánea'¹⁴. También en la *Suma Teológica*, la 'simultaneidad' está problematizada desde la aparente convergencia entre el tiempo y la eternidad. Nuestro autor expone, que de hecho 'no hay simultáneamente dos días o dos horas, el día y la hora son simultáneos, la hora es parte del día, la eternidad y tiempo son simultáneos, pues ambos son cierta medida de duración; la eternidad no es parte del tiempo, parece que el tiempo es parte de la eternidad, y no algo de ella'¹⁵.

Respecto de la simultaneidad, y para poder entender lo que sea con relación a la eternidad – como puede verse en esta objeción evocada por Tomás de Aquino –, hay simultaneidad en las medidas. En especial al tratarse del tiempo. Si eso no fuese correcto, el tiempo conformaría a la eternidad por ser parte de ella. No es por ende absurdo, inquirir

¹² Leftow, Brian, *Time and Eternity*, Cornell Studies in the Philosophy of Religion, 1991, p. 165. "(...) This view of the relation between time and eternity raises a great many questions. One worth discussing... is this: how can dot locations be simultaneous with the same portion of the upper strip and yet be in no way simultaneous with one another?"

¹³ "To answer this question, Stump and Kretzmann invoke the Einsteinian thesis of the 'relativity of simultaneity'. According to the special theory of relativity (henceforth STR), the question of whether two events occur at the same time does not have only one answer. Rather, its answer depends on one's state of motion. Stump and Kretzmann invite us to consider this standard example: a train passes by an observer standing still relative to the ground..." Leftow, Brian, *Time and Eternity*, op. cit., p.165.

¹⁴ *S. Th.*, I q10 a1 arg. 4. "(...) Praeterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in aeternitate pluraliter dicuntur dies et tempora,... Ergo aeternitas non est tota simul". La traducción es propia.

¹⁵ *Ibidem*, a4 arg1. "Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non sit aliud a tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius, non enim sunt simul duo dies vel duae horae; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed aeternitas et tempus sunt simul, quorum utrumque mensuram quandam durationis importat. Cum igitur aeternitas non sit pars temporis, quia aeternitas excedit tempus et includit ipsum; videtur quod tempus sit pars aeternitatis, et non aliud ab aeternitate".

sobre alguna posible relación de simultaneidad, entre el tiempo y la eternidad, porque al parecer la eternidad incluye y sobrepasa al tiempo. Lo que habría entonces de averiguarse, es si el tiempo es simultáneo a la eternidad.

Otra problemática necesaria por abordar para comprender la simultaneidad con respecto a la eternidad es la siguiente; en la eternidad no hay presente, pasado, ni futuro; ‘como tampoco hay algo primero ni posterior, ya que es toda simultaneidad. Por tanto, el tiempo y la eternidad, no son lo mismo’¹⁶.

En breve, para penetrar en la noción de simultaneidad, lo más cercano a nosotros corresponde a la simultaneidad de la realidad temporal, y a la simultaneidad que se da en ella. En el *Comentario a los libros de la Física* puede leerse:

“(...) Se dicen ser simultáneas según el tiempo, y no anteriores ni posteriores, aquellas cosas que son en el mismo instante: por consiguiente, si es el mismo instante permanente en todo el tiempo, se sigue que las cosas que fueron hace mil años, son simultáneas con las que son hoy”¹⁷.

Esta referencia a la simultaneidad, en lugar de considerar al tiempo como un todo, y sus correspondientes partes (el pasado, el presente y el futuro), se enfoca más en el ‘instante’ en el cual se lleva a cabo, lo que no es, ni primero, ni posterior. Pero señala bien la incongruencia (la argumentación tiene la estructura de la reducción al absurdo), a la cual se llega.

Hasta el momento evocamos algunas problemáticas actuales respecto de la noción de simultaneidad, e igualmente indicamos las objeciones explícitas sobre el tema, y abordadas por Tomás de Aquino. El texto del *Comentario a los libros de la Física*, permite tener una idea del paso a seguir en la investigación pues en él se indica la relación entre la simultaneidad y el tiempo; la realidad más cercana a nosotros para saber en lo que consiste lo simultáneo. A continuación, abordaremos la manera en que se entiende ‘simultaneidad’ desde la noción de tiempo.

4.1. La simultaneidad temporal y lo cronometrable

Para que la simultaneidad sea accesible a nuestro entender, Tomás de Aquino, remite al tiempo. Una vez entendida la temporalidad, la noción de eternidad es

¹⁶ Cf. *S. Th.*, I q10, a4 s.c. “Sed contra est quod aeternitas est tota simul, in tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et aeternitas non sunt idem”.

¹⁷ *In Physic.*, 4, 15, n. 7. “(...) Illa dicuntur esse simul secundum tempus, et nec prius nec posterius, quae sunt in eodem nunc: si igitur est idem nunc permanens in toto tempore, sequitur quod illa quae fuerunt ante mille annos, sint simul cum his quae sunt hodie”. Traducción de la BAC.

comprensible. De ella, son dos aspectos los que permiten ir la comprendiendo. 1) Desde lo que está en la eternidad, *ex hoc quod id quod est in*, y que es lo interminable. Y 2) 'la carencia de sucesión, a saber, existiendo toda simultáneamente'¹⁸. Estas dos notas sobresalientes se obtienen también por la analogía con el tiempo, porque de él se considera: 1) el tiempo en sí mismo; y 2) el ahora del tiempo (en sí mismo sucesivo e imperfecto). Para comprender la eternidad como 'toda simultaneidad', necesitaremos eliminar (*ad removendum tempus*¹⁹), esas dos peculiaridades del tiempo.

Cabe señalar, justamente aquí, la importancia de la comprensión del término 'toda simultaneidad', porque es la base central, por la cual se diferencian el tiempo y la eternidad, Tomás de Aquino explica que 'es la diferencia en sí misma entre la eternidad y el tiempo'²⁰. Antes de adentrarse en el tema, desde la óptica propiamente temporal, para comprender lo simultáneo, cabe mencionar que, una de las cualidades del primer principio de todas las cosas, es su falta de sucesión. La 'sucesión', es una característica perteneciente a los seres móviles, porque en el movimiento hay sucesión, la cual viene de la variación. Esa variación genera el tiempo, lo cual es más patente, cuando se acude a la anterioridad y a la posterioridad, a saber, al antes y después de algo. Sin embargo, el primer principio del movimiento, al ser inmóvil – y estando exento de todo movimiento –, también excluye toda sucesión. Es la falta de sucesión la cual permite acercarse a la eternidad en tanto que 'un ser todo simultáneo'²¹.

Este acercamiento a la eternidad, no trasluce lo suficiente sobre el cómo han de entenderse los vocablos 'toda simultanea'. Para encontrar el sentido de ese binomio, se puede hacer referencia, a la imposibilidad de que el primer principio aumente y disminuya, así como de que perezca o algo le advenga:

"(...) Pero por esto es manifiesto que en Dios no hay sucesión alguna; sino todo su ser es simultáneo. Pues la sucesión no se encuentra más que en aquellas cosas que están sometidas al movimiento de algún modo; pues lo anterior y posterior en el movimiento causan la sucesión del tiempo. Pues Dios de ningún modo es sujeto del movimiento, como es evidente. Luego, no hay en Dios sucesión alguna, sino su ser es todo simultáneo. Así mismo, si algún ser no es todo simultáneo, es necesario que algo en él pueda perecer, y algo advenir. Pues parece aquello que pasa, y le puede advenir aquello que se espera en el futuro. Pero en Dios nada

¹⁸ *S. Th.*, I q10 a1 c. "(...) Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens".

¹⁹ *Ibidem* ad5.

²⁰ *Ibidem*, a4 c. "(...) Sed tamen istae differentiae consequuntur eam quae est per se et primo, differentiam, per hoc quod aeternitas est tota simul, non autem tempus".

²¹ *Compend. Theol.*, 1, 8. "(...) Sed eius esse est totum simul".

perece y tampoco aumenta, porque es inmóvil. Luego, su ser es todo simultáneo”²².

Perecer (*depereo*) y advenir (*advenio*), son variaciones en el orden del ser. Advenir, es una variación cualitativa. Perecer, es una variación más global. Ese cambio afecta la totalidad del ser que perece. La invariación en el orden del ser es, en parte, lo que se llama permanencia²³. Al concernir al todo de un ser, estamos no tan sólo en el ámbito ontológico, sino también en el existencial. Perecer indica la cesión del existir de ese ser. No dejar de existir es llamado también, lo perenne. El ser que tiene una existencia perenne, dada por su continuidad, se acerca a lo que Tomás de Aquino entiende por lo ‘eterno’.

En la comprensión conjunta de un ser cuyo ser es todo su ser – por ser simple –, y en la invariación, tanto cuantitativa como cualitativa, así como la falta de sucesión, es que se van comprendiendo los términos ‘toda simultánea’. Por eso en la *Suma Contra Gentiles* puede leerse, ‘no se da en Dios principio ni fin sino que tiene todo su ser simultáneamente. Y en eso consiste precisamente la eternidad’²⁴.

Lo anteriormente dicho, ha permitido acercarse a lo entendido por ‘toda simultánea’ de un modo general. Una óptica más cercana y accesible, proviene, como se indicó sucintamente, del estudio del tiempo, por ser una realidad más próxima ‘a nosotros’. La comprensión, de la simultaneidad temporal, proporcionará la información necesaria para entender el significado de la terminología ‘toda simultánea’; ese objetivo, lo realizaremos a continuación.

4.2. La sucesión temporal

De manera general los términos ‘toda simultánea’ han de entenderse respecto de la imposibilidad de cualquier cambio y variación. Eso nos remite a los conceptos de ‘inmutabilidad’ e ‘inmovilidad’. Lo móvil es una característica que remite al tiempo por

²² *Compend. Theol.*, 1, 8. “Per hoc autem manifestum est quod in Deo non est aliqua successio; sed eius esse totum est simul. Successio enim non invenitur nisi in illis quae sunt aliquantulum motui subiecta; prius enim et posterius in motu causant temporis successionem. Deus autem nullo modo est motui subiectus, ut ostensum est. Non igitur est in Deo aliqua successio, sed eius esse est totum simul. Item. Si alicuius esse non est totum simul, oportet quod ei aliquid deperire possit, et aliquid advenire. Deperit enim illud quod transit, et advenire ei potest illud quod in futurum expectatur. Deo autem nihil deperit nec accrescit, quia immobilis est. Igitur esse eius est totum simul...” La traducción es propia.

²³ Decidimos hacer el matiz utilizando los términos ‘en parte’ pues la invariación en el orden del ser también apunta a la necesidad; por la oposición a la contingencia, que es la variación según el ser. Sin embargo, la necesidad, en este contexto, aleja de lo que se está tratando de señalar en el *Compendio de Teología*.

²⁴ *Contra Gentes*, 1, 15, n.3. “(...) Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens. In quo ratio aeternitatis consistit”.

ser 'medida del movimiento'. En el tiempo hay un 'antes' y un 'después'. Y de ahí deriva la 'sucesión', porque 'anterioridad', se refiere a la disposición local, mas, el 'antes', a la referencia al tiempo y también al paso de 'el no ser al ser'²⁵; a saber, la generación o el nacimiento. Y a la variación de 'el ser al no ser':

“(...) Mas ampliamente. Vemos en el mundo que algunas cosas son posibles de ser o de no ser, es decir, las cosas generables y corruptibles. Pero todo lo que es posible de ser, tiene causa; porque dado que de suyo se encuentra igualmente algo doble, es decir, el ser y el no ser, recibe su ser de otro”²⁶.

En otros términos, la corrupción o la muerte. Esos dos cambios no se dan sino 'en' el tiempo, porque, en él se dan el inicio y el fin del movimiento. El movimiento tuvo un principio y un fin, lo cual hace constatar que algo debió intervenir para concederle el movimiento, propiciando ese cambio que va del inicio al fin. Sin embargo, en el orden causal no hay manera de proseguir indefinidamente. En especial, si la pregunta inicial con la cual da comienzo el cuestionamiento, concierne a lo que sea 'lo primero'. En este campo es en donde se dilucida un primer principio de movimiento, el cual, al ser causa, habrá de estar – como el movimiento al cual refiere – igualmente en acto. Aún más, siendo causa y estando en acto, tiene una cualidad única; la de no tener inicio. De otro modo alguna otra causa sería anterior y por tanto no sería la primera. En el tiempo, en cambio, habrá siempre inicio y fin del movimiento.

El tiempo, si bien es medida del movimiento, también tiene partes, las cuales sirven, además, para distinguir el instante temporal. Eso se debe a que las partes del tiempo son en cada ocasión distintas. Pero de ellas, una permite reconocerlo, 'por existir simultáneamente con él'²⁷. Esa parte es el 'instante'. Y respecto de él se puede también entender lo que sea 'simultáneo'. A continuación, se indagará sobre el sentido de lo simultáneo con relación al instante.

4.2.1. La simultaneidad desde el instante

El ahora o instante, se mantiene a lo largo del lapso temporal. Mediante su estudio, se manifiesta la duplicidad necesaria en el conocimiento, para descubrir lo que sea el

²⁵ *Contra Gentes*, 1, 15, n3.

²⁶ *Ibidem*, n.5. “Amplius. Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa”. La traducción es propia.

²⁷ *In Physic.*, 4, 18 n. 2. “(...) Sed illud quod simul existit de toto tempore est idem, scilicet ipsum nunc”.

tiempo. Primordialmente, debido a que ‘en la realidad’, el instante es cada vez el mismo. Sin embargo, la simplicidad de lo que es lo mismo todo el tiempo, cognoscitivamente, aporta muy poca información. Para la comprensión del tiempo, la composición de materia y forma, alma y cuerpo del ser humano²⁸, interviene en ese acto cognoscitivo, y entonces, la inteligencia logra apoyarse en una distinción: la diferencia local. Por eso en el *Comentario a los libros de la Física*, Tomás de Aquino expone; ‘este instante es el mismo en la realidad, pero según la razón es distinto, en cuanto es anterior y posterior’²⁹. Por eso, lo que es uno en la realidad, en el orden del conocimiento es – al menos – doble.

La distinción local en el ámbito del movimiento será la base para la distinción del antes y el después en el ámbito del tiempo – a lo cual se le llama anterioridad y posterioridad –, ‘pues el instante mismo, en cuanto responde al móvil como distinto, discierne lo anterior y lo posterior en el tiempo y lo hace con su fluir, así como el punto a la línea’³⁰.

Deseando explicar esto mismo desde el ámbito de la magnitud, lo más simple es el punto. La ‘sucesión’ del punto, hace una línea recta – no la constituye, la hace –. Desde el ámbito temporal, es la persistencia del instante la que hace al tiempo. Considerando al punto como algo que puede estar antes o después, según la posición, y pensándolo como si fuesen dos puntos, aquí y luego allá, entonces se puede percibir la confluencia. Si ese confluir es en una misma dirección, y en un mismo sentido, entonces se percibe una realidad lineal, y por ella se entiende lo que sea un lapso – de tiempo –.

Reconsiderando esto mismo desde el movimiento, hay un ‘seguir’ que pertenece al móvil. El proseguir del móvil en el orden del ser, pone de manifiesto un todo, el cual dura desde el inicio del desplazamiento hasta el fin. Hay por consiguiente un uno según el movimiento. Ese todo, sin los extremos, es de algún modo un acercamiento a la ‘simultaneidad’ de un todo.

Hay otra manera de entender el ‘instante’. Si bien la significación es secundaria, el matiz ayuda a dar profundidad en lo que estamos investigando, porque ‘instante’ también es lo ‘cercano al presente’:

²⁸ Cf. Llano Cifuentes, Carlos, *Abstractio*, op. cit.

²⁹ *In Physic.*, 4, 18 n. 2. “(...) Sed ratione est alterum, secundum quod est prius et posterius”.

³⁰ *Ibidem*, n 5. “(...) Ipsum enim nunc, in quantum respondet mobili se habenti aliter et aliter, discernit prius et posterius in tempore, et suo fluxu tempus facit, sicut punctus lineam”.

“(…) Y dice que de otro modo se llama el instante, no al límite del tiempo continuo que va hacia el futuro, sino al mismo tiempo cercano del instante presente, o bien sea el pasado o bien sea el futuro”³¹.

Esa cercanía puede ser ‘el pasado’ o el ‘futuro’. Esta proximidad con el instante presente, aclara el por qué ‘el todo simultáneo’ de la eternidad, no es un empalmamiento de sucesos históricos. Puesto que, desde la comprensión del tiempo, la cercanía con el presente, ya sea el ayer o el mañana, indican una brecha más importante que la de lo instantáneo. Por eso en el *Comentario a los libros de la Física*, se alude al ejemplo siguiente:

“(…) Pero no decimos que la guerra de Troya haya sucedido ‘ahora’, ni que el diluvio haya sido ‘ahora’; pues aunque todo el tiempo es continuo, sin embargo no es cercana al presente ‘ahora’”³².

En otras palabras, si bien el instante es la realidad por la que – también – se determina el ser del tiempo, de igual manera el instante sirve para marcar la distancia más, o menos, prolongada, de modo que, a pesar de la unidad temporal, no se pierda la sucesión. El lenguaje y sus expresiones son útiles para indicar la distancia, ya anterior, ya posterior, y su cortedad o largueza.

Hasta el momento hemos expuesto el modo en que se constituye la sucesión. Para completar nuestra comprensión sobre ‘lo simultáneo’, podemos acudir a la del tiempo y el movimiento.

4.2.2. La simultaneidad del tiempo y el movimiento

‘El tiempo y el movimiento son simultáneos’³³. Esta es otra manera de entender lo simultáneo. Expresando la misma idea en otros términos: lo que se da a la vez. En efecto, hay en lo simultáneo una conjunción. Al menos dos realidades se dan a la par, coinciden. Pero ese tipo de coincidencia pertenece al tiempo, el cual es una realidad ‘compuesta’. Por eso al intentar comprender un ‘todo simultáneo’, se experimenta cierta confusión. Para sobrepasar la dificultad hemos de estudiar explícitamente la simultaneidad que se da entre dos realidades.

³¹ *In Physic.*, 4, 21 n.3. “(…) Et dicit quod alio modo dicitur nunc, non terminus temporis continuans praeteritum futuro, sed ipsum tempus propinquum praesenti nunc, sive sit praeteritum sive sit futurum...” La traducción es propia.

³² *Idem.* “(…) Sed non dicimus quod bellum Troianum sit factum *nunc*, neque quod diluvium factum sit *nunc*: quia licet totum tempus sit continuum, non tamen est propinquum praesenti *nunc*”. La traducción es propia.

³³ *In Physic.*, 4, 23 n.2. “(…) Quod tempus est simul cum motu...”

El problema lo aborda nuestro autor, cuando se tiene que responder a si el tiempo, es número de cualquier movimiento. En el libro cuarto del *Comentario a los libros de la Física*, el tiempo se define también como número del movimiento. Para dar respuesta a si el tiempo fuese algo menos particular, se acude a los diversos tipos de movimiento, a la generación, el aumento, la alteración y el cambio local o desplazamiento. Cada uno de ellos se da ‘en’ el tiempo³⁴. Como parte de la explicación, el texto del *Comentario*, considera dos cuerpos. Se problematiza al tiempo, como perteneciendo, en especial, a cada uno de los movimientos de esos dos cuerpos. En ese caso, aunque cada uno de los dos cuerpos tuviera un ‘movimiento simultáneo’, el tiempo sería distinto. Y, sin embargo, se darían dos tiempos ‘simultáneamente’. La respuesta, aunque en apariencia sin demasiada complicación, indica la posibilidad de que esos dos tiempos simultáneos sean la hora y el día.

No es muy afortunado convencerse de que nuestro autor esté dando una respuesta abiertamente ingenua. La solución si bien de apariencia anodina, supone, por el contrario, problemas de gran envergadura. Y eso se constata en las frases subsiguientes del mismo texto, cuando la solución se explica desde el término ‘número’. Los tiempos, concluye el argumento, si son iguales no pueden darse simultáneamente. En el *Comentario a los libros de la Física*, Tomás de Aquino, indica que Aristóteles:

“(…) Muestra que esto es imposible, es decir, que dos tiempos iguales, existan simultáneamente, porque todo tiempo que es simultáneo y semejante, es decir, igual, es solamente uno...”³⁵.

La distinción por retener para nuestro propósito, y que es dada por el pasaje citado, es la siguiente: dos tiempos pueden existir simultáneamente. Si los tiempos son iguales, entonces es imposible que se den simultáneamente. El tiempo que es ‘simultáneo y semejante’, es decir ‘igual’, es ‘solamente uno’. Un tiempo no simultáneo es ‘específicamente’, es decir, según la especie, algo uno. Pero numéricamente no será uno. Por eso la hora y el día, que son uno según la especie de tiempo, no son uno y lo mismo. La nitidez de la distinción, pertenece, al orden de la metafísica. Es en el *Comentario a los*

³⁴ *In Physic.*, 4, 22, n7. “Dicit ergo primo quod omnis ‘mutatio’ de sui ratione removet rem quae mutatur, a naturali dispositione sua: sed tam ‘generatio’ quam ‘corruptio’ fit in tempore. Et ideo quidam attribuebant generationes rerum tempori, ut disciplinam et huiusmodi, dicentes tempus esse sapientissimum, propter hoc quod generatio scientiae fit in tempore...” Las comillas simples son nuestras.

³⁵ Cf. *In Physic.*, 4, 23 n 9. “(...) Deinde cum dicit: aut non: omne namque tempus etc., ostendit hoc esse impossibile, scilicet duo tempora aequalia simul esse: quia omne tempus quod est simul et similiter, idest aequaliter, est unum tantum...”. La traducción es propia.

libros de la Metafísica, en los cuales se comprende, lo que Tomás de Aquino expone, al comentar los *libros de la Física*. Por lo pronto, recordemos que desde el ámbito del tiempo, lo mínimo para haber simultaneidad, son dos realidades, ya sea dos cuerpos, o dos móviles. Si en lo simultáneo hay no sólo semejanza sino igualdad, entonces se trata de 'algo uno numéricamente'. Puede, además, haber simultaneidad en algo semejante, pero eso se da según la especie.

Constantemente encontramos en la explicación del Aquinate 'lo que se mide por el tiempo'. Al ser medido por él, también puede referirse a lo simultáneo. Por esa razón trataremos a continuación 'lo cronometrable' o lo medido por el tiempo.

4.2.2.1. Lo cronometrable

Al inicio del capítulo mencionamos, que la realidad en la cual hay principio y fin, y además, sucesión, es el movimiento. En lo móvil, se distingue el principio y el fin, por eso puede medirse su movimiento, y con él, el tiempo de su duración. Es 'cronometrable', o medible por el tiempo, lo que posee las siguientes características: lo que tiene sucesión y su movimiento, inicio y final³⁶.

El movimiento, tiene una relación con el tiempo distinta que con otras realidades, por ser su medida. Mide, no sólo la duración del movimiento, también su ser³⁷. Las otras cosas – Tomás de Aquino menciona al hombre y a la piedra –, a saber, lo vivo y lo inerte (ambos realidades naturales), son medidas por el tiempo. De ellos mide su ser y su duración. Porque el ser de ese tipo de realidades, es 'cambiante'. A diferencia del instante que mide lo que son³⁸.

Ser medido por el tiempo, es estar 'en' el tiempo. El tiempo mide al 'movimiento por sí'. El tiempo mide al hombre, a la piedra y a realidades semejantes por 'tener movimiento'.

Son dos las maneras de entender 'estar en el tiempo': 1) por ser 'simultáneo' a él; 2) como estando en un 'número. Esta segunda forma se entiende también de dos maneras, a) como 'parte del número', por ejemplo, el 2 que es parte del 4 y como 'determinación' del número. Por ejemplo, par e impar. b) En tanto que el número los numera, así por ejemplo 'los hombres son tal o tal número':

³⁶ *S. Th.*, 1, q10 al c. "(...) Item, ea dicuntur tempore mensurari, quae principium et finem habent in tempore, ..."

³⁷ *In Physic.*, 4, 20 n. 2. "(...) Motus enim mensuratur tempore et secundum illud quod est, et secundum suam durationem sive secundum esse suum".

³⁸ *Idem.* "(...) Secundum autem id quod sunt, non mensurantur tempore, sed magis eis respondet *nunc temporis*,..."

“(…) Porque ser en el tiempo se puede entender de dos maneras; de un modo como se dice que alguno es en el tiempo, porque es simultáneo con el tiempo; así como se dice que alguna cosa es en el número. Lo cual se dice, pues, doble, porque número es algo así como la parte, como lo binario y lo cuaternario; y algo es como su propia pasión, como par e impar, o alguno es el mismo número; pero de otro modo se dice algo ser número, no porque él mismo es algo del número, sino porque número es por él como lo numerado, como los hombres se dicen ser en tal o tal número”³⁹.

Las cosas que están en el tiempo, estarán de ambas maneras – como 1 y 2 –. Sin embargo, hay un matiz por considerar, ‘pues no es lo mismo estar en el tiempo y ser cuando el tiempo es’⁴⁰. La diferencia entre ambos es la siguiente:

“(…) Cuando se dice que algo es mientras el otro es, sucede que uno es simultáneo con el otro, pero aquello en lo cual algo está como en una medida se sigue necesariamente, así como el tiempo necesariamente se sigue de lo que está en el tiempo, y el movimiento a aquello que está en movimiento, puesto que son simultáneos”⁴¹.

Brevemente, lo ‘simultáneo’ es ‘algo que es mientras otro es’. En nuestras propias palabras, algo que se da junto con otro; ‘conjuntamente’, mas en el orden del ser, y no con una referencia necesariamente local, es decir, es el ser de dos realidades que coinciden en tiempo. Pero sin la referencia directa al tiempo, la definición de lo simultáneo se hace, como pudimos apreciarlo, en función del ser.

Antes de proseguir con nuestro siguiente apartado, hemos de agregar algunas precisiones. Cuando se dice que algo ‘está en el tiempo’, también se entiende que esté ‘contenido bajo él’⁴². Sin embargo, lo que ‘siempre es’, no está contenido bajo el tiempo. Ni el ser de esa realidad que siempre es, es medida por el tiempo, porque no está en él, porque todo lo que está en el tiempo, ‘envejece o languidece’:

³⁹ *In Physic.*, 4, 20, n. 3. “(…) Quia esse in tempore dupliciter potest intelligi; uno modo ut dicatur aliquid esse in tempore, quia est simul cum tempore; alio modo ut dicantur aliqua esse in tempore, sicut dicuntur aliqua esse in numero. Quod etiam dicitur dupliciter: in numero enim est aliquid sicut pars, sicut binarius est in quaternario; et aliquid est sicut propria passio eius, ut par et impar, vel quidquid aliud est ipsius numeri: alio vero modo dicitur aliquid esse in numero, non quia ipsum est aliquid numeri, sed quia numerus est eius ut numerati, sicut homines dicuntur esse in tali vel tali numero”. La traducción es propia.

⁴⁰ Idem. “(…) Quod non est idem esse in tempore, et esse quando tempus est...”

⁴¹ El término ‘consequitur’ traducido generalmente como ‘se sigue’, es una noción a la cual hemos de poner interés especial. Es importante porque remite a cierto tipo de relación. Así se ve por ejemplo en: el tiempo sigue al movimiento. Ese ‘seguir’ se refiere también a ‘medir’. Ser medida de algo tiene mayor repercusión cuando se estudian algunos conceptos, dos de ellos son v.gr. el tiempo y la eternidad, los cuales son el centro de nuestra atención. *In Physic.*, 4, 20 n. 3. “(…) Quia quando dicitur aliquid esse quando alterum est, accidit uni quod sit simul cum altero; sed illud in quo aliquid est sicut in mensura, ex necessitate consequitur; sicut tempus ex necessitate consequitur ei quod est in tempore, et motus ei quod est in motu, ut simul sint”. La traducción es nuestra.

⁴² *In Physic.*, 4, 20, n. 6. “(…) quod quaecumque sunt in tempore, continentur sub tempore...”. La traducción es propia.

“(…) Pues las cosas que son siempre, no se contienen bajo el tiempo casi excedente; y tampoco el ‘ser’, es decir, la duración, de las mismas es medida bajo el tiempo, dado lo que dura hasta lo infinito, y lo infinito no tiene medida; luego, estas cosas son siempre, y no están en él tiempo. Pero esto es verdadero en cuanto es lo que son siempre. Pues, los cuerpos celestes son siempre según el ser de la substancia, pero no según ‘el lugar’, y su duración no se mide por él tiempo, sino que el movimiento local se mide por él mismo tiempo. Segundo, da prueba de esto etc., prueba igualmente según lo anterior posterior. Y dice que esta es la prueba, que las cosas que son siempre, no están en él tiempo, pues, no padecen por el tiempo, o casi no están en el tiempo. Pues no disminuyen ni envejecen, como se dice de las cosas que están en el tiempo”⁴³.

Los acentos y matices anteriores, han servido para comprender la noción de simultaneidad, respecto del tiempo. La comprensión de lo simultáneo, en el orden temporal, dejó en claro, cuáles son las características de lo sujeto al tiempo, i.e. lo que padece en él. Para abordar lo menos evidente para nuestro conocer, a saber, lo carente de sucesión, y cómo haya de entenderse lo falto de simultaneidad, dedicaremos toda la siguiente sección.

4.3. Lo carente de sucesión y la simultaneidad

La necesidad de haber recurrido al estudio del movimiento, en este capítulo, ha sido prioritariamente, el tener en mente, cuál es la realidad que se le niega a lo eterno. En efecto, en cada movimiento, y en todo movimiento, hay ‘sucesión’. Así como el móvil tiene un inicio y un fin en el ser, también un inicio y fin en su movimiento. Mas:

“(…) Entendemos la eternidad partiendo de dos aspectos. Primero, lo que se da en la eternidad, es interminable, es decir, carente de principio y fin (a lo cual se refiere el término). El segundo, referido a la misma eternidad como carente de sucesión, esto es siendo toda ella simultaneidad”⁴⁴.

Esas dos referencias para entender la eternidad provienen, como habíamos indicado un poco antes, de nuestro conocimiento del tiempo:

⁴³ *In Physic.*, 4, 20, n. 6. “(…) Quae autem sunt semper, non continentur sub tempore quasi excedente; neque *esse*, idest duratio, ipsorum mensuratur sub tempore, cum in infinitum durent, infinitum autem non contingit mensurari: ergo illa quae sunt semper, non sunt in tempore. Sed hoc verum est secundum quod sunt semper. Corpora enim caelestia sunt semper secundum esse substantiae eorum, non autem secundum *ubi*; et ideo duratio eorum non mensuratur tempore, sed motus localis ipsorum tempore mensuratur. Secundo ibi: signum autem huius etc., probat idem ex secundo prius positorum. Et dicit quod signum huius, quod ea quae sunt semper non sunt in tempore, est, quod non patiuntur a tempore, quasi non existentia in tempore. Non enim tabescunt, neque senescunt, sicut dictum est de illis quae sunt in tempore”. La traducción es propia.

⁴⁴ *S. Th.*, I q10 al c. “(…) Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens”. La traducción es propia.

“(…) En el tiempo hay que considerar dos aspectos. Uno, el tiempo en sí mismo, el cual es sucesivo. Otro, el ahora del tiempo el cual es incompleto. A la eternidad se le llama toda simultánea, para eliminar el tiempo, y completa para excluir el ahora del tiempo”⁴⁵.

En el primer capítulo, estudiamos el tema de la eternidad, mas, como ‘lo interminable, y carente de inicio y fin’. En este capítulo, se considera lo eterno, desde lo que es en sí mismo, y lo que se da en él. Lo que es en sí mismo concierne a la sucesión, y lo que se da en él *ex hoc quod id quod est in*, se refiere al instante, el cual es imperfecto. Por relación analógica, Tomás de Aquino, estudia lo referido a la misma eternidad, y lo que se da en ella, basándose en el estudio del instante. Respecto de esa analogía, la eternidad es ‘lo carente de sucesión’. Porque el tiempo tiene sucesión, en él hay inicio, el cual corresponde al movimiento del móvil, que está siendo medido por el tiempo. Y tiene un fin, cuando el movimiento ha cesado.

Además, lo que hace del tiempo, ser el tiempo, es lo anterior y posterior en el movimiento. La multitud del ‘antes y después’ es lo que origina la sucesión del tiempo. Hay, sin embargo, otra manera de entender la ‘simultaneidad’; por lo que mide la eternidad, ‘porque la eternidad es toda simultánea, lo cual no conviene al tiempo, puesto que la eternidad es la medida del ser permanente, el tiempo verdadero es medida del movimiento’⁴⁶.

En efecto, el ser permanente, es lo medido por la eternidad, y no, lo variable, como lo es el movimiento, y lo que éste último implica. Si bien volveremos sobre este tema al final de nuestra disertación, tengamos, por lo pronto, en mente que la ‘totalidad simultánea’ a la cual se refiere la eternidad, lo es por ser medida del ser permanente, y es la diferencia ‘en sí misma’ entre la eternidad y el tiempo.

No es redundante afirmar, por consiguiente, que la eternidad sea ‘toda simultánea.’ Porque hay una negación doble expresada por esos dos conceptos. Se niega la sucesión temporal, pero también la imperfección del instante. Por eso se utiliza el término ‘toda’. Pues el ‘todo’ es aquello a lo que nada le falta. A la negación supuesta en los términos ‘toda’ y ‘simultánea’ se llega, por vía de la ‘remoción’, eliminándolos *ad removendum*. Esto tendrá mayor sentido en el siguiente apartado.

⁴⁵ *S. Th.*, I q10 a1 ad 5. “(…) Quod in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo tota simul, ad removendum tempus, et perfecta, ad excludendum nunc temporis”. La traducción es propia.

⁴⁶ *Ibidem*, a4 c. “(…) Ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit, Quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus”. La traducción es propia.

4.4. La eternidad como *toda simultánea*

Teniendo en cuenta la analogía literaria inicial, 'todos los tiempos el tiempo', incluye un error, el de adjudicar a la eternidad, una unidad accidental, y una totalidad heterogénea, en la que se distinguen las partes. Esas partes serían los sucesos históricos. Sin embargo, la unidad de la eternidad no es como la de un grupo, ni como estando conformada por cada uno de los tiempos pasados y futuros, sino como algo indiviso. Los tiempos, son aplicados a la eternidad, 'en cuanto incluye todos los tiempos, mas no por una variación del presente, el pasado y el futuro'⁴⁷. Pero entonces ¿por qué habrían de darse todas las cosas a la vez si no todas han empezado simultáneamente? La respuesta del Angélico, aclara, 'tampoco las cosas temporales empiezan todas simultáneamente; sin embargo, para todas ellas hay un solo tiempo, pues su unidad proviene del primer ser que el tiempo mida. Del mismo modo, todos los seres perpetuos tienen el mismo evo que les concede el primero, aunque no todos empiezan simultáneamente'⁴⁸.

Sucintamente se ha de decir que, para entender lo que sea la eternidad, se han de considerar dos aspectos. Esto se obtiene a partir del estudio y la comprensión del tiempo, porque de él, se considera el tiempo en sí mismo, y lo que está en él. Entender la eternidad como 'toda simultánea', es haberse introducido en la diferencia misma entre el tiempo y la eternidad. La analogía con el tiempo permite, distinguir la inmovilidad propia de la eternidad. Y, como es la movilidad lo que genera la sucesión en el tiempo, por haber un antes y un después, en cuanto no haya movimiento, tampoco habrá ni antes, ni después, ni sucesión.

Cuando una realidad es inmóvil, puede tratarse de al menos tres casos patentes: o bien es algo inerte, o, algo que perece, o una tercera opción, algo perenne. La eternidad no entra en la descripción de los dos primeros casos. No es algo inerte, y eso se sabe desde la causalidad característica del primer principio, así como por la inmutabilidad, por ser lo máximamente actual.

También por esta razón no puede ser algo precedero, porque en el desgaste y en la corrupción hay ya un cambio. Tampoco puede tratarse de la muerte, porque morir es no estar más en vida, pero para lograr morir es necesario separarse de la vida. En lo eterno,

⁴⁷ *S. Th.*, I q10 a2 ad4. "(...) In quantum eius aeternitas omnia tempora includit, non quod ipse varietur per praesens, praeteritum et futurum". La traducción es propia.

⁴⁸ Cf. *S. Th.*, I q10 a6 ad3. "Ad tertium dicendum quod nec omnia temporalia simul incipiunt, et tamen omnium est unum tempus, propter primum quod mensuratur tempore. Et sic omnia aeviterna habent unum aevum propter primum, etiam si non omnia simul incipiant".

por tratarse de la vida de Dios, no hay separación entre su vida y su ser. Y, por último, porque su vida, es también ‘vida interminable’.

Una menor confusión de los términos ‘toda simultánea’, se percibe al utilizar la comprensión conjunta. Se acudió a ella, para generar un paradigma que aportara mayor claridad. Al acudir a la invariación cualitativa y cuantitativa, y distinguirlas, el uso de la *remotio*, es mucho más nítido, porque justamente, se les niega, resumiendo el resultado en el término ‘invariación’. En el fondo, es una manera de resumir las cuestiones tres a nueve, de la primera parte, de la *Suma Teológica*, hasta llegar a algo ‘todo’, pero ya entendido desde la completitud. Después de evocar la inmovilidad e inmutabilidad, y por medio del instante (temporal), se completó la exposición. El instante, desde la óptica ontológica, aporta la unidad al tiempo. También cognoscitivamente, permite la distinción de las partes temporales. El pasado – lo anterior –, el presente – o instante – y el futuro – o lo posterior –. Sin pasado ni futuro, o en otros términos, sin anterioridad ni posterioridad, es el presente la realidad en la cual hay un apoyo para comprender un ‘todo simultáneo’.

En ese instante presente, una vez eliminando su composición de pasado y futuro, se manifiesta una unidad, un siempre seguir, una permanencia constante e invariable cuando se trata de lo eterno. Lo simultáneo, se entiende desde el *Comentario a los libros de la Física* como: ‘lo que se da a la vez’. Esto se ha comprendido más, al estudiar la simultaneidad, entre el tiempo y el movimiento, porque el tiempo y el movimiento se dan a la vez.

Sin embargo, si bien dos movimientos se dan a la vez, no parece fácil saber si dos tiempos se den a la vez. Mediante la diferencia entre la especie y el número, se resuelve la confusión frecuente, sobre si dos tiempos pudiesen ser simultáneos, porque según la especie, pueden darse simultáneamente. Por ejemplo, un año y un mes. Pero no podrá darse a la vez, lo que sea semejante e igual, porque esto es numéricamente uno.

Para adentrarse aún más en la comprensión de lo simultáneo, Tomás de Aquino acude a la definición del tiempo como ‘número del movimiento’, porque lo que es número ‘está en’ el tiempo. Lo que está en el tiempo es llamado lo ‘cronometrable’. Eso se entiende ya por ser simultáneo con el tiempo, ya porque está en un número.

Lo que está en un número puede ser como parte y determinación del número, o por ser lo que numera. Ser simultáneamente con el tiempo, es una de las maneras en que se entiende ‘estar en el tiempo’. Este cuarto capítulo dejará sin responder lo que se entiende por ‘seguir’: el tiempo sigue al movimiento. Más adelante, en el capítulo séptimo

lo estudiaremos. En todo caso, la respuesta sobre cómo se entiende lo simultáneo respecto de lo eterno, también ha de acudir a la comprensión de la noción de 'número'. Por lo pronto 'simultáneo', en este capítulo, se entiende como 'lo que se da junto con otro'. Lo eterno como 'todo simultáneo', según la explicación, necesitará aún la eliminación de lo doble, y eso se logra mediante la comprensión de lo 'uno'. El 'todo simultáneo' es una realidad 'sin sucesión ni incompletitud'. Lo cual, es también medida del ser permanente.

4.5. Respuestas a la problemática en torno a la *simultaneidad*

Al igual que se ha procedido en los otros capítulos, se dará respuesta en el mismo orden en el cual se presentaron los problemas. Cabe decir que la 'simultaneidad' al referirse a la definición de eternidad, en el binomio *tota simul*, no puede entenderse como la sumatoria o conjunto de todos los tiempos, porque eso conduce a la patente contradicción, de que la eternidad no sólo estuviera constituida por cada uno de esos tiempos, lo cual es ontológicamente inferior en jerarquía, y estaría conformando algo superior y más noble como la eternidad. Se estaría sosteniendo, además, que lo simple, a saber, la eternidad, en el fondo sería un compuesto. *Todos los fuegos el fuego* o parafraseándolo, *Todos los tiempos el tiempo*, no es el paradigma epistemológico o explicativo conveniente para lo eterno. Afirmarlo es un error.

La explicación sobre la simultaneidad, en el artículo *Eternity*, contiene, respecto de la noción de 'simultaneidad' al menos cinco errores: 1) el de considerar que la eternidad sea atemporal; 2) lo acaecido en el tiempo, son eventos; 3) la falta de diferenciación entre sucesión y secuencia; 4) la materialización de lo eterno; y 5) la diferenciación basada en el modo de existir de lo eterno y lo temporal.

La eternidad no puede ser atemporal. Esta afirmación no quiere decir, por el contrario, que la eternidad tenga tiempo, sino que la negación del tiempo, que le concierne a la eternidad, no puede resumirse en una mera supresión de lo temporal con respecto a lo eterno. El problema de fondo, no es la negación, sino la manera en que se le niega el tiempo a lo eterno, y el tipo de negación necesaria para comprender la definición de eternidad. En otras palabras, es el modo epistemológico, el fallo en la afirmación de que la eternidad sea 'atemporal'. La palabra 'eternidad' además, ya contiene una negación, la cual pasó de ser del griego a-ion, al término a-eternitas. También por esta razón no es necesario negarle el tiempo, la palabra contiene en sí misma una negación.

Para Tomás de Aquino, no son eventos, lo que se da en el tiempo. Primeramente, es el movimiento, más no únicamente el referido al cambio, como resume sintéticamente

McTaggart⁴⁹, sino todo tipo de movimiento: el desplazamiento, el crecimiento, el decrecimiento, el cambio cualitativo, el nacer y el morir. El peso ontológico o unidad del ser de un evento, es frágil y poco estable. El tiempo, para Tomás de Aquino, es medida de lo móvil, pero esa movilidad es la nota distintiva de todo lo natural. La unidad, es mayor, entre mayor sea la jerarquía del ser. Entre más noble sea un ser, mayor será su unidad. Un evento depende de un conjunto de circunstancias que dan como resultado un nuevo evento, pero esas circunstancias son fácilmente influenciables, y pueden dar como resultado un evento diferente. El tiempo, en el cual está basada la noción de eternidad, es ontológicamente más sólido, y posee mucha mayor cohesión que la relación circunstancial. Esta diferencia la estudia Tomás de Aquino en el *Comentario a los libros de la Metafísica*⁵⁰.

En la propuesta de Stump y Kretzmann, por otra parte, no hay diferencia entre ‘sucesión’ y ‘secuencia’. La noción de eternidad en los textos de Tomás de Aquino, se basa en la *remoción* de la sucesión. La sucesión significa la constancia del antes y el después. Una secuencia no necesariamente implica orden cronológico, así: tambor, trompeta, tren, tambor, trompeta, tren, es una secuencia en la cual no hay indicio alguno de temporalidad. En la sucesión, siempre hay orden, y es inevitable la suposición de que haya algo segundo, y subsiguiente a lo primero, y así para el tercero, subsiguiente al segundo y demás. En breve, siempre hay un orden supuesto e ineludible.

Al afirmar, por otra parte, que la explicación de Stump y Kretzmann materializa lo eterno, me refiero al paradigma de la *ET-simultaneity*; en donde lo eterno, bajo la representación de una línea uniforme e infinita, es paralela al punto temporal. Se puede, en efecto, conceder que sea únicamente un ejemplo paradigmático, para buscar dar explicación, sin embargo, al unirlos bajo la nomenclatura ET, se delata la innecesaria síntesis entre uno y otro, para buscar decir que hay una relación entre lo eterno y lo

⁴⁹ McTaggart, op. cit., p. 459. “(...) It would, I suppose, be universally admitted that time involves change. A particular thing, indeed, may exist unchanged through any amount of time. But when we ask what we mean by saying that there were different moments of time, or a certain duration of time, through which the thing was the same, we find that we mean that it remained the same while other things were changing. A universe in which nothing whatever changed (including the thoughts of the conscious beings in it) would be a timeless universe”. Lo que se desea poner de relieve con esta cita, es que incluso si McTaggart relaciona al tiempo con el cambio, no hace distinción entre el cambio, el movimiento supuesto e indispensable en algunos tipos de cambio y lo que Tomás de Aquino llama una ‘operación’, es decir, el pensamiento. O retomando las palabras de McTaggart, el pensamiento de los seres conscientes que están en el universo. La ausencia de estas distinciones está en la base de la argumentación de la falta de realidad del tiempo, que, como se constata por las distinciones aristotélico-tomistas de los diversos tipos de movimiento, del cambio y de la operación, es por ignorancia que se puede concluir que el tiempo sea irreal.

⁵⁰ *In Metaph.*, 5, 17.

temporal. En efecto, hay relación entre uno y otro, pero la relación proviene del orden propio de la realidad, en la cual, lo superior es fundamental. No porque todo sea material, y esté constituido de la misma materia que lo superior, pues lo superior, no tiene materia, sino porque al ser un principio fundamental, es lo que actualiza a lo natural, es decir, a lo vivo. La relación, es como la de la causa y lo causado. Y en esta solución coincidimos con Leftow, pero es también como la relación entre el principio y lo principiado, lo cual no conlleva necesariamente una relación material.

Respecto de la propuesta de McTaggart, se ha de señalar nuevamente la fragilidad ontológica de los seres de relación, pues para él, son 'eventos' lo que se da en el tiempo. El que la taza esté a la derecha o a la izquierda, puede cambiar a estar arriba o abajo, con un simple movimiento. Lo importante del artículo *The Unreality of Time*, es haber señalado tres órdenes distintos. El orden temporal de la serie A. El orden de sucesión de la serie B. Y el simple ordenamiento en la serie C. El error de McTaggart, consiste en haber dado prioridad a la lógica subjetiva. El de la serie C, el cual depende de la razón y la inteligencia humanas. La 'N', nunca precederá a la 'M', porque así ha sido establecido. Además, proponer la serie B como más fundamental que la serie A, no es aberrante. Aristóteles en el *Libro de la Física* supone ese orden ontológico en donde a la magnitud, le sigue el movimiento, y al movimiento el tiempo. En la propuesta de Tomás de Aquino, ese orden es visible por que la jerarquía viene de lo 'uno', o lo más simple en cada género, y no, en la continuidad ontológica supuesta en el sistema aristotélico. En error de McTaggart consiste, sin embargo, en haber buscado reducir la realidad temporal, al orden lógico, porque el examen del tiempo desde el orden lógico, siempre conllevará a su supresión. La lógica antigua, e incluso la clásica con Gödel, no admite la contradicción como parte del sistema. 'A' y 'no A', no pueden darse en un mismo tiempo. Por eso, para salvar la lógica, es el tiempo el que termina por perder fuerza. El método de la filosofía analítica, muestra sus limitaciones en el estudio del tiempo, porque el tiempo supone cambio, y el cambio, con o sin movimiento, supone contradicción. La naturaleza y lo natural, al cambiar, implica oposición y en ocasiones contradicción. Ahora se está despierto, después dormido. Ahora de pie, después sentado. El tiempo, sólo puede ser plenamente entendido, en la conjunción entre la óptica ontológica y la óptica lingüística. En la medida en que se distingue la manera humana de conocer, en la cual hay mayor facilidad en el acceso de lo compuesto, también se puede percatar de lo doble, bajo lo cual, se puede estudiar el instante y con él al tiempo. La lógica, no es la óptica que acepte ese doble punto de vista, y por eso, está determinada al fracaso cuando estudia al tiempo.

Si hay algo positivo en la propuesta de McTaggart, es el haber mostrado la limitación de su metodología en el estudio del tiempo. El orden no es el tiempo, la serie B no puede reducirse a la serie A. Ni el tiempo es el orden. Aunque bien sea cierto que el tiempo tiene orden, no todo lo que tiene orden, lo tiene según el tiempo. Esta es la nota que podemos obtener de las series A, B y C. Mas no podemos quedarnos en ello si nuestro deseo está concentrado en buscar entender la noción de eternidad. Además, también Aristóteles y Tomás de Aquino, consideran lapsos de tiempo para analizar ‘lo que’ es el tiempo. La diferencia es que la fragmentación en lapsos, es reconocida en su parcialidad por estos dos autores, y no, dando por hecho que lo más real sea esa parcialidad de la fragmentación, por ser aquello de lo que nadie dudaría. La lógica, tal y como la aplica McTaggart, también tiene sus límites. Efectivamente muchos días y muchos tiempos no pueden existir simultáneamente, porque hay una diferencia según la especie, una hora no es un día, un día no es un mes. Esto, en efecto, es sentido común, mas la respuesta de Tomás de Aquino considera un aspecto medular, cuando los tiempos, al ser semejantes e iguales, no se trata más de dos tiempos distintos, sino de uno y un mismo tiempo. Esta identidad temporal es la distinción central para reconocer lo simultáneo. Si hay identidad en el tiempo, no hay simultaneidad, porque se trata de algo uno y lo mismo. Algo simple y uno. La simultaneidad necesita de la ‘co-presencia’, como lo explica Eleonore Stump. De la composición o multiplicidad de realidades, lo eterno, al no ser compuesto, sólo puede darse en totalidad simultánea. En completitud y sin sucesión.

A la objeción sobre si lo que no es anterior ni posterior, se da en el mismo instante, Tomás de Aquino señala, que el instante puede considerarse de dos maneras. Como siendo algo uno, y es el que da la unidad al transcurrir temporal, o bien, como siendo dos, por ser uno el instante anterior y otro el instante posterior. Ambas perspectivas son necesarias para conocer lo que sea la eternidad. Por eso, no puede decirse que Tomás de Aquino, sea un B-theorist, o un A-theorist. El estudio del tiempo, necesita de manera indispensable ambas opciones para distinguir el ser del tiempo. Además, es la manera de hablar por la que se consigue distinguir el distanciamiento o proximidad respecto del instante. Lo cual es más claro cuando se utiliza el término ‘presente’. Más cercano al presente, más lejano a él. Es por inducción, y por lo manifiesto proveniente del lenguaje, que se hace diáfana la imposibilidad de que todos los sucesos históricos, se hayan realizado en un mismo presente.

La noción de ‘número’, como otra de las definiciones del tiempo, es parte de la respuesta de Tomás de Aquino, para indicar si el tiempo y la eternidad, son o no lo mismo.

El número, entendido como medida, será la noción indispensable para distinguir en qué sentido el instante es uno y el mismo, y en qué sentido sea fin y principio de algo, y pueda dar lugar a la sucesión, y se le pueda considerar sin problema, como algo doble.

La respuesta de Leftow, a la propuesta de Kretzmann y Stump, consiste en señalar un nuevo acercamiento. En él, no sólo se considera la simultaneidad eterno-temporal (*ET-simultaneity*), la cual es parte de la respuesta de Kretzmann y Stump a la relación entre Dios y el tiempo, entre la eternidad y el tiempo. Leftow, señala que si bien la *ET-simultaneity* conlleva a la distinción de diferentes tipos de simultaneidad, también implica acudir a la *ET-causation*, o causalidad eterno-temporal y a explicar la *ET-simultaneity* desde la *ET-causation*. Dicho en términos más coloquiales, la relación entre la eternidad y el tiempo, entendida desde la simultaneidad entre el tiempo y la eternidad, dará pie a incluir el orden causal. Una vez incluido este orden, se puede explicar la causalidad desde la simultaneidad, pero será necesaria la totalidad de la teoría, para confrontar a quienes defendiendo las teorías causales, consideren que el tiempo no sea más fundamental que la causa, y pueda dar explicación. La causa, para algunos, es más fundamental que el tiempo y explica el tiempo. Leftow sugiere que el tiempo puede explicar la causalidad, y la causalidad al tiempo, en esto último consiste su nuevo acercamiento al problema de la simultaneidad entre el tiempo y la eternidad⁵¹.

Conclusiones

El 'todo simultáneo' de la definición de eternidad, no puede entenderse al margen del tiempo. En esta ocasión, son dos aspectos, los que dan el indicio necesario para avanzar en la investigación. Por una parte, el tiempo en sí mismo, y por otra, el ahora del tiempo. De igual modo se considera la eternidad en sí misma, y lo permanente de la eternidad. El tiempo, tiene sucesión. Y la variación del móvil, es la que genera el tiempo. La eternidad está exenta de sucesión. Esta falta, por tratarse del primero de los seres, es más que un mero negar el discurrir del tiempo. La falta de sucesión, en el caso de lo eterno, también coincide con la carencia de variación. Si bien lo eterno carece de todo tipo de movimiento, como lo es el desplazamiento, tampoco tendrá otro tipo de

⁵¹ Leftow, Brian, *Time and Eternity*, op. cit., p. 177. "(...) Taking ET-causality as the basis of the ET-simultaneity may initially seem counterintuitive. But it accords well with the fact that if God is eternal, there are temporal relata for ET-relations only because an eternal God creates them. For if this is the way ET-causality and ET-simultaneity are really related, it makes sense to use the former to explain the latter. The view that one must use ET-simultaneity to explain causal relations (or their possibility) and so cannot in turn explain these temporal concepts causally. Advocates of casual theories of time claim to base temporal relations on causal relations...".

movimiento, como el crecimiento o el decrecimiento, la generación y la corrupción; en otros términos, ni el nacer ni el morir. La falta de variación, sin embargo, no suprime al ser de lo eterno. Y si bien no hay cambio, en algo que permanece, esa permanencia, es, además, de algo existente y vivo.

El 'todo simultáneo', se entiende también desde las nociones de 'inmovilidad' e 'inmutabilidad'. Sobre todo, de ésta última noción, porque lo inmutable niega la sucesión, el inicio y el fin del tiempo. El instante temporal, permite reconocer al tiempo. Respecto del instante, también se puede entender lo simultáneo. Especialmente, cuando el instante es considerado como fin del movimiento presente e inicio del siguiente momento. La simultaneidad, con respecto al tiempo, implica la consideración, o bien de una realidad doble, o bien de dos realidades acaecidas a la vez. El instante, considerado como si fuese uno sólo, por su permanencia, ayuda a reconocer al fluir temporal, porque esa persistencia es lo que hace al tiempo.

El instante, también puede ser representado como siendo un punto, el cual, al recorrer alguna línea recta, hace el tiempo. El instante puede ser comparado con el móvil. El proseguir del móvil, visto desde la óptica del ser, pone en evidencia un todo. Un todo cuya unidad proviene del movimiento de ese móvil, el cual ha tenido un inicio, y llega hasta el fin de su desplazamiento. La manifestación de la unidad del movimiento, el haber dejado de considerar los extremos, es otra manera de acercarse a la totalidad simultánea de lo eterno.

Lo simultáneo, por otra parte, son el tiempo y el movimiento. Cuando se da el movimiento, se da el tiempo y a la inversa. Esas dos realidades se dan conjuntamente, coinciden. Perpetrar en el todo simultáneo de la eternidad, requiere de la consideración del tiempo, como un número, a saber, como número del movimiento, porque el conocimiento de lo que es numéricamente uno, es lo que permite la distinción entre lo simultáneo, y lo que no lo es. Lo simultáneo pueden ser dos movimientos, dos días, dos horas, pero no dos tiempos iguales, ni dos movimientos iguales. Si en el movimiento algo es semejante e igual, entonces se trata de uno y el mismo movimiento. Lo mismo sucede con el tiempo. Si la hora es semejante e igual, entonces es la misma hora, y no, dos horas diferentes. Un tiempo, específicamente uno, no es simultáneo por su unidad según la especie. Algo numéricamente uno, no puede ser simultáneo con él mismo. De esta manera es más nítido el 'todo simultáneo', por ser algo uno y lo mismo. La simultaneidad en el orden del tiempo y del movimiento, siempre necesitará de dos realidades o bien de algo

compuesto. En el caso del todo simultáneo, no hay composición, ni 'co-presencia' material.

El tiempo y el movimiento, además, tienen una relación distinta que con otras realidades, porque el tiempo mide al movimiento. Y ser medido por el tiempo, es medir el ser del movimiento, y también medir su duración. Ser medido por el tiempo, significa estar en el tiempo. Esto se entiende de dos maneras, por ser simultáneo con el tiempo, o bien estando como en un número. Esta segunda manera, se entiende a la vez de dos modos. Como siendo parte del número; como el dos es parte del cuatro y el cuatro parte del ocho. O como el número que numera. Esta manera de entender al tiempo, significa 'seguir': el tiempo sigue al movimiento. Y en esto consiste, también, la simultaneidad, no sólo en que uno se dé junto con el otro, sino que uno sigue al otro. 'Seguir', en el contexto del tiempo, y del movimiento, es tener una relación ontológica en la cual uno genera al otro. Aunque este último matiz, no está presente en este cuarto capítulo, se menciona por la importancia de la comprensión del tema.

Del instante, también hay otro aspecto por considerar para comprender el sentido de *tota simul*; su imperfección. El instante es imperfecto por su inacabamiento, porque el instante es inacabado, entonces hay movilidad, pues es lo que permite el seguir buscando su completitud. El tiempo fluye, y con el fluir va midiendo lo que se va completando, sin llegar a detenerse verdaderamente. A diferencia de lo eterno, el detenimiento no es lo propio de la eternidad. El detenerse del tiempo, es una herramienta a la cual se acude para comprender su discurrir, y el cómo mide al movimiento; es tomar un lapso del todo temporal. En la eternidad, no hay lapsos, ni tampoco algún tipo de detenimiento, y porque lo medido por la eternidad, es de suyo permanente y completo. La eternidad como *tota simul*, es medida del ser permanente. Esa medida es la que da unidad a la multiplicidad de tiempos.

En el próximo capítulo, abordaremos una distinción necesaria. Aquella entre lo total y lo completo. Especialmente desde lo que ambos términos están negando, para, con ello, lograr una comprensión más acabada de la definición de 'eternidad'.

5.

LA ETERNIDAD COMO TODA Y PERFECTA

Introducción

El contenido del presente capítulo retoma en gran medida el del tercero y cuarto, ambos constreñidos al estudio de la eternidad, desde la óptica del todo. Si bien en este quinto capítulo seguimos en el tema de lo total, en cada uno de los tres se expone un nuevo matiz. Por conveniencia para la comprensión de la ‘eternidad’, lo analizado y lo expuesto previamente, sirve como inicio de la distinción necesaria para entender la eternidad como ‘total’ y como ‘perfecta’¹.

En efecto, en el capítulo tres el ‘todo’ había sido abordado, desde el problema de la conformación de partes. Habíamos expuesto igualmente que la eternidad, desde la noción de ‘todo’, había de entenderse como algo ‘completo’. Para lograr la comprensión de un ‘todo completo’, se necesita la eliminación y la exclusión. Por un lado se ‘elimina el tiempo’ y por otro ‘se excluye el ahora’. Del ahora se conserva la permanencia: una constante permanencia. La eternidad puede por eso, entenderse desde la palabra ‘siempre’. La eternidad como el todo a lo que nada falta, a saber, como completa, es una realidad ‘siempre permanente’. En lo siempre permanente no hay variación ni cambio. Ese ser permanece uniforme. Sin heterogeneidad, es decir, con exclusión definitiva de

¹ En la traducción a la *Suma Teológica* de la Biblioteca de Autores Cristianos, en el primer argumento del artículo primero, de la cuestión diez, se utiliza ‘completo’ en lugar de ‘perfecto’. Nosotros decidimos utilizar este último, porque el texto latino emplea la palabra *perfectum*. El cual, tiene un significado aparte y remite a otro aspecto que lo entendido por ‘completo’.

toda parte; la inteligencia logra captar como siendo una única naturaleza, y siendo, en efecto, una misma naturaleza.

Aunado a lo anterior, también se ha de considerar la simultaneidad de lo eterno. Eso corresponde a lo expuesto en el cuarto capítulo. En él distinguimos: 1) el contraste con la medida, pues si había de afirmarse a la eternidad, y al tiempo como simultáneos, se debía a que ambos son medidas de duración. Hablar de medida de duración no es pleonasma, porque también en la explicación se acude a la medida según la magnitud. En la segunda nota indicamos que: 2) la simultaneidad era la eliminación de pasado, presente y futuro. Esto mismo, desde otro ángulo, significa la falta de composición por partes. Lo que causa perplejidad, es eliminar el presente, porque al eliminarlo pareceríamos estar en verdadera contradicción. Pero esto se entiende mejor desde el presente como el ‘ahora’ o ‘instante’. Lo eterno es lo siempre presente, y es justamente la permanencia, la cualidad que se retoma del instante, y que permite eliminarlo, porque el presente o instante, es lo que cambia del tiempo. El instante es lo que conduce a una mejor comprensión de la expresión ‘toda simultánea’.

Simultáneo se define en el *Comentario a los libros de la Física* como lo que se da a la vez. Pero esta definición supone duplicidad: dos realidades convergentes; mientras que la eternidad es simple. Tomás de Aquino, afirmando la multiplicidad de movimientos y resolviendo lo que se entienda por multiplicidad de los tiempos, es como llega a la unidad del tiempo por medio de la noción de ‘número, la cual está directamente relacionada con la noción de ‘medida’, cuando se estudia desde el tiempo. En efecto, la multiplicidad de tiempos es posible, si esos tiempos tienen unidad en la especie, a saber, que específicamente (o desde la especie), sean uno. Y esa distinción desde la cual los tiempos son uno, se llevó a la diferencia de lo que es numéricamente uno. Así, si los tiempos son iguales, no se dan simultáneamente, porque los tiempos simultáneos y semejantes son iguales en número, a saber, un sólo tiempo.

La precedente es la significación de fondo de lo que es totalmente simultáneo: lo que es igual, por ser uno. De modo general, un todo simultáneo está exento de cualquier variación o cambio; de la variación se deriva la sucesión. También para entender la totalidad simultánea de lo eterno es necesario negarle toda sucesión. De la noción de ‘variación’, y del contenido de las conclusiones de los primeros capítulos, se puede recordar el vínculo entre lo inmóvil y lo inmutable. De lo inmutable, sabemos que si bien se refiere a la falta de cambio, variación y sucesión, entonces ‘todo simultáneo’ es también algo ‘máximamente actual’: acto puro. Además de esa manera de entender un

‘todo simultáneo’, otro matiz importante se descubre a partir de la relación peculiar entre el tiempo y el movimiento, porque el tiempo, aparte de medir la duración del movimiento, mide también su ser, es decir, el tiempo mide el ser del movimiento.

Desde el ámbito del ser, lo simultáneo es ‘ser conjuntamente’. Dado que un ser uno, no da gran información sobre la simultaneidad, es respecto de la sucesión que hay mayores luces, porque el todo simultáneo es lo carente de sucesión. La sucesión se genera, en efecto, por la multiplicidad de lo anterior y lo posterior. Muchos ‘antes’ y muchos ‘después’, generan una sucesión. Pero como lo sabemos bien, en la eternidad no hay ni principio ni fin, ni antes, ni después y, por ende, tampoco sucesión. En los términos ‘toda simultánea’, hay una doble negación: la de la ‘sucesión temporal’, y la de la ‘imperfeción del instante’.

Del instante se negó su fluir, porque ese fluir es propio del tiempo, pero no corresponde a la eternidad. Sin embargo, conservamos de ese instante (o presente), la unidad. De esa unidad del instante, se considera como ‘medida’. Una medida constante e invariable, la cual es, además, una permanencia, un siempre seguir. Mas esa permanencia estará al margen del cambio, y como siendo un uno que es lo mismo. El instante presente no constituye la eternidad, pues ella no es la sumatoria de todos los instantes temporales. La eternidad, como toda simultánea, ha de entenderse desde lo que mide, a saber, desde ‘el ser permanente’. Cuando se afirma ‘toda simultánea’ en la definición de eternidad, es también, por tratarse de la medida del único ser que permanece. En breve, la eternidad como toda simultánea conlleva a vislumbrar una realidad sin sucesión, ni incompletitud; lo cual es también la medida del ser permanente.

El presente capítulo, lo iniciamos con la problemática actual en torno a la noción de ‘instante’. Posteriormente señalamos la complicación proveniente de reconocer la ‘imperfeción’ del instante. Este tema, nos permite abordar el *nunc tempus* y el *nunc stans*. Las diversas maneras de concebir el todo, analizadas en los capítulos previos, las tenemos como referencia para comprender, la distinción entre él y lo perfecto. Con mayor precisión, al ‘todo’ como lo ‘completo’. Incluimos el tema de ‘lo perfecto’ respecto de la ‘eternidad’, después de lo cual, indicamos las distinciones entre ambos. Al final del capítulo expondremos lo entendido por ‘toda y perfecta’, con relación a la ‘eternidad’. Después de responder a las dudas, incluimos las breves conclusiones de este quinto capítulo.

5. Problemática actual en torno a la noción de *instante*

Las discusiones contemporáneas sobre los términos *nunc fluens* y *nunc stans*², atribuyen la explicación a Tomás de Aquino, como siendo el *nunc fluens* parte del tiempo, y el *nunc stans* como parte de la eternidad. Para Bazó, ninguno de esos instantes es divisible ni en acto ni en potencia. El *nunc aeternitatis* es la perfección del *nunc* temporal, y el sentido en el cual es indivisible es según el acto, la perfección total y absoluta, sin admitir división de género alguno³. Leftow retiene los términos *fluir* y *estar* (*stans*) desde el contexto de la *Suma Teológica*, afirmando que el *nunc stans* permite nuestra distinción entre el instante que fluye y pertenece al tiempo, y el instante permanente, el cual sería el correspondiente a Dios⁴. Las críticas a estos dos conceptos, del instante que fluye y el permanente, derivaron en afrentas teológicas en donde se concluye tajantemente, que en tal caso del Dios de los filósofos y el Dios bíblico serían irreconciliables⁵. Aleksandravicius, en cambio⁶, resalta la diferencia entre el instante que fluye y el permanente, y dirige la atención directamente sobre la unidad entre la eternidad y Dios. Así, el *nunc stans* es el ‘mismo’ absoluto, lo Uno. El ‘instante temporal’ en cambio, será ‘nocionalmente’ cambiante.

² Aleksandravicius, Povilas, *Temps et éternité chez saint Thomas d'Aquin et Martin Heidegger*, Éditions universitaires européennes, 2010, 545 pp. Bazó, Canelón Abelardo, *La eternidad de Dios en Santo Tomás de Aquino. Una visión filosófica*, Roma, 2003, 452 pp. Gorris, Harm, *Interpreting Eternity in Thomas Aquinas*. En: *International Medieval Research 9. Time and Eternity. The Medieval Discourse*, (eds.) Gerhard Jaritz y Gerson Moreno-Riaño, Brepolis, Tournhout, Belgique, 2003, pp. 193-202. Leftow, Brian, *God's Impassibility, Immutability, and Eternity*. En: *The Oxford Handbook of Aquinas*, (eds.) Brian Davis y Eleonore Stump, Oxford University Press, 2012, pp. 173-186.

³ Bazó, op. cit. p. 105. “(...) Pero esta especie de *nunc* indivisible se dice tal en un sentido distinto a como se dice indivisible el *nunc aeternitatis*... Aunque ambos no sean divisibles ni en acto ni en potencia, el *nunc aeternitatis* es la perfección de este *nunc* temporal, y se dice indivisible en cuanto acto y perfección total y absoluta, que no admite división de ningún género.”

⁴ Leftow, op. cit. p. 181. “(...) Aquinas takes it without argument that even God he thinks atemporal has a now. Perhaps this is because God is conscious, and a ‘now of experience’ seems conceptually inseparable from having experience at all. Aquinas says that we apprehend God’s ‘standing now’. We do so, I think, by apprehending that God is immutable; it is because immutability leads us to see that God’s now ‘stands’ rather than ‘flows’ that it lead us to conclude that God is atemporal...”

⁵ Gorris, op. cit., p. 195. “(...) The classical notion of eternity as ‘atemporality’ or as ‘the unchanging, simple *nunc stans aeternitatis*’ has been heavily criticized in -roughly- the last fifty years. Some have argued that it is not biblical for scripture pictures a God who is historical: he remembers and promises, repents and changes his mind. Atemporality, these biblical scholars claim, is an invention of Greek philosophy and Christian theology has to be cleansed from such an alien blemish. Next, process theologians have objected that an atemporal God cannot genuinely interact with human beings in history. Analytical philosophers of religion have adopted and elaborated this objection, arguing that atemporality is not compatible with personhood, nor with the classical Christian doctrines of creation, redemption and incarnation.”

⁶ Aleksandravicius, op. cit., p. 143. “ (...) C’est-là que nous retrouvons la conception de l’éternité exprimée par la notion de *nunc stans*. Le *nunc stans* coexiste avec l’instant temporel, et portant il en est différent. Cette ‘coexistence’ est corrélative à la présence de Dieu dans la chose et à la création continue. La différence tient au fait que le *nunc stans* éternel est le ‘même’ absolu, l’Un, alors que l’instant temporel est changeant ‘notionnellement’.”

Lo que más suele ofuscar el entendimiento al estudiar este tema, compete (1) a la consideración de nuestra manera de entender, que el 'ahora permanente', corresponde a lo que llamamos la 'eternidad'. Y (2) respecto de la noción de tiempo provocada por la percepción del fluir del ahora; Tomás de Aquino indica en su respuesta:

“Al primero diciendo que el instante presente se dice que hace la eternidad, según nuestra aprehensión. Así pues, causando en nuestra aprehensión del tiempo, lo que aprehendemos es el influjo del mismo instante, esto causa la aprehensión en nosotros de la eternidad, en cuanto aprehendemos el instante presente”⁷.

Siguiendo el texto de la *Suma Teológica*, en las dos primeras objeciones del artículo cuatro, en la cuestión diez sobre la eternidad, se expone que ésta no es parte del tiempo por incluirlo y sobrepasarlo⁸. En cuyo caso es el tiempo el que sería parte de la eternidad. La segunda objeción, del artículo cuatro, sostiene que el ahora del tiempo permanece idéntico mientras dura. Lo cual llevaría a pensar que ese ahora constituiría la noción de 'eternidad', por ser la identidad indivisible en el transcurrir temporal. Y, por ende, la eternidad sería el ahora del tiempo⁹. Brevemente, la obscuridad viene de creer que 1) el tiempo es parte de la eternidad, aunque la eternidad lo sobre pase. Y 2) que el ahora del tiempo, es lo que origine la eternidad. Para dar respuesta a las dudas provenientes de los autores contemporáneos, iniciaremos por estudiar la noción de 'instante', pues, como podrá recordarse, para saber lo que el tiempo es, se precisa indagar sobre la naturaleza del 'ahora' o 'instante'.

5.1. La imperfección del instante

En el capítulo cuarto remitimos con frecuencia al tema del instante. En efecto, sin la referencia al tiempo, y al instante, no es posible tener una comprensión menos incipiente sobre la eternidad. 'Pues al conocimiento de lo 'simple', se llega por el de lo 'compuesto' y al conocimiento de la 'eternidad', partiendo del tiempo'¹⁰. La noción de

⁷ *S. Th.*, I q10, a2 ad1. “Ad primum ergo dicendum quod nunc stans dicitur facere aeternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio aeternitatis, inquantum apprehendimus nunc stans”. La traducción es propia.

⁸ *Ibidem*, a4, arg1. “(...) Cum igitur aeternitas non sit pars temporis, quia aeternitas excedit tempus et includit ipsum; videtur quod tempus sit pars aeternitatis, et non aliud ab aeternitate”.

⁹ *S. Th.*, I, q10, a2, arg2. “(...) Secundum philosophum in IV Physic., nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem aeternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo aeternitas est nunc temporis”.

¹⁰ Cf. *S. Th.*, I, q10, a1, c. “(...) Sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus...”

eternidad ‘es la concepción de la uniformidad, de lo que está del todo exento de movimiento’¹¹. Y para adentrarse en el significado de esa definición y comprenderla. Se consideran dos aspectos de la eternidad, que es (1) ‘interminable’. A saber, carente de principio y de fin. Y (2) que es ‘carente de sucesión’. En otras palabras, la eternidad es ‘toda simultánea’.

Esos dos aspectos provienen del estudio del tiempo. Pues queriendo entenderle se acude a (1) el tiempo *scilicet*, o el tiempo en tanto tiempo. Y (2) el ‘ahora’ del tiempo el cual es ‘imperfecto’¹². De estos dos elementos de la definición de ‘eternidad’, ‘toda simultánea’ se obtiene al ‘eliminar’ el tiempo, y ‘perfecta’ al ‘excluir’ el ‘ahora’ del tiempo¹³.

La manera de proceder de Tomás de Aquino, en ese texto de la *Suma Teológica*, nos da la pauta a seguir: concentrarnos en el ‘ahora’ del tiempo. En la primera objeción del segundo artículo, en la misma cuestión diez, se mencionan dos términos ‘con respecto al ahora, pertenecientes a Boecio. El *nunc fluens*, el cual hace al tiempo, y el *nunc stans*, correspondiente a la eternidad’¹⁴. Para exponer lo que a nuestro parecer es la posición de Tomás de Aquino, decidimos iniciar las precisiones, considerando el *corpus* del artículo dos. En él están explícitos los dos términos. Ahí, nuestro autor retoma la base de la definición de ‘eternidad’: la ‘inmutabilidad’. Y la del tiempo, que es el ‘movimiento’. Una vez indicado el fundamento correspondiente a cada realidad, el Angélico indica que lo propio de Dios, no es tan sólo el ser eterno, sino coincidir con su misma eternidad. Y, además, que ninguna otra realidad coincide con su propia ‘duración’. La razón de afirmar esas palabras es por ser Dios su mismo ser uniforme:

“(…) La definición de eternidad sigue a la inmutabilidad, así la definición del tiempo sigue al movimiento, como es patente por lo que dice. De donde, como Dios es máximamente inmutable, a quien le compete máximamente ser eterno. No solo es eterno, sino es su eternidad, como tal ninguna otra cosa es su duración, porque no es su ser. Pero Dios es su ser uniforme, de donde, así como es su esencia, esto es su eternidad”¹⁵.

¹¹ *S. Th.*, I, q10, a1, c.. “(…) Ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis”.

¹² *Ibidem*, a1, ad5. “(…) Quod in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum”.

¹³ *Idem*. “(…) Dicit ergo tota simul, ad removendum tempus, et perfecta, ad excludendum nunc temporis”.

¹⁴ *S. Th.*, I q10, a2, arg1. “(…) Dicit enim Boetius quod *nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem...*”. Cf. Boecio, *De Trinitate*, 4.

¹⁵ *Ibidem*, c. “(…) Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas, cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse.

El autor de la *Suma* responde primeramente que el tiempo y la eternidad no son lo mismo. Si bien es cierto que una diferencia importante consiste en que el 'tiempo' tiene principio y fin, mientras la 'eternidad' no posee ninguno de los dos; la eternidad y el tiempo no miden la misma realidad.

El tiempo, es claro, mide al movimiento. La 'eternidad', en cambio, al 'ser permanente'¹⁶. El ahora del tiempo, no se identifica con ese Ser permanente. El 'tiempo' mide 'lo que en el tiempo tiene principio y fin'¹⁷.

Incluso acudiendo a la infinitud del tiempo, este último y la eternidad no pueden ser lo mismo, porque el argumento, en donde se sostiene la infinitud del tiempo, y se le entiende como infinito, supone la misma objeción; es decir, se toma una parte de ese tiempo para poder medir la infinitud. Dicho de otro modo, se 'parte' potencialmente el infinito para servirse de esa porción como medida. En breve, está supuesta la división de partes:

“(...) Sin embargo, si en la diferencia antedicha se atiende en cuanto a lo medido, y no a la medida, así hay alguna definición, porque sólo es medido por el tiempo, aquello que tiene principio y fin en el tiempo, como se dice en IV Physic. Por lo cual el movimiento del cielo durara siempre, el tiempo no lo mediría según toda su duración, dado que lo infinito no es medible, pero mediría la circunferencia, que no tiene principio ni fin en el tiempo. Sin embargo, puede, haber alguna definición por parte de las cosas medidas, si se toma el fin y el principio en potencia. Pues, también él tiempo siempre dura, sin embargo, es posible señalar en el tiempo el principio y el fin, tomando algunas de sus partes, así decimos del inicio y del fin del día o del año, lo que no sucede en la eternidad”¹⁸.

La eternidad, por el contrario, no es algo divisible ni en acto ni en potencia, porque de suyo no tiene partes (ni en acto ni en potencia). Ni el tiempo estaría midiendo toda la duración, de ese tiempo eterno. Con precisión, Tomás de Aquino sostiene, en las repuestas a esas dos objeciones, que el tiempo y la eternidad, no son medidas del mismo género.

Deus autem est suum esse uniforme, unde, sicut est sua essentia, ita est sua aeternitas”. La traducción es propia.

¹⁶ *S. Th.*, I q10, a2, arg1. “(...) Quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus...”.

¹⁷ Idem. “(...) Quae habet principium et finem in tempore”.

¹⁸ *S. Th.*, I q10, a4, c. “(...) Si tamen praedicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliquam rationem, quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in IV Physic. Unde si motus caeli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile; sed mensuraret quamlibet circulationem, quae habet principium et finem in tempore. Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia. Quia etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei vel anni, quod non contingit in aeternitate”. La traducción es propia.

Lo cual parece no decir mucho sobre la diferencia entre ambos. Es, sobre todo, cara a lo que miden¹⁹, en donde la equivocación se evita.

La respuesta a la segunda objeción, del mismo artículo cuatro, que hemos estado siguiendo, explica de manera general que el instante (o ahora), no es parte de la eternidad. Nuestro autor indica; el ‘ahora’ del tiempo es el mismo sujeto a lo largo de él. Sin embargo, la manera humana en que se concibe la duración de ese tiempo, requiere de una comparación en la cual la posición delimita.

La posición pertenece al ‘móvil’. Diferenciar el aquí (*hic*) y el allí (*ibi*) en repetición, es la base *in re* de lo que es ‘el movimiento’. Conservar la repetición consecutiva del aquí y el allí es lo que se entiende por ‘tiempo’, por eso, Tomás de Aquino dice, que algo parecido sucede al *nunc* o ahora, pues es como el móvil:

“(…) El instante del tiempo es el mismo sujeto durante todo el tiempo, pero difiere según la razón, porque, así como el tiempo corresponde al movimiento, así el instante del tiempo corresponde al móvil; ahora bien, el móvil es un mismo sujeto en todo el curso del tiempo, pero es diferente según la razón en cuanto está aquí y allá. Y esta alternancia es el movimiento”²⁰.

Sin embargo, la diferenciación de la alternancia del ‘aquí’ y el ‘allá’, en la base de la noción de tiempo, acude a la ‘fragmentación’ – este término es nuestro –, de cada allí y aquí, como si algo hubiese llegado a su término. Y así se constituye el concepto de tiempo. Ese iniciar y terminar implica la suposición de partes. Pero la eternidad no tiene parte alguna. Y esto último es lo que el autor sugiere al afirmar que la ‘eternidad’ permanece la misma como ‘sujeto’ y como ‘concepto’ (*ratio*)²¹. Por eso, al ahora del tiempo no es la ‘eternidad’.

El subtítulo de nuestra sección anuncia la imperfección del instante. Lo explicado ayuda a entender, cuáles sean los motivos para estudiar, con cierto detenimiento, esa imperfección. De manera general, una primera evocación a la perfección, con respecto a lo eterno, se encuentra en la *Suma Teológica*. En el quinto argumento, del primer artículo, de la cuestión diez, se problematiza el término ‘todo’,

¹⁹ *S. Th.*, I q10, a4, ad 1. “Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si tempus et aeternitas essent mensurae unius generis, quod patet esse falsum, ex his quorum est tempus et aeternitas mensura”.

²⁰ *Ibidem*, ad2. “(…) Nunc temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod, sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili; mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, in quantum est hic et ibi. Et ista alternatio est motus”. La traducción es propia.

²¹ *S. Th.*, I q10, a4, ad2. “(…) Similiter fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Aeternitas autem manet eadem et subiecto et ratione. Unde aeternitas non est idem quod nunc temporis”.

como si fuese sinónimo de 'perfecto'²². Si efectivamente no hubiese diferencia entre esos dos conceptos, entonces no sería necesario incluir 'perfecta' en la definición de 'eternidad' (la eternidad es toda simultánea y perfecta posesión de vida interminable).

La respuesta a esa quinta objeción remite al punto de partida, a saber, tomar en cuenta el 'tiempo'. De él son considerados dos aspectos, como habíamos indicado un poco antes. El primero, el tiempo en cuanto tal (*scilicet ipsum tempus*). Y el segundo, el 'ahora'. Lo necesario por abordar sobre el tiempo *scilicet* es lo 'sucesivo'. Del ahora temporal, es la 'imperfección', en lo cual se fija la atención para comprender lo 'eterno'²³. El instante es el mismo, porque existe simultáneamente todo el tiempo²⁴. Cuando el instante mide al tiempo, no lo hace, sin embargo, por ser el mismo sujeto, sino por ser distinto según la razón. De ahí que sea captado como anterior, o como posterior. Y por ello, se concluye en el *Comentario a los libros de la Física*, que el instante es siempre el mismo, y en cierto modo no. Lo que es de algún modo lo mismo, y de otro distinto, es comúnmente algo sujeto a la variación. Esto requiere aún de dos distinciones. La primera, puesto que el instante, siendo el mismo, lo es por ser uno y el mismo sujeto. Y es distinto, además, por el cambio del lugar.

La explicación es menos difusa cuando se hace desde el movimiento, porque es el móvil el que permanece siendo el mismo, por ser el sujeto del movimiento. Mientras que el cambio es local: ya sea que está en un lugar al inicio del movimiento, y en otro al haberse desplazado el móvil. Si bien el cambio de lugar es importante para la comprensión del tiempo, y por consiguiente, de la eternidad, es sobre todo la variación del instante, en donde ha de centrarse nuestra atención, porque es la característica que ayuda a negarle, respecto de la eternidad.

La imperfección del instante puede entenderse desde la noción de ser, pues es más perfecto lo que es y vive, respecto de lo que tan sólo es²⁵, y el instante de algún modo no es. El modo de ser de algo, es lo que indica el grado de perfección que le corresponde. Pues, ser más perfecto o menos perfecto toma como referente al ser de ese algo.

La perfección es con respecto a la nobleza del género que le corresponde, porque un ser será más perfecto, según esté más o menos completa, la capacidad correspondiente

²² *S. Th.*, I q10, a1, arg5. "(...) Praeterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quod sit tota, superflue additur quod sit perfecta".

²³ *Ibidem*, ad5. "Ad quantum dicendum quod in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum".

²⁴ *In Physic.*, 4, 18, n. 2. "(...) Quod simul existit de toto tempore est idem".

²⁵ Cf. *Contra Gentes.*, 1, 28, n.1. "(...) Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, ..."

a su ser. El defecto o la imperfección proviene de la falta de capacidad del receptáculo (*recipientis*), el cual recibe la perfección según su capacidad. La imperfección entendida desde la óptica del ser, se da en cuanto algo no es²⁶. En tanto mayor sea la distancia con respecto del ser, más grande será el defecto. Esa imperfección tendrá como parámetro, el modo particular de participar del ser. No será, por ejemplo, la misma participación reservada al ave que al ser humano.

Participar es como tomar una parte²⁷. Es *quasi*, por referirse a la ‘comunicación de una parte’. Participar, es ‘tener parcialmente lo que en otro se encuentra sin restricción’. Si algo lo es totalmente, entonces no lo participa, sino que ‘es eso mismo por esencia’. Tomás de Aquino continúa la explicación ‘y a lo que no es totalmente algo, sino que tiene otra cosa añadida, propiamente se le denomina participado (se dice que participa); al igual que si el calor fuese calor existente por sí, no se diría que participa el calor ya que no habría nada en él sino calor; y el fuego, como es algo distinto del calor, se dice que participa del calor’²⁸:

“(…) Pues lo que es totalmente en alguno, no participa de otro, sino es por esencia misma de esto. Verdaderamente lo que no es totalmente en lo que tiene algo en otro adjunto, se dice propiamente participar. Así como si el calor fuera por sí calor existente, no se le dice participar del calor, porque nada en él es sino calor. Porque el fuego verdaderamente es lo que es en otro el calor, se llama participar del calor”²⁹.

La participación también se entiende como ‘recibir algo de otro parcialmente’³⁰. Es ‘tener de modo particular algo que en otro se encuentra sin restricción, totalmente, i.e. tener de modo limitado lo que en otro se encuentra de manera ilimitada, o tener imperfectamente lo que otro tiene de modo perfecto’³¹.

Algo es imperfecto, en cuanto está en potencia como privación del acto. El instante es imperfecto, por estar privado de estar en acto el siguiente momento. Entre mayor sea

²⁶ *Contra Gentes.*, 1, 28, n.3. “(...) ita omnis defectus inest ei secundum quod aliquo modo non est”.

²⁷ Cf. *In Boeth. De Hebdom.* lect. 2. “(...) Est autem participare quasi partem capere”.

²⁸ Traducción de Ángel Luis González p 209. Sobre el tema de la participación se puede consultar la obra del mismo autor: *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, col. Filosófica, 3ª ed., EUNSA, España, 2001, 306 pp.

²⁹ *In Metaph.*, 1 10 n. 4. “(...) Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur. Sicut si calor esset calor per se existens, non diceretur participare calorem, quia nihil esset in eo nisi calor. Ignis vero quia est aliquid aliud quam calor, dicitur participare calorem”. La traducción es propia.

³⁰ *In de Cael.* 2, 18 n.6. “(...) Nam participare nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere”. Traducción de Ángel Luis González, op. cit.

³¹ González, Ángel Luis, op. cit., pp. 209-210.

la potencia de algo y menor su acto, mayor será su imperfección, porque lo que obra está en acto. La acción es más perfecta en comparación con lo que únicamente está en potencia de actuar. Además, el acto del efecto puede ser más imperfecto que el acto del agente, por ejemplo, la sonoridad de la voz, la cual es más potente entre más cercano se está a la fuente del sonido, escuchándose menos al ser mayor la distancia. Lo cual se explica por la debilitación de la acción. Otro aspecto de la 'imperfección', es el correspondiente al 'género'. En cada género hay algo más perfecto y menos perfecto. Lo más perfecto en cada género, servirá como medida para lo que se encuentre bajo el mismo género. Y será más perfecto o menos perfecto según la distancia respecto de la medida. El 'instante' será por eso verdaderamente imperfecto, porque nunca es acabado, y hay en él cada vez potencialidad para ser. Lo acabado en cambio, tiene su ser completo.

En un sentido menos restringido, 'perfecto' no es únicamente lo obtenido o logrado mediante un proceso, y que esté en acto completamente. También se llama perfecto, lo que está en acto completo, sin haber habido proceso alguno para su actualidad total. El 'instante' no será perfecto porque su acto no se completará totalmente, en cada ocasión, faltará un resquicio de acabamiento:

“(...) Pero dado que todas las cosas que son, se reducen de la potencia al acto y es del no ser al ser cuando algo es, entonces se dice rectamente ser perfecto, porque es casi totalmente hecho, cuando la potencia totalmente al acto se reduce, como nada de lo que no es conserva, sino que tiene ser completo”³².

En resumen, el instante no constituye la eternidad. El ahora, aunque sea permanente, no es por eso lo indivisible de lo eterno. El ahora del tiempo es parte del tiempo, y, aunque una parte haga referencia al todo, la referencia central del instante, es el tiempo, y no la eternidad. La eternidad y el tiempo, aunque pudiesen ser considerados como medidas, tienen una diferencia de género. Esto es más claro cuando se recuerda que el tiempo mide al movimiento y la eternidad, al ser permanente.

5.2. El todo, lo perfecto y su distinción

Al inicio del capítulo, se cuestionó si el 'todo' y lo 'perfecto', eran lo mismo. De ser así, sería redundante definir a la 'eternidad' como 'toda simultánea' y además

³² Cf. *Contra Gentes*, 1, 28, n.9. “(...) Sed quia omne quod fit, de potentia in actum deductum est et de non esse in esse quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum”. La traducción es propia.

‘perfecta’. Con el propósito de distinguir la conveniencia de incluir el término ‘perfecta’ como un elemento definitorio de la eternidad, se volverá sobre la noción de ‘todo’, considerando los aspectos que ayuden a diferenciar, con nitidez, las diferencias entre ambos términos. Posteriormente nos centraremos en la noción de perfección.

5.2.1. El todo

Para conseguir reconocer las distinciones entre lo total y lo perfecto, es conveniente explicitar algunas notas sobre lo ‘total’, cuando se refiere a lo eterno. Se ha de recodar que, para entender la definición de lo eterno, se compara con lo ‘simple’; la razón de la comparación proviene de la ausencia de composición, y de partes de cantidad por no ser cuerpo³³. Esa ausencia de partes tiene vínculo con la nobleza del ser. Entre mayor es la simplicidad de un ser, mayor es su nobleza. Esto mismo, en otras palabras, consiste en afirmar que entre menor sea alguna posible mezcla, mayor será la nobleza de ese ser (y Dios es lo más simple). El acceso a lo simple, el entendimiento no lo realiza de manera perfecta. Necesita de las ‘negaciones’:

“Al primero diciendo, que las cosas simples, y sobre todo las divinas, de ningún modo se manifiestan mejor mediante la remoción, como dice Dionisio, cuya razón es que el intelecto no puede comprender perfectamente el ser de estas cosas, y desde las negaciones de ella misma se remueven, por eso el intelecto es conducido al conocerlas de algún modo a partir de las negaciones de aquellas cosas que remueven el del mismo. Por lo cual el punto se define por la negación. Y luego, la definición de la eternidad es unidad, y la unidad es lo indiviso, y de este modo no se pueden sino definir por la negación”³⁴.

En efecto, se puede hacer uso de la ‘adición’. Como al admitir que añadir algo no es más posible. Pues a Dios nada puede añadirse. Las negaciones no suman ni ponen nada más a lo máximamente simple. Esta es una diferencia importante, con respecto al ‘ente común’. El ente común, no recibe adición ni puede no recibirla; se le puede efectuar adición, pero eso sirve para determinar ‘lo propio’. Como por ejemplo al buscar saber lo que sea el hombre, se incluye animal y se añade racional, que es lo propio.

³³ *S. Th.*, I q3 a1. *Contra Gentes.*, 1, 20. *Compend. Theol.*, 6. *In Metaphy.*, 12, 8.

³⁴ *In Sent.*, 1 d8 q2 a1 ad1. “Ad primum ergo dicendum, quod simplicia, et praecipue divina, nullo modo melius manifestantur quam per remotionem, ut dicit Dionysius. Cujus ratio est, quia ipsorum esse intellectus perfecte non potest comprehendere; et ideo ex negationibus eorum quae ab ipso remouentur, manuducitur intellectus ad ea aliquantulum cognoscenda. Unde et punctus negatione definitur. Et praeterea in ratione aeternitatis est quaedam negatio, in quantum aeternitas est unitas, et unitas est indivisio, et hujusmodi non possunt sine negatione definiri”. La traducción es propia.

El 'todo' es algo 'completo', a él no le falta nada. No hay conformación de partes, la falta de composición se apoya, en que todo compuesto, es posterior a sus componentes y depende de ellos. Si los constituyentes estuviesen todos en acto entonces se trata de una 'colección' o 'grupo'. Cuando para la 'inteligencia' hay una única naturaleza, entonces hay un todo. Es por la simple aprehensión, que ese todo es inteligido por el alma. La 'simplicidad' es la negación de toda composición de partes. La unidad es el ser uno, 'indiviso'. Lo 'mucho' se opone a lo 'uno', no porque lo mucho esté constituido por unidades, sino por lo que cada una tiene de 'identidad'. A la vez no puede darse lo que sea semejante e igual, porque esto es numéricamente algo uno.

Por comparación con el tiempo, el todo respecto de lo eterno, es simple. Dada la referencia a lo temporal, atribuida a lo eterno, – pues comúnmente se puede concluir fácil y erróneamente sobre lo eterno, como lo superlativo del tiempo –, a lo total no se le deslinda de lo 'simultáneo' (*tota simul*). Aunque como lo hemos explicado, ambos términos entendidos conjuntamente, albergan una negación, porque careciendo de partes, también se está exento de sucesión.

Con respecto a la eternidad, el todo como algo completo, requiere de la 'eliminación' y de la 'exclusión'. Se elimina el tiempo y se excluye el ahora. Por esta vía se llega a la ausencia de composición de lo eterno, consiguiendo, en efecto, la 'permanencia' de lo eterno. Pues si algo es permanente – y simple –, también es uniforme.

En términos positivos, entender el 'todo simultáneo', es como aquello que se da todo a la vez. Pero no hay fluir alguno en esa 'completitud', porque la eternidad no es medida de los seres móviles o cambiantes, sino del 'ser permanente'. Como la eternidad es una realidad simple, que mide al ser permanente, hay 'plena identificación' entre su medida y lo medido.

De estas características, se clarifica que la eternidad, entendida como toda simultánea carece de sucesión y de incompletitud. Y en este sentido se entiende el todo respecto de la eternidad, un todo simultáneo, sin sucesión ni incompletitud.

Al tener en mente el modo en como se entiende la noción de 'todo' respecto de lo eterno, se indagará lo correspondiente a la 'perfección'.

5.2.2. Lo perfecto

Con relación a la noción de eternidad, para entenderla, es necesario remitir con frecuencia a las características del tiempo para entender lo 'perfecto'. Precisamente la imperfección del tiempo, es el apoyo firme sobre la cual se entiende, por comparación, la

perfección, como una característica definitoria de la eternidad. La eternidad no es perfecta únicamente porque el tiempo sea imperfecto, y la doble negación enunciativa sea más agradable, por ende, al formularla en términos afirmativos.

Para poder entender lo perfecto respecto de lo eterno, conviene hacerlo paso a paso. Primero, distinguir la comparación analógica, permitiendo de esa manera advertir cómo pudiera ser la eternidad. El ‘instante’ o ‘ahora’ es imperfecto, como lo eterno, perfecto. Mas existen motivos de fondo para comprender que no es un mero atribuir características de uno (el tiempo), negándolas al otro (a la eternidad).

En la *Suma Teológica*, la cuestión sobre la perfección divina se estudia entre las cuestiones de la simplicidad (q3) y la bondad (q5). La comprensión de lo perfecto se basa en (1) la ‘actualidad’. Algo es perfecto en cuanto está en acto:

“(...) Pero Dios es el primer principio, no material, sino en el género de la causa eficiente, y conviene que esto sea perfectísimo. Pues así como la materia, en cuanto tal, es potencia, así el agente, en cuanto tal, está en acto. De donde el primer principio activo conviene que sea lo máximamente en acto, y por consecuencia que sea máximamente perfecto”³⁵.

Aquello en acto es más perfecto, y es mayor su perfección, cuanto más está en acto. También algo es ‘perfecto’ (2) por no faltarle nada según lo requerido:

“(...) Luego es manifiesto considerar primero, que perfecto se dice de muchas maneras. Pues algo perfecto en cuanto tal, en verdad se dice perfecto según ‘lo que’. Perfecto en sí es lo que alcanza su fin el cual le corresponde según su propia naturaleza (*rationem*); pero según lo perfecto puede decirse de lo que alcanza el fin de algunos que son concomitantes a su propia naturaleza; así se dice del ser perfecto del animal, cuando a este fin se conduce, como nada de él está ausente de las cosas que constituyen los animales vivos; por el número y la disposición de sus miembros, y la debida cantidad del cuerpo, y de la virtud de las operaciones de los animales vivos perfecciona, pero según lo que en el animal perfecto puede llamarse si sea perfecto en otro concomitante, por ejemplo, si es perfecto en lo blanco, o en el olor, o en lo que es de ese modo”³⁶.

³⁵ *S. Th.*, I q4 a1 c. “(...) Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis, et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, in quantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, in quantum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum”. La traducción es propia.

³⁶ *De perfectione*, 1. “Primum igitur considerare oportet, quod perfectum multipliciter dicitur. Est enim aliquid simpliciter perfectum; aliquid vero dicitur perfectum secundum quid. Simpliciter quidem perfectum est quod attingit ad finem eius quod ei competit secundum propriam rationem; secundum quid autem perfectum dici potest quod attingit ad finem alicuius eorum quae concomitantur propriam rationem: sicut animal simpliciter dicitur esse perfectum, quando ad hunc finem perducitur ut nihil ei desit ex his quae integritatem animalis vitae constituunt: puta cum nihil ei deficit ex numero et dispositione membrorum, et debita corporis quantitate, et virtutibus quibus operationes animalis vitae perficiuntur;

A la duda, sobre si a lo eterno conviene entenderlo como algo perfecto, entendiendo la noción de perfección como lo 'acabado' o hecho, no es por entender la noción también de ese modo, que lo perfecto no se diga de lo eterno ni tampoco de Dios. En esa primera objeción acerca de la perfección divina, planteada en la cuestión, en donde se estudia el tema, se puede encontrar más claramente lo que es lo 'perfecto'³⁷. Así, vinculando con lo dicho sobre los dos primeros sentidos en los cuales se entiende el vocablo, sabemos que para el común de las cosas, 'perfecto' es lo 'hecho'. Tomás de Aquino señala la importancia de interesarse por la significación de la palabra 'perfecto'. Pues per-fecto implica algo 'hecho'. Así, lo que no es hecho (*factum*), no se puede llamar perfecto, estrictamente hablando.

Dios no puede ser perfecto en ese sentido, porque no ha sido hecho. Todo ser hecho pasa de la potencia al acto. Hay un paso en él del no ser al ser para llegar a ser algo hecho. Cuando está totalmente hecho o acabado entonces es perfecto. Desde otra terminología: ha pasado totalmente al acto cuando no hay en ese ser nada de no-ser. Y en ese sentido sería acabado.

Sin embargo, en este caso, es el primer principio del cual se indaga lo eterno. Al cual, le corresponde estar en acto, y además, serlo de manera suma, a saber, estar máximamente en acto. Apoyados en esa actualidad suma, es como se llega a definir lo máximamente perfecto, al tratarse de aquello supremo y superior. Lo más actual es lo más perfecto. En su carencia de toda potencialidad, será por esto lo más acabado.

El contraste no se hace, por consiguiente, con lo que ha empezado a ser, porque eso ha tenido inicio. Se entiende respecto de lo primero, de ese Ser vivo y que es origen de toda vida. Pero conjugado con su actualidad no puede estar en 'potencia', pues ésta última implica privación de algo. Al no estar privado de nada de lo necesario, es como se va perfilando, que no puede haber paso alguno del no ser al ser. En este sentido se entiende la conclusión de Tomás de Aquino, cuando sostiene que 'perfecto' se dirá tanto de 'lo hecho' como de aquello que no ha sido de esa manera.

En la obra *Compendio de Teología*, lo 'perfecto' se contrasta con lo infinito. Este último es imperfecto cuando se trata del infinito en cantidades (*quantitatibus*)³⁸, porque

secundum quid autem perfectum animal potest dici si sit perfectum in aliquo concomitanti, puta si sit perfectum in albedine, aut in odore, aut in aliquo huiusmodi". La traducción es propia.

Contr. Gentes, 1, 28 n.2. "(...) Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse...". La misma idea se explica en *S. Th.*, I q10 a4 c.

³⁷ *S. Th.*, I q4 a1 arg1. "(...) Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum".

³⁸ *Comp. Theol.*, 1, 20.

la base tomada en cuenta era la materia. En las realidades en las que la materia esté implícita, en la constitución del ser, hay imperfección, pues la materia se encuentra en estado de ‘privación’. La ‘perfección’, en cambio, (3) proviene de la forma³⁹. Por contraste con la materia, la cual es imperfecta porque yace en estado de privación. Lo perfecto precede a lo imperfecto, el acto a la potencia, lo vivo a lo inerte, etc. Un ser perfecto lo es en tanto está en acto⁴⁰.

La cuarta manera de entender lo perfecto (4) es cuando al pasar de la imperfección a la perfección, lo perfecto antecede a lo imperfecto. Por eso, el ser que da movimiento a las cosas naturales, está dotado de una perfección superior a todo:

“(…) En efecto, todo lo que se mueve hacia alguna perfección, primero tiene en sí la perfección a la cual mueve, así como primero se tiene más en sí la doctrina la cual transmite a otros. Luego, como Dios es el primer motor, y todas las otras cosas mueve hacia sus perfecciones, es necesario que todas las perfecciones de las cosas en Él preexistan de manera sobreabundante”⁴¹.

Para culminar lo indispensable por saber respecto de lo ‘perfecto’, decidimos abordar lo expuesto en la *Suma Contra Gentiles*. En ese texto se entiende lo ‘perfecto’ desde la coincidencia entre Dios y su ser y (5) lo más globalmente perfecto por no faltarle algo:

“(…) Más ampliamente. Cada cosa perfecta lo es en cuanto está en acto; pero imperfecta según lo que es en potencia con privación del acto. Luego, lo que no está de ningún modo en potencia sino es que es acto puro, es patente que es le ser perfectísimo. Pues, tal es Dios. Luego, es perfectísimo”⁴².

En resumen, la perfección se entiende como algo actual, completo, máximamente formal y motor de todo lo naturalmente móvil. Hasta el momento estudiamos las

³⁹ *Comp. Theol.*, 1, 20. “(…) Perfectio autem omnis ex forma est”. En el texto *De Veritate*, q2 a3 ad13, también se explicita la perfección respecto de la forma. Mas se añade un matiz interesante, el tema de la ‘potencia pasiva’. Ella, corresponde a todo lo perfectible, pero necesitando de otro para obtener su perfección. La perfección, en esta ocasión es como la forma de lo perfecto. Dios no es perfeccionado y le es ajena toda potencia pasiva. Esta cuestión número dos inquiriere sobre el conocimiento divino. Por eso también se explica que la ‘perfección’ del cognoscente depende de la cosa conocida, pues la perfección del cognoscente radica en lo que se conoce en acto. Dios no conocerá por tanto otra cosa que a Él mismo.

⁴⁰ *Contra Gentes.*, 1, 28 n.6. “(…) Perfectum est in quantum est actu”.

⁴¹ *Comp. Theol.*, 1, 21. “(…) Nam omne quod movet aliquid ad perfectionem, prius habet in se perfectionem ad quam movet, sicut magister prius habet in se doctrinam quam aliis tradit. Cum igitur Deus sit primum movens, et omnia alia immoveat in suas perfectiones, necesse est omnes perfectiones rerum in ipso praeexistere superabundanter”. La traducción es propia.

⁴² *Contra. Gentes.*, 1, 28 n.6. “(…) Amplius. Unumquodque perfectum est in quantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem Deus est. Est igitur perfectissimus”. La traducción es propia.

características de la perfección respecto a Dios. En la sección siguiente, nos detendremos a explicitar las distinciones entre ambas nociones tan próximas, la perfección y la completitud, y a continuación proseguiremos con el análisis de las distinciones entre la perfección y la completitud.

5.2.3. Distinciones

En ocasiones, el inicio más eficiente al buscar la distinción de algunas nociones colindantes, es la de enunciar explícitamente lo común entre ambas. El aspecto común entre lo perfecto y el todo es la 'completitud'. Pues lo entendido, por ese término, es que no hay carencia alguna. Al todo y a lo perfecto no les falta nada. Sin embargo, la ausencia de composición, la cual señala, con más precisión, la falta de composición por partes de cantidad, conduce a lo que no sea cuantificable. En las nociones de perfecto y todo, hay, también, referencia a lo simple. Y ambos términos remiten igualmente, a una única naturaleza. Por otra parte, si algo es simple y permanente, también es uniforme.

El 'todo', cuando se le considera desde la definición de 'eternidad', sabiéndole carente de partes, y exento de sucesión, esclarece lo que sea de 'simultaneidad' de la eternidad. En los dos términos, 'perfecto' y 'todo', hay una negación de la incompletitud al contrastarlo con lo sucesivo. En lo 'perfecto', a diferencia de lo 'total', hay una referencia casi directa a lo 'actual'. Es como si el 'todo simultaneo' de la eternidad, al entenderle desde su aspecto de perfección, fuese más parecido a una fuente inagotable que emana en todo momento, en lugar de ser alguna realidad fija, como por ejemplo, algún punto. Ese modo de entender la eternidad, remite a lo explicado, en el capítulo segundo sobre una cualidad intensiva. La palabra que ayuda a resumir esa actualidad de la perfección, sería lo 'inextinguible'.

Lo 'perfecto', respecto del primer principio, lo es desde la forma (y no respecto de la materia). Lo perfecto requiere de una realidad precedente para llegar a su perfección (como el resto de los seres vivientes). La suma perfección, sólo compete a Dios. Quien se identifica plenamente con su ser.

En resumen, se puede decir que la perfección supone la totalidad. Lo total no necesariamente es perfecto, al menos que sea un todo simple, en acto y lo más elevado en su género. Lo más perfecto en cada género, funge como medida, para lo que yace bajo ese mismo género. Dios, sin embargo, no pertenece a género alguno. Lo perfecto también es aquello a lo que nada falta, pero además de ser completo hay una referencia a lo actual

que no está en la noción de ‘todo’. La actualidad de lo perfecto es una característica distintiva entre un todo y algo perfecto.

5.3. La eternidad como *toda y perfecta*

La comprensión de la ‘eternidad’ como ‘toda y perfecta’, necesitó del análisis del instante. Eliminando al tiempo se llega a entender la ‘eternidad’ como ‘toda simultánea’. Excluyendo el ahora o instante se aprehende la perfección eterna, porque la noción de tiempo se apoya en el fluir del instante. Sin embargo, para comprender el concepto de eternidad se tiene primero que comprender ese fluir temporal, distinguir lo indivisible en él, es decir el ‘instante’, para luego excluirle de la realidad eterna.

Ese modo epistemológico, con el cual es posible acercarse un poco más al conocimiento de Dios, no elimina lo central y necesario para comprender la eternidad. Y que es lo vislumbrado por Leftow, cuando afirma que es discerniendo la inmutabilidad como se reconoce el *stans* de la eternidad⁴³. El instante respecto a la eternidad nos permite reconocer la ‘permanencia’. La cual es menos difusa, cuando se entiende que el ‘tiempo’ mide al movimiento, se toma ‘una parte’ de ese movimiento, es decir, se divide algo continuo, más potencialmente. Sin embargo, como previamente se concluyó toda ausencia de potencialidad en la eternidad (capítulo uno), se comprende que sea algo permanente y además, no divisible en acto ni tampoco en potencia.

En el ‘tiempo’, el instante, en analogía con el móvil respecto del movimiento, es el mismo sujeto. Pero así como el desplazamiento o movimiento local está delimitado por el móvil, porque respecto de él se considera un antes (el inicio del desplazamiento), y un después (el fin de ese mismo desplazamiento), eso dará pie a comprender que *no* hay tal delimitación en la ‘eternidad’, porque esta última no tiene parte alguna.

Empero, entre la unidad concedida a la ‘eternidad’, en cuya base se considera la noción de totalidad como aquello a lo que nada falta, y la perfección, no hay sinonimia. Nuestro autor, en el *Compendio de Teología* indicará que cada término, o nombre, aplicado a Dios no son sinónimos, puesto que la sinonimia necesita que se signifique la misma cosa, y sea una misma la concepción del entendimiento. Mas si se designa según razones o concepciones diversas que la inteligencia tiene de ellas, al carecer de identidad perfecta de significación, entonces, no hay sinonimia. Incluso, si significan absolutamente una misma realidad, a saber, Dios:

⁴³ Leftow, Brian, *op.cit.*

“(…) Pero de esto se puede considerar tres cosas. Primero, los diversos nombres, es lícito en el mismo Dios, según la cosa significada, sin embargo, no son sinónimos. Pues de estos nombres algunos son sinónimos, es evidente que significan la misma cosa, y representan la misma concepción en el intelecto. En verdad donde significa la misma cosa según las diversas definiciones, es decir, las aprehensiones que tiene el intelecto de esa cosa, no son nombres sinónimos, porque no es en el fondo el mismo significado, como los nombres significan inmediatamente concepciones del intelecto, que son cosas semejantes. Y como estos nombres diversos nombran a Dios que significan diversas concepciones de nuestro intelecto teniendo lo mismo no son sinónimas, aunque signifiquen totalmente la misma realidad”⁴⁴.

Se recordará, que la unidad del tiempo guarda relación con el instante. El ‘instante’, es también una realidad que se presta a la plurisemia, porque así como es perceptible la unidad del móvil, así también, él permite captar el antes y el después con respecto al instante, y por eso el instante también funge como algo distinto en el tiempo. El instante está aquí en el presente y después está allá en el futuro; como el móvil, está aquí y luego allá; al remitir a la variación se da por el inacabamiento del movimiento, el cual, únicamente es posible por la potencialidad y la privación del acto. Para que algo se mueva tiene que haber constantemente privación de acto. De igual modo el tiempo contiene algo de inacabado. Hay potencialidad en él para llegar a ser. En la ‘eternidad’ no hay potencialidad, sino ‘completitud’.

Respecto de la eternidad su acto es completo. Y en ese sentido la eternidad es ‘perfecta’. Si bien el ‘todo’ con relación a la eternidad se entiende en tanto completitud, la perfección recordará la actualidad en la cual se encuentra la eternidad. Actualidad que remite, en efecto, al primer principio. Y también, al primer principio entendido como causa eficiente. De igual manera, a un principio en tanto vida y origen de toda vida. Pero deslindado del aspecto material, pues esa conclusión proviene de la ‘negación’, la ‘remoción’, y que posteriormente se completa con la *superatio* y la ‘eminencia’. El estudio de la noción de la perfección, es más bien, metodológicamente hablando, parte de la *superatio*, pero esta última es una conclusión propia y no se encuentra explícitamente en los textos tomasianos.

⁴⁴ *Comp. Theol.*, 1, 25. “(…) Ex his autem tria possumus considerare. Quorum primum est, quod diversa nomina, licet idem in Deo secundum rem significant, non tamen sunt synonyma. Ad hoc enim quod nomina aliqua sint synonyma, oportet quod significant eandem rem, et eandem intellectus conceptionem repraesentent. Ubi vero significatur eadem res secundum diversas rationes, idest aprehensiones quas habet intellectus de re illa, non sunt nomina synonyma, quia non est penitus significatio eadem, cum nomina immediate significant conceptiones intellectus, quae sunt rerum similitudines. Et ideo cum diversa nomina dicta de Deo significant diversas conceptiones quas intellectus noster habet de ipso non sunt synonyma, licet omnino eandem rem significant”. La traducción es propia.

5.4. Respuestas a la problemática sobre el *instante*

En las secciones iniciales, expusimos algunas problemáticas actuales sobre el ‘instante’. Algunos autores, a quienes acudimos para entender el instante, fueron Abelardo Bazó, Brian Leftow y Povilas Aleksandravicius. En la tesis *La eternidad de Dios en Santo Tomás de Aquino*, Bazó expuso que el *nunc aeternitas* es la perfección del *nunc temporal*. Leftow, en *God’s Impassibility, Immutability and Eternity*, considera que el instante permanente, el *nunc stans*, es el divino. Y en *Temps et éternité chez Saint Thomas d’Aquin et Martin Heidegger*, Aleksandravicius sostiene que el *nunc stans* es lo uno y absoluto. Con respecto a las objeciones enunciadas en la *Suma Teológica*, básicamente se resumían en: 1) si el tiempo es parte la de eternidad. 2) Si el instante origina la eternidad.

Con relación a las críticas sobre el *nunc flux* y el *nunc stans*, asentimos con Bazó que el *instante* tiene, diversas maneras de ser entendido (*pollakhôn legetai*), como por ejemplo, el ahora, el presente, etc. Sin embargo, los términos *nunc flux* y *nunc stans*, son propiamente de Boecio. Si hubiera que incluirse la doctrina tomasiana en el discurso medieval, y establecer cuál es la posición de Tomás de Aquino respecto a esa problemática, tal vez valdría la pena conservar los términos. Sin embargo, a nosotros no nos es indiferente que la respuesta central, en el *corpus*, a la pregunta sobre la eternidad, en los artículos uno y dos de la cuestión diez – e igualmente en el texto –, sobre el tema de la eternidad en la *Suma Contra Gentiles* y en el *Compendio de Teología*, no incluyen explícitamente la referencia, ni la explicación de los dos *nunc*, en cada ocasión. Y por el contrario nuestro autor afirma claramente que el ahora del tiempo, no es la eternidad.

Lo cierto es que en los textos contemporáneos en los cuales se incluye la diferencia entre el *nunc flux* y el *nunc stans*, no hay siempre una referencia o explicación abierta sobre en qué consiste la *remotio*, y puntualmente, de la manera de hacer uso de ella para la comprensión de la naturaleza divina y, con especial atención, para entender la eternidad; tal y como está expuesto en el capítulo catorce, que precede el estudio de la eternidad, en la *Suma Contra Gentiles*. A nosotros nos ha parecido que la relación entre Dios y el tiempo de la humanidad, está resuelta desde la comprensión de la causa eficiente y de entender a Dios como ‘máxima actualidad’, y ‘acto puro’. Pues esos conceptos remiten a la inmaterialidad, incorporeidad, y absoluta perfección de Dios. Lo cual da lugar a comprender que la eternidad sobrepasa por mucho el tiempo humano, sin por ello estar deslindado uno de otro. De otra manera ningún ser vivo podría subsistir. Por otra parte, Bazó y Aleksandravicius llegan a las mismas conclusiones que nosotros, en cuanto a la

excedencia de la eternidad con respecto al tiempo. Y cada uno de los autores interesados en el problema de la eternidad, todos coincidimos en que la postura de Tomás de Aquino afirma que la eternidad es 'lo permanente'.

El *nunc flux*, a saber el ahora que fluye, pone de manifiesto la imperfección temporal, su inacabamiento y la potencialidad que remitirá inevitablemente a lo actual. El acto de lo que está en potencia de movimiento, es el acto del móvil. El acto, al cual hace referencia la eternidad, es 'el acto puro', del cual se deriva toda actualidad y sin resquicio alguno de potencialidad. Por eso el *nunc stans*, y la evocación que hace Tomás de Aquino, se aborda como una objeción. La *remotio*, que es parte del modo epistemológico necesario para el conocimiento de Dios, no consiste tan sólo en negar. Es 'removiendo' el tiempo, que nos acercamos más a la comprensión de lo eterno. Y además, es por 'la exclusión' del 'instante', que se pule aún más ese conocimiento sobre la eternidad, y se vuelve menos obscura la identificación entre Dios y su ser, entre el ser de lo eterno y lo que 'mide' a ese ser. Por eso si el *nunc stans* contiene alguna referencia al inacabamiento, a la imperfección o a la potencialidad, no puede ser que defina a lo eterno. Sería placentero poder concluir que el *nunc stans* y el *nunc fluens* tienen verdadera unidad en lo real, como para responder a las críticas de la *Process Theology*, cuyos principios sostienen que Dios y el hombre están en una relación en donde uno afecta al otro, y en las interacciones habría algún tipo de perfeccionamiento mutuo. La unidad entre el instante temporal y el supuesto instante de la eternidad, ayudaría a fundamentar esas relaciones. También la supuesta unidad entre ambos instantes, serviría para mostrar una relación posible entre Dios y el hombre, porque el hombre es temporal y Dios, siendo eterno, convergerían en esa unidad en la cual se conjugan lo eterno y el tiempo. Incluso para confrontar al deísmo, optar por unir lo divino y lo humano en el instante, puede ser una útil objeción. Sin embargo, desde los textos tomasianos citados durante los cuatro capítulos precedentes, el *nunc stans* no coincide con la permanencia de lo eterno. La permanencia del instante, necesita un dirección, un fin y un móvil del cual ser medida. Y esos elementos, siendo sus partes, se oponen a las características imprescindibles de lo eterno, porque la eternidad es completa, acabada y perfecta. Pero si de ella se afirma la permanencia, es por completitud, mientras lo permanente del *nunc fluens*, o ahora temporal, es por su inacabamiento, incompletitud, necesidad de tender hacia algo. En la eternidad, no hay tendencia hacia más nada, porque todo – lo bueno –, está contenido en ella. Además, el instante que fluye, requiere cada vez del móvil, el cual es material. La eternidad, está despojada de toda materialidad.

En breve, a las dos objeciones en las cuales se resumieron los argumentos sobre el instante, de la *Suma Teológica*, se puede responder que el tiempo no es parte de la eternidad, ni el instante que fluye, parte de la permanencia de lo eterno. La eternidad, no está compuesta por interminables instantes de tiempo. Lo superior no está conformado por lo inferior, ni lo completo puede estar ontológicamente constituido por lo incompleto. La eternidad no tiene partes. Los instantes, por tanto, no pueden componer lo eterno.

Habíamos mencionado brevemente, al inicio de este capítulo, los debates teológicos nacidos por la consideración de un ‘Dios de los filósofos’ (*The God of the Philosophers*), y que estudiamos sucintamente en el capítulo tres, al evocar la obra de Anthony Kenny. Los debates, de los últimos treinta años, dieron lugar a un texto de Eleonore Stump, en donde se aclara la unidad entre ambos, el Dios de la Biblia y el de los filósofos⁴⁵. Respecto al tema del instante, cabe mencionar que el término utilizado por Tomás de Aquino para hacer referencia a la encarnación es el *instans* y no el *nunc*, como lo hace en las obras donde estudia el tema del tiempo y el de la eternidad. En la cuestión cuarenta y dos, de la *prima pars*, de la *Suma Teológica*, se aborda la pregunta sobre la coeternidad del Hijo con el Padre. Y se explica que en el tiempo algo es indivisible, el instante en tanto él mismo, y es algo que dura, el tiempo mismo. Pero en la eternidad el mismo instante indivisible es siempre y está siempre. Pero la generación del Hijo no es un instante (*nunc*) temporal, o en el tiempo, sino en la eternidad. Literalmente se sostiene lo siguiente:

“Al cuarto diciendo, que en el tiempo una cosa es lo que es indivisible, es decir el instante (*instans*), y otra cosa es lo que dura, es decir, el tiempo. Pero en la eternidad misma el instante (*nunc*) indivisible siempre permanece, como se dijo antes. Pero la generación del Hijo no es en el instante (*nunc*) del tiempo, o en el tiempo, sino en la eternidad. Y por eso, para significar la presencialidad y permanencia de la eternidad, se puede decir, que siempre nace, como dijo Orígenes. Pero, como Gregorio y Agustín dijeron, es mejor decir siempre nacido, de modo que el término ‘siempre’ designe la permanencia de la eternidad, ‘nacido’ es la perfección del generado. Luego, así el Hijo no es imperfecto y no lo era cuando no era, como Arrio dijo”⁴⁶.

⁴⁵ Stump, Eleonore, *The God of the Bible and The God of the Philosophers*, The Aquinas Lecture, Marquette University Press, 2016, 116 pp.

⁴⁶ *S. Th.*, I q 42 a2 ad4. “Ad quartum dicendum quod in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans; et aliud est quod est durans, scilicet tempus. Sed in aeternitate ipsum nunc indivisibile est semper stans, ut supra dictum est. Generatio vero filii non est in nunc temporis, aut in tempore, sed in aeternitate. Et ideo, ad significandum praesentialitatem et permanentiam aeternitatis, potest dici quod semper nascitur, ut Origenes dixit. Sed, ut Gregorius et Augustinus dicunt, melius est quod dicatur semper natus, ut ly semper designet permanentiam aeternitatis, et ly natus perfectionem geniti. Sic ergo filius nec imperfectus est, neque erat quando non erat, ut Arius dixit”. La traducción es propia.

El criterio al cual acudimos para comprender esta cita, fue el de la coherencia entre el *corpus thomisticum*, la explicación sobre lo que es el instante y la terminología. Así como no se utiliza la palabra 'inmóvil' para referirse a Dios, sino 'inmutabilidad', y así como no se utiliza 'multiplicidad', cuando se da la explicación sobre las tres personas de la Trinidad, sino 'pluralidad'; así también el término cambia, al tratarse de la relación de las personas divinas entre sí, y la coeternidad entre el Hijo y el Padre; no es *nunc* sino *instans* la palabra de los textos tomasianos. Con frecuencia el Angélico, cambia de terminología cuando asume algún matiz entre una y otra realidad. El término *instans*, nos ayudó a distinguir que, si bien es necesario comprender el instante del tiempo, o – *nunc fluens* –, para concebir la permanencia o *nunc stans*; cuando se trata de la eternidad, se le ha de negar, y con ello poder concebir lo que es la permanencia incesante.

Lo cierto, es que si se asume que el *nunc stans* es el mismo permanecer de la eternidad, se concluye que la eternidad es compuesta, por estar constituida por algo que no sea la eternidad misma, lo cual se opone a la simplicidad divina, sin la cual no se logra dar explicación sobre la incorporeidad, y junto con ambas características, se va perdiendo lo que distingue a Dios, de la naturaleza humana y de lo que nos rodea.

Admitir que el *nunc stans*, es la permanencia de lo temporal, porque nuestra razón lo concibe como algo doble, implica, en cambio, unidad con lo asumido, respecto de la simplicidad divina, el resto de los nombres de Dios, y con el contenido de otras disciplinas filosóficas como la Gnoseología y la Filosofía de la Naturaleza. Negar lo estático del instante temporal a la eternidad, es, además, haber entendido, que ésta última es lo más activo, y lo más vivo. Por ende, ningún defecto como la potencialidad para moverse, sin estarse moviendo, se puede incluir como siendo algo de la eternidad. Las precisiones sobre el tiempo y la eternidad, del capítulo séptimo, completarán lo aquí expuesto sobre el instante.

Conclusiones

Nuestro análisis sobre la eternidad, se ha ido enriqueciendo capítulo tras capítulo. Sabiendo que el conocimiento de lo simple nos es accesible de manera imperfecta, hemos ido descubriendo el significado de los términos incluidos en la definición de 'eternidad'. Lo 'simple' que se le adjudica a lo eterno, es un poco menos obscuro, al haber reconocido la referencia a la 'uniformidad', y por la 'exención' de todo 'movimiento'. La uniformidad, la reconocimos, por medio del carácter 'interminable' de la eternidad. Esa peculiaridad está acompañada de la 'carencia de sucesión', que si bien es la exclusión de

todo movimiento, la realidad en la cual está enraizada es la ‘inmutabilidad’. A través del estudio de lo ‘inmutable’, logramos ir penetrando en el significado de los términos ‘toda simultánea’, de la eternidad.

El habernos concentrado en el ‘instante’, nos invitó a discernir con mayor precisión la postura tomasiana. Si varios autores, han concluido, que el *nunc stans* sea el núcleo de la ‘eternidad’, es por la *remotio* que, para la comprensión de la definición que nos atañe, debemos ‘excluir’ el ahora temporal. Como indicamos en su momento, consideramos que si Tomás de Aquino hubiera querido conservar esos términos, provenientes de los textos de Boecio, los encontraríamos en cada explicación, o aclaración sobre lo eterno, y las problemáticas aledañas. Sin embargo, el texto de Boecio donde están los dos tipos de ‘instante’, está citado explícitamente como una objeción, en el artículo dos, de la cuestión diez, así como en la respuesta a esa objeción. Pero los términos no están explicados ni desarrollados en obras como la *Suma Contra Gentiles*, ni en el *Compendio de Teología*, al abordar la explicación sobre lo que es la ‘eternidad’. Por el contrario, la explicación de la *remotio* sí está explícita en la *Suma Contra Gentiles*, en el capítulo previo a la pregunta sobre la eternidad de Dios. El sitio, sin embargo, que le concedió Tomás de Aquino al *nunc stans* y al *nunc temporal*, son distinciones que ayudan, a entender la actualidad del conocimiento divino respecto de los futuros contingentes, y de modo general, a entender el conocimiento divino, como se encuentra en la *Suma Contra Gentiles*, en la cuestión sesenta y seis del primer libro, y que es la cita en la cual se apoya Aleksandravicius al abordar las dos nociones.

El excluir el ahora temporal de la eternidad, no significa negarle de toda posible relación con la ‘eternidad’. La exclusión es también respecto a la definición. El ‘ahora temporal’ no es parte de la definición de la eternidad. Esa exclusión concierne, a nuestra manera de entender lo que nos rodea, y que remite constantemente, a nuestra propia materialidad, al tratar de entender lo que no conlleva materialidad alguna. Y eso, a saber, tal manera de incluir el aspecto material en cada realidad conocida, también ha de ser subsumido a la *remotio*. Para conocer lo que la ‘eternidad’ es, y también otras ‘denominaciones’ de Dios, hemos de recordar con frecuencia nuestro hylemorfismo. Y de nuestro modo de conocer, el constante volver *ad phantasmata* para entender algo. Esa vuelta, necesaria en el entender, también la hemos de reconocer principalmente para negarla. Por eso, como varios autores contemporáneos han concluido con acierto, hay una ‘excedencia’. La ‘eternidad’ sobrepasa al tiempo, pero la relación entre la eternidad y el tiempo, no siendo material, no la excluye. La distinción es finísima, porque si bien el

ahora temporal no está incluido en la 'noción' de eternidad, eso no limita que la eternidad y el tiempo puedan tener, de hecho, algún tipo de vínculo. Y si bien el vínculo entre la eternidad y el tiempo no es material, eso tampoco es un obstáculo para que la relación pueda ser, en algún momento, de tipo material (*chronos kai kairos*).

En un principio nos pareció que estas conclusiones podrían ser difícilmente bien recibidas por los especialistas. No obstante, fue el reconocer que en la doctrina tomasiana, la 'causa eficiente' abarcaba el aspecto inmaterial y la dinámica de lo actual, que pudimos hallar un apoyo coherente para confirmar las conclusiones a las que llegamos en este capítulo. La 'eternidad' y el 'tiempo' no son lo mismo. La diferencia accidental es el modo más común de reconocer que uno no sea el otro. Efectivamente uno, el tiempo, tiene principio y fin, la otra, no tiene ni inicio ni final. Pero esa distinción no es suficiente, porque la 'eternidad' y el 'tiempo' coinciden aún en ser 'medidas'. Es precisamente esa coincidencia la que da pie a distinguir la diferencia central entre una y otro. La 'eternidad' no mide la misma realidad que el tiempo, sino al 'ser permanente'. Y más aún, se 'identifica' con Él.

Además, el tiempo, teniendo partes (pasado, presente y futuro), también ayuda, por medio de esa constitución, a entender que la eternidad no es algo divisible, ni en acto, ni en potencia. Lo divisible, no podría ser medida de lo indivisible, porque es lo más simple, lo que funge como medida, y porque, una vez más, el tiempo mide a lo que en él tiene movimiento, y la eternidad, al ser permanente. La eternidad y el tiempo, no son medidas del mismo género, repetirá constantemente Tomás de Aquino.

El 'instante', por otra parte, proporciona aún más información sobre la 'eternidad', al considerar su 'imperfección'. Porque esa imperfección, le viene del cierto modo en que no es, lo cual pone de manifiesto, su inacabamiento. El instante es imperfecto, también por la gradación que proviene de lo que más es, a lo que menos es. Por ese nivelamiento, es visible de alguna manera, que algo es una realidad más perfecta que otra por ser lo que menos ser posee. Esto nos da lugar a mencionar una de las distinciones centrales de este capítulo. La duplicidad del 'instante', que conlleva, en efecto, a la gran mayoría de conclusiones equivocadas sobre el tiempo. De algún modo, la univocidad, imposibilita una comprensión más acabada sobre lo que sean el tiempo, y la eternidad. Lo cual, nos deja concluir, que el simple uso de la lógica, y la formalización de la definición del tiempo y la eternidad, no pueden dar cuenta de la realidad que debe estar contenida en la definición del 'instante'. El instante, se dice de muchas maneras. La plurisemia no es sinonimia. Son dos aspectos diferentes que convergen en una sola realidad. Pues el

‘instante’, es uno y el mismo sujeto y, sin embargo, también es distinto por el cambio de lugar.

Indicábamos algunas líneas antes, que el instante de algún modo no es. Y eso indica distanciamiento con respecto al ser. En el instante hay privación del acto. De otro modo no sería posible la variación, y el tiempo tampoco sería concomitante al movimiento. Al estar en potencia, el instante remite inevitablemente a lo actual. A lo que esté previamente en acto. También en la ‘potencialidad’ del instante se refleja su imperfección. El instante no es Lo primero, el tiempo tampoco es lo primero, sino aquello perfecto en acto y sin intermitencia. A eso se le llama ‘eternidad’.

El instante, desde la noción de género, es imperfecto, por no ser lo más simple, porque esa es la cualidad, que ha de tener, lo que sirva de medida, para cada especie contenida bajo ese mismo género. Al instante le faltará en cada ocasión un resquicio de acabamiento. También desde esa ‘incompletitud’ el instante es imperfecto. El tema de la incompletitud nos abre paso a indicar, finalmente, si incluir el término ‘perfección’ en la definición de ‘eternidad’ no es redundante. El ‘todo’, cuando se hace referencia a la ‘eternidad’, significa ‘completitud’. Aquello a lo que nada falta. La inteligencia capta ese ‘todo’, como una ‘única naturaleza’. En el fondo, es la ‘simplicidad’ la noción que se trasluce al afirmar la completitud propia del ‘todo’ de lo ‘eterno’. También se le negó el ‘instante’, para llegar a comprender lo eterno. Mas de él se conserva la ‘permanencia’. La ‘eternidad’, retomando cada una de esas notas definatorias, es algo completo, de naturaleza única, simple y permanente. La negación del instante, vis a vis de la eternidad, permitió acceder a comprender lo que sea la carencia de fluidez. Por un lado, nos proporciona indicios de la plena identificación entre la eternidad, y lo que mide, por ser justamente medida del ser permanente; por otro, nos remite a la ausencia de sucesión. Sin ‘instante’, por ser lo que varíe, es inconcebible el cambio, y por consiguiente la sucesión que pertenece con propiedad al tiempo. La ‘eternidad’ como un ‘todo simultáneo’, se completará con la definición previa en la que se le concibe como algo ‘sin sucesión ni incompletitud’. Lo ‘perfecto’ en la ‘definición’ de la eternidad, no es pues, redundante. Si bien hay coincidencia entre la noción de ‘todo’ y la de ‘perfección’, en cuanto al acabamiento, y más aún en la ‘completitud’, lo perfecto remite a la ‘actualidad’ en la cual se encuentra lo que posea esa cualidad. La realidad que nos rodea es perfecta relativamente, por no tratarse de la perfección absoluta. Bajo algún aspecto es completa y no le falta nada de lo propio. Mas la realidad a la cual apunta todo lo perfecto, no contiene nada en potencia sino respecto a nosotros, por ser quienes estamos con capacidad

de recibir algo. La 'perfección' incluida en la 'definición' de 'eternidad', subraya el dinamismo propio de lo más elevado y de lo previo a todo ser. También por medio de ese término tiene mayor peso la refutación de la consideración de la 'eternidad' como algo lejano y quieto, como un mero punto estático. No hay tal estatismo en la eternidad. Es el 'acto puro' y la 'máxima actualidad', pero sin partes según la cantidad, sólo una actualidad plenamente inmaterial puede satisfacer aquello a lo que refiere la definición como *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. En el capítulo siguiente, nos resta examinar la noción de *posesión*. Es la última noción incluida en la definición de Boecio estudiada por Tomás de Aquino.

6.

LA ETERNIDAD COMO POSESIÓN

Introducción

El presente capítulo es el último en donde exponemos de manera problemática la definición de ‘eternidad’. En esta ocasión es la noción de ‘posesión’ en la cual nos centramos. Del capítulo primero al quinto, estudiamos ‘interminable’, ‘vida’, ‘todo’ y ‘perfecta’. Del primer capítulo, lo central fue la comprensión de lo interminable; este último vocablo, no ha de entenderse únicamente como lo que ‘no’ tiene un ‘término’; es además, también aquello ‘sin inicio’, mas al concernir a la ‘eternidad’, será también ‘lo carente de sucesión’.

La noción de ‘vida’ (en el capítulo dos), como bien problematiza Tomás de Aquino, parecía no concernir a la ‘eternidad’, porque lo más universal entre lo vivo y el ser, es el ser. Sin embargo, es parte de la definición por haber mayor perfección en un ser vivo que en uno inerte. Pero es parte también de la noción de ‘eternidad’ por la diferencia que indica entre un término mental, como los conceptos de las matemáticas, y la Realidad eterna. Al conjugar ambas nociones, ‘vida e interminable’, se manifiesta decisivamente la imposibilidad de que la ‘eternidad’, esté designando un principio material. Si en el capítulo primero el ‘motor inmóvil’ no puede ser de otro modo que incorpóreo – pues, se cae en una por demás flagrante contradicción –, en el segundo capítulo, tuvimos que indicar la ‘distinción’ abierta entre el ‘movimiento’ y la ‘operación’. Mediante esta diferenciación, lo vivo no podía no corresponder a lo primordial de nuestra realidad, que es Dios.

A la noción de ‘todo’, primero tuvimos que entenderla como un vocablo aparte. Especialmente por ser un concepto, de uso muy común, y quizá más cotidiano, – por esa misma razón, quizá menos patente el sentido traslaticio que posee dentro de la definición y estudio de lo eterno –. El ‘todo’ es aquello a lo que nada falta, es lo ‘completo’. Aunado a la noción de simultaneidad, se hace patente la uniformidad peculiar de la ‘eternidad’. Con ese binomio, no se está significando que todo suceso histórico y evento temporal se den en el mismo instante indistintamente, sino ‘la exclusión de partes y la falta de composición’. También el estudio sobre el todo, y su ‘uniformidad’ mostraron la necesidad de una ‘causa unificante’, a la cual se le llama ‘causa eficiente’. Dios es esa causa eficiente de lo naturalmente móvil.

En cuanto a la ‘perfección’, de igual modo la estudiamos separada del vocablo *possessio*. Comprendimos que, si bien pudiera ser redundante el incluirla, ese término manifiesta un nuevo aspecto de la eternidad, y refuerza la nitidez indispensable para la comprensión de la noción. Lo ‘perfecto’, aunque puede coincidir con el ‘todo’, al entenderle como completitud, es también una referencia a lo incorpóreo, al acto puro, al primer principio y a la causa eficiente.

En este sexto capítulo, seguiremos un orden distinto de los cinco precedentes, porque el término ‘posesión’, no ha sido directamente problematizado por los autores contemporáneos. En cambio, el término duración, ha dado lugar a más artículos en publicaciones especializadas. Mas sin ser prístina la relación entre ambos términos, se han de considerar las objeciones, ya abordadas por nuestro autor, para exponer, posteriormente, los problemas actuales sobre la duración. En la primera sección, explicitaremos primeramente la problemática del término ‘posesión’. En un segundo momento, indicaremos abiertamente el contraste con la noción de ‘duración’ (siguiendo el orden expositivo de la *Suma Teológica*), después nos concentraremos directamente en el término ‘posesión’; expondremos la relación con la noción de ‘inmutable’, explicaremos la noción de ‘posesión’ desde la ‘eternidad’; las respuestas que se puedan dar a las diversas objeciones de los autores contemporáneos, sólo tendrán lugar al final del capítulo, una vez comprendidos los matices indispensables sobre la posesión junto con las conclusiones.

6. Si la *posesión* y la *duración* se oponen

El último de los elementos, de la definición de eternidad, por estudiar, es la ‘posesión perfecta’. El examen realizado por Tomás de Aquino aborda esa parte de la

definición problematizando el término 'posesión'. La razón del problema proviene de que la *eternidad* parezca ser algún tipo de 'duración', como lo indica el autor de la *Suma Teológica*: "(...) Además la posesión no corresponde a la duración. Mas la eternidad es algo de la duración. Luego, la eternidad no es posesión"¹.

La misma objeción también puede leerse en el *Comentario a las Sentencias*. La 'posesión', se opone a la noción de 'duración'. En ese texto se precisa que el término 'posesión', no debería estar en la definición de la 'eternidad', 1) por no parecer que contribuya a saber algo sobre la 'eternidad', y 2) porque la definición ha de decir lo que sea lo definido, y el término 'posesión', parece no hacerlo².

Los términos de la objeción que parecen oponerse, son la 'posesión' y la 'duración', como si las características de uno, contradijesen las del otro, imposibilitando el poder aplicar los dos, a la noción de eternidad. Además, 'la eternidad sería más cercana a ser una duración', que al poseer algo³. Lo cardinal de la objeción son los términos

1) 'posesión', 2) 'duración' e igualmente las palabras 3) 'no corresponde' (*non pertinet*), de la objeción en la *Suma Teológica*.

La falta de 'conveniencia' entre la posesión y la duración, se puede detectar en el uso del término 'pertinet'. Ese verbo en su modo intransitivo, significa 'extender'. Si bien la conjugación impersonal del verbo, se traduce como 'convenir', es la evocación a lo que puede extenderse, un eje para comprender el motivo, de la aparente no conveniencia, de la 'posesión' con la 'eternidad', con cierto juego de palabras: la posesión 'no se extiende'. Esta intuición para adentrar en la objeción, sugerida por la significación del término *pertinet*, se confirmará en la respuesta a la sexta de entre ellas, en el *Comentario a las Sentencias*, como lo expondremos más adelante. Por lo pronto, señalaremos que la 'duración', puede ser concebida como una 'extensión', en el ámbito del 'tiempo' (como está sugerido en el *Comentario a los libros de la Física*, especialmente en el libro cuatro, donde se aborda el tema del tiempo). Así como desde la 'magnitud', la extensión remite a la mayor o menor 'longitud', así desde lo 'temporal' la extensión se puede entender como una mayor o menor 'duración'. Por eso, parecería que la posesión, es algo que constriñe o cierra, mientras la duración es algo que expande o dilata.

¹ *S. Th.*, I q10 a1 arg6. "(...) Praeterea, possessio ad durationem non pertinet. Aeternitas autem quaedam duratio est. Ergo aeternitas non est possessio". La traducción es propia.

² *In Sent.*, 1 d8 q2 a1 arg6. "(...) Item, aeternitas habet rationem durationis. Sed *possessio* nihil dicit ad durationem pertinens. Ergo videtur quod non debet poni in definitione aeternitatis, ad minus in recto, et sicut genus: quia quod sic ponitur in definitione alicujus, debet dicere quid sit definitum".

³ *S. Th.*, I q10 a1 arg6. "(...) Aeternitas autem quaedam duration est".

6.1. Problemáticas recientes respecto a la *duración*

Los especialistas contemporáneos, han formulado algunas objeciones principalmente alrededor del término ‘duración’. Las controversias actuales tuvieron inicio en el artículo sobre la ‘eternidad’ de Stump y Kretzmann⁴. Especialmente por el uso de los términos ‘duración atemporal’. La posición de los autores se oponía a la comprensión de la eternidad, como un presente permanente (*nunc stans*), y proponían que se trataba más bien de una ‘duración extensa’, pero ‘no sucesiva’. Una de las objeciones más contundentes a la propuesta de Stump y Kretzmann, se encuentra en el artículo de William Lane Craig⁵, quien señala que una ‘duración atemporal’, no es una noción coherente, porque la duración es de suyo ‘extensión’, sin ninguna parte distinguible no es extensión alguna.

La posición de Brian Leftow sobre el debate, se apoya más en el *Comentario a las Sentencias* de Tomás de Aquino, y en las *Cuestiones disputadas sobre la potencia*. Leftow, indica que la ‘duración’ total de algo, está delimitada por el inicio y el fin, y que el autor del *Comentario* pasa de los ‘límites del ser’ a los ‘límites de la duración’⁶. En este sentido, explica Leftow, concebir una ‘vida interminable’ (sin términos o límites), quedaría al margen, por carecer de lo central de la duración: un inicio y un fin⁷. Esa concepción sugeriría que el Angélico, estuviera definiendo la ‘eternidad divina’, como una ‘ilimitación perdurable’ o ‘extendida’. Y por eso, Tomás de Aquino explicaría que Boecio utiliza el término ‘posesión’ en la definición. Porque ‘duración’, sugiere más bien cierta ‘distensión’ e ‘inquietud’, lo cual no concierne al ser de Dios⁸.

Según Leftow, una ‘duración atemporal’, no conlleva contradicción en la visión de nuestro autor⁹. Esto último puede ser así, explica Leftow, porque la existencia de la

⁴ Stump, Eleonore; Kretzmann, Norman, *Eternity*. En: *Journal of Philosophy*, 78(1981), pp. 429-458.

⁵ Craig, William Lane, *The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73 (1999) pp. 521-536.

⁶ Leftow, Brian, *God’s Impassibility, Immutability, and Eternity*. En: *The Oxford Handbook of Aquinas*, (eds.) Brian Davis y Eleonore Stump, Oxford University Press, 2012, pp. 173-186. “(...) A thing’s whole duration (Aquinas passes from talking about duration limits of ‘being’ to limits of duration with no suggestion that he is changing topic) is limited by a beginning and end.”

⁷ Cf. Leftow, op. cit. p. 178. “(...) ‘Interminable life’-life without termini, or endpoints- rules out this sort of limit.”

⁸ Cf. Idem. “(...) Aquinas adds that Boethius used ‘possession’ rather than ‘duration’ because ‘duration’ by its very meaning entails a kind of ‘distension’ and so ‘inquietude’, which should not be understood of God’s being.”

⁹ Cf. Idem. “(...) ‘Atemporal duration’ is not in Aquinas’s view a contradiction: he also speaks of aeviternity, angel’s distinctive mode of duration, as non-temporal. So if Aquinas does think of God’s eternality as involving duration, it does not follow that he thinks of it as everlasting existence in time.”

'eternidad' se da 'toda a la vez', mientras que las 'partes de la duración' están limitadas por las partes que preceden y siguen¹⁰, en otros términos, por la sucesión¹¹.

En cuanto a la 'duración', Stump y Kretzmann indican que el concepto de 'duración' originado en la interpretación de la 'vida interminable', implica un tipo especial de 'duración'. Los autores señalan que sería razonable pensar que todo lo que es llamado 'vida', implica una 'duración'. En tal caso, en la definición de 'eternidad' carecería de sentido el incluir el término 'duración'. La relación con la 'atemporalidad', proviene de, según los autores, el cuarto ingrediente de la definición; la completa posesión simultánea. Porque en la explicación de Boecio, es claro que él concibe la 'entidad eterna' como 'atemporal'¹². De una entidad temporal viva, puede decirse que 'posee' la vida. Pero, como los eventos que constituyen la vida de una entidad temporal ocurren sucesivamente (*sequentially*), algunos posteriores a otros, no podría decirse que poseen la vida 'toda simultánea'¹³. Y mientras cada cosa en la vida de una entidad temporal que no esté presente, sea pasado y después no esté en su posesión, sea futura y no aún poseída, no podrá decirse que tenga la 'completa' posesión de su vida.

¹⁰ Cf. Leftow, Brian, *God's Impassibility, Immutability, and Eternity*. En: *The Oxford Handbook of Aquinas*, (eds.) Brian Davis y Eleonore Stump, Oxford University Press, 2012, p. 178. "(...) Parts of duration are limited by the parts that precede and follow them. That an eternal thing's existence is "all at once" rules out its containing temporal parts, since these occur one before another, and so rules out eternity's having this sort of (internal) limitation."

¹¹ Leftow entendió con claridad la necesidad de la supresión de la sucesión en lo eterno, sin embargo, es la razón por la cual se suprime esa sucesión lo que no parece concordar con la postura de Tomás de Aquino. Esto puede entenderse al considerar dos ópticas. La primera, a nivel de la filosofía de la naturaleza, la cual se encuentra en la base para poder comprender propiamente la metafísica. Esta óptica es propiamente epistemológica; para comprender lo que pueda entenderse en metafísica o filosofía primera, es necesario haber comprendido lo central de la realidad natural. El segundo nivel, a saber, desde lo natural contrarrestado con lo sobrenatural, pues deseando conocer lo propio de Dios, es indispensable haber conocido lo propio del hombre y con mayor precisión, de su ser incluido en la realidad natural, en la doctrina de Tomás de Aquino. Ese sometimiento a lo cambiante y a lo móvil, porque el hombre no sólo nace, crece y muere, sino también se desplaza y eso implica en la realidad natural y humana del hombre, variación y sucesión. Pero esa realidad variable y con inicio y fin, consecutivamente, no pertenece a Dios por ser Él mucho más excelso que el cambio, porque aparte de ser constantemente el mismo es fuente del cambio sin que esa variación implique en Él algún tipo de falla o defecto. Era frecuente en la edad media sostener: quien puede lo más puede lo menos. De algún modo la presente explicación se resume en esta frase.

¹² Stump, op. cit., p. 433. "(...) The concept of duration that emerges in the interpretation of 'illimitable life' is the third ingredient we mean to call attention to. Illimitable life entails duration of a special sort, as we have just seen, but it would be reasonable to think that any mode of existence that could be called a life must involve duration, and so there may seem to be no point in explicitly listing duration as an ingredient in Boethius's concept of eternity... The fourth ingredient is presented in the only phrase of the definition still to be considered: 'The complete possession all at once'. As Boethius's explanation of the definition in CP (The Consolation of Philosophy) makes clear, he conceives of an eternal entity as atemporal, and he thinks of its atemporality as conveyed by just that phrase in the definition."

¹³ Stump, op. cit., p. 433, "(...) A living temporal entity may be said to possess a life, but, since the events constituting the life of any temporal entity occur sequentially, some later than others, it cannot be said to possess all its life 'at once'."

Por consiguiente, lo que sea que tenga la completa posesión de toda su vida a la vez, no puede ser temporal¹⁴; de ese modo es como entienden Stump y Kretzmann el término ‘atemporalidad’ al referirse a lo eterno.

En breve, a la problemática actual relacionada con el término ‘duración’ en el contexto de la eternidad divina, se le vinculó estrechamente con la pregunta sobre la ‘atemporalidad’ de la eternidad. Proponiendo que en la definición estaría sugerido, que la eternidad al ser *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, no se podría estar refiriendo a una entidad temporal.

Los matices son sutiles, y para descubrir la propuesta de Tomás de Aquino, y discernir cuál es su postura respecto de los términos ‘duración atemporal’; si es un término que él aceptaría, si la noción está sugerida en sus textos, y de ser así qué debería de entenderse por ‘atemporal’, o si por el contrario habría de evitarse esa interpretación actual. Proseguiremos nuestro análisis indagando lo que el término ‘duración’ implique, al tener como marco referencial lo eterno.

6.1.1. La duración

La comprensión de las nociones de ‘tiempo’ y de ‘eternidad’ requieren de haber asimilado unos treinta y tres conceptos con antelación. Uno de ellos es la ‘duración’. Para saber lo necesario sobre esta última, una manera un poco más directa, es iniciando por el concepto de ‘lugar’. El vínculo entre las nociones de ‘duración’ y de ‘lugar’ es estrecho. La duración es entendida como un ‘estar en’ el tiempo. El ‘estar en’, lo analiza Tomás de Aquino con más detenimiento en el *Comentario a los libros de la Física*¹⁵. Al inicio del libro cuarto, la misma obra en donde examina lo que es el tiempo, nuestro filósofo presenta el análisis de la noción de ‘lugar’.

El concepto de ‘lugar’ es uno de los más difíciles a los cuales un filósofo de la naturaleza se enfrenta; queriendo entender el ‘tiempo’ y la ‘eternidad’ incluimos el estudio de esa noción, para facilitar la comprensión del tiempo, y continuar resolviendo las dudas provenientes de su análisis. El estudio de la noción de ‘lugar’ es un ejercicio

¹⁴ Stump, op. cit., p. 433. “(...) And since everything in the life of a temporal entity that is not present is either past and so no longer in its possession or future and so not yet in its possession, it cannot be said to have the ‘complete’ possession of its life. So whatever has the complete possession of all its life at once cannot be temporal.”

¹⁵ Cf. *In Physic.*, 4, 2, n.1 y ss. *S. Th.*, I q8 a1; aa. 3-4. I q16 a7 ad2. I q52 a2. I q112. *S. Th.*, III q6 a1 ad1. *In Sent.* 1 d.37 q1 a1, q2 aa 1-2, q3 a2. *In Sent.* 2 d1 q1 a4. 3 d2 q1 a1. *Contr. Gentes*, 3, 67-68. 4, 17. *Quodl.*, 11 q1.

intelectual para el cual son necesarios el rigor y el esfuerzo. Pero aporta nitidez cuando se aborda lo que sea la 'naturaleza del tiempo'.

6.1.1.1. *Estar en* y la noción de *lugar*¹⁶

La primera impresión de esta sección, puede ser que el tema del lugar no tiene importancia al estar estudiando el problema de la eternidad divina. Sin embargo, son precisamente las buenas bases de la Filosofía de la Naturaleza, lo que permite llegar a mejores precisiones de lo dicho, en los textos tomasianos, en donde se expone el tema de la eternidad. Además, el tema del lugar es un preámbulo indispensable tanto para comprender el tema del tiempo – por el esfuerzo intelectual necesario –, como para la distinción necesaria por reconocer, entre lo entendido por 'lugar' en las ciencias experimentales, y en el área propiamente filosófica. De igual manera, el tópico del 'lugar', parece albergar en este texto, una extensión un tanto desmedida. Sin embargo, es central hacer cada una de las precisiones siguientes para penetrar en el 'estar en', especialmente por aquello que no puede considerarse como 'estando en un lugar'.

Una de las mayores dificultades, al examinar la definición de 'lugar', es la falta de evidencia de distinguir el lugar como tal, así como nuestra incapacidad de palpar el lugar en cualquier circunstancia. Desde los filósofos de la 'Physis', los cuales retoman Aristóteles en su obra del mismo nombre, y Tomás de Aquino en el comentario a esos libros, se sabe que el lugar (1) 'contiene aquello de lo cual es lugar, pero sin ser algo de lo ubicado'¹⁷. (2) El llamado 'lugar primero es igual a lo ubicado, y no es mayor ni menor a eso ubicado en él'¹⁸. (3) También se sabe que todo lo ubicado, tiene un lugar, y éste, no carece de lo ubicado. El lugar y lo ubicado son inseparables¹⁹. (4) Cuando un cuerpo está fuera del lugar propio, naturalmente va hacia él y cuando está ahí, en ese sitio permanece²⁰.

¹⁶ Para estudiar el tema del lugar son recomendables: Aróstegui, Antonio, *El espacio en la física tomista y en la física actual*, Aula Magna. Instituto Nacional de Enseñanza Media. Ceuta, 1961. Rigau Cañardo, Mariano, *Lugar y espacio*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1986.

¹⁷ *In Physic.*, 4, 5, n2. "(...) *Quod locus contineat id cuius est locus; ita tamen quod locus non sit aliquid locati*"

¹⁸ *Idem.* "(...) *Quod primus locus, idest in quo aliquid primo est, est aequalis locato, non maior neque minor*".

¹⁹ *In Physic.*, 4, 5, n2. "(...) *Quod locus non deficit unicuique locato, quin omne locatum habeat locum; non tamen ita quod unus et idem locus nunquam deficiat eidem locato; quia locus est separabilis a locato: sed quando locus unus deficit alicui locato, tunc locatum fit in alio loco*".

²⁰ *Idem.* "(...) *Quod in omni loco invenitur, quasi differentia loci, sursum et deorsum: et quod naturaliter unumquodque corpus, cum est extra proprium locum, fertur ad ipsum, et cum est in eo, manet in ipso*.

El desarrollo del estudio del lugar, toma el orden expositivo del problema, sobre si el primer continente (el cielo o universo), está en un lugar. Ese hilo conductor permite ir reconociendo las propiedades, y características primordiales de lo que es el lugar, porque el movimiento, propiamente dicho – el de las cosas naturales –, es el cambio de lugar²¹. En los otros casos hay movimiento, pero como una consecuencia. Acudiendo a un ejemplo, en el aumento y el decrecimiento el cuerpo, toma un mayor o menor lugar respectivamente; el ocupar un mayor o menor lugar es una consecuencia de ese tipo de movimiento.

Tomás de Aquino explica al movimiento, como lo que moviéndose lo hace por sí (*per se*) o por accidente (*secundum accidens*); el tipo de movimiento de las partes de un cuerpo, estando en un todo, es ‘por accidente’. Si las partes pueden separarse, como por ejemplo, cuando se extrae un clavo, éste se mueve por sí; mas por accidente, cuando está como una parte en el todo. Algunas realidades sólo pueden moverse por accidente, como la blancura y la ciencia, las cuales cambian de lugar cuando se desplaza eso en lo que están, como por ejemplo en un hombre, un libro, etc. Nuestro autor expone:

“(…) Pero algunas cosas no pueden moverse por sí, sino que siempre se mueven por accidente; así como lo blanco y la ciencia, que cambian de lugar en cuanto cambian aquello en lo que son”²².

Cuando el Angélico expone el tema del lugar, después de distinguir entre lo que se mueve ‘por sí’, o bien ‘por accidente’, se van indicando los aspectos propios del lugar. Así pues, al estar algo en un lugar, (1) parece ser el límite del cuerpo continente. (2) El continente es ‘continuo’ con el contenido – como la parte en el todo –. (3) Si el contenido se separa entonces es ‘contiguo’ al continente. (4) El continente y el contenido es necesario que sean iguales, a saber, que las dimensiones de ambos, continente y contenido, no sean mayores ni menores. La razón se debe a que los ‘extremos’ de los dos, y de las realidades que ‘se tocan, están juntas’. La afirmación acerca de las realidades que se tocan, se encuentra ya en los textos de los autores presocráticos, quienes tomaron en cuenta dos pruebas, las cuales son retomadas por Tomás de Aquino. (1) Continente y

Propria autem loca naturalium corporum sunt sursum et deorsum, ad quae naturaliter moventur, et in quibus manent”.

²¹ *In Physic.*, 4, 5, n.5. “(…) Sed motuum aliquis est secundum locum per se, scilicet loci mutatio: alius autem ex consequenti, scilicet augmentum et decrementum; quia augmentata quantitate vel diminuta, corpus accipit maiorem vel minorem locum”.

²² *Ibidem*, n.6. “(…) Quaedam vero non possunt moveri per se, sed semper moventur per accidens; sicut albedo et scientia, quae mutant locum in quantum mutatur illud in quo sunt”. La traducción es propia.

contenido se mueven simultáneamente; 'como la parte se mueve simultáneamente con el todo. Cuando el contenido 'se separa' del continente, puede 'moverse en él'. Incluso si el continente no se mueve. El ejemplo propuesto en el texto, es el de quien está en un barco y puede moverse dentro de él, incluso si el barco no lo hace. Por eso se llega a la conclusión según la cual el lugar es continente separado (*continens divisum*):

“(...) Primera: lo contenido continuo al continente no se mueve en él, sino simultáneamente con él, así como la parte se mueve simultáneamente con el todo. Pero cuando el contenido se separa del continente puede moverse en él, sea que éste se mueva o no, pues el hombre se mueve en la nave, sea que ésta repose o se mueva. Luego, como algo se mueve en un lugar, se sigue que el lugar es continente separado”²³.

(2) La segunda prueba se refiere al caso en el que el contenido no está separado del continente, es decir, que sea 'continuo'. En ese caso, el contenido está como la parte en el todo. Tomás de Aquino da los ejemplos de la visión como parte formal del ojo y la mano como parte del cuerpo, al estudiarlo como un organismo. El contenido, al estar separado del continente estará en este último como en un 'receptáculo'. Así es por ejemplo para el vino en la copa, o el agua en el vaso. 'La mano, por ejemplo, se mueve 'con' el cuerpo, pero no en el cuerpo. Sin embargo, el agua se mueve en el vaso. Por esta razón se comprende que el lugar sea un 'recipiente separado' (*continens divisum*):

“(...) Pues la mano se mueve con el cuerpo pero no en el cuerpo, en cambio el agua se mueve en el cántaro. Luego, habiendo explicado que estar en un lugar es como estar en un receptáculo y no como la parte en el todo, se sigue que el lugar es un continente separado”²⁴.

Con el propósito de dar más precisión a lo que es el lugar, lo distingue de la forma, el espacio, la materia, el elemento y del compuesto de elementos, como se verá a continuación.

²³ *In Physic.*, 4, 5, n.9. “(...) Quarum prima est, quod contentum continuum continenti, non movetur in continente, sed simul cum illo, sicut pars simul cum toto: sed quando est divisum contentum a continente, tunc potest moveri in illo, sive continens moveatur sive non; homo enim movetur in navi, vel quiescente vel mota. Cum ergo aliquid moveatur in loco, sequitur quod locus sit continens divisum”. Traducción Celina Lértora, op. cit., p. 264.

²⁴ *Ibidem*, n.10. “(...) Quod manus movetur cum corpore sed non in corpore, sed aqua movetur in cado. Cum ergo supra dictum sit quod esse in loco sit sicut esse in vase, non autem sicut pars in toto, sequitur quod locus sit sicut continens divisum”. Traducción Celina Lértora, op. cit., p. 264.

6.1.1.2. El lugar y la forma

El lugar y la forma convergen por ser cierto ‘término’. La forma es término del cuerpo del cual es forma, la distinción entre ambos, yace en que el lugar es término del cuerpo que lo contiene. Y si bien los extremos del continente y del contenido están juntos, no son por ello lo mismo:

“(…) Que las manos se mueven con el cuerpo y no en el cuerpo, sino el agua se mueve en el jarro. Luego, como decimos más arriba que se es en el lugar como se es en el vaso, pero no así como la parte en el todo, se sigue que el lugar sea el continente separado”²⁵.

La forma, en cambio, es todo por lo que algo tiene el ser. El ejemplo de Tomás de Aquino, es el del hombre en potencia para ser blanco, que llega a ser blanco, en acto por la blancura. También el hombre en potencia, llega a serlo en acto por el alma, porque la forma hace ser en acto. A veces a la forma se le dice acto²⁶. Por esa razón, porque la forma actualiza, el lugar no es forma. En el lugar hay potencialidad de recibir, como el vaso está en potencia de recibir algún líquido.

6.1.1.3. El lugar y el espacio

El lugar no es el espacio. En las ciencias modernas se confunde frecuentemente el espacio con el lugar. Pero el contenido cambia muchas veces de lugar, y se separa de este último. En un lugar se suceden los cuerpos. Por ejemplo, en el escritorio a veces está un libro o bien otro, ya una hoja, ya una libreta, etc., pero el continente, por ejemplo, el vaso con respecto al agua, permanece ‘inmóvil’. Es esa inmovilidad la que hace confundir al lugar y al espacio, porque se asemeja, a un espacio intermedio, entre los extremos del cuerpo continente. Como si fuera del cuerpo, hubiera algo que se mueve de un lugar a otro. Sin embargo, no hay algo dentro de los extremos del cuerpo continente, dentro de los extremos del cuerpo continente hay algún cuerpo, uno móvil:

²⁵ *In Physic.*, 4, 6, n.5. “(…) Quod manus movetur cum corpore sed non in corpore, sed aqua movetur in cado. Cum ergo supra dictum sit quod esse in loco sit sicut esse in vase, non autem sicut pars in toto, sequitur quod locus sit sicut continens divisum”.

²⁶ *De princi.*, c1. “(…) Unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae, sed subiectum accidenti, licet aliquando unum sumatur pro altero scilicet materia pro subiecto, et e converso. Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo aliquid habet esse, quodcumque esse sit sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma; sicut homo cum sit potentia albus, fit actu albus, per albedinem et sperma, cum sit potentia homo, fit actu homo per animam. Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus.”

“(…) Dice primeramente que como el cuerpo contenido cambia muchas veces de lugar separándose de él hacia otros lugares, y en el mismo lugar se suceden los cuerpos de tal modo que el continente permanece inmóvil (como el agua sale del vaso), por esto parece que el lugar es algún espacio medio entre los extremos del cuerpo continente, como si hubiese algo fuera del cuerpo que se mueve de un lugar a otro.

Porque si no hubiese algo fuera de aquel cuerpo, se seguiría que: o el lugar no sería distinto de lo ubicado, o el medio entre los extremos del continente no podría ser el lugar. Pero como es necesario que el lugar sea algo distinto del cuerpo contenido, parece necesario que el lugar sea algo fuera del cuerpo continente, porque el lugar permanece inmóvil, mientras que el cuerpo continente y todo lo que está en él cambia. Pero fuera del cuerpo continente y contenido no puede concebirse nada más que las dimensiones del espacio no existentes en un cuerpo. Luego, como el lugar es inmóvil, parece que el espacio es el lugar”²⁷.

En el caso de aceptar que lo contrario sea cierto, es decir, que hubiera algún espacio medio continente fuera de las dimensiones del cuerpo contenido, entonces habría simultáneamente infinitos lugares. En otras palabras, la parte (el lugar), se dividiría en acto; esa división daría como resultado otras dimensiones del todo, a parte de las dimensiones de cada parte. Pero la división no es causa de la dimensión. No es porque se divide algo que hay volumen. Ni por dividir algo, cada vez se tienen nuevas dimensiones, mayores a lo dividido. La división lo es, de algo ya preexistente. Además, las partes no contienen a las partes.

El absurdo es más evidente por medio de un ejemplo. Así, un cántaro, si sus dimensiones entre los extremos del cuerpo continente fueran el lugar, entonces, al moverlo – al cántaro –, cambiaría también el espacio que está en sus extremidades. En tal caso habría un lugar en el lugar. Por esta reincidencia es imposible. Tomás de Aquino afirmará que el lugar es distinto del cuerpo continente. Así, cuando se mueve el cántaro, se mueve el agua contenida en él, pero accidentalmente, y cambia de lugar por cambiar de lugar lo que la contiene. El lugar, por consecuencia, ni se mueve, ni hay un lugar del lugar. Por esto se afirma que no se mueve aquello en lo que, como un lugar, algunas cosas se producen. Un lugar no es un espacio distinto de las dimensiones de la cosa ubicada:

²⁷ *In Physic.*, 4, 6, n.6. “(…) Dicit ergo primo, quod quia multoties mutatur corpus contentum a loco et divisum ab eo, de loco in locum, et succedunt sibi corpora invicem in eodem loco, ita quod continens remanet immobile, eo modo quo aqua exit a vase; propter hoc videtur quod locus sit aliquod spatium medium inter extremitates corporis continentis; ac si aliquid esset ibi praeter corpus quod movetur de uno loco ad alium. Quia si non esset ibi aliud praeter illud corpus, sequeretur quod vel locus non esset aliud a locato, vel quod id quod est medium inter extremitates continentis, non posset esse locus. Sicut autem oportet locum esse aliquid praeter corpus contentum, ita videtur quod oporteat locum esse aliquid praeter corpus continens; ex eo quod locus manet immobilis, corpus autem continens, et omne quod est in eo, contingit transmutari. Nihil autem aliud potest intelligi esse praeter corpus continens et contentum, nisi dimensiones spatii in nullo corpore existentes. Sic igitur ex hoc quod locus est immobilis, videtur quod spatium sit locus”. Traducción Celina A. Lértora, op. cit., p. 266.

“(…) Después muestra que el espacio no es el lugar, por dos razones. Primera: no es verdad que haya algo dentro de los extremos del cuerpo continente, fuera del cuerpo contenido que cambia de lugar en lugar; sino que dentro de los extremos del cuerpo continente hay algún cuerpo, cualquiera que sea, y siempre será uno de los cuerpos móviles, y, una vez más son aptos para tocar al cuerpo continente. Pero si pudiera haber algún espacio medio continente (fuera de las dimensiones del cuerpo contenido) que siempre permaneciera en el mismo lugar, se seguiría este absurdo: que habría simultáneamente infinitos lugares. Y esto porque como el aire y el agua tienen sus propias distancias, y también todo cuerpo y cualquier parte suya, las partes harán en el todo lo que toda el agua hace en el vaso. Según la posición que afirma el espacio, cuando toda el agua está en el vaso, hay allí otras dimensiones de espacio además de las dimensiones del agua. Pero una parte se contiene en el todo como lo ubicado en el vaso, y no difiere sino porque una parte no está separada, mientras que lo ubicado está separado. Luego, si la parte se divide en acto, se seguirá que hay allí otras dimensiones del todo fuera de las dimensiones de las partes. Y no puede decirse que la división determine allí nuevas dimensiones, pues la división no causa la dimensión sino que divide la preexistente. Es decir, antes que la parte estuviera separada del todo, existían las dimensiones propias suyas, fuera de las dimensiones del todo que incluía la parte. Luego, según cuántas partes se tomen de un todo por división, de tal modo que una contenga a la otra, habrá allí sendas dimensiones distintas entre sí, cada una de las cuales incluirá a las otras. Pero en un todo continuo se pueden tomar al infinito partes que contienen a las otras, porque el continuo se divide al infinito, o sea, que hay infinitas dimensiones que se incluyen entre sí. Luego, si las dimensiones del cuerpo continente que se incluyen en el ubicado son el lugar, se sigue que hay infinitos lugares simultáneamente. Lo cual es imposible”²⁸.

²⁸ *In Physic.*, 4, 6, n.7. “(…) Ostendit quod spatium non sit locus, duabus rationibus. Circa quarum primam dicit, quod hoc non est verum, quod aliquid sit ibi infra extremitates corporis continentis, praeter corpus contentum, quod transfertur de loco in locum: sed infra illas extremitates corporis continentis incidit aliquod corpus, quodcumque illud esse contingat, ita tamen quod sit de numero corporum mobilium, et iterum de numero eorum quae sunt apta nata tangere corpus continens. Sed si posset esse aliquod spatium continens medium, praeter dimensiones corporis contenti, quod semper maneret in eodem loco, sequeretur hoc inconveniens, quod infinita loca simul essent. Et hoc ideo, quia cum aqua et aer habeant proprias distantias, et quodlibet corpus, et quaelibet pars corporis; omnes partes idem facient in toto quod tota aqua facit in vase. Secundum vero eorum positionem qui tenent sententiam de spatio, dum tota aqua est in vase, sunt ibi aliae dimensiones spatii praeter dimensiones aquae. Omnis autem pars continetur a toto sicut locatum a vase: nec differt nisi solum quantum ad hoc, quod pars non est divisa, locatum autem est divisum. Si ergo pars dividatur in actu, sequetur quod sint ibi aliae dimensiones totius continentis praeter dimensiones partis. Non potest autem dici quod divisio faceret ibi esse de novo aliquas dimensiones: non enim divisio causat dimensionem, sed praeexistentem dividit. Ergo antequam pars esset divisa a toto, erant aliae propriae dimensiones partis, praeter dimensiones totius penetrantes etiam partem. Quot ergo partes est accipere per divisionem in aliquo toto, ita quod una contineat aliam, tot dimensiones ab invicem distinctae erunt ibi, quarum quaedam alias penetrabunt. Est autem accipere in infinitum in aliquo toto continuo partes, quae alias continent, propter hoc quod continuum in infinitum dividitur. Relinquitur igitur quod sint infinitae dimensiones se invicem penetrantes. Si igitur dimensiones corporis continentis penetrantes locatum sunt locus, sequitur quod sint infinita loca simul, quod est impossibile”. Traducción Celina A. Lértora, op. cit., p. 267.

6.1.1.4. El lugar y la materia

El lugar no es la materia. Parecen ser lo mismo porque la materia es algo único que 'permanece', como cuando algo numéricamente uno es blanco y después negro. Duro y posteriormente blando. La coincidencia entre la materia y el lugar es que el lugar parecería permanecer cuando los cuerpos suceden o van pasando en él. Primero un libro sobre la mesa, luego la taza sobre la mesa, el vaso sobre la mesa, la hoja de papel, etc. La duda proveniente de esta similitud, y si puede responder a la duda de si la materia y el lugar son lo mismo, después de indicar que al hacer referencia a la 'materia' o 'sujeto', se dice 'de aquello que de una cosa permanece (después de) realizado el cambio según la forma'²⁹. Pero al hablar del lugar se dice había un libro, había una hoja, etc.

La materia, a diferencia del lugar, no está separada de la realidad de la cual es materia. Estar separado y ser continente, son características del lugar. Y el cuerpo contenido tiene la aptitud natural para moverse según el lugar. El lugar no cambia. Un vaso o un cántaro pueden cambiar, pero el lugar no. El lugar, como explica Tomás de Aquino, puede llamarse 'vaso inmóvil'³⁰. Lo cual es más cercano a un receptáculo. Los extremos de los cuerpos naturales móviles son lugar. Mas según el orden que tiene con respecto al todo inmóvil. Por lo precedente, 'se dice que el lugar es el límite inmóvil del continente primario'³¹. El lugar es cierto límite, pero no se ha de considerar como el espacio del vaso continente. El límite de lo colocado y el límite del continente el cual es precisamente el lugar, 'están juntos'. El 'lugar' también 'puede entenderse como igual a lo colocado pues su igualdad es según los extremos'³². Y esa definición del lugar como límite inmóvil del continente primario sirve para distinguir el 'lugar propio' del 'lugar común'. Los cuerpos naturales se mueven hacia sus 'lugares propios'. Los cuerpos livianos se desplazan hacia arriba y los pesados hacia abajo.

6.1.1.5. Algunas precisiones sobre el lugar

Cabe tener en consideración algunos aspectos también de importancia respecto de la noción de lugar. El lugar puede serlo en un sentido 'absoluto' o bien 'relativo'. El lugar

²⁹ Cf. *In Physic.*, 4, 6, n.10. "(...) Dicimus quod materia est aliquid, quae manet una, facta transmutatione secundum formam".

³⁰ *In Physic.*, 4, 6, n.14. "(...) Unde sicut vas potest dici locus transmutabilis, ita locus potest dici vas immobile".

³¹ *Ibidem* n.16. "(...) Concludit ex praemissis definitionem loci, scilicet quod locus est terminus immobilis continentis primum".

³² *In Physic.*, 4, 6, n.17. "(...) Et secundum hoc etiam intelligitur quod locus aequatur locato: quia scilicet aequantur secundum extrema".

en sentido ‘absoluto’ lo es para cualquier cuerpo que tenga un cuerpo que lo contenga ‘exterior a él’. Y el cuerpo que no tenga otro exterior que lo contenga no está en un lugar. Para entender a lo que se refiere esta última distinción se estudia el movimiento de la esfera. Lo cual lleva a distinguir que no hay movimiento de la sustancia³³; pues la ‘razón’ de sustancia es ‘lo indivisible’. El movimiento es algo sucesivo. La forma sustancial no se produce en el ser por movimiento, sino por ‘generación’, la cual es ‘término’ del movimiento.

En el ‘movimiento circular’ se produce sucesión en un mismo lugar, no de los cuerpos enteros, sino de sus partes. Lo cierto es que al moverse el todo, ese todo está en un lugar. Para Tomás de Aquino, las partes de ese todo están en potencia en un lugar. El continuo, un continuo, en cambio, es divisible. La parte, si se separa, estaría en el todo como en un lugar. Porque algo se predica del todo por razón de las partes. Las partes de la esfera están en un lugar en potencia. Toda la esfera está en un lugar ‘por accidente’ en razón de sus partes. Para el movimiento circular es suficiente estar de ese modo: por accidente en un lugar según sus partes. Hay una duda importante por despejar pues si se considera que la esfera está por accidente en un lugar se puede concluir que una de las partes al estar potencialmente en un lugar tuviese mayor importancia que la actualidad de cada una de las partes estando en un lugar. Sin embargo, Tomás de Aquino explica que ‘la variación según las partes existentes en un lugar en potencia es menor que la variación según toda la existencia en acto en un lugar’³⁴.

El movimiento circular tiene menos ‘diformidad’ (y más uni-formidad). En el movimiento circular hay movimiento de partes y no del todo. Y lo que se mueve circularmente no lo hace según su totalidad, a diferencia de un cuerpo enrarecido o denso, y uno pesado o liviano, los cuales sí cambian de lugar según su totalidad. Lo anteriormente dicho, resuelve la duda de si el cielo o universo está en un lugar; es por las ‘partes intrínsecas’, que el cielo o el universo está en un lugar. Los continuos de partes semejantes están en un lugar, pero ‘según la potencia’, pues cuando las partes están separadas y sólo ‘contiguas’, como por ejemplo, un conjunto de piedras, entonces están en un lugar en acto:

³³ *In Physic.*, 4, 7, n.4. “(...) Impossibile est enim quod motus sit per se loquendo in aliquo genere cuius specierum ratio in indivisibili consistit. Propter hoc enim in substantia non est motus, quia ratio cuiuslibet speciei substantiae consistit in indivisibili...”

³⁴ *Ibidem*, n.8. “(...) Minor est autem variatio quae est secundum partes existentes in loco in potentia, quam quae est secundum tota existentia in loco in actu”. La traducción es propia.

“(…) De donde el primer movimiento, que es circular, tiene menos deformidad, y retiene más uniformidad, más cercano a la existencia de la substancia inmóvil. Pero es más conveniente decir que de la última esfera está en el lugar propio en virtud de sus partes intrínsecas, que en virtud del centro, que está todo fuera de la substancia…”³⁵.

Algunas partes están en un lugar ‘por accidente’, como el alma y las formas. A un cuerpo movido circularmente, no le es necesario estar en un lugar según el todo. Fuera del cielo o del universo, no hay nada. ‘Todas las partes están en él como en el último continente, es el cielo o universo el que contiene todo’³⁶. Esta explicación señala con precisión Tomás de Aquino, es en relación ‘con nosotros’³⁷. El cielo, entendido como el universo, está en un lugar ‘por accidente’, así como sucede al alma estar en el cuerpo. Porque todas las partes del universo ‘están en’ un lugar. Resta por distinguir al lugar de lo que se llama ‘elemento’, y de un compuesto de elementos. Y para ese fin es importante saber que el lugar no se reduce a ningún tipo de causa³⁸. Por eso no es ni elemento ni un compuesto de ellos.

Algunas notas sobre el lugar que hemos de tener presentes son las siguientes. (1) No falta lugar al cuerpo, ni cuerpo al lugar. El lugar es término del continente. (2) El lugar es el límite del continente; ‘término’ o ‘límite’ son sinónimos en este caso. (3) No hay espacio corpóreo medio, entre los extremos del cuerpo continente. Pues si no, el lugar

³⁵ *In Physic.*, 4, 7, n.9. “(…) Unde primus motus, qui est circularis, minus habet de difformitate, et plus retinet de uniformitate, propinquior existens substantiis immobilibus. Multo autem convenientius est dicere quod ultima sphaera sit in loco propter partes suas intrinsecas, quam propter centrum, quod est omnino extra substantiam eius…” La traducción es propia.

³⁶ *Ibidem*, n.14. “(…) Et propter hoc omnia dicuntur esse in caelo sicut in ultimo continente, quia caelum fortassis est quod est totum continens…” La traducción es propia.

³⁷ Cf. *In Physic.*, 4, 7, n.14. “(…) Non est autem sic intelligendum, quod ipsum corpus caeli sit locus: sed quaedam superficies ultima eius versus nos; et est sicut terminus tangens corpora mobilia quae in ipso sunt”.

³⁸ Cf. *De princ.*, 3. “(…) Elementum vero non dicitur proprie nisi de causis ex quibus est compositio rei, quae proprie sunt materiales. Et iterum non de qualibet causa materiali, sed de illa ex qua est prima compositio: sicut nec membra elementa sunt hominis, quia membra etiam sunt composita ex aliis; sed dicimus quod terra et aqua sunt elementa, quia haec non componuntur ex aliis corporibus, sed ex ipsis est prima compositio corporum naturalium. Unde Aristoteles in quinto *Metaph.* dicit quod elementum est id ex quo componitur res primo, et est in ea, et non dividitur secundum formam. Expositio primae particulae, ex quo componitur res primo, patet per ea quae diximus. Secunda particula, scilicet et est in ea, ponitur ad differentiam illius materiae quae ex toto corrumpitur per generationem: sicut panis est materia sanguinis, sed non generatur sanguis nisi corrumpatur panis; unde panis non remanet in sanguine: unde non potest dici panis elementum sanguinis. Sed elementa oportet aliquo modo manere, cum non corrumpantur, ut dicitur in libro de *Gener.* Tertia particula, scilicet et non dividitur secundum formam, ponitur ad differentiam eorum scilicet quae habent partes diversas in forma, idest in specie, sicut manus, cuius partes sunt caro et ossa, quae differunt secundum speciem. Sed elementum non dividitur in partes diversas secundum speciem, sicut aqua, cuius quaelibet pars est aqua. Non enim oportet ad esse elementi ut non dividatur secundum quantitatem, sed sufficit si non dividatur secundum speciem: et si etiam non dividatur, dicitur elementum, sicut litterae dicuntur elementa dictionum. Patet igitur quod principium quodam modo in plus habet se quam causa; et causa in plus quam elementum.”

sería un cuerpo y dos cuerpos ocuparían el mismo lugar. (4) Si todo está en un lugar, también el lugar estaría en un lugar; el lugar está en algo, a saber, en el cuerpo continente, pero está en él como término de alguna cosa finita. Como el punto en la línea y la superficie en el cuerpo. Sólo es necesario para el cuerpo móvil, estar como en un lugar. (5) El cuerpo continente es ‘contiguo’ al contenido, ambos se tocan por sus extremos, pero no violentamente. (6) Dos cuerpos que se continúan entre sí en el orden situacional y en el orden de las naturalezas, aptas para estar juntas, son ‘impasibles’. Continuándose entre sí forman un ‘uno’ para lo cual tienen aptitud. Mientras se tocan con coexistencia distinta son activos, y pasivos entre sí por la ‘contrariedad’, de las cualidades activas y pasivas.

La proximidad de naturaleza entre el cuerpo continente y el contenido, es una causa por la cual el cuerpo se mueve naturalmente hacia su lugar. Cuando se llega a considerar que el lugar es un espacio ‘porque las dimensiones del espacio están separadas se pierde el orden de las naturalezas’³⁹. Y ‘así como la parte reposa naturalmente en el todo, así también el cuerpo reposa por naturaleza en su lugar natural’⁴⁰.

Hasta este momento nos centramos en la comprensión de la noción de ‘lugar’ para conseguir asimilar lo que sea la ‘duración’. A modo de epílogo hemos de recordar lo siguiente: si se ha acudido a la noción de ‘lugar’ es porque la ‘duración’ se entiende como ‘estar en’ el tiempo. Para penetrar en el significado de esta última nomenclatura, convenía entender lo que es el lugar, y más aún, gracias a la comprensión de esa noción, saber a cuáles realidades no concierne ‘estar en’ un lugar.

El ‘lugar’ es definido como *continens divisum*. Con más facilidad se le puede entender como siendo un recipiente o receptáculo. Se le distingue también del espacio, la materia, la forma, el elemento y el compuesto. Esas distinciones son necesarias por tener algún aspecto común o cercano con el lugar, y primordialmente, por la falta de evidencia encontrada al querer definirlo. Entre los errores comunes, al buscarle una definición, al menos debemos recordar el de la fisicomatemática clásica, la cual lo asimila con la noción de espacio, y cuya consecuencia, es asentir la existencia de un espacio intermedio a parte de las dimensiones del cuerpo contenido. La aceptación de esta posibilidad, conduce directamente a postular la existencia de una infinidad de lugares. En sí misma esta idea no provoca revuelo en nuestra inteligencia. La complicación mayor e inconsistencia,

³⁹ *In Physic.*, 4, 8, n.6. “(...) Quia in dimensionibus spatii separatis nullus ordo naturae considerari potest”.

⁴⁰ *Ibidem*, n.7. “(...) Sicut igitur pars naturaliter quiescit in toto, ita et naturaliter corpus quiescit in suo loco naturali”. La traducción es propia.

proviene de la imposibilidad de dividir en acto un lugar. No porque técnica o instrumentalmente no se pueda seguir dividiendo un objeto, sino porque la división no origina el volumen, ni es causa de un cuerpo. Y la división, tampoco funda la relación entre el cuerpo y su lugar.

El lugar es distinto del cuerpo continente. No hay lugar del lugar y el lugar no tiene movimiento. En efecto, el lugar no es distinto de las dimensiones de la cosa ubicada. Se le podría confundir con algún tipo de membrana o capa envolvente. La materia, a diferencia del lugar, es lo que permanece una vez acaecido el cambio de alguna forma. El lugar, en cambio, se refiere a los extremos de los cuerpos naturales móviles. Por esta razón, propiamente el lugar es el límite inmóvil del continente primario (*locus est terminus immobilis continentis primum*). El uso del término 'continente primario', sirve para no confundirlo con el lugar propio, y el lugar común. El 'lugar propio', de un cuerpo ligero, por ejemplo, es arriba, y el de un cuerpo pesado, abajo. El 'lugar común', es el que no rodea al objeto de un modo inmediato, sino en común con otros objetos⁴¹. El lugar común sería, por ejemplo, el escritorio en donde están los libros, las hojas, las libretas etc.

Otra distinción necesaria fue la del 'lugar absoluto' y el del 'lugar relativo'; porque el lugar absoluto concierne a todo cuerpo contenido por otro, mas exteriormente. Como por ejemplo, el agua en el vaso, el vaso en la mesa etc. Pero el cuerpo no contenido por otro exterior, no está en un lugar. El universo, entendido como el lugar en el cual se encuentra todo, no está, en estricto sentido, en un lugar. Ni la última esfera – en el contexto histórico de Tomás de Aquino –. La esfera última, y el universo, están únicamente *per accidens* en un lugar. Si hubiese de afirmar que están en un lugar, es por su referencia al interior, es decir, con respecto a nosotros. Esta distinción entre lo interior y lo exterior, condujo el análisis a las nociones de 'continuidad' y 'contigüidad'. En un cuerpo continuo a otro cuerpo, los extremos de ambos se tocan, mas no violentamente. Definir de otro modo el lugar, sin las consideraciones y distinciones indicadas en este capítulo, conduce por lo general a confundir el espacio con el lugar. La consecuencia prevista en el texto de nuestro autor, si uno y otro se confunden, es que al 'separar' las

⁴¹ Phillips, R. P., *Moderna filosofía tomista. Filosofía de la naturaleza*, Ediciones Morata, vol. 1, Madrid, 1964, p. 91. "(...) El lugar propio es el que rodea de un modo inmediato el objeto que está en un lugar, quedando solo en contacto con él. El lugar común, por el contrario, es el que no rodea el objeto de un modo inmediato, sino en común con otros objetos. Tomemos, p. ej., el caso de una serie de cajas, en la que cada una contiene otra más pequeña que ésta. Aquí el lugar propio de cada una sería la caja inmediatamente mayor, mientras que el lugar común sería la caja más exterior de todas".

dimensiones de un espacio, se pierde el orden de las naturalezas. Dicho en otros términos, queda la desubicación (des-ubicación).

Concluidas las precisiones necesarias para entender el sentido del ‘estar en’, estamos preparados a abordar lo que sea estar en el tiempo, para Tomás de Aquino, no se podrá entender lo que sea el tiempo, sin su relación al movimiento, y la distinción indispensable con la noción de lugar, para distinguir que lo hierático no puede ‘estar en’ un lugar como sucede con las cosas naturales. Y para no atribuir a la eternidad, lo propio de las cosas compuestas y materiales.

6.2. *Estar en el tiempo*

Ciertos aspectos de la ‘duración’, los abordamos en el segundo capítulo. En él seguimos el orden, ya habitual, de estar más próximos a la exposición de la *Suma Teológica*. En esta ocasión, ahondaremos en el tema de la ‘duración’, acercándonos más a lo expuesto en el *Comentario a los libros de la Física*, completando con lo que acabamos de exponer sobre el número. Las explicaciones de este apartado son más bien cierto resumen de lo dicho en el capítulo segundo de la presente disertación, tomando en cuenta lo dicho sobre el número, en las líneas anteriores.

Algunas de las características sobre la ‘duración’, ahí mencionadas, son la de entenderla como una extensión en el ámbito del tiempo. Se puede, además, hacer referencia a la duración, entendiéndola casi a manera de sinónimo de ‘medida de duración’. Con un tinte inevitablemente redundante, remitir a la duración como una medida duración, no es precisamente una repetición superflua. Llamarle medida de duración, evoca la identidad entre el ser, y la permanencia en el ser. Este aspecto conduce a la comprensión del existir permanente. El ser que está en la existencia, existe sin intermitencias, ya sea un hombre, una piedra, etc. En el caso del ser de Dios, el existir permanente equivale a existir siempre.

Lo sometido a la duración tiene tres rasgos característicos. 1) Tiene un principio y un término. 2) Cada una de las partes de duración tiene un término. 3) La forma se considera como término al ser recibida en una cosa. Sólo el ser de Dios no tiene término según esta manera de entender ‘término’. Cabe mencionar también, que respecto del ‘tiempo’, la duración es el ser del movimiento. Por esa razón, para las realidades sumergidas en el tiempo lo tendrán como medida de su *esse sum*. Y eso es la llamada duración de las cosas.

Como lo indicamos de igual modo en el segundo de nuestros capítulos, estar en el tiempo, es ser medido por él. Son dos los modos en que se puede comprender el significado del estar en el tiempo. 1) Lo que está en el tiempo (*sunt aliquid temporis*) y es simultáneo con él. Y 2) lo que está en el número por estar numerado con el tiempo.

La primera de estas dos opciones se refiere al 'movimiento'; porque el movimiento también mide al tiempo. La segunda opción se refiere a lo numerado con el tiempo, y que está en el tiempo por ser 'unidad' en el número. Esto último puede ser de tres modos. Lo numerado con el tiempo, y que está en el tiempo por ser parte del tiempo. Este es el caso del pasado, el presente y el futuro. Son partes del tiempo, están en él y son numeradas por él.

Los otros dos modos son lo que está en el tiempo como 'número perfecto', y como 'número superabundante'. Ambos hacen referencia al número, tal como lo entendemos en la actualidad, a saber, como un parámetro de medida. Hay, sin embargo, una diferencia entre lo que está en el tiempo y ser cuando el tiempo es. Estar en el tiempo, es 'estar en' el movimiento y en el lugar. Esto difiere de estar cuando está el movimiento y el lugar. Lo que está en el tiempo concluye con él y 'padece' bajo él. Tanto el tiempo como el lugar, pueden entenderse como un cierto 'contenedor'. Ser contenido por el tiempo es estar en el tiempo. Es lo propio de lo no perfecto o con defecto. Tener duración es tener principio y fin. El móvil se mueve siempre 'durante' el movimiento⁴². Por la unidad del ser móvil, el movimiento puede ser medido por el tiempo. Medir es algo perteneciente a la cantidad. El tiempo mide la cantidad de movimiento. El tiempo es medida del movimiento primeramente, y es accidentalmente medida de las cosas. El movimiento al ser medido por el tiempo según su ser, es medido según su duración⁴³. Lo propio de los seres corruptibles es ser medidos por el tiempo – de ahí que se les llame cronometrables –. El alejamiento, respecto de la permanencia del ser, es la razón por la cual las realidades cronometrables, están sometidas al cambio. Entre mayor sea su distancia, o alejamiento, respecto de lo permanente del ser, más estará distanciado de la eternidad; porque, como se recordará, la 'eternidad' es la medida del ser permanente⁴⁴. El ser, medido por la eternidad, no es mutable, ni está sujeto a la mutabilidad.

Cabe precisar que, si bien podría parecer que, las cosas que no son dependientes recíprocamente, no parecen tener la misma medida de duración (recuérdese que el tiempo

⁴² Cf. *In Physic.*, 4, 18, n.10. "(...) Propter id quod respondet mobili, quod semper fertur durante motu..."

⁴³ *In Physic.*, 4, 20, nn. 1-12.

⁴⁴ Cf. *S. Th.*, I, 10 a5 c.

y la eternidad parecen ser las dos, medidas de duración), el que sean medidas por otra realidad concreta, no conlleva a que ésta sea causa de las realidades que mide (la eternidad no podría ser por consiguiente causa del tiempo, por dar un ejemplo). Sin embargo, aquello que las mide ha de ser ‘más simple’⁴⁵ (la eternidad más simple que el tiempo).

Desde la óptica del ‘principio’, las diversas duraciones ‘son una’. Mas serán una multitud de ‘duraciones’, si se considera la diversidad recibida por la duración proveniente del influjo del primer principio⁴⁶.

Por lo anterior, puede concluirse que la ‘duración’ es propiamente la medida del ser del movimiento, y ‘por accidente’, es medida del ser de las cosas. Y de esas cosas, la medida de las realidades llamadas cronometrables. Esta afirmación queda fuera de la redundancia, cuando se indican las cualidades de lo cronometrable, que son: el tener principio y fin. Toda realidad natural que haya tenido un inicio y un término en su ser, tiene duración.

6.3. La posesión

Una vez estudiado lo que haya de entenderse por ‘duración’, se puede dar el siguiente paso; preguntando sobre lo que haya de entenderse por el término ‘posesión’, se resuelve la aparente oposición entre ella y la duración, pues, lo que se posee, se tiene firmemente y con sosiego⁴⁷. Esos dos aspectos están resumidos en el concepto de ‘posesión’, el cual designa la ‘inmutabilidad’ e ‘indefectibilidad’ de la eternidad. Con el propósito de adentrar en el significado de lo que sea la ‘posesión’, estudiaremos a continuación lo ‘inmutable’ e ‘indefectible’.

6.3.1. La eternidad como *inmutable e indefectible*

En la *Suma Teológica*, el vocablo ‘posesión’ se define como lo que se tiene con firmeza y apaciblemente⁴⁸. La ‘posesión’, en el texto latino, está definida desde el tener o hábito (*habetur*), en donde el verbo es utilizado en forma pasiva y tiene un significado doble: a) Como el hombre o cualquiera otra cosa tiene algo; b) Como algo se tiene en sí

⁴⁵ Cf. *S. Th.*, I, 10, a6 ad4.

⁴⁶ *Ibidem*, a6 c.

⁴⁷ *Ibidem*, ad6.

⁴⁸ *S. Th.*, I q10 a1 ad6. “(...) Quod illud quod possidetur, firmiter et quiete habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, usus est nomine possessionis”.

mismo o por otro⁴⁹. Según el primer significado, no hay intermediario entre el poseedor y lo que se tiene. Lo cual sucede de tres maneras: 1) como la cualidad y la cantidad son tenidas por un sujeto, pues no hay nada intermedio entre ellos; 2) cuando lo intermedio es una relación como al tener un amigo, o tener un socio; 3) otras cuyo intermediario es semejante a una acción o a una pasión, como al tener un adorno o una cubierta. Esta última posibilidad, es respecto de las cosas que tenemos a nuestro rededor, y corresponde al 'predicamento' llamado 'hábito'⁵⁰.

Para el segundo caso (b); se entiende el 'haber' como el tener alguna cualidad. Es más cercano al termino 'disposición'⁵¹, y puede ser respecto de sí mismo o bien respecto de otra cosa. Básicamente el 'hábito', se puede entender en tanto 'predicamento', o bien en tanto 'cualidad'. En cuanto a la noción de 'hábito' respecto de la noción de posesión, es el análisis del término 'hábito', desde lo más alto o espiritual en el ser humano la clave para seguir dilucidando lo que pueda significar el término 'posesión', en la definición de 'eternidad'.

En la segunda parte de la *Suma teológica*, Tomás de Aquino aborda el problema sobre si el alma es el sujeto del hábito⁵². La distinción que añade nuestro autor en esa *quaestio* indica al 'hábito' como lo que conlleva cierta disposición en orden a la naturaleza, y también cierta disposición en orden a la operación⁵³ (recordemos que, la distinción entre el movimiento característico de lo material, y la acción divina es llamada 'operación').

⁴⁹ Cf. *S. Th.*, I- II q49 a1 c. "(...) A quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur, uno quidem modo, secundum quod homo, vel quaecumque alia res, dicitur aliquid habere; alio modo, secundum quod aliqua res aliquo modo se habet in seipsa vel ad aliquid aliud".

⁵⁰ Ver, además del corpus de esa misma cuestión, la *S. Th.*, I-II q49 a1 ad2. "Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de habitu secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur, sic enim est quoddam praedicamentum, ut dictum est".

Para saber más sobre el tema del hábito ver: Arnou, René, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité ? Réponse de Saint Thomas : La connaissance par 'habitus'*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome, 1970. Bourke, Vernon J., *El hábito en la doctrina tomista de la potencia y el acto. Ensayos sobre el tomismo*, Morata, Madrid, 1963. Cruz Cruz, J., *El 'haber' categorial en la ontología clásica*. En: *Revista de Filosofía*, México, 51(1984), pp. 505-570; 52(1985), pp. 505-530.

⁵¹ *S. Th.*, I- II q 49 a1 ad3. "Ad tertium dicendum quod dispositio quidem semper importat ordinem alicuius habentis partes, sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem philosophus subdit, scilicet aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem. In quo, ut Simplicius dicit in commento praedicamentorum, comprehendit omnes dispositiones. Corporales quidem, in eo quod dicit secundum locum, et hoc pertinet ad praedicamentum situs, qui est ordo partium in loco. Quod autem dicit secundum potentiam, includit illas dispositiones quae sunt in praeparatione et idoneitate nondum perfecte, sicut scientia et virtus inchoata. Quod autem dicit secundum speciem, includit perfectas dispositiones, quae dicuntur habitus, sicut scientia et virtus complete".

⁵² Cf. *S. Th.*, I-II, q50 a2 y *In Sent.*, 2 d26 a3 ad4, ad5.

⁵³ *S. Th.*, I-II, q50 a2 c. "(...) Sicut supra dictum est, habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam, vel ad operationem".

En efecto, nuestro autor, aclara que al considerar una ‘naturaleza’ superior, el hombre puede participar de ella. En este caso, en la esencia del alma humana, se da un ‘hábito’ (y es a lo que llamamos ‘gracia’). Pero si el ‘hábito’ es tomado en el orden a la ‘operación’, es entonces el alma – humana – el principal sujeto de los ‘hábitos’, pues ella no está determinada a una sola operación, sino a muchas⁵⁴. Debido a esta última distinción podemos tener un poco más de precisión de cómo entender a Dios como siendo ‘uno’ sin por ello haber una oposición con sus muchos ‘nombres’ o ‘títulos’. Así como en el ser humano el alma es sujeto de una multitud de operaciones, por relación ‘analógica’ en Dios se dan esas operaciones sin por ello perder la unicidad en su ser.

Conforme hemos ido avanzando en la exposición sobre el problema general de esta disertación, hemos ido confrontando momentos expositivos donde parece haber una oposición nocional. Poseer, parecería oponerse al ‘haber’; como si la ‘posesión’ fuese algo más interno y el hábito o tener algo más bien externo. En texto de la *Suma Teológica*, de la sexta respuesta, en el artículo uno de la cuestión diez, citado al inicio de este capítulo, se utiliza el término *possit esse*, su infinitivo puede traducirse como ‘poder ser en’, ‘poder estar en’, ‘ser capaz’, más cercana a lo que sea ‘residir en’, se consigue mayor aproximación a lo que necesitamos entender.

El término *possit esse*, frecuente en la explicación tomasiana, logra resolver esa aparente incongruencia en la terminología, porque vuelve a recordarnos el carácter causal divino con respecto del hombre, quien ‘puede ser’. En otros términos, hay un antes, un momento en el cual ‘puede ser’, para posteriormente ser. Lo cual desvela su ser causado y no un ser de donde ser originan y provienen las cosas. Las ‘operaciones’ también se dan y tienen la capacidad ‘en’ Dios. Están en Él sin que ello deba entenderse como la posesión de un objeto material, porque el aspecto material del ‘hábito’ y del ‘poseer’, están resumidas en el ‘hábito’ entendido como ‘predicamento’ y no al entenderlo como cualidad, que es el sentido en el cual haya de tomarse al considerar a la eternidad como parámetro de referencia. Cuando se le entiende como un predicamento no se logra deslindar el aspecto material entre el sujeto que posee y lo poseído. De ahí que al partir únicamente de un análisis desde la lógica se confronte inevitablemente a la imposibilidad de deslindar de Dios lo material. El hábito como ‘darse en’, remite, además, a la potencia de quien pertenece la operación, como el hábito pertenece a quien pertenece la

⁵⁴ *S. Th.*, I-II, q50 a2 c. “(...) Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, in quantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est”.

operación⁵⁵. Sin embargo, la distinción entre el hábito humano⁵⁶ y el cómo pueda entenderse el *habitus* o 'tenerse' respecto de Dios, por tener en cuenta en este capítulo, requiere tener constantemente presente que Dios es 'simple', 'causa primera' y 'acto puro'. Tres distinciones que evitan confundir cualquier aspecto material del ser humano con lo propiamente inmaterial de lo divino⁵⁷ y que son congruentes con la segunda manera de entender la noción de posesión, a saber, 'sin intermediario' o intermedio. El hábito con respecto al ser humano, lo estudia Tomás de Aquino como un principio del acto humano; como uno de los 'principios intrínsecos'. Los principios intrínsecos son la 'potencia' y el 'hábito'⁵⁸. Es indispensable distinguirlo de la 'disposición', porque el hábito es una disposición difícilmente móvil y se da con propiedad en las potencias no pertenecientes a un sujeto material. Cuando se llega a hablar de la salud y otras disposiciones como sinónimo de 'hábito', o bien como 'disposiciones habituales', se hace por tomar la noción de hábito en un sentido más largo e impropio⁵⁹.

Al concepto de 'hábito', se llega desde las nociones de 'tenencia', de 'disposición' y de la 'cualidad'. El verdadero género del hábito es la cualidad. La 'tenencia' (el tener) y la 'disposición', no son conceptos trascendentales, pero les concierne cierta 'transpredicamentalidad', i.e. se predica de varias categorías⁶⁰. El 'hábito', es perfectivo de la naturaleza; lo perfecto, en cambio, es lo *totaliter factum*: lo acabado según su naturaleza o especie. En donde hay conformidad (unidad) entre la *qualitas*, y la *quidditas*⁶¹.

Cuando Tomás de Aquino aborda el tema del hábito respecto del hombre, lo hace desde un ámbito 'axiológico', como siendo bueno o malo. Y será para él – para el hombre –, ya una cualidad buena, ya una cualidad mala. Dicho de otro modo, una

⁵⁵ *S. Th.*, I-II, q50 a4 c. "(...) Sicut enim eius est potentia cuius est operatio, ita etiam eius est habitus cuius est operatio". Cf. También *S. Th.*, I, q 89 a5. I-II q56 a3. *In Sent.*, 3, d14, q2 a1; d23 q1 a1. *De Verit.* q20 a2 ; *In Ethic.*, 6 lect. 3 y 5. *De virtut* a1.

⁵⁶ Murillo, José Ignacio, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1998, 231 pp.

⁵⁷ La lectura de la *S. Th.*, I-II q50 a6 c. es recomendable, en esa cuestión se discrepa entre el intelecto de los ángeles, el humano y el divino; la misma distinción entre el acto puro de Dios en el cual apoyamos nuestro argumento es destacada a lo largo del corpus de ese artículo.

⁵⁸ *S. Th.*, I-II, q 49 proem.

⁵⁹ Cf. Murillo, op. cit., p. 51.

⁶⁰ Sánchez, Eduardo, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles*, Cuadernos del Anuario Filosófico, Serie Universitaria No.107, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, 101 pp. "(...) Es esto lo que ocurre con los conceptos de 'tenencia' y 'disposición' que, sin ser trascendentales, tienen sin embargo cierta transpredicamentalidad...", p. 14.

⁶¹ Sánchez, Eduardo, op. cit., p. 44.

‘cualidad ética’. Respecto de Dios, que es simple, la noción de ‘hábito’ pondrá de relieve el ‘acabamiento’ y la ‘perfección divina’.

Hasta el momento, indicamos el sentido en que la noción de ‘hábito’ o tener, se entiende respecto del ser humano, y el modo en que puede comprenderse respecto de Dios. Al inicio de este apartado, señalamos que poseer guarda una relación con los términos *firmiter* y *quiete*, consagraremos una sección específica para su comprensión.

6.3.1.1. Lo que se tiene *firme* y *sosegadamente*

En efecto, el adverbio ‘sosegadamente’ evoca no sólo la calma y la paz, sino la quietud y el reposo; en breve, la falta de movimiento. Esto último sugiere la inmovilidad del primer motor, por eso, conviene revisar lo entendido acerca del concepto de ‘inmutabilidad’, pero en esta ocasión, desde la firmeza, el sosiego y el reposo.

6.3.1.2. Lo inmutable⁶²

En el primero de nuestros capítulos dedicamos un breve análisis de la noción de ‘inmutabilidad’⁶³. Al inicio de la disertación, la examinamos desde su proximidad con lo ‘interminable’. En esta ocasión, es necesario volver sobre el término para desvelar el significado del término ‘posesión’ como uno de los elementos definitorios de ‘lo eterno’.

Al afirmar de Dios la inmutabilidad, Tomás de Aquino supone de Dios, que entre todos los seres vivos, sólo Él no cambia. Esta ausencia de cambio, significa que Él se posee plenamente a sí mismo. No hay devenir en él porque no cesa de ser lo que Él es. Sin embargo, en la noción de inmutabilidad está implicada una doble negación, la cual,

⁶² Actualmente la inmutabilidad divina es muy criticada, al igual que la idea de un Dios todo poderoso y omnisciente. La corriente de pensamiento llamada *Process Theology*, tanto filosófica como teológica, sostiene la inexistencia de realidades estables como lo son las sustancias y explica que la relación precede al individuo, el cual, es el resultado de interacciones e interferencias. La realidad, para esta corriente, es el resultado del flujo de cambios y eventos. Dios existe en cuanto está en relación con su creatura y la creatura en relación con él y por la influencia que ejerce uno sobre otro. Bonino, Serge-Thomas, *Dieu ‘Celui qui est’. (De Deo et uno)*, Bibliothèquede de la Revue Thomiste, Parole et Silence, Francia, 2016, p. 386. “(...) La critique se concentre sur quatre aspects connexes, de la théologie classique : l’idée d’un Dieu immuable ; l’idée qui en découle, d’un Dieu impassible, c’est-à-dire d’un Dieu qui ne connaît pas la souffrance ; l’idée d’un Dieu Créateur qui, dans sa transcendance, n’est pas intrinsèquement affecté ou conditionné par les actions des créatures ; l’idée d’un Dieu omniscient et tout-puissant qui maîtrise parfaitement le cours du cosmos et les événements de l’histoire”.

⁶³ Para este tema también pueden consultarse: Bonino, Serge-Thomas, *L’immuabilité de Dieu*. En: *Studi 1998*, Pontificia Università San Tommaso d’Aquino, Roma, 1999, pp. 117-151. Charamsa, Krzysztof Olaf, *L’immuabilità di Dio. L’insegnamento di San Tommaso d’Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici*, Gregoriana, Roma, 2002. Dolezal, James E., *God without Parts: Divine Simplicity and Metaphysics of God’s Absoluteness*, Pickwick Publications, 2011, 226 pp.

remite a la actualidad del ser y con mayor precisión, a la plenitud de la actualidad del ser⁶⁴.

La correlación con otras propiedades de Dios (las estudiadas de las *quaestio* 1 a 8), sirven de prelude para mostrar la contradicción que podría haber si Dios fuese 'mutable'. Dios, siendo el primero de los seres no puede no ser y no estar en acto. Es el ser más actual de todo ser, quien se confirma como 'acto puro'. Esa pureza, significa la imposibilidad en Dios de tener resquicio alguno de cambio, es decir, del paso de la potencia al acto.

La claridad en la comprensión de la inmutabilidad divina proviene de la 'simplicidad' de Dios⁶⁵. Para poder acceder a cualquier tipo de cambio es necesaria la 'composición' de acto y potencia, mas Dios es simple, incompuesto. Al haber reconocido de Dios la 'infinitud', se había reconocido de Él la ausencia de cualquier falta, es decir, la posesión de toda plenitud de la perfección de la totalidad del ser⁶⁶. La comprensión de esto último se logra mejor al contrastar con la 'falta' o 'carencia', pues es esta cualidad la que conlleva a los seres a cambiar. Si hay cambio es por la ausencia de una u otra perfección, es decir, la falta o carencia de esa perfección. Pero Dios siendo perfecto, tampoco tiene razón para cambiar algo en su ser. También por esta razón Él es inmutable, dada su perfección⁶⁷.

Para penetrar un poco más en esa perfección divina, es conveniente el contraste con la precariedad de los seres, específicamente la de los seres vivos por su dependencia existencial directa respecto de Dios. Únicamente el 'ser subsistente' mantiene a los seres en la existencia, los seres vivos 'participan' de ella para permanecer en la existencia, porque tan sólo Dios 'posee' la 'potencia activa' de donde proviene el 'acto creador'. Por eso, entre más cercana sea una creatura a Dios, menor será su variación, su cambio y su posibilidad de salir de la existencia. Esta cualidad la explica Tomás de Aquino en términos de mayor o menor actualidad de los seres, y de su disposición al cambio⁶⁸.

⁶⁴ Bonino, Serge-Thomas, *Dieu 'Celui qui est'. (De Deo et uno)*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, Francia, 2016, pp. 922. Capítulo 9, p. 379. "(...) Comme l'infinité, l'immutabilité est donc la négation d'une négation qui pointe vers une plénitude d'actualité et d'être".

⁶⁵ *S. Th.*, I, q3.

⁶⁶ Bonino, op.cit. p. 381. "(...) Dieu est 'infini' en ce sens qu'il possède en lui 'toute la plénitude de la perfection de la totalité de l'être' puisqu'il est l'Être même subsistant, donc l'Être d'intensité infinie. Or, la raison d'être du changement est le 'manque'".

⁶⁷ Idem. "(...) L'être qui change cherche à acquérir une perfection encore absente. Dieu n'a aucune raison de changer".

⁶⁸ Cf. *S.Th.*, I q9. *In Sent.*, 1 d8, q3, a1.

La inmutabilidad, por consiguiente, se refiere a la estabilidad divina y al estar de Dios, establecido en su reposo. Vis a vis de la eternidad, la inmutabilidad es la posesión perteneciente a Dios – y únicamente a Él –, de toda la plenitud de la perfección de la totalidad del ser⁶⁹.

6.3.1.3. Lo indefectible

La explicación contenida en este subtema, culmina una parte importante de nuestro objetivo por comprender la noción de ‘eternidad’. Si bien aún nos resta profundizar sobre algunos aspectos importantes de la noción de ‘tiempo’, para distinguir un poco más en lo que consista la ‘eternidad’, terminamos por exponer las seis objeciones consideradas por Tomás de Aquino. En esta ocasión, regresamos de alguna manera al planteamiento subsumido en el primer capítulo, y serán patentes los motivos por los cuales algunos temas que parecían no tener razón de ser en la exposición, con este apartado lo retoman.

Si en los capítulos iniciales estaba sugerido que la eternidad y Dios coinciden, para este sexto capítulo, ya conocemos varias razones para sostenerlo. Precisamente por esa identificación, la nota distintiva ‘indefectible’ esclarece lo entendido por *posesión*. La definición común de la palabra ‘indefectible’, evoca lo que no puede faltar o dejar de ser. Desde esa manera de comprender el término hay dos características medulares de la eternidad implícitas: la necesidad y la permanencia – ésta última, ontológica –. El término latino, es *indeficientiam*, el cual proviene del verbo *defitio* y cuyo significado es separar, apartar, faltar o fallar. Lo ‘indefectible’, como lo que no falla, se compendia en la palabra ‘necesidad’. Como se ha hecho en otras ocasiones, cuando ha sido necesario esclarecer el orden que deba de seguir nuestra exposición, evocamos o bien el contenido de la *Suma Teológica* o bien alguna obra de Tomás de Aquino cuyo contenido es más bien fenomenológico⁷⁰. En este caso necesitamos el apoyo conceptual de *De Principiis*, para después entender el sentido más abstracto, o elevado de la terminología utilizada. En tanto

⁶⁹ *S. Th.*, I q9 a1 c. “(...) Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertinebat”.

⁷⁰ Nuestro criterio se apoya en lo siguiente: “(...) El punto de partida de todo conocimiento es la experiencia. Y lo primero que manifiesta la experiencia de la realidad que me envuelve – también yo estoy incluido en esa realidad – es que las cosas son. Todos nuestros conocimientos versan sobre cosas existentes... Lo primero conocido es el ente singular y concreto... La naturaleza de las cosas no son el ser que ‘tienen’. Es lo que afirma Santo Tomás en el inicio de una de las primeras formulaciones de la cuarta vía...” [Las comillas simples son nuestra]. Cf. González, Ángel Luis, *Ser y Participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, EUNSA, 3ª ed., Pamplona, 2001, pp. 204-206.

principio de la naturaleza, la 'necesidad' se entiende de dos maneras. 1) Como necesidad absoluta, y 2) como necesidad condicional.

La 'necesidad absoluta', en el texto *De principiis*, indica el proceder de la causa material y de la causa eficiente. La connotación de 'absoluta' le es dada por no tener impedimento⁷¹. También se le llama necesidad de la materia, en el contexto de la filosofía de la naturaleza. El ejemplo del texto tomasiano sobre la 'necesidad absoluta', es 'la muerte'. Y eso se debe a que la muerte, procede desde la materia y también, de la disposición de los 'componentes contrarios'⁷² (recordemos, además, que la muerte es la separación de la materia y la forma).

La 'necesidad condicional', concierne a la causa formal y la causa final. Se le llama 'condicional', por estar sometida a las condiciones. El ejemplo, para entender este segundo tipo de necesidad, es que no es necesariamente absoluto, que un ser humano, sea concebido de esta mujer, sino que haya concepción para engendrar a un hombre⁷³.

De estas dos maneras de concebir lo necesario, es la 'necesidad absoluta', la cual guarda un vínculo próximo con la noción de 'indefectible', en especial, por el no tener impedimento y por la relación con la causa eficiente. La necesidad y la causa eficiente, convergen al ser condición de 'lo que es'. Esa relación, es comprensible, al tener en mente que la necesidad de la causa eficiente es 'para ser'. Para que algo pueda llegar a ser es indispensable la intervención de la causa eficiente. En cambio, lo que no puede no ser, no necesita de ella. Además, lo necesario no puede no ser, porque lo que es necesario que sea, no puede no ser⁷⁴.

En efecto, esa cita, es la objeción con la cual se hace una introducción a la cuestión sobre si Dios es causa eficiente de todo ente. La importancia de evocarla es por encontrar en ella tres aspectos decisivos para la comprensión de lo 'indefectible': la necesidad, la causa eficiente y el ser. En esa misma *quaestio*, se explica que todo lo que es, lo es de algún modo por Dios, por aquel a quien este – el ser –, le corresponde

⁷¹ *De princi.*, 4. "(...) Necessitas quidem absoluta est quae procedit a causis prioribus in viam generationis, quae sunt materia et efficiens: sicut necessitas mortis quae provenit ex materia et ex dispositione contrariorum componentium; et haec dicitur absoluta quia non habet impedimentum. Haec etiam dicitur necessitas materiae".

⁷² *Idem.*

⁷³ *Idem.* "(...) Necessitas autem conditionalis procedit a causis posterioribus in generatione, scilicet a forma et fine: sicut dicimus quod necessarium est esse conceptionem, si debeat generari homo; et ista est conditionalis, quia hanc mulierem concipere non est necessarium simpliciter, sed sub conditione, si debeat generari homo. Et haec dicitur necessitas finis".

⁷⁴ *Cf. S. Th.*, I q44 a1 arg2. "(...) Praeterea, ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causa efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse, quia quod necesse est esse, non potest non esse".

esencialmente⁷⁵. Ello se debe a que Dios es por esencia el ser subsistente (*esse subsistens*). El ser subsistente es sólo uno, y por necesidad él mismo es su propio ser. En las otras cosas no hay coincidencia entre ellas y su propio ser. A eso se le llama participar del ser. Los seres, aquellos que no son Dios, son más o menos perfectos, en función de su participación al ser. Y tienen como causa a un primer ser – Dios –, que es totalmente perfecto⁷⁶. Tomás de Aquino explica en el segundo libro de la *Metafísica*, que lo que es ser en grado sumo y verdadero también en grado sumo es causa de todo ser y de todo lo verdadero, así como lo que es caliente en grado sumo, es causa de todo lo caliente⁷⁷.

Antes de hilar la noción de causa eficiente y lo ‘indefectible’, es pertinente acudir al segundo ejemplo de esa misma *quaestio*. En él se habla de la blancura, la cual, si fuese subsistente en sí misma, restringiría su ser a ella misma, y ningún otro ser podría también ser blanco, porque se convierte en múltiple en razón de los sujetos en los cuales es recibida⁷⁸. Con ambos ejemplos, el del fuego y la blancura, se va perfilando cada vez más la importancia de la causa, y con mayor precisión, de la causa eficiente de las cosas, la cual resulta necesaria para aquello que es. Lo necesario, entendido desde la terminología de ‘ser’, es, que lo que sea, no puede no ser y lo que es no puede no ser⁷⁹.

De los significados anteriores es frecuente encontrar en los textos de Tomás de Aquino, ‘lo que no falla’. Ese término es la traducción del verbo latino *deficere*. Se lee con frecuencia en donde se abordan los temas de la causa, la necesidad, el acaso o suerte, y el ‘libre arbitrio’; como por ejemplo en la *Suma Contra Gentiles*:

⁷⁵ Cf. *S. Th.*, I q44 a1 c. “(...) Quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit...”

⁷⁶ “Participar es como tomar una parte, explica Tomás al darnos la etimología de la palabra: *Est autem participare quasi partem capere*. Se ha hecho notar que ‘en esta definición etimológica (...) la expresión *quasi*, que viene a restar dependencia literal de la etimología latina directa, aporta una amplitud notable a la significación del término. El sentido del *quasi* es bastante claro, si se tiene en cuenta que (...) sólo en el orden de la cantidad la participación se realiza propiamente por la comunicación de *una parte*, ya que sólo en ese orden se pueden considerar partes realmente distintas (después de la división) de un todo, distribuidas independientemente. Lo que se puede indicar es que en el orden metafísico no cabe emplear ese sentido material de tener una parte, sino que es preciso entender la participación con el preciso significado advertido antes de un *haber partialiter* por contraposición al *haber totaliter*. De modo general, pues, es tener parcialmente lo que en otro se encuentra sin restricción. González, Ángel Luis, op, cit. pp. 208-209.

⁷⁷ *S. Th.*, I q44 a1 c. “(...) Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne”.

⁷⁸ Cf. *S. Th.*, I q44 a1 c. “(...) Multiplicentur secundum recipientia...”

⁷⁹ *S. Th.*, I q44 a1 arg2. “Praeterea, ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causa efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse, quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quod non omnia entia sint a Deo.”

“(…) El gobierno de todo gobernante prudente se dirige a lograr, aumentar o conservar la perfección de las cosas gobernadas. Luego más ha de conservar la providencia cuanto es perfecto, que cuanto es imperfecto o defectuoso. Y en las cosas inanimadas la contingencia de las causas procede de imperfecciones y defectos; pues según su naturaleza están determinadas a un solo efecto, que siempre logran, a menos que haya un impedimento, o se haya debilitado su capacidad, sea por influencia de un agente externo, sea por una falta de disposición de la materia; por ello las causas agentes naturales no pueden realizar una u otra cosa, sino que ordinariamente producen sus efectos de la misma manera, y rara vez fallan”⁸⁰.

El contraste en ese texto se hace por medio del ejemplo del gobierno humano, el cual es reconocido como un ‘gobierno prudente’ cuando se aumenta o conserva la ‘perfección’ de lo gobernado. Por relación analógica de comparación se entiende que la intervención divina ‘conservará’ aún más lo perfecto.

En lo ‘inanimado’, el otro contraste utilizado para comprender lo que desea explicar nuestro autor, la contingencia de las causas, proviene de lo ‘imperfecto’ y ‘defectuoso’. La contingencia causal se debe a que en lo inanimado hay un solo efecto según su naturaleza; la bombilla está hecha para alumbrar, en el momento en el cual deje de hacerlo será por algún defecto.

Otra razón de no cumplir con aquello para lo cual lo inanimado fue previsto, es por algún impedimento. Y una razón más, por debilitamiento de su capacidad (una fuente de energía – electricidad – pobre). Esta última posibilidad considera la influencia de algún agente externo (que la bombilla haya recibido un golpe), o por la falta de disposición de la materia (alguna bombilla hecha con materiales de mala calidad).

El ejemplo anterior es respecto de lo inanimado, al tratarse de las causas agentes naturales, comúnmente producirán los efectos previstos, y, rara será la vez en que fallen. En lo natural y en lo inanimado, el modo de obrar se deriva de su ‘forma’, la cual es principio de acción. Se produce, ‘en cambio, pocas veces, por suerte o por fortuna (*casus et fortuna*)’⁸¹. La importancia de la suerte o la fortuna como causas es que de otro modo todo sucedería necesariamente (*omnia ex necessitate accidentent*), porque de manera muy

⁸⁰ *Contra. Gentes.*, III 73 n2. “(…) Cuiuslibet enim providentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiscendam, vel augendam, vel conservandam. Quod igitur perfectionis est, magis conservandum est per providentiam quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis causarum contingencia ex imperfectione et defectu est: secundum enim suam naturam sunt determinata ad unum effectum, quem semper consequuntur nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae indispositione; et propter hoc causae naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producant, deficiunt autem raro”. La traducción es propia.

⁸¹ *Ibidem*, 74 n.2. “(…) In his enim quae in minori parte accidunt, dicitur esse fortuna et casus”.

global, lo ‘necesario’ se distingue de lo ‘contingente’ por fallar en parte (*quod possunt in minori parte deficere*).

En la opción supuesta de negar la existencia del azar y la fortuna, todo sería, por consiguiente, necesario. Sin embargo, esto se opone a la ‘perfección’ de las cosas. Nuestro autor lo explica en función del ‘orden’. El argumento puede entenderse reconociendo que no todo puede ser primero, ni tampoco lo primero, y la existencia de lo menos perfecto es la confirmación de la existencia de lo perfecto⁸². Lo corruptible, la constatación de la existencia de lo ‘incorruptible’ o ‘necesario’.

Lo fortuito o casual, a saber, lo que falla en parte, sucede por la concurrencia de las causas, que en ocasiones incluye una causa y en otras veces, otra causa. Haciendo que en alguna situación el efecto se frustre. En el capítulo setenta y cuatro de la *Suma Contra Gentiles* se explica que algo que no es, no puede ser causa de otra cosa⁸³. La diversidad de las causas, se halla en la base del orden de los entes. Para la *perfección* de las cosas, es pertinente tanto ‘lo que es por sí’, como ‘lo accidental’.

Hasta el momento, el orden expositivo siguió la definición de la palabra ‘posesión’ como lo ‘indefectible’. Y este último término, como lo que no puede fallar. La carencia de fallo, es también lo entendido como ‘necesidad’. Además de entender lo ‘indefectible’, como lo necesario, de igual modo, se le puede entender como lo in-defectible. Lo carente de defecto y en este sentido, ‘lo perfecto’. Esta manera de comprender también lo ‘indefectible’, lo expondremos a continuación.

6.3.1.4. Lo perfecto

En la noción de indefectible ciertamente se puede reconocer alguna cercanía con la definición contemporánea de ‘perfección’, es decir, en el sentido de no fallar, y por eso ser lo mejor, lo excelente o lo no sujeto al error. En el capítulo setenta y cuatro del primer libro de la *Suma Contra Gentiles*, la referencia a la perfección es respecto de las cosas que la adquieren mediante los ‘accidentes’. Aunque entre mayor sea su necesidad sobre lo accidental más será su distancia (o alejamiento), con respecto a la ‘simplicidad divina’:

“(…) Y para la perfección de las cosas es preciso que no únicamente haya cosas por sí, sino también accidentales; porque ciertas cosas hay que no tienen la última perfección en su sustancia, y tales cosas conviene que adquieran su perfección

⁸² En el texto latino el término utilizado es *ser*. Dado el contexto causal del capítulo, está sugerida la causa del ser, i.e., causa en el sentido fuerte de la palabra, y por ello se pueda entender el existir de las cosas. Por ello utilizamos este verbo en castellano a este nivel de la explicación.

⁸³ *Contra. Gentes*, III 74 n.2.

mediante los accidentes; y tanto más accidentes necesitarán cuanto más alejadas estén de la simplicidad divina”⁸⁴.

Las causas accidentales son lo que origina lo fortuito o casual. Para la conservación de la perfección de las cosas, es necesario que algunas de ellas sucedan casual o fortuitamente:

“(…) Y de que un sujeto tenga muchos accidentes se sigue que algún ser sea accidental; porque el sujeto y el accidente, o bien dos accidentes de un mismo sujeto, forman una cosa accidentalmente, como un hombre blanco o un músico blanco. Luego necesariamente para la perfección de las cosas se requiere también que haya ciertas causas accidentales. Y aquello que procede accidentalmente de algunas causas, se dice que sucede fortuita o casualmente”⁸⁵.

El ejemplo por antonomasia es el hombre blanco, y el músico blanco. Y como en el caso de ese ejemplo, hay una procedencia desde lo accidental se puede hablar también de una causa accidental. Las causas accidentales son lo que origina lo fortuito o casual. Las causas implican cierto ‘orden’⁸⁶. El criterio para poder hablar de orden se basa en la mayor o menor ‘potencia’. Es más elevada la causa cuya potencia sea mayor. Por eso si la causa tiene mayor potencia se extenderá a un mayor número de cosas. Las causas naturales son limitadas en su capacidad y ninguna de ellas puede sobrepasar su propia capacidad porque se frustra. También por limitación en la capacidad, una cosa particular no puede extenderse a todo lo que pueda suceder (a lo contingente).

Lo casual y fortuito, procede de lo que sucede fuera (*praeter*) de la intención del agente⁸⁷. Lo causado, remite a la participación en un ser por encontrarse en él. El

⁸⁴ *Contra. Gentes*, III 74, n.5. “(…) Ad perfectionem autem rerum requiritur quod non solum sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens: res enim quae non habent in sua substantia ultimam perfectionem, oportet quod perfectionem aliquam consequantur per accidentia; et tanto per plura, quanto magis distant a simplicitate Dei”. Traducción de Carlos Ignacio González, op. cit., p. 395.

⁸⁵ *Idem*. “(…) Ex hoc autem quod aliquod subiectum habet multa accidentia, sequitur quod sit aliquod ens per accidens: nam subiectum et accidens, et etiam duo accidentia unius subiecti, sunt unum et ens per causas; sicut homo albus, et musicum album. Oportet igitur ad perfectionem rerum quod sint etiam causae quaedam per accidens. Ea autem quae ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur accidere a casu vel fortuna”. Traducción de Carlos Ignacio González, op. cit., p. 395.

⁸⁶ “En la filosofía de Tomás de Aquino, hay una reducción de todas las perfecciones a una sola, que es la perfección del ser; éste contiene en sí sola todas las demás perfecciones, siendo la primera y el principio de las demás, como el entender, el vivir, etc.; éstas no tienen su término en una primera en su orden, constituyendo así diversos niveles, sino que guardan una precisa relación mutua, de modo que una incluye a otra o tiene su fundamento en otra distinta; de modo que, con el mismo ejemplo que pone Tomás de Aquino, habría que decir que en el entender se incluye el vivir, y el vivir incluye el ser. La *reductio ad fundamentum* no lleva a diversos principios sino a uno sólo; éste es el *esse*. La perfección del ser, considerado éste en lo que realmente significa y supone, posee la primacía respecto a los restantes bienes y perfecciones, que el último término son secuencia suya: ‘El ser tomado en su significación absoluta, es decir, en cuanto que incluye en sí toda la perfección de ser, tiene preeminencia sobre la vida y todas las perfecciones subsiguientes’”. González, Ángel Luis, *Ser y participación*, op. cit, pp. 107-108.

⁸⁷ Cf. *Contra. Gentes*, III 74 n.6.

paradigma en el cual se apoya el filósofo medieval, es el del hierro encandecido por el fuego. Dios el ‘ser subsistente’, sólo puede ser uno, en las demás cosas no hay coincidencia entre ellas y su propio ser; ellas participan del ser. Por esto mismo es ‘necesario’ que los seres sean más o menos perfectos según su proximidad con el ser subsistente y porque ese ser es del todo perfecto⁸⁸. La causa de la definición de un ser causado, sin embargo, es una consecuencia necesaria de lo ‘esencial’ a lo causado. Es por ‘deducción’, que de la ‘participación’ se llega a la conclusión de que un ser causado, lo sea por otro⁸⁹. El ser causado no puede ser (*existir*) sin ese origen. Y así como no puede existir sin la causa principal a la cual remite, tampoco puede deslindarse de lo accidental en él; como el ser humano no podría ser sin su capacidad de reír⁹⁰.

Para Tomás de Aquino, el ‘ser causado’ queda excluido del modo de la razón en cuanto tal⁹¹. Por la indefinición de su ser. Y este es el motivo por el cual se llega a algún ser que no es causado. En las ‘ciencias demostrativas’ no sucede que lo necesario no tenga causa, en ellas los principios necesarios son causa de las conclusiones, las cuales, también son necesarias. Hay en efecto, ciertas cosas necesarias, cuya causa está en su necesidad. La necesidad de la causa agente no se debe a que el efecto pueda no existir, es más bien porque el efecto no existiría si la causa agente no existiera⁹².

En resumen, otra manera de entender ‘lo perfecto’, a parte de ‘lo hecho’ o ‘lo acabado’, es como ‘lo que no falla’. Después de todo lo anterior, una vez reconocido el sentido de la noción de ‘duración’ y de ‘posesión’, podemos señalar la distinción entre ambas, y si hay oposición entre ellas.

⁸⁸ *S. Th.*, I q44 a1 c. En el corpus del primer artículo de esta cuestión, posterior a la explicación en donde se incluyen temas como la necesidad, la participación, la simplicidad divina, el ser subsistente, el ser uno, y el preceder de lo uno sobre lo mucho, se hace una referencia explícita a Aristóteles para quien hay unidad entre el ser, lo verdadero y la causa de todo ser, también verdadero. “(...) Et Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis”.

⁸⁹ *S. Th.*, I q44 a1 ad1.

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ *Idem.* “(...) Sed quia esse causatum non est de ratione (entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum”.

⁹² Para analizar este mismo problema del efecto y la causa desde el aspecto lógico se puede consultar Bochenski, I., *Historia de la lógica formal*, Madrid, 1967. Y también Kneale, W., et. al., *El desarrollo de la lógica*, pp. 255 y ss. Las objeciones frecuentes al planteamiento causal provienen del criterio matematizante de las ciencias impuesto por los modernos. Tomás de Aquino explica que el ‘objeto’ de las matemáticas es tenido ‘como abstracto’ en nuestra manera de concebir ese objeto, empero ‘no es abstracto en su existencia’. El tener ‘causa eficiente’ le corresponde a un ser en tanto existente. Aún cuando el objeto de las matemáticas tenga causa agente, en el análisis matemático no cae en él por tener causa agente. En la demostración matemática no se contempla el objeto por la causa agente. En otros términos, en las ciencias matemáticas el análisis no concierne el existir de las cosas, a saber, estudiar la causa agente de ellas. Cf. *S. Th.*, I q44 a1 ad3.

6.4. La eternidad como posesión. *Perfecta possessio*

Lo que se 'posee', explica Tomás de Aquino, se tiene firmemente y con sosiego. La 'posesión' desde el ámbito de la eternidad remite a la 'inmutabilidad' y a la 'indefectibilidad'⁹³. No como características separadas o como siendo dos. En una persona podría decirse es músico y es blanco. En Dios, aunque se haga uso de dos términos, en realidad son dos aspectos que han de entenderse conjuntamente y respecto de una sola realidad: la eternidad. La unidad entre ambos se comprende al recordar que la posesión, en el ser humano, es entendida como un tener o 'hábito'⁹⁴.

El hábito, reiterando lo ya dicho, es cierta disposición en orden a la naturaleza, lo cual también se define como una disposición en orden a la 'operación'. El hábito, al ser una disposición 'difícilmente móvil' – en el hombre –, concierne a las 'potencias' (aquí potencia y facultad son sinónimos), no pertenecientes al sujeto material⁹⁵. El hábito es perfectivo de la naturaleza. De Dios, sabemos que es 'perfecto' por ser acabado. El hábito o tenencia con respecto a Dios, es además lo que se tiene 'firme y sosegadamente' (*firmiter et quiete*). Esa 'firmeza' y 'quietud' alude a la 'inmutabilidad'.

La 'inmutabilidad' como negación de la mutabilidad de los seres naturales, lo cual es más bien imperfección, es perfección y por eso atañe a Dios⁹⁶. Esa inmutabilidad no es un defecto, como puede ser la estaticidad de lo inanimado; por el contrario, es una inmovilidad excedente que sobrepasa, y supera toda falta (toda potencia). A este nivel expositivo no se trata únicamente de la inmovilidad radical del primer motor. Esa inmutabilidad desvela la precariedad de la existencia, de todo ser que no sea eterno, y de la dependencia de todo lo existente respecto de Dios, porque únicamente el ser subsistente (sub-sistente) mantiene a los seres en la existencia.

⁹³ *S. Th.*, I q10 a1 ad 6. "Ad sextum dicendum quod illud quod possidetur, firmiter et quiete habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, usus est nomine possessionis".

⁹⁴ "De modo que hay dos tipos de accidente que responden al nombre de *habitus*, que se diferencian claramente en que el primero hace referencia a otra cosa que es poseída, mientras que el segundo es reflexivo, de modo que es más bien un modo de tenerse o encontrarse y, por lo tanto, se trata de una disposición de sujeto". Murillo, José Ignacio, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1998, pp. 44-45.

⁹⁵ El hábito como disposición en el ámbito de lo eterno remite a lo vivo por referirse a las potencias no pertenecientes a un sujeto material, a saber, la voluntad y la intelección. Y esto, como lo estudiamos anteriormente, son las capacidades definitorias de lo vivo.

⁹⁶ Serge-Thomas, Bonino, *Dieu « Celui qui est »*, op. cit. p.392. "(...) La mutabilité trahit donc toujours un manque d'être, un « besoin ». Elle n'est donc pas une perfection pure que l'on puisse attribuer au sens propre à Dieu.

Mais l'immutabilité, comme négation de cette mutabilité qui est signe d'imperfection, est de soi une perfection et elle doit être attribuée à Dieu. On comprend aussitôt qu'il ne s'agit pas d'une immobilité par défaut – la staticité du minéral –, mais d'une immobilité par excès qui signifie en réalité la plénitude d'une vie possédée tout entière en acte".

Al estudiar la ‘posesión’ respecto de lo eterno, también se desveló lo ‘indefectible’ (de esa posesión), lo cual puso de manifiesto la ‘necesidad’ y, además, la ‘permanencia’ de lo eterno. Esa necesidad ha de entenderse como perfección; como falta de impedimento y como Aquella realidad que no puede no ser, y no requiere causa agente alguna como explica Tomás de Aquino:

“Respondo diciendo que es necesario decir que todo lo que de algún modo es, procede de Dios. Pues si algo se encuentra en alguno por participación, es necesario que sea causado en él por aquel que le conviene más esencialmente; así como el hierro se vuelve encendido por el fuego. Como es manifiesto más arriba, cuando se trató sobre la divina simplicidad, que Dios es el mismo ser subsistente por sí. Y de lo mismo se manifestó que lo que es ser subsistente no puede ser sino uno, así si la blancura es ser subsistente, no puede ser sino una, como los blancos se multiplican según los recipientes. Luego, es necesario que todas las otras cosas excepto Dios no sean su propio ser, sino que participen del ser. Es necesario que todas las cosas que se diversifican según su diversa participación del ser, como sean perfectos o menos perfectos, por causa del primer ente, el cual es sumamente perfecto”⁹⁷.

Como oposición a lo necesario Tomás de Aquino remite a lo accidental. Tanto de lo que constituye al ser (los accidentes), como de lo que en ocasiones incluye una causa y en ocasiones otra.

La ‘salida’ o ‘superación’ de la ‘dimensión causal’, explica nuestro autor, por convenir al ámbito del hábito, y por consiguiente al ‘orden’ según la naturaleza, sólo puede recordarnos – y mostrarnos – que no todo puede ser lo primero. La ‘inmutabilidad’, hace referencia a lo invariable, en esta ocasión tratándose del ámbito ontológico, y por concernir a lo eterno, remite a una mayor o menor potencia. Entre más elevada es la causa, mayor será su potencia y se extenderá a un mayor número de cosas, entre más cercano se esté a la causa, mayor será la potencia de ese ser causado. El ser causado no puede existir

⁹⁷ *S. Th.*, I q 44 a1 c. “Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est...”. La traducción es propia.

También el Angélico precisa: “(...) Quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquid ens non causatum”. En *S. Th.*, I q 44 a1 ad1.

sin ese origen. Lo causado según la existencia, se encuentra 'en' aquello que lo causa. Este aspecto está exento de cualquier sugestión de panteísmo, desde el momento en que el 'tener' remite a la 'disposición' en el orden de la 'operación', y quedan excluidas las potencias pertenecientes a un sujeto material.

En resumen, *perfecta possessio*, aunque parezca repetitivo, no lo es. E indica la superación de la línea causal especialmente en el orden existencial. Dios es ese ser quien en vez de tener, da la existencia – y de ahí la perfección –, y de quien depende todo lo existente, para no dejar de serlo o salir de ella; por eso puede explicarse por medio del término 'posesión'. A esto se le llama 'participación'. Y permanecer en la existencia, sin variaciones, es lo que puede entenderse por una 'posesión perfecta', en plenitud y totalidad.

Conclusiones

El capítulo había comenzado por la oposición entre la posesión y la duración. En estricto sentido la eternidad no es algún tipo de duración, porque esta última supone movimiento, lugar y materialidad. En un sentido más amplio, la eternidad puede ser entendida como duración, si por este término se supone la noción de medida. La eternidad será la medida del ser primero. Esta segunda manera de entender la noción de duración, resuelve la aparente oposición entre la duración y la posesión.

Por otra parte, la posesión, conviene a la definición de la eternidad, por remitir al 'tener divino', el cual no es sino un 'dar' la existencia, mantener a todo lo existente en ella, y a lo que se le llama 'participación': participar de la existencia.

Con respecto al artículo de Kretzmann y Stump en donde se entiende la eternidad como una 'duración atemporal', a saber, una duración extensa pero no sucesiva, desde la propuesta de Tomás de Aquino, puede afirmarse que la eternidad efectivamente no es sucesiva. Sin embargo, entender la eternidad como 'duración extensa', reclama mayor precisión, si se desea responder al problema desde la propuesta tomasiana. La eternidad podría ser una duración extensa al suponer por estos dos términos la extensión de la influencia de la causa eficiente al resto de los seres existentes. Empero, esta explicación no se encuentra en el artículo de estos autores. La manera en la cual se usa la negación, limita la noción de eternidad, por negarle únicamente el tiempo a lo eterno, cuando en realidad sin lo temporal no sería cognoscitivamente accesible para nosotros la eternidad. Es la *remotio* la operación intelectual, por medio de la cual se logra suprimir lo que no pertenece a las perfecciones divinas. La negación siendo directa (a-temporal), dirige a la

contradicción; como lo señala William Craig. Además de negar y suprimir, es necesario superar, por eso la definición utiliza términos positivos. Para no restarle excedencia a lo divino.

Craig criticaba a Kretzmann y Stump que la eternidad, al ser entendida como duración, pero sin ninguna parte distinguible, no podía ser extensión alguna. Esta observación, desde lo explicado por Tomás de Aquino, puede resolverse si por extensión se supone lo ‘continuo’, y que esa continuidad sea ilimitada, única y simple; lo cual se vincula estrechamente con el término de ‘medida’. La crítica de William Craig a esos dos autores (*The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity*), no es pues, necesariamente procedente si los términos duración y extensión remiten a algo inmaterial, como lo explica el Aquinate recurrentemente.

La crítica de Leftow a Tomás de Aquino, señalaba que la ‘duración’ es algo marcado por un inicio y un fin, y que nuestro autor medieval pasaba de los límites del ser a los límites de la duración. Esta observación podría ser pertinente únicamente si se ha acudido a dos obras mayores: la *Suma Teológica* y el *Comentario a las Sentencias*. La crítica no puede proceder cuando se considera un mayor número de obras tomasianas. Para entender la noción de eternidad, – nuestro autor lo explicita en la *Suma Teológica* y en la *Suma Contra Gentiles* –, es necesario saber lo que es el tiempo. Las obras centrales en donde se estudia el tema del tiempo, a parte de las dos Sumas, son el *Comentario a los libros de la Física* y el *Comentario a los libros de la Metafísica*. Para comprender con profundidad el contenido del *Comentario a los libros de la Metafísica*, es indispensable haber examinado el *Comentario a los libros de la Física*. No es posible acceder al tema del tiempo con rigor, sin haber comprendido la noción de movimiento. Este último concepto, no puede deslindarse de lo que es un ‘móvil’. El móvil, remitirá con frecuencia a la noción de sujeto y de ser, por esta razón, la crítica de Leftow a Tomás de Aquino, no es procedente.

En cuanto a la afirmación, sobre la eternidad definida como una ilimitación perdurable o extendida, esos son los términos frecuentes presentes en las obras de nuestro autor, al explicar la noción que nos atañe. La ilimitación en la extensión, por otra parte, es más un preámbulo explicativo, el cual se ha de remover para comprender el vocablo eternidad en las obras tomistas.

El segundo problema que habíamos indicado al inicio de este sexto capítulo, explicamos que Stump y Kretzmann afirmaban que la ‘vida interminable’ implicaba un tipo especial de duración, y que todo lo que fuese llamado vida, implicaba duración. Este

problema lo hemos dejado al final por requerir de precisiones más pulcras. Efectivamente la 'vida interminable', puede ser entendida como cierta duración. La distinción, sin embargo, entre la duración temporal y la duración, que pueda tildarse a lo eterno, no se distinguen porque una sea común y la otra especial. Si se acepta de algún modo que la eternidad sea algún tipo de duración, es para no perder nuestra propia referencia epistemológica, la cual está fundada en la ontología del tiempo. Como indicamos al inicio de las conclusiones, si se supone por la noción de duración los términos 'medida de duración', o 'medida', entonces la eternidad también puede ser entendida como duración.

7.

ETERNIDAD Y TIEMPO

Introducción

La comprensión de lo eterno está arraigada en la del tiempo, y éste, al ser compuesto, es más accesible al entendimiento humano. La noción de eternidad, por decirlo de algún modo, es resultado de un proceso histórico de decantación, y contiene tecnicismos a veces imperceptibles para quienes están menos habituados a los textos tomasianos. Pensemos, por ejemplo, en los términos ‘todo’, ‘simultáneamente’, ‘inmutable’, etc. Las formulaciones con vocablos afirmativos en la definición de lo eterno han sido contrastadas con nociones negativas, por ejemplo ‘posesión’, la cual remite a lo inmutable y a lo indefectible, como lo estudiamos en el capítulo precedente, pero cuyo referente de base es, en cada ocasión, el tiempo; a veces considerándole desde las partes y en otras ocasiones desde el todo temporal, para finalmente eliminar (*remotio*) cualquier referencia a él, y llegar a reconocer finalmente la eminencia de lo eterno.

El concepto de tiempo, de los textos de Tomás de Aquino, alberga cierta dificultad comprensiva, la cual es superada al saber que no se trata de una definición como la de ‘hombre’. En esta última se da un enunciado, y se explican los elementos que la componen. Para dilucidar la naturaleza del tiempo, en cambio, se acude a la realidad con la cual se confunde con mayor facilidad: el ‘movimiento’. Asimismo, hay una peculiaridad en la comprensión; la gran ‘imperfección’ del ser del tiempo. Esa particularidad a veces ha conducido a los estudiosos a sostener su inexistencia, lo cual,

por sentido común, encubre un error. Para evitarlo y penetrar en la naturaleza temporal, se ha de recurrir a la capacidad intelectual humana. No porque el tiempo sea una construcción subjetiva dependiente de la razón del hombre, como pudiesen serlo los vocablos ‘humanidad’, ‘género’ y ‘especie’¹, sino para que la inexistencia actual de algunas de sus partes, delate la falta de perfección, y se distinga en verdad, eso que el tiempo sea. El modo epistemológico específico y necesario para descifrar el ser del tiempo, es recomendable si se desea avanzar en el conocimiento de lo eterno, por ello, la distinción entre el tiempo y lo eterno, es también pertinente. En el siguiente apartado estudiaremos esa distinción.

7. La eternidad como distinta del tiempo

Un primer paso en la distinción de ambos, eternidad y tiempo, precisa el acudir a sus similitudes, y las supuestas relaciones derivadas de ambas definiciones. En la exposición de la *Suma Teológica*, se enuncia abiertamente, las relaciones posibles entre ambos. 1) El tiempo es parte de la eternidad; ‘se ve que el tiempo sea parte de la eternidad, y no algo de la eternidad’². 2) ‘La eternidad no es sustancialmente distinta del tiempo’³. Y 3) ‘El tiempo o es la eternidad o algo de la eternidad’⁴. Por la fuerza argumentativa, y los equívocos a los cuales puede conducir el hábito lógico-matemático sobre lo ‘infinito’, hemos explicitado una cuarta distinción; la de evidenciar el error de concebir a la eternidad como si tan sólo fuese un tiempo mayor. El argumento de fondo es muy útil, para reconocer que la eternidad no es una generalización del tiempo, como si al ayudarse de la inducción, se obtuviera directamente, la noción de lo eterno. Esta fuente de equívocos también ha de señalarse, le hemos titulado ‘tiempo superlativo’⁵.

Para diferenciar ‘eternidad’ y ‘tiempo’, empezaremos con la comparación de ambos, en tanto medidas de duración. Proseguiremos con el tiempo superlativo. Después acudiremos a la posibilidad de que el tiempo no fuese sino el ahora de la eternidad, y

¹ *In Sent.*, I d2 q1 a3 c.

² *S. Th.*, I q10 a4 arg1. “(...) Videtur quod tempus sit pars aeternitatis, et non aliud ab aeternitate”. La traducción es propia.

³ *Ibidem*, arg2. “(...) Ergo aeternitas non est aliud secundum substantiam a tempore”. La traducción es propia.

⁴ *Ibidem*, arg3. “(...) Ergo tempus vel est aeternitas, vel aliquid aeternitatis.” La traducción es propia.

⁵ Serge-Tomas Bonino habla de un *super tiempo* cuando expone la concepción platonista de la eternidad. Nuestra observación es muy próxima a la suya. “(...) Dans le *Timée*, Platon avait nettement distingué le temps et l'éternité en fonction de sa métaphysique de la participation. L'éternité n'est pas un 'super-temps', mais elle est d'un autre ordre que le temps : elle est le modèle immobile dont le temps est l'image mobile”. Bonino, Serge-Thomas, *Dieu « Celui qui est » (De Deo ut uno)*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, 2016, Francia, p. 395. Esta idea de un gran tiempo parece estar sugerida también en el texto de Tomkinson, op. cit. vid infra, p. 188, al hacer uso de la palabra ‘hypertemporality’.

finalmente, como si los dos, eternidad y tiempo, fuesen medidas del ser. Expondremos primeramente los cuatro grandes problemas, abordaremos explícitamente la noción de tiempo, y antes de concluir, incluiremos la postura explícita de Tomás de Aquino sobre cada una de esas cuatro dudas.

7.1. La eternidad al parecer es lo mismo que el tiempo

Metodológicamente, no es siempre inmediato, poder distinguir entre dos realidades, especialmente si la proximidad nocional es ostensible. En ocasiones determinar lo que no es, resulta el camino más viable. Así han de entenderse las comparaciones siguientes, como parte de un recorrido para discernir entre lo que son la eternidad y el tiempo.

7.1.1. La eternidad y el tiempo como medidas de duración

En un primer acercamiento puede confundirse al tiempo como parte de la eternidad:

“(…) Se ve que la eternidad no es otra cosa sino el tiempo. Es pues imposible que dos medidas de duración del ser sean simultáneas, ni como una siendo parte de otra, ni como siendo simultáneos dos días o dos horas; pero el día y la hora son simultáneos, porque la hora es parte del día. Pero la eternidad y el tiempo son simultáneos, y de los cuales la medida de duración importa. Luego como la eternidad no es parte del tiempo, porque la eternidad excede al tiempo y lo incluye; se ve que el tiempo sea parte de la eternidad, y no algo de la eternidad”⁶.

Especialmente si se les considera como ‘simultáneos’, por ser ambos ‘medida de duración’. Suponiendo que fuesen medidas simultáneas, eso implicaría que una estaría subsumida en la otra. En el texto de la *Summa Theologiae*, la controversia se apoya en el siguiente ejemplo, ‘no hay dos días o dos horas, día y hora son simultáneos’⁷. En otras palabras, no tenemos una doble hora correspondiendo a lo mismo, pero sí se dan al mismo tiempo una hora y un día, porque ambos son medida temporal, y una hora es parte del día. El paradigma precedente, puede explicarse del siguiente modo: no se dan dos mismas horas a la par, se da una hora cada vez. El lapso de tiempo es uno y el mismo. No

⁶ *S. Th.*, I q10 a4 arg1. “(…) Videtur quod aeternitas non sit aliud a tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius, non enim sunt simul duo dies vel duae horae; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed aeternitas et tempus sunt simul, quorum utrumque mensuram quandam durationis importat. Cum igitur aeternitas non sit pars temporis, quia aeternitas excedit tempus et includit ipsum; videtur quod tempus sit pars aeternitatis, et non aliud ab aeternitate”. La traducción es propia.

⁷ Idem. “(…) Non enim sunt simul duo dies vel duae horae...”. La traducción es propia.

se dan las tres de la tarde y las cuatro paralelamente. De igual manera en un mismo momento, no se tiene un día y también otro día, el día 16 del mes y el 17. Sin embargo, sí se dan las tres horas del día 16, porque la hora es simultánea al día, y porque el día es una medida que contiene a la hora.

Bajo esta simultaneidad podría concebirse a la eternidad y al tiempo, como si fuesen ambos cierta medida de duración. La eternidad, como siendo algo superior al tiempo, que lo incluiría y lo abarcaría. La comparación implica en el fondo, que la eternidad subsumiera al tiempo, por ser una duración más amplia; como sucede, por ejemplo, entre el kilómetro y el metro, la hora y el minuto, el minuto y el segundo. El tiempo, en ese caso hipotético, no sobrepasaría la eternidad, él sería parte de ella y no habría verdadera diferencia entre uno y otro.

En el ‘contexto histórico’ de la filosofía antigua, la duda provenía de pensar que el movimiento del cielo durara por siempre; habría un ‘eterno movimiento’ de un ‘cielo infinito’. Por eso era plausible pensar, que la diferencia entre la eternidad y el tiempo, fuese únicamente accidental, en donde una no tiene principio ni fin, y el tiempo poseería un inicio y un fin.

Fuera del contexto de la Antigüedad y la Edad Media, hay una distinción imperativa, por señalar al tener en cuenta ese argumento. Cuando se llega a esas conclusiones, es por considerar a la eternidad desde la noción de ‘potencia’, como lo explica Tomás de Aquino: ‘puede haber luego y otra definición desde las partes de estas medidas, si se percibe el fin y el principio en potencia’⁸. Piénsese en diez metros de tela. ‘Imaginar’ el inicio y el final de cada uno de los diez metros que la componen, es viable, de igual manera si la tela en lugar de medir diez, midiera cien metros. Y así hasta llegar a la concepción de una superficie de tela infinita. Por medio de ese ejemplo, nos apoyamos para mostrar que la consecuencia del argumento, conduce a pensar que el tiempo sería parte de la eternidad, a saber: que la eternidad y el tiempo son simultáneos, por ser ambos, cierta medida de duración, aunque la eternidad fuese una medida más amplia que el tiempo, como lo fuera la milla y el centímetro. La eternidad siendo algo superior al tiempo, lo incluiría y sobrepasaría. El tiempo siendo parte de la eternidad, no tendría distinción verdadera, sino una puramente accidental.

⁸ *S. Th.*, I q10 a4 c. “(...) Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia”.

7.1.2. La eternidad como tiempo superlativo

Hemos optado por explicitar el presente argumento, sugerido en la primera objeción del artículo cuarto, de la cuestión diez, en la *Suma Teológica*. El motivo principal, es la claridad que aporta, en la solución de las discusiones contemporáneas, sobre el problema de la eternidad, como un 'atributo' divino. Actualmente algunas objeciones siguen esa línea argumentativa⁹, pues se concibe a la eternidad, como un tiempo que incluye y sobrepasa al que conocemos; el tiempo sería, por consiguiente, parte de la eternidad. La eternidad sería algo así como un 'gran tiempo'. Como si fuese una prolongación hacia el pasado y el futuro; en términos gramaticales, un superlativo. Acudiendo a una representación mental, la eternidad se concibe como el metro lo es al centímetro, o un año al día. El tiempo sería por consiguiente una parte de la eternidad¹⁰. Y ello implicaría que el tiempo, en el cual se lleva nuestro cotidiano proceder, no tendría verdadera distinción, con respecto a la eternidad. En esto se resume el segundo de los problemas. Ahora procuremos entender, la razón por la cual, parecería que el ahora del tiempo es la eternidad.

7.1.3. La eternidad concebida como el ahora del tiempo.

De las relaciones posibles entre eternidad y tiempo, también cabría suponer que, si bien el tiempo no es parte de la eternidad, la eternidad sí fuese parte del tiempo. Formulado sencillamente, de esa manera es clara la imposibilidad de ser la eternidad parte del tiempo y no a la inversa, porque lo superior no se subsume en lo inferior. Sin embargo, es menos patente la distinción, cuando se sabe que el ahora del tiempo, permanece idéntico mientras dura:

“(...) Luego, según el Filósofo en IV *Physic.*, el instante del tiempo permanece el mismo en todo el tiempo. Pero esto constituye la definición de eternidad, que

⁹ Una parte de esas objeciones proviene de la *Process Theology*, cuya teoría encuentra mucho más plausible la explicación de la eternidad divina en términos de sempiternidad, es decir, una realidad sin inicio ni fin pero con respecto a una duración temporal. Cf. Tomkinson, J.L., *Divine Sempiternity and atemporality*. En: *Religious Studies*, 18 (1982), pp. 177-189. “(...) It sometimes seems almost to be the case that a consensus is in process of formation in support of the contention that the only rationally defensible interpretation of the divine eternity is in terms of sempiternity, i.e. of beginningless and endless temporal duration. This is true not only of so-called ‘process theologians’, for leading theistic philosophers throughout the English-speaking world seem to be in something of a rush to espouse this particular cause”. Otros autores en esa misma línea son Hick, J., *Necessary Being*. En: *Scottish Journal of Theology*, 14 (1961), pp. 353-369. Swiburne, Richard, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1977, 317 pp. Sobre este tema puede consultarse: Gounelle, A., *Process theology*. En: *Dictionnaire critique de théologie*. Dictionnaires Quadriège, 2007, pp. 933-934. Hill, William J., *Search for the Absent God*. Tradition and Modernity in Religious Understanding, Nueva York, 1992.

¹⁰ *S. Th.*, I q10 a4 arg1. Vid supra.

es lo más indivisible mismo se tiene en todo el decurso de tiempo. Luego, la eternidad es el ahora del tiempo. Pero el ahora del tiempo no es otra según la substancia del tiempo. Luego, la eternidad no es otro según la substancia del tiempo”¹¹.

Y además que parte de la noción de eternidad parece ser la identidad del transcurrir del tiempo. En otras palabras, habría de saber si algo en el tiempo siempre permanece, y en ese sentido, la eternidad fuese eso del tiempo, que siempre permaneciera.

El instante, por otra parte, es lo siempre presente del tiempo, por tanto, la eternidad y el instante, serían lo mismo y aún más, la eternidad sería el ahora del tiempo. La consecuencia manifiesta, de ese proceder, sería, en efecto, que el ahora del tiempo no se diferenciaría sustancialmente de la eternidad¹².

7.1.4. La eternidad y el tiempo como medidas del ser

Una manera de analizar el parecido entre la eternidad y el tiempo, es vislumbrándoles como medidas. Dios es el primero de todos los seres, por lo cual es admisible considerarle como la medida de todo ser. La eternidad sería, según esta lógica, la medida de todo ser. El tiempo, además, mide las cosas corruptibles, por lo tanto, si la eternidad es medida de todo ser, y el tiempo es medida del ser corruptible, el cual también es un ser, entonces la eternidad medirá también a los otros seres, incluso a los corruptibles. El tiempo, sería por consiguiente algo de la eternidad, o bien tiempo y eternidad son exactamente lo mismo. Así lo enuncia Tomás de Aquino en la tercera objeción de la cuestión diez:

“(…) Luego, así como la medida del primer motor es medida de todo movimiento, y como se dice en IV Physic., es por esto que la primera medida del ser es la medida de todo ser. Pero la eternidad es medida del primer ser, el cual es el ser divino. Luego la eternidad es la medida de todo ser. Pero el ser de las cosas siendo corruptible se mide por el tiempo. Luego, el tiempo o es la eternidad, o algo de la eternidad”¹³.

¹¹ *S. Th.*, I q10 a4, arg 2. “(…) Praeterea, secundum philosophum in IV Physic., nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem aeternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo aeternitas est nunc temporis. Sed nunc temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo aeternitas non est aliud secundum substantiam a tempore”. La traducción es propia.

¹² *Idem*.

¹³ *S. Th.*, I q10 a4 arg. 3. “(…) Praeterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in IV Physic., ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed aeternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo aeternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est aeternitas, vel aliquid aeternitatis”. La traducción es propia.

Hasta el momento hemos remitido al paralelismo posible entre la eternidad y el tiempo, reconociendo el modo en como podrían confundirse uno con otro. El paso siguiente consiste en inquirir sobre el tiempo, para lograr saber si hubiese alguna diferencia radical.

7.2. El tiempo¹⁴

Adentrarse, en la noción de 'tiempo', como se ha indicado en diversas ocasiones, invita a la distinción central entre él y la eternidad. Los dos son con frecuencia tenidos como parecidos o al menos nocionalmente cercanos. Esa cercanía es plausible si se remite a la 'diferencia accidental': que el tiempo tiene inicio y fin, y la eternidad no. El estudio sobre la noción de eternidad estaría poco completo, si tan sólo se considera lo accidental y se omite lo central. Es por tanto necesario reconocer en qué consiste el tiempo, y compaginarlo con lo entendido por eterno. El proceder del Aquinate, al analizar el tiempo, comienza señalando, a la par de Aristóteles, lo que para la comprensión es más claro, pero también, para evitar sucumbir en la complejidad de los problemas. Una vez indicadas las dificultades, se da comienzo al estudio del tiempo, por medio de un hecho patente para todos: el tiempo está constituido por 'pasado', 'presente' y 'futuro'. Indicando sus 'partes', se manifiesta una de las características principales del tiempo: que es un compuesto. Lo particular del 'pasado' es que 'ya no es', y la del 'futuro', el de ser una parte que 'aún no es':

“(...) Cada uno de los divisibles existentes es necesario que exista, mientras es, alguna parte de ellos, o bien otra. Pero el tiempo no es de ese modo; porque las partes del tiempo son ya pretéritas, verdaderamente las otras son futuras, y ningún tiempo que sea divisible es en acto. En verdad el mismo ahora, que es en acto, no es parte del tiempo: porque la parte es lo que mide al todo, y dos es parte del seis, o al menos desde lo que compone al todo, así como el cuatro es parte del seis, no medida del mismo, sino porque del mismo dos se compone el seis; pero el tiempo no se compone él mismo del instante, como más abajo se prueba. Luego, el tiempo no es algo”¹⁵.

¹⁴ Para el estudio de la noción de tiempo, se puede consultar: Bonino, Serge-Thomas, *Dieu « Celui qui est » (De Deo ut uno)*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, 2016, Francia, pp. 399-402. Quinn, J. M., *The Doctrine of Time in St. Thomas. Some Aspects and Applications*, Washington, 1960. Leftow, Brian, *Time and Eternity*, Cornell University Press, Itaca, Nueva York, 1991. Van Frasssen, Bas C., *Introducción a la filosofía del tiempo*, trad. Juan Pedro Acordagoicoechea, Barcelona, 1978, 240 pp. White, David A., *Divine Immutability, Properties and Time*. En: *Sophia*, 39/ 2, pp. 70-78 (2000). Phillips, R.P., *Moderna Filosofía Tomista*, vol. 1, Ediciones Morata, Madrid, 1920, pp.128-138.

¹⁵ *In Physic.*, 4, 15, n.3. “(...) Cuiuslibet divisibilis existentis necesse est esse, dum est, aliquam partem eius, aut aliquas. Sed tempus non est huiusmodi; quia quaedam partes temporis sunt iam praeteritae, aliae vero sunt futurae, et nihil temporis quod sit divisibile est in actu. Ipsum vero nunc, quod est in actu, non est pars temporis: quia pars est quae mensurat totum, ut binarius senarium; vel saltem ex qua componitur

La inexistencia actual de las partes es lo que delata la imperfección de la existencia temporal. Ahora bien, las partes son inexistentes, pero resta el ‘presente’ o ‘instante’ actual del tiempo. Sobre él continuaremos en la siguiente sección.

7.2.1. Si el ahora permanece el mismo todo el tiempo

El reconocimiento de las partes temporales ‘pasado’, ‘presente’ y ‘futuro’, tiene implicaciones más serias. Nombrarlas parece ser un hecho anodino. A más de indicarnos la composición temporal, también conlleva el vislumbrar aspectos del tiempo fácilmente pasados por alto. En efecto, el ‘presente’ (ahora o instante), es igualmente una parte del tiempo. Es, sin embargo, la parte existente de lo temporal. Esa existencia es la única ‘actual’. En esa actualidad del presente se apoya el que: el tiempo no se compone de instantes¹⁶. El tiempo no es la sumatoria de presentes – no es presente más presente –, o bien una secuencia irrefrenable de ahoras, porque no todo en él es presente cada vez, ni está presente cada vez.

El instante, en efecto, es parte del tiempo. Hay dos maneras en que él puede formar parte de algo. Como ‘medida’, o como ‘componente’ de un todo. Entender el ahora como medida, implicaría una relación como la existente del 2 al 6¹⁷, es decir, en tanto base comparativa con respecto de la cual hay aumento, gradación, orden y sucesión. En el segundo caso, a saber, como componente, conlleva a entender al ahora o instante como lo constituyente del tiempo. Las posibles maneras de comprender en qué sentido el ahora se relaciona con el tiempo, y saber con esto, lo que el tiempo es, las resume Tomás de Aquino con la pregunta siguiente: ¿el instante permanece el mismo todo el tiempo o bien es distinto?¹⁸.

Lo más claro es que no podría ser un instante distinto cada vez, porque dos partes distintas entre sí no pueden existir simultáneamente, salvo si una contiene a la otra (el año al día, la hora al minuto, etcétera). Como puede verse, la estructura del problema es la misma que la del punto y la línea, el móvil y el movimiento, el instante y el tiempo, el tiempo y la eternidad. Un instante, siendo ‘indivisible’, no contiene a otro – continúa la argumentación del Aquinate –; si dos instantes existiesen simultáneamente, sería

totum, sicut quaternarius est pars senarii, non mensurans ipsum, sed quia ex ipso et binario componitur senarius; tempus autem non componitur ex ipsis nunc, ut infra probabitur. Tempus igitur non est aliquid”.

La traducción es propia.

¹⁶ *In Physic.*, 4, 15, n.3.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Cf. Idem.*

necesario que el primero que existió ahora ya no sea, y se haya 'corrompido'. De ese modo no puede ser que un instante sea y no sea en un mismo lapso de tiempo, porque si el instante primero existe ahora, al fluir a un segundo instante estaría siendo ahora, y al mismo tiempo estaría obligado a no existir puesto que el pasado no es más. El instante segundo tendría por fuerza que haberse corrompido para dar paso a un tercer instante mientras el primer instante y el segundo, ya hubiesen dejado de ser. Y así el segundo instante no estaría existiendo, para dar cabida al tercer instante, pero estaría existiendo para dejar fluir al primer instante hacia el segundo. Y esto se ve con claridad, que es una contradicción. Por eso, no existen dos instantes simultáneamente.

Además, tampoco es cabal sostener la existencia de dos instantes de tiempo simultáneamente, porque lo que se corrompe lo hace en algún instante. No puede ser que el primer instante se corrompa en el mismo primer instante en que existe, porque entonces ese mismo instante existiría, y nada se corrompería mientras existe¹⁹. Por otra parte, tampoco puede decirse que el primer instante se corrompe en el instante posterior, porque es imposible que dos instantes sean contiguos, es decir, inmediatamente consiguientes, como también es imposible que sea de ese modo entre dos puntos.

El paralelismo entre el punto y la imposibilidad de que una línea esté constituida por una sucesión de puntos, es patente en ese momento, porque con anterioridad se abordó en el *Comentario a los libros de la Física* el tema del espacio, el vacío y el lugar. Para Tomás de Aquino, no hay 'saltos' en la realidad. Hay siempre un término medio.

Por tanto, concediendo que el primer instante, se corrompe en uno posterior, eso implica que el primer instante sería simultáneo con todos los anteriores, lo cual es imposible, porque o bien todo instante termina por corromperse en el siguiente, y entonces el instante mismo, no puede siquiera existir, o bien todos los instantes venideros existen en un solo tiempo, lo cual ya se ve que no sucede, pues el niño, que uno mismo fue, no

¹⁹ Este argumento no parece contundente, porque cabe la posibilidad de que el instante se fuese corrompiendo mientras va existiendo, que es como sucede en la 'realidad natural', la cual está en el centro de la discusión en el *Comentario a los libros de la física*, en donde se estudia el tema del tiempo. Por otra parte, aunque 'presente' e 'instante' se tomen como sinónimos, pues las partes del tiempo son presente, pasado y futuro, el mismo argumento no podría seguirse si en lugar de instante se hace uso de la palabra 'presente' (*praesens*); lo que puede observarse es que se pierde la nitidez al acudir a ese último pues un presente no se puede corromper en cualquier presente, fuese el que fuese, pues es lo que siempre está presente y no podría ser de otro modo. Aunque esa parte de la argumentación por sí sola tenga poca fuerza, hay en ella, un doble aspecto; por una parte, distinguir el elemento mínimo temporal, a saber, lo indivisible del tiempo o aquella parte unitaria en la que lo demás se sostiene, y por otra, mostrar la imposibilidad de que una realidad contenga dos elementos indivisibles. Utilizar la palabra instante está lejos de ser una parcialidad argumentativa. Tiene como fin el desvelar lo indivisible de la ontología temporal. El peso argumentativo es perceptible con posterioridad y después de ser expuestas cada una de las razones que muestran la imposibilidad de la existencia simultánea de dos instantes, como se verá a continuación.

coexiste ontológicamente con el adulto, que se es en este momento. En breve, es imposible la existencia de dos instantes simultáneos.

En el texto del *Comentario a los libros de la Física*, se exponen dos razones, para justificar la imposibilidad de la existencia de dos instantes simultáneos. Primero, porque ningún divisible finito puede ser un único ‘término’, o bien, tener una única delimitación en su superficie²⁰, por ejemplo, un continuo unidimensional como la línea, o pluridimensional como la superficie, y el cuerpo, porque los extremos de una línea finita son 2 puntos, de la superficie muchas líneas, de los cuerpos muchas superficies:

“(…) Pues los términos de una línea infinita son dos puntos, y la superficie muchas líneas, y el cuerpo muchas superficies”²¹.

Segundo, las cosas que existen en un mismo instante se dicen temporalmente ‘simultáneas’ y no anteriores ni posteriores. Si hubiera un único instante que permaneciera durante todo el tiempo, todas las cosas que existieron hace miles de años serían simultáneas con las que existen hoy.

Brevemente puede decirse que, es imposible la existencia de muchos tiempos simultáneos (unidades temporales simultáneas), porque no puede haber dos partes simultáneas del tiempo, sino una continua a la otra. El ahora del tiempo, es el mismo sujeto en todo el tiempo, y es indivisible, pero nuestras capacidades intelectuales lo conciben como diferente. Esto se explica también mediante la comparación entre el tiempo y el movimiento, porque: así como el tiempo responde al movimiento, el ahora del tiempo responde al móvil²². El *móvil* es siempre el mismo a lo largo del discurrir temporal, pero bajo la distinción local unas veces como estando aquí, y otras en un lugar distinto. La ‘alternancia’ del aquí y el allá, es decir, la variación local continua, es el movimiento. Algo parecido sucede con el ahora, pero desde la razón (*ratione*) de la alternancia, que es el tiempo; hay también una variación local, mas distinguible desde la inteligencia humana, y que no se identifica con el movimiento: eso también es el tiempo.

²⁰ Siempre un indivisible finito tiene un principio y un fin: bordes, delimitación de superficie, limitación corporal. En el *Comentario a los libros de la Física* no se hace uso del vocablo ‘límite’, porque conduce a una petición de principio. Si el tiempo es parte del estudio del filósofo de la naturaleza, es por su relación con el movimiento, y para saber qué es este último, se ha de acudir al estudio del móvil y también a lo que es el *lugar*. “(…) Locus est terminus immobilis continentis primum.” *In Physic.*, 4, 6 n.16. Como puede verse, la palabra empleada es *término* y no *límite*.

²¹ *In Physic.*, 4, 15, n.6. “(…) Nam unius lineae finitae termini sunt duo puncta, et superficiei plures lineae, et corporis plures superficies”. La traducción es propia.

²² *S. Th.*, I q10 a4 ad2.

Cabe ahora preguntar, ¿cuál es por consiguiente la distinción entre el tiempo y el movimiento? Lo estudiaremos a continuación.

7.2.1.1. El tiempo como distinto del movimiento

Poco antes indicábamos la necesidad de comprender la relación entre el tiempo y el movimiento. El tiempo se distingue del movimiento y del cambio, mas por ser realidades muy cercanas, en ocasiones no se llega a distinguirles fácilmente y con nitidez. Acudiendo a los tipos de movimiento, el sustancial, el cuantitativo y el local, puede deducirse lo siguiente: sabiendo que cada tipo de movimiento es irreductible a otro, porque desplazarse no es un cambio en la sustancia, o bien cambiar de color (cambio cualitativo) no es crecer (cambio cuantitativo); el movimiento no es pues exactamente 'lo mismo' en cada tipo de movimiento. El tiempo, en cambio los acompaña a cada uno de ellos.

Todo cambio y movimiento, es 'veloz' o 'lento'. Si el tiempo fuese lo mismo que el movimiento, también lo veloz y lo lento afectarían al tiempo²³. Pues 'lento' es lo que se mueve por poco espacio en mucho tiempo. *Veloz*, lo que se mueve por mucho espacio en poco tiempo²⁴. Y esto reafirma la proximidad entre el movimiento y el tiempo. En el orden sistemático de la doctrina tomista, 'nada es medida de sí mismo'²⁵. Eso ayuda a entender que el tiempo no determine al tiempo. Lo siguiente, será dilucidar, la manera en que el tiempo y el movimiento se relacionan.

7.2.1.2. El tiempo y su relación al movimiento²⁶

Esta sección, es una de las más delicadas en cuanto al grado de precisión que hemos de mantener, en cada parte de la explicación. Por el contenido, más de uno ha

²³ Einstein, parece sostener que lo veloz y lo lento sí afectan la realidad temporal. El tiempo de una persona (la edad) variaría de modo distinto con relación a otra. A pesar de lo postulado en las teorías de Albert Einstein, las objeciones que puedan venir de ellas no cambia el que el tiempo sea distinto del movimiento. Por el contrario, encontramos que el concepto de tiempo en Tomás de Aquino y en Einstein coinciden en cuanto a su relación con otras realidades. El tiempo de Einstein no será más el referente fijo newtoniano. No se hablará más de un tiempo absoluto, que a decir verdad es conceptualmente más distante que un tiempo considerado desde su relación con otras realidades.

²⁴ Nosotros hemos comprobado que hay al menos dos maneras distintas de definir lo rápido y lo lento, porque a) veloz también es lo que se mueve en poca distancia y poco tiempo y lento, en muy poca distancia con mucho tiempo. Como también b) veloz es lo que recorre una gran distancia en muy poco tiempo y lo lento, lo que recorre una gran distancia en mucho tiempo. Esta observación no consiste en creer que hemos corregido lo que Tomás de Aquino haya comentado sobre los textos de Aristóteles, sino en indicar que la 'variación en el movimiento es relacional', y que necesita de dos referenciales determinantes, el móvil y el tiempo, lo cual confirma en parte que el tiempo no sea lo mismo que el movimiento.

²⁵ *In Physic.*, 4, 16 n.5. "(...) Quia idem non est mensura sui ipsius".

²⁶ Cf. *Ibidem* lect. 16 y 17.

acordado una existencia puramente interior o subjetiva al tiempo, porque se acude al entendimiento humano, para esclarecer la dificultad y llegar a una distinción diáfana de la naturaleza temporal, como si el tiempo fuera únicamente psicológico o su ser dependiera únicamente de la inteligencia humana. La noción de tiempo tiene algo muy propio, pues su enunciado definitorio no consiste en un género, una especie y argüir en qué sentido se han de colegir los términos como por ejemplo en ‘animal racional’, en el cual hay dos partes, y entender lo que sea el hombre consista en saber, qué aspecto de lo animal converge con lo racional.

La definición de tiempo, es más cercana a lo que entendemos por un descubrimiento, como si siendo una realidad cuasi omnipresente hubiese literalmente de desentrañarse para saber lo que es²⁷. Para demostrar que el tiempo no existe sin el movimiento, lo evidente desde un procedimiento lógico, es negar la relación entre él y el movimiento. Pero ¿bajo qué condiciones no hay tiempo? El proceso de abstracción, es el único que responde a esa condición, y por él se sabe que el interior del hombre es en donde ‘puede no’ haber tiempo – o al menos no como el tiempo de las cosas naturales –. Precisamente por ello, la realidad con la cual se contrasta el tiempo, es con la percepción del ser humano (y por la imperfección del ser del tiempo, en efecto).

Aunque de los actos cognoscitivos la vista tenga una consideración privilegiada:

“(...) Pero lo que ilumina, y esto que a la vista conviene, sirve en las cosas intelectuales, concierne a los sentidos más nobles a la vista, la cual es el más espiritual y sutil entre todos los sentidos”²⁸.

Se ha de saber que la percepción es más amplia que solo ver. El conocimiento sensible en general, al cual se acude para explicar la naturaleza del tiempo, es una de las razones de haber evocado a la percepción humana. Y con mayor precisión, acudir al sueño

²⁷ Phillips, R.P., *Moderna Filosofía Tomista*, op. cit., p.129. “(...) La palabra ‘movimiento’ significa, propiamente hablando, movimiento sucesivo para el que se requiere tiempo y mediante el cual el movimiento mismo es medido. Es así que la consideración del movimiento nos conduce por sí misma a la del tiempo. El problema de la naturaleza del tiempo es bastante espinoso, ya que tan pronto como empezamos a someterlo al análisis, el tiempo, que parece un hecho tan obvio en nuestras vidas, se nos escapa y ‘se desvanece suave y silenciosamente’. Esto se debe a la naturaleza de nuestro pensamiento, que solo es capaz de tratar con cosas fijas y permanentes, mientras que el tiempo es esencialmente fluido y no permanente. Sin embargo, aunque no podamos dar una respuesta categórica a esta pregunta: ¿qué es tiempo?, *podemos llegar a descubrir* una gran parte de su naturaleza si estudiamos el tema con detenimiento.” (Las itálicas son propias).

²⁸ *In De Anima* II, 14 n.19. “(...) Quod autem lumine, et his quae ad visum pertinent, utamur in rebus intellectualibus, contingit ex nobilitate sensus visus, qui est spiritualior et subtilior inter omnes sensus”. La traducción es propia.

por ser éste considerado, además, como momento de 'insensibilidad'. Por eso se remite al ejemplo de los hombres de Sardo:

“(…) Es el caso de aquellos que en Sardo, una ciudad de Asia, según la leyenda, dormían junto a los Héroes, es decir, junto a los dioses. Pues llamaban Héroes a las almas de los hombres buenos y grandes, y los tenían por dioses, como Hércules, Baco y otros. Algunos quedaban insensibles por ciertos encantamientos, y se decía que dormían con los Héroes, porque al despertar afirmaban haber visto cosas maravillosas y preanunciaban hechos futuros. Pero al volver en sí, no percibían el tiempo transcurrido desde que quedaron dormidos, porque unían el primer instante en que comenzaron a dormir con el último en que despertaron, como si fuese uno, no percibiendo el tiempo medio. Y así como si no hubiese distintos instantes, sino uno e idéntico, no habría tiempo medio, así también cuando no se advierte la diversidad de dos instantes, no parece que hubiera un tiempo medio. Por lo tanto, si no captamos el tiempo cuando no percibimos algún cambio, sino que a los hombres les parece que hay un único instante indivisible, pero percibimos que hay tiempo cuando sentimos y ‘determinamos’ (esto es, medimos) el movimiento o el cambio, se sigue evidentemente que el tiempo no existe sin el movimiento o cambio”²⁹.

El ejemplo, describe una situación excepcional en la cual no se tiene sensación alguna, precisamente por ello se explica que uniendo el primer instante en que comenzaron a dormir con el último, en el que despertaron, no percibían el tiempo medio³⁰.

²⁹ *In Physic.*, 4, 16 n.6. “(…) Sicut patet in iis qui in Sardo, quae est civitas Asiae, dicuntur fabulose dormire apud heroas, idest apud deos. Animas enim bonorum et magnorum heroas vocabant, et quasi deos colebant, ut Herculis et Bacchi et similibus. Per incantationes enim aliquas, aliqui insensibiles reddebantur, quos dicebant dormire apud heroas; quia excitati, quaedam mirabilia se vidisse dicebant, et futura quaedam praenunciabant. Tales autem ad se redeuntes, non percipiebant tempus quod praeterierat dum ipsi sic absorpti erant; quia illud instans primum, in quo dormire coeperant, copulabant posteriori nunc in quo excitabantur, ac si essent unum; medium enim tempus non percipiebant. Sicut igitur, si non esset aliud et aliud nunc, sed idem et unum, non esset tempus medium; sic et quando latet diversitas duorum nunc, non videtur tempus esse medium. Si ergo tunc accidit non opinari tempus, cum non percipimus aliquam mutationem, sed homini videtur quod sit in uno indivisibili nunc; tunc autem percipimus fieri tempus, quando sentimus et *determinamus*, id est numeramus, motum aut mutationem; manifeste sequitur quod tempus non sit sine motu, neque sine mutatione. Ultimo ergo concludit quod tempus non sit motus, neque sit sine motu”. Traducción de Celina A. Lértora, *Comentario a la Física de Aristóteles*, EUNSA, España, 2001, p. 312.

³⁰ Cf. *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo*, trad. Juan Cruz Cruz, EUNSA, Pamplona, 2002, p. 29. “(…) En el texto (libro IV de la Física) quiere hacer ver Aristóteles que la unión de tiempo y movimiento no es conceptual, sino real; el tiempo es una propiedad del movimiento: no existe sin el movimiento, pero tiempo y movimiento no son idénticos. Aristóteles define un tiempo ‘real cosmológico’, ‘único, objetivo, uniforme, común’ a todos los movimientos que se dan por debajo de él. Es de destacar el carácter existencial que Aristóteles da a la captación del tiempo, utilizando verbos que connotan un contacto experiencial, como percibir y sentir.

Santo Tomás aclara las consecuencias que se siguen de este texto de Aristóteles e indica que el espíritu no tiene una desconexión con el mundo sensible, pues depende de los sentidos para conocer. Por eso el tiempo percibido en el decurso de los estados anímicos es, en última instancia, un tiempo real sensible.” Efectivamente esta explicación de Juan Cruz indica una razón de más para considerar al tiempo como algo real. Nuestra consideración, sin embargo, sobre el contenido del texto de Tomás de Aquino, es que nuestro autor se apoya más en la ‘realidad intermedia’ para desvelar los extremos y en la percepción del movimiento, que en el conocimiento sensible para fundamentar la existencia del tiempo.

Los hombres de Sardo habían unido distintos instantes como siendo uno e idéntico³¹. De esta misma manera al no advertirse la diversidad de dos instantes parece no haber tiempo (medio). Tomás de Aquino explica, que no captamos el tiempo cuando no percibimos algún cambio, y que a los hombres les parece, que hay un único instante indivisible, pero percibimos que hay tiempo, cuando ‘sentimos’ y ‘determinamos’, esto es ‘medimos’, el movimiento o el cambio³².

Por lo anterior, es ahora más comprensible, la razón de lindar el tiempo con el movimiento, y más aún, es mediante una referencia a lo inmóvil – la no percepción de los sucesos al dormir – que parece no haber transcurrido el tiempo. No se trata pues de reducir la existencia del tiempo, a la percepción humana del mismo, sino a la aparente supresión del movimiento, al momento de estar durmiendo. Precisamente por esa razón no puede haber ‘determinación’ del tiempo, por la aparente ausencia del movimiento. Y no porque de nuestra falta de la percepción temporal se siga que éste no exista.

En conclusión, el tiempo no es el movimiento, pero tampoco existe sin él; hay una relación entre el tiempo y el movimiento. Lo necesario será, por consiguiente, responder sobre el modo en que se relacionan.

7.2.1.3. Si el tiempo sigue al movimiento o el movimiento al tiempo

Una vez manifiesta la existencia de la relación entre el tiempo y el movimiento, es preciso saber lo que es el tiempo con respecto al movimiento. Para ese fin, nuestro autor reagrupa las diversas maneras en que captamos al tiempo: 1) al ‘captar’ un movimiento particular sensible (como por ejemplo el latido del corazón); 2) al ‘ver’ el movimiento de un cuerpo exterior; 3) cuando se sufre una alteración corporal proveniente de un agente exterior (el repicar de una campana el cual oímos); 4) cuando se produce algún movimiento en nuestra alma como una sucesión de pensamientos e imágenes.

De esas cuatro maneras se percibe al tiempo, pero como puede constatarse, también se percibe al movimiento. El tiempo, no es el movimiento. Mas dada la proximidad, parece ser algo de él. A varios podría presentárseles la duda de si el tiempo no fuese más que una intención del alma; como los conceptos de género y especie, dirá Tomás de Aquino. Son, sin embargo, las implicaciones de esa consideración las que descartan la posibilidad, porque si fuese simplemente un concepto, cada movimiento tendría su propio tiempo (como por ejemplo cada persona tiene un timbre de voz o una

³¹ *In Phisc.*, 4,16 n 6.

³² *Idem.* Vid supra.

huella digital), lo cual conduce de nueva cuenta, al problema de la simultaneidad del tiempo. Y esto como lo vimos, es imposible.

No hay, en ese sentido, tiempos simultáneos, porque el presente, es siempre presente y está presente. Si ya no fuese, entonces dejaría de ser el tiempo presente, pero esto no sucede. Por ello, el tiempo no se limita a ser un concepto interior. Aunado a eso, hemos de señalar que hay un sólo tiempo, porque quien percibe cualquier movimiento en las cosas sensibles o en el alma, percibe igualmente el cambio en el ser. Siempre que se percibe algún movimiento se percibe el tiempo. Y el movimiento, siempre sigue a un primer movimiento, el cual 'causa' y 'mide' todo tiempo, y por el cual, hay un solo tiempo³³.

De los diversos tipos de movimiento, uno es el más patente para nuestro modo de conocer: el desplazamiento. 'En todo movimiento, incluyendo el cambio local, todo se mueve de algo a algo'³⁴. Se va de un lugar a otro lugar, a través de una magnitud. Toda magnitud es continua. Por la continuidad de la magnitud es necesario que también el movimiento le siga en continuidad. La magnitud es continua, el movimiento es continuo por la magnitud, y así también el tiempo habrá de ser continuo. Y porque el tiempo parece producirse en tanto primeramente hay movimiento. En la 'magnitud' y en el 'lugar', se dan lo anterior y lo posterior 'primeramente'³⁵.

El adverbio 'primeramente', se entiende aquí en el orden del ser y del conocer. Lo anterior y lo posterior, se dan primero en la magnitud y en el lugar, porque la magnitud es una cantidad que tiene posición. Anterior y posterior, forman parte de la gama nocional de la posición. Si el lugar tiene antes y después, lo es también por la posición. Lo anterior

³³ En cuanto al tiempo de los gemelos en el célebre ejemplo de Einstein, en donde uno envejece más que otro, no hay verdadera contradicción con lo postulado por Tomás de Aquino. La unidad del tiempo remite al del movimiento, pero sobre todo al Principio del movimiento. Ese principio es a quien llamamos Dios. Mas no es necesario acudir directamente a la creación, para dar cuentas de lo existente en el mundo o del universo mismo, a algunos les basta con reconocer que hay un origen, que la existencia del universo comenzó. Es de ese modo como se entiende 'también', que el tiempo sea uno. Es uno, porque el origen de todo tiempo es uno solo y eso es lo que parece señalar en este argumento. Esta nota se ha incluido por la importancia que dio Eleonore Stump al tema, como puede leerse en las páginas 436 y ss. del artículo *Eternity* (1981). Algunas precisiones interesantes sobre el tema pueden verse en: Padgett, Alan G., *Eternity and the Special Theory of Relativity*. En: *International Philosophical Quarterly*, 83/2 (1993), pp. 219-223. Sobre el tema de la teoría de la relatividad se puede consultar Rovelli, Carlo, *L'ordre du Temps*, Flammarion, 2017, 280 pp.

³⁴ *In Physic.*, 4, 17, n.6. "(...) Quod omne quod movetur, movetur ex quodam in quiddam".

³⁵ En el capítulo 6 estudiamos el tema del lugar. Por lo dicho en él, se comprende cierta jerarquía iniciando por la magnitud, seguida por el lugar el movimiento y el tiempo. El inicio y el fin de la magnitud, de una magnitud, coinciden, si bien no o hacen necesariamente, sí en algunas ocasiones, con los límites del sujeto. Esos límites, como lo explicamos, también en ese capítulo, son lo que conocemos como el lugar. La magnitud – siempre con un inicio y un fin –, y el lugar, posibilitan ontológicamente el movimiento. Por eso, lo que en la magnitud es llamado anterior y posterior, en el movimiento es llamado antes y después, y eso es el tiempo.

y lo posterior se dan en: 1) la magnitud, 2) el lugar y 3) en el movimiento. En este último, por la proporción (*proportionaliter*) a las cosas que están en la magnitud y en el lugar. Dándose en todas ellas sin excepción, también se darán en el tiempo, y porque se sabe que tiempo y movimiento, siempre estando en relación, se siguen uno al otro.

7.2.1.3.1. Lo anterior y lo posterior en el movimiento

La importancia de este apartado consiste en señalar cómo se puede evitar la habitual impresión de una definición circular. El tiempo es número del movimiento según lo anterior y lo posterior, como se deducirá más adelante, sin embargo, ni la anterioridad ni la posterioridad le corresponden al tiempo primeramente.

El movimiento nocionalmente es el acto de lo que existe en potencia:

“(…) Desde la definición pues de movimiento es, lo que siendo en acto existe en potencia; pero lo que en el movimiento sea anterior y posterior, esto mide al movimiento desde el orden de las partes de la magnitud”³⁶.

Si se da lo anterior y posterior en él, es porque primeramente corresponden a la ‘magnitud’. Lo anterior y lo posterior en el sujeto, son lo mismo que el ‘movimiento’, pero difieren según la razón (*secundum rationem*). En términos no tomistas, es la misma realidad de base en la magnitud y el movimiento, en la primera se llama ‘cantidad’ – o sujeto –, en la segunda ‘móvil’; es la inteligencia humana la que, considerándolo desde la variación del lugar, le llama movimiento, y sin esa variación, magnitud.

El tiempo ‘sigue’ al movimiento, pero ¿bajo qué aspecto? O bien en tanto movimiento, o bien por tener anterioridad y posterioridad. Eso puede desentrañarse al saber que: 1) el tiempo sigue al movimiento por ser conocidos simultáneamente; 2) el tiempo sigue al movimiento según aquello que, conocido en el movimiento, hace conocer al tiempo; 3) se conoce al tiempo cuando se distingue el movimiento determinando lo anterior y lo posterior; 4) se dice que hay tiempo cuando ‘percibimos’ lo anterior y lo posterior *en* el movimiento.

Brevemente, puede indicarse que lo patente en el movimiento, manifiesta al tiempo. El tiempo sigue por tanto al movimiento, según lo anterior y lo posterior. Dicho de otro modo, se capta que hay tiempo cuando se percibe uno y otro extremos del movimiento y un medio entre ellos. Al considerar los extremos de algún medio, propone

³⁶ *In Physic.*, 4, 17, n.8. “(…) De ratione enim motus est, quod sit actus existentis in potentia: sed quod in motu sit prius et posterius, hoc contingit motui ex ordine partium magnitudinis”. La traducción es propia.

Tomás de Aquino, el alma – lo no corporal de nuestra inteligencia, pues la memoria, indispensable para el conocimiento, si llegara a lastimarse el órgano, se afectaría también su función –, ‘aprecia’ con ello que son dos instantes: este anterior y aquél posterior, como si lo ‘numeraran’ en el movimiento. Y después de esa apreciación se dice que hay tiempo, porque el tiempo parece ‘determinarse’ por el instante.

Cuando se percibe un instante y no se discierne en el movimiento lo anterior y lo posterior, o bien cuando se discierne lo anterior y lo posterior en el movimiento, pero se considera el mismo instante como fin del primero y principio del otro, entonces parece no haber tiempo, pues tampoco hay movimiento. Pero cuando se toma lo anterior y lo posterior ‘contándolo’, es entonces que se dice: hay tiempo. Porque ‘el tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior’³⁷.

Por lo precedente, es ahora evidente que el tiempo no es el movimiento, pero sigue de él en cuanto lo numera:

“(…) Es manifiesto pues, que el tiempo no es el movimiento, pero sigue al movimiento según lo que se numera”³⁸.

Por eso puede afirmarse que el tiempo sigue el movimiento y no a la inversa³⁹.

7.2.2. El tiempo como número del movimiento

De modo muy general puede decirse del tiempo que es un conteo: antes, después, antes, después. Eso se realiza mediante el ‘número’, ‘por ser aquello con lo cual se juzga si algo es más o menos’⁴⁰. Se juzga el más y el menos del movimiento con el tiempo, porque el tiempo es número. ‘Número’ se entiende de dos modos: 1) de lo ‘numerado en acto’ o numerable. Y ese es llamado ‘número numerado’, por ser el aplicable a las cosas numeradas v.gr. ‘diez hombres’, ‘diez caballos’. 2) Como aquello con lo cual se numera. Este es ‘número’ en ‘sentido absoluto’. El tiempo, no es número según este segundo

³⁷ Ibidem, n.10. “(…) Quia tempus nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius”.

³⁸ *In Physic.*, 4, 17 n. 10. “(…) Manifestum est ergo quod tempus non est motus, sed sequitur motum secundum quod numeratur”. La traducción es propia. Ver también *S. Th.*, I q10 a1 c. *S. Th.*, I q10 a1 ad2.

³⁹ Phillips, op. cit., p. 131. “(…) Pero una pequeña reflexión nos mostrará que aunque el tiempo y el movimiento están íntimamente relacionados, sin embargo, no se identifican, por dos razones. La primera, porque el movimiento es algo que pertenece a la cosa que se mueve, mientras que el tiempo afecta a todas las cosas en todos los lugares. La segunda, porque el movimiento puede ser rápido o lento, mientras que el tiempo no. Si el tiempo variase con el movimiento, como tendría que suceder si fuesen iguales, nunca podríamos decir que una cosa se movía rápida o lentamente y el hecho de que podamos hacer esto nos muestra que comparamos el movimiento con el tiempo, ya que decimos que un movimiento es más rápido que otro si le lleva un tiempo más corto el recorrer la misma distancia. Por consiguiente, el movimiento se mide por medio del tiempo.”

⁴⁰ *In Physic.*, 4, 17 n.11. “(…) Id enim quo aliquid iudicamus plus et minus, est numerus eius...”

modo, porque de ser así, todo lo numerado sería tiempo. Se entiende por tanto al tiempo como número numerado, es decir, como lo numerable del movimiento, en tanto antes y después⁴¹. El tiempo es además ‘cantidad continua’ – y no, cantidad discreta –, porque la continuidad del número proviene de la realidad numerada: el diez mide a la tela que es un continuo. Aunque diez sea una cantidad discreta.

7.2.2.1. El número y lo uno

El tiempo, es número del movimiento. Acercarse a la definición, evocando que es ‘número numerable’, ha aportado claridad en la comprensión, pero aún hay más por precisar. Es importante también conocer la relación entre el número, lo uno y la medida, para no confundirles cuando estamos intentando conocer lo que es el tiempo, e igualmente para discernir si hay una asociación entre la eternidad y el tiempo en tanto medidas.

De lo uno, se ha de señalar que es ‘principio del número’, esto desde la ‘oposición’ de la medida y lo medido. Lo uno es primera medida, y es ‘número’ por ser lo múltiple medido por el uno:

“(…) Así pues es evidente percibir y como mencionamos el artificio; pero no que los números sean medida del número. Pues el número no tiene razón de medida primera, sino de unidad. Y si la unidad es medida, conviene al significado entre la medida y lo medido, se dice evidentemente, que la unidad es medida de lo que es uno, y no de lo numerado. Y, sin embargo, si la cosa tiende a la verdad, pues esto manifiestamente se concede, que el número sea medida de lo numerado, o pues la unidad de lo numerado en sí recibe. Pero no se ve ajustar igualmente la unidad del ser midiendo a lo uno, y el número numerado, o la unidad de lo numerado; la diferencia propiamente, la cual se ve ser entre la unidad y lo numerado. Sino que esta diferencia se observa, es decir, no se dice medir lo que la unidad mide a lo que es algo uno, sino a la unidad porque la unidad difiere de lo que es algo uno como lo más singular produce desde lo que es más plural. Y de igual modo la definición es del número otro es lo que la pluralidad a lo uno. De donde ningún otro se llama unidad del ser medida del número, que la unidad del ser mide a lo que es algo uno”⁴².

⁴¹ Phillips, op. cit., p. 130. “(…) Número equivale aquí [en la definición de tiempo] a medida, ya que toda cantidad es mesurable y la medida se expresa por el número.”

Los corchetes son nuestros.

⁴² *In Metaph.*, 10, 2 n.19. “(…) Sic enim oportet accipere ut absque calumnia loquamur; sed non quod numerorum mensura sit numerus. Numerus autem non habet rationem mensurae primae, sed unitas. Et si unitas mensura est, ad significandum convenientiam inter mensuram et mensuratum, oportet dicere, quod unitas sit mensura unitatum, et non numerorum. Et tamen si rei veritas attendatur, oportebit hoc etiam concedere, quod numerus esset mensura numerorum, aut etiam unitas numerorum similiter acciperetur. Sed non similiter dignum videtur dicere unitatem esse mensuram unitatum, et numerum numeri, vel unitatem numeri; propter differentiam, quae videtur esse inter unitatem et numerum. Sed istam differentiam observare, idem est, ac si quis dignum diceret quod unitates essent mensurae unitatum, sed non unitas; quia unitas differt ab unitatibus ut singulariter prolatum ab his quae pluraliter proferuntur. Et similis ratio est de numero ad unitatem; quia numerus nihil aliud est quam pluralitas unitatum. Unde nihil

7.2.2.1.1. Lo uno

Algo 'uno' se dice de muchas maneras:

“(...) Dicho pues es que uno se diga de muchas maneras. Pero como de muchas maneras se llama uno, los principales modos son cuatro; sin embargo, esto que decimos de un modo, segundo lo que se llama uno primero y por sí, y no por accidente. Pues uno por accidente tiene otros modos”⁴³.

Por la cita siguiente, sabemos que 'uno' se puede decir principalmente de cuatro maneras: 1) lo continuo por naturaleza; 2) lo que es un todo; 3) el individuo; y 4) el universal como especie. Lo común entre ellos, a saber, la naturaleza (*ratio*) bajo la cual se reagrupan, es la de lo 'indivisible'. Lo uno en sí es la 'unidad', ella es principio del número. La unidad es lo uno mismo:

“(...) Primero es manifiesto que la definición de medida se encuentra primero en la cantidad discreta, que es el número; diciendo, que lo que primero se conoce de la cantidad 'es el mismo uno' es decir la unidad, que es el principio del número. Pero el uno en las otras especies de cantidad no es el mismo uno, sino algo que le acaece al uno; así como decimos una mano, o una magnitud. De donde se sigue, que el uno mismo, que es la primera medida, sea el principio del número según el cual es número”⁴⁴.

Una de las propiedades de lo uno es la 'medida':

“Al primero diciendo que la medida es doble. Intrínseca, la cual está en lo medido así como el accidente en el sujeto; y esto se multiplica y multiplica las cosas medidas; así como muchas líneas son lo que mide la longitud muchos cuerpos iguales. Pues es la medida extrínseca; y esta no necesita multiplicar ni la multiplicación de las cosas medidas, sino que es en uno así como en el sujeto lo que

aliud est dicere unitatem esse mensuram numeri, quam unitatem esse mensuram unitatum”. La traducción es propia.

Y Cf. *S. Th.*, I q10 a6 c. *In Metaph.*,10, 1 ss. *In Metaph.*,10, 2 n.4. “(...) Dicens, quod hinc, scilicet ex numero et uno quod est principium numeri, ...”

⁴³ *In Metaph.*,10, 1 n.2. “(...) Dictum est enim quod unum dicitur multis modis. Sed cum multipliciter dicatur unum, principales modi sunt quatuor: ita tamen quod dicamus modos unius, secundum quos unum dicitur primo et per se, et non per accidens. Nam unum per accidens habet alios suos modos”. La traducción es propia.

Ver también *In Metaph.*,10, 1 n.13. “(...) Deinde cum dicit dicitur quidem reducit modos unius supra positos ad unam rationem, colligendo quae supra dixerat. Dicit ergo quod unum dicitur quatuor modis. Primo quidem continuum secundum naturam. Secundo totum. Tertio singulare. Quarto, universale ut species. Et omnia haec dicuntur unum per rationem unam, scilicet per hoc quod est esse indivisibile. Nam proprie unum est ens indivisibile. Sed in primis duobus dicitur unum, quia est motus indivisibilis; in aliis autem duobus, quia est intelligentia, aut ratio indivisibilis; ut sub hoc etiam comprehendatur apprehensio rei particularis”.

⁴⁴ *In Metaph.*, 10, 2 n.3. “(...) Primo ostendit quod ratio mensurae primo invenitur in discreta quantitate, quae est numerus; dicens, quod id quo primo cognoscitur quantitas est ipsum unum, id est unitas, quae est principium numeri. Nam unum in aliis speciebus quantitatis non est ipsum unum, sed aliquid cui accidit unum; sicut dicimus unam manum, aut unam magnitudinem. Unde sequitur, quod ipsum unum, quod est prima mensura, sit principium numeri secundum quod est numerus”. La traducción es propia.

muchas cosas mide, así como muchos panes miden la longitud y un codo; y de este modo muchos se miden por el número uno del primer motor, que es el número del tiempo”⁴⁵.

Entendiendo ‘medida’, aquello por lo que se conoce la cantidad, y también a algo se le llama medida por remitir a lo que primeramente se conoce de cada cosa:

“(…) Por lo dicho, que esto, por ejemplo, el número y lo uno que es el principio del número, se dice medida en las otras cantidades, por ejemplo, lo que primero se conoce de cada una de ellas. Y lo que es la medida de cualquier género de cantidad, se dice uno y en ese género”⁴⁶.

Algo es pues medida a partir del número y de lo uno. Deseando conocer la realidad, se busca como medida lo ‘uno e indivisible’ de cada cosa y eso es ‘lo simple’, ya sea en cuanto a la ‘cualidad’ o a la ‘cantidad’:

“(…) Segundo la cualidad, como lo blanco en el color, lo que de cualquier modo es medida del color, como dice abajo. Segundo la cantidad en verdad, como la unidad en el número, y la medida del pie en la línea”⁴⁷.

De esa realidad tangible que la inteligencia del hombre busca conocer. Una consideración por tener en cuenta respecto de lo ‘uno’, y que es importante abordar para distinguir mucho más lo que son el tiempo y la eternidad, es la distinción entre la ‘contrariedad’ y la ‘contradicción’. De ello nos ocuparemos a continuación.

7.2.2.1.2. La contrariedad y la contradicción

Se afirmaba poco antes que ‘lo uno’ se compara con ‘lo mucho’. La comparación no es cualquier tipo de relación, sino más bien aquella según la ‘oposición’. La oposición

⁴⁵ En el *Comentario a las Sentencias* se indica una clasificación de las medidas ya sean intrínseca o extrínseca. La medida extrínseca está en lo que mide como el accidente al sujeto; está en una sola realidad como en su sujeto y es por referencia a ella que son medidas muchas realidades. Del tiempo se dirá que es una medida extrínseca como el número de un primer movimiento mide muchos movimientos. Cf. *In Sent.*, II d2 q2 a2 ad1. “Ad primum ergo dicendum, quod mensura est duplex. Quaedam intrinseca, quae est in mensurato sicut accidens in subjecto; et haec multiplicatur ad multiplicationem mensurati; sicut plures lineae sunt quae mesurant longitudinem plurium corporum aequalium. Est etiam quaedam mensura extrinseca; et hanc non est necesse multiplicari ad multiplicationem mensuratorum, sed est in uno sicut in subjecto ad quod multa mesurantur, sicut multi panni mesurantur ad longitudinem unius ulnae: et hoc modo multi motus mesurantur ad numerum unius primi motus, qui numerus est tempus...” La traducción es propia.

⁴⁶ *In Metaph.*, 10, 2 n.4. “(…) Dicens, quod hinc, scilicet ex numero et uno quod est principium numeri, dicitur mensura in aliis quantitibus, id scilicet quo primo cognoscitur unumquodque eorum. Et id quod est mensura cuiuslibet generis quantitatis, dicitur unum in illo genere”. La traducción es propia.

⁴⁷ *Ibidem*, n.8. “(…) Secundum qualitatem quidem, ut album in coloribus, quod quodammodo est mensura colorum, ut dicitur infra. Secundum quantitatem vero, ut unitas in numero, et mensura pedalis in lineis”. La traducción es propia.

puede serlo de cuatro tipos, según: 1) la privación; 2) la contrariedad; 3) la contradicción; y 4) la relación.

La principal manera de oponer lo uno y lo mucho, es en tanto 'indivisible' y 'divisible', porque 'pluralidad' – o multiplicidad –, es lo 'dividido' o 'divisible', mientras lo 'uno' es lo 'indivisible' o 'indiviso'. Lo continuo también se dice uno, aunque no está dividido en acto y sea divisible.

En lo 'opuesto' bajo la contrariedad, es decir, en los 'contrarios', uno de ellos siempre será 'privación', sin embargo, no es privación pura:

“(…) Pero como se dijo que el uno y lo múltiple se oponen como lo indivisible y lo divisible, lo cual se oponen según la privación y el hábito, sin embargo, concluye que lo uno y lo múltiple se oponen como contrarios. Pues el opuesto el cual es según la privación y el hábito, es principio de la oposición que es según la contrariedad como más abajo está en duda. Pues uno de los contrarios siempre es privación, pero no privación pura. Así pues, no participa de la naturaleza del género. Luego es evidente que los otros contrarios sean de esta naturaleza es lícito al otro participar de la naturaleza del género como el que tiene defecto, así como lo negro es lo que tiene blanco, como se dice antes”⁴⁸.

Los contrarios están además, en un mismo género, pero uno de los contrarios participa de la naturaleza del género con cierto defecto.

‘Uno’⁴⁹, no significa por consiguiente privación pura, porque no significa la indivisión misma, sino el mismo ente indiviso:

“(…) Lo uno no aumenta al ente cosa alguna, sino la negación de la división, pues lo uno no significa algo sino el ente indiviso. Y éste mismo aparece que el uno se convierte con el ente. Pues todo ente o es simple o es compuesto. El que es simple, es indiviso y acto y potencia. El que es compuesto, no tiene ser sino cuando sus partes están divididas, pero después constituyen y componen al ser compuesto. De donde es manifiesto que es cualquier cosa en lo que consiste la indivisión. Y del lugar es lo que cada uno, así como conserva su ser, ésta conserva su unidad”⁵⁰.

⁴⁸ *In Metaph.*, 10, 4. n.5. “(…) Sed cum dixerit quod unum et multitudo opponuntur ut indivisibile et divisibile, quae videntur opponi secundum privationem et habitum, concludit tamen quod unum et multitudo opponuntur ut contraria. Oppositio enim quae est secundum privationem et habitum, est principium oppositionis quae est secundum contrarietatem, ut infra patebit. Alterum enim contrariorum semper est privatio, sed non privatio pura. Sic enim non participaret naturam generis, cum contraria sint in eodem genere. Oportet igitur quod utrumque contrariorum sit natura quaedam, licet alterum eorum participet naturam generis cum quodam defectu, sicut nigrum se habet ad album, ut supra dictum est”. La traducción es propia.

⁴⁹ Cf. *S.Th.*, I q.11. I-II, q.17 a4. *Sent.* I d.19 a4., ad1 y ad2.; d.24 a3. *De pot.*, q9 a7. *Quodl.*, 10 q1 a1. *In Metaph.* 4, lect. 2.

⁵⁰ *S.Th.*, I q11 a1 c. “(…) Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis, unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione.

El uno no añade al ente cosa alguna, sino tan sólo la negación de la división, pues uno no significa sino el ente indiviso. Y de ahí que el uno se convierte con el ente. Pues todo ente es o bien simple, o bien compuesto. Lo que es simple, es indiviso en acto o en potencia. Por el contrario, lo que es compuesto, no tiene ser más que cuando sus partes son divisibles, y no cuando los componentes y lo compuesto, son el compuesto mismo. De donde es manifiesto que el ser de cualquier cosa, consiste en lo indiviso. Y por eso cualquier cosa, así como conserva su ser, así su unidad. Pensemos por ejemplo en la casa, la cual no es un compuesto por tener techo, muros, ventanas, etc., sino porque el techo y la puerta son separables, en este caso, ‘divisibles’, en cuanto a que cada uno de ellos no son la casa misma, porque ninguna parte de la casa es casa.

Por eso, lo uno y lo mucho, no se oponen como privación pura y hábito, sino como ‘contrarios’. En la ‘contrariedad’, uno de los contrarios es privación, es lo uno, lo indiviso, lo no dividido:

“(…) Lo uno se opone a lo múltiple, pero de diversas maneras. Pues lo uno que es principio del número, se opone a lo múltiple el cual es número, como la medida a lo medido, pues lo uno tiene razón de medida primera, y el número es medido de muchas maneras por lo uno, y como es patente en X *Metaphys.* Verdaderamente el uno que se convierte con el ente, se opone a lo mucho por modo de privación, como lo indiviso y lo dividido”⁵¹.

Sin embargo, la privación no es pura porque lo uno no es la indivisibilidad sino lo indivisible. La indivisibilidad no existe por sí misma. Lo ‘uno’, no significa pura privación, porque no significa la indivisión misma sino el mismo ente indiviso:

“(…) Lo uno y lo múltiple se oponen como lo indivisible y lo divisible, que se oponen según la privación y el hábito, sin embargo concluye que lo uno y lo múltiple se oponen como contrarios. Pues la oposición que es según la privación y el hábito, es principio de las oposiciones que son según la contrariedad, como abajo quedó la duda. Pues uno de los contrarios siempre es privación, pero no privación pura. Pues así no participa de la naturaleza del género, como contrarias son en el género. Luego, es evidente que el contrario sea de esa naturaleza, es lícito que el otro de ellos participe de la naturaleza del género como lo que tiene defecto, así como el negro tiene al blanco, como antes se dijo. Luego, porque lo uno no significa privación pura, pues no significa la misma indivisión, sino el

Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem”. La traducción es propia.

⁵¹ *S. Th.*, I q.11 a2 c. “(…) Unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quae est numerus, ut mensura mensurato, unum enim habet rationem primae mensurae, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X *Metaphys.* Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum divisum”. La traducción es propia.

mismo ente indiviso, lo cual es manifiesto el uno y lo múltiple no se oponen según la privación pura y el hábito, sino como contrarios”⁵².

Lo uno y lo mucho, ‘no’ se oponen bajo la ‘contradicción’, porque de otro modo sólo se estaría negando la divisibilidad, dejándola sin embargo en la base de cada ser uno, como si la casa fuese cada una de las partes, pero estando sin ensamblarse⁵³.

Por ello, entender la eternidad como lo ‘interminable’, no deja en la base una realidad imperfecta y carente de término, como si lo que llega a terminarse fuese lo más perfecto. El tiempo desde la noción de número, es como la síntesis unitaria (el instante presente) de una multiplicidad – pasado y futuro – en potencia.

7.3. El ahora del tiempo

Los matices nocionales precedentes han servido como preparación para la comprensión de la naturaleza del tiempo. Después de ello, se entenderá con menos dudas en lo que consista el ahora temporal. El tiempo es al movimiento, lo que el ahora al móvil⁵⁴, explica Tomás de Aquino. Pero, así como el móvil es uno durante su movimiento, el ahora no es ontológicamente múltiple.

Los instantes no se multiplican – como en la definición matemática de una línea como una sucesión de puntos –; es la manera de entender humana la cual, a pesar de saber que el móvil es uno, considera un ahora como distinto de otro, por el cambio de posición. La unidad del móvil es la que permite reconocer la diferencia en la posición: primero aquí, después allá. Esa variación es lo que el intelecto reconoce como el movimiento, y la razón (*ratione*) de esa ‘alternancia’ – la relación de la variación posicional, la cual está

⁵² *In Metaph.*, 10, 4 n.5. “(...) Unum et multitudo opponuntur ut indivisibile et divisibile, quae videntur opponi secundum privationem et habitum, concludit tamen quod unum et multitudo opponuntur ut contraria. Oppositio enim quae est secundum privationem et habitum, est principium oppositionis quae est secundum contrarietatem, ut infra patebit. Alterum enim contrariorum semper est privatio, sed non privatio pura. Sic enim non participaret naturam generis, cum contraria sint in eodem genere. Oportet igitur quod utrumque contrariorum sit natura quaedam, licet alterum eorum participet naturam generis cum quodam defectu, sicut nigrum se habet ad album, ut supra dictum est. Quia igitur unum non significat privationem puram, non enim significat ipsam indivisionem, sed ipsum ens indivisum, manifestum est quod unum et multitudo non opponuntur secundum privationem puram et habitum, sed sicut contraria”. La traducción es propia.

⁵³ Sobre el tema del uno puede consultarse: Courtès, Véanse, *L'un selon Saint Thomas*. En: *Revue Thomiste*, 68 (1968), pp. 386-392. Héctor, Velázquez; *El uno. Comentario al libro X de la 'Metafísica' de Aristóteles*; Cuadernos de Anuario Filosófico n. 63, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, España, Pamplona, 1998.

⁵⁴ *S. Th.*, I q10 a4 ad2. “(...) Sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili...”

fundada en la unidad del móvil – es lo llamado ‘tiempo’. Por eso ‘el tiempo es definido como el número del movimiento según el antes y el después’⁵⁵.

7.4. Tiempo y eternidad: diferencias

El conocimiento de las nociones precedentes, especialmente la de ‘uno’, ‘múltiple’, ‘contrariedad’ y ‘oposición’, son clave en la comprensión de la naturaleza del tiempo, y por consiguiente, de la noción de ‘eternidad’. Después de haber ahondado en la noción temporal, estamos en la mejor disposición para discernir las diferencias centrales, entre el tiempo y la eternidad, y de lo cual nos ocuparemos a continuación.

7.4.1. Tiempo y eternidad como medidas de duración

Tomando una de las partes del tiempo pueden identificarse su inicio y su final, v. gr. se distingue cuando comienza el día y cuando acaba, igualmente cuando empieza la hora y cuando acaba, el minuto y también el año. Mas, añade Tomás de Aquino, ‘lo infinito no es medible’⁵⁶. Podemos cortar diez metros de seda en mitades, cuartos, octavos, pero llegado cierto nivel se dejará de tener tela y nos quedaremos sin la urdimbre.

Potencialmente distinguiremos, además, cada uno de esos diez metros de tela y así como distinguimos el inicio y el final de cada metro que conforma los diez, así también podremos repetir el proceso recursivamente. Lo cierto es que ‘concretamente’ la división no es ilimitada. Cortar la tela y cada metro, para tener diez pedazos de tela, volver a cortar esos metros en porciones de diez centímetros y los diez en un centímetro, puede hacerse, pero volver a dividir cada centímetro de tela en milímetros deshilará la seda, y no se tendrá más un telar. El cortar infinito no puede concretizarse, no se le puede actualizar. No puede ‘delimitarse’ algo concreto que fuese infinito, explica nuestro autor; así como tampoco aumentar sin parar metros y más metros de tela. Al no poderse dividir y por ello distinguir cada porción por ser ínfima, o extremadamente larga, aún menos será posible de medir.

Es en este sentido, concreto, material y tangible, en que se sostiene al infinito como no medible; lo cual dista de incluir la construcción conceptual matemática de ‘infinito’ en algún cálculo. Sentido en el cual se intenta concebir ese término, incluso en

⁵⁵ *S. Th.*, I q10 a4, c. “(...) Temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu”. Ver también *S. Th.*, I q53 a3 c. *Contra Gentes*, I, 15 y 55. *In Phys.*, 4 lect. 17. *S. Th.*, I, q10 6 c. *In Sent.*, 1, 19, 2, 1 c. *In Sent.* 1, 37. 4. 3 c. *In Sent.* 2, 2, 1, 2 c.

⁵⁶ *S. Th.*, I q10 a4 c. “(...) Cum infinitum non sit mensurabile...”.

el ámbito filosófico. La distinción según la cual, la medida de lo infinito pertenece al 'orden potencial', y es lo que trasluce cómo ambos, tiempo y eternidad, debajo de esa primera objeción del artículo cuatro de la cuestión diez, son potencialmente concebidos, y que bajo ese criterio se les distinga únicamente, como por ser nociones relacionadas según una jerarquía de cantidad.

Sin embargo, eternidad y tiempo no se distinguen apelando a que el primero tiene principio y fin y la eternidad no; esa es tan sólo la 'diferencia accidental'. Identificar que la eternidad no tiene principio ni fin y carece de ellos, es acercarse a la comprensión de lo eterno como totalidad simultánea. El tiempo y la eternidad por consiguiente, no son medidas del mismo género; la 'eternidad' mide el 'existir permanente'. El 'tiempo' en cambio, mide al movimiento, y esa es la diferencia esencial, no en que ambas sean medidas, sino por medir algo distinto. El tiempo mide al movimiento y lo supone cada vez: lo temporal presupone siempre el cambio. Al tratarse de los seres, entraña cada vez la generación, y la corrupción de ese mismo ser. Un ser con esas características, no puede ser, por ende, el primero de los seres, el que no pasa del ser al no ser, y el cual es 'medido' por la eternidad. La diferencia esencial consiste en breve, en que cada uno mide algo diferente.

En resumen, la eternidad mide al ser, pero no cualquiera, sino al primero de los seres; esto, por su 'inmutabilidad'. El tiempo, mide al movimiento, y los seres corruptibles. Del tiempo y la eternidad, puede afirmarse que son medidas. Sin embargo, es tal la diferencia entre el ser medido por la eternidad, y la del ser corruptible (los seres corruptibles) medido por el tiempo, que esa diferencia ha de remitirnos a la relación analógica, la cual ha permitido decir algo sobre la eternidad. Pero como bien lo señala Tomás de Aquino⁵⁷, siempre será colosal la distancia entre el ser de Dios y el del hombre (entre la eternidad y el tiempo, entre lo corruptible y lo inmutable).

Ahora bien, ¿cómo ha de entenderse que la eternidad y el tiempo sean medidas de duración? Poco antes retomábamos la cita en donde Tomás de Aquino afirma que nada es medida de sí mismo. Y habría que afirmar: al menos que sea la medida misma. En el

⁵⁷ González Suárez, Lucero, *The doctrine of Santo Tomás de Aquino on the analogy as a natural way to get to know God. A philosophical meditation on its extents and limits*. En: *Perseitas*, 3/2 (2015), pp. 154-174. A fin de evitar malas interpretaciones, Tomás de Aquino sostiene que la relación de semejanza entre las criaturas y Dios no es recíproca: "(...) Las criaturas son semejantes a Dios; pero Dios no es semejante a las criaturas, pues, como dice Dionisio en el c 9 De Div. Nom., entre las cosas que son del mismo orden hay semejanza mutua, pero no entre la causa y lo causado; pues decimos que la imagen es semejante al hombre, no al revés. Así es como puede decirse que la criatura es semejante a Dios; no, sin embargo, que Dios sea semejante a la criatura" (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 4, artículo 3).

caso de la eternidad, se entiende como ‘medida’, por serlo respecto del ser, del ser mismo: *ipsum unum*. Y esta identidad nos remite directamente a la noción de unidad, y de ella a lo eminente cuando se trata de Dios, es decir, que sea el ser excelsamente simple.

También cabe hacer referencia al ‘número’, pues esta noción ayuda a señalar que el tiempo, siendo lo que mide al movimiento, es su número. Lo anterior, quiere decir brevemente que sirve, por así decirlo, como contador del antes y el después. El tiempo cronometra al movimiento. Cuando algo es contado (numerado) por otro, está supuesta la multiplicidad. No se puede contar algo que sea uno y lo mismo. En este sentido el tiempo no puede contar lo eterno, porque el tiempo, como medida supone la ‘multiplicidad’ de movimientos y de las partes, y por ende, la composición. Esta última característica queda, sin embargo, completamente fuera de lo que es la eternidad, porque ella no es un compuesto.

Tomás de Aquino incluirá en la respuesta a la objeción sobre el tiempo y la eternidad como medidas, que ‘todas las duraciones son ‘una’ al considerarlas desde su principio, pero desde el influjo del primer principio serán múltiples’⁵⁸. Dicho en otros términos, las duraciones son múltiples por ser múltiple la realidad que recibe el influjo del primer principio (el principio sobre todo principio). Y este es el matiz por considerar cuando es necesario distinguir el sentido en el cual se entiende que la eternidad sea una medida.

La cuestión siguiente será la de aclarar la razón de que la eternidad no sea una mera prolongación temporal.

7.4.2. El tiempo superlativo no es la eternidad

Al inicio de este capítulo indicábamos que el suponer al tiempo como parte de la eternidad, sugería simplemente una distinción según la cantidad donde la eternidad fuese de una magnitud mayor, como el año lo es respecto del microsegundo, por dar un ejemplo. La respuesta de Tomás de Aquino tiene como eje, señalar que el tiempo y la eternidad son ‘medidas’, pero no del mismo género:

“(…) Al primero diciendo que la definición de éstas cosas procede, si el tiempo y la eternidad fueran medidas de un único género, lo que es evidentemente falso, desde esto que el tiempo y la eternidad son medidas”⁵⁹.

⁵⁸ *S. Th.*, I q10 a6 c. “(…) Omnes durationes sunt unum, si consideretur earum principium, sunt vero multae, si consideretur diversitas eorum quae recipiunt durationem ex influxu primi principii”.

⁵⁹ *Ibidem*, a4 ad1. “(…) Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si tempus et aeternitas essent mensurae unius generis, quod patet esse falsum, ex his quorum est tempus et aeternitas mensura”. La traducción es propia.

A lo que también añade que la eternidad sea *tota simul*, mientras que el tiempo además de tener un desarrollo paulatino, es decir, un solo instante a la vez, no es tampoco todo simultáneo. En el tercer capítulo estudiamos el sentido en el cual el término *tota* se entiende respecto de lo eterno, es decir, en tanto 'completitud': aquello a lo que nada falta. Para entenderlo, es necesario la 'eliminación' y la 'exclusión' por medio de la *remotio*. Se elimina el tiempo y se excluye el ahora. La exclusión temporal impide concebir la eternidad como un fluir; el cual es uno de los aspectos más propios del tiempo, la de ser éste, medida del movimiento. La exclusión del 'ahora' permite, aparte de no confundirlo con el tiempo, saber que la permanencia de uno y otro, no son del mismo género. La inmovilidad correspondiente al *tota simul* de la eternidad, no es como la del detenerse o la quietud como privación del movimiento. En efecto, hay unidad en ella, pero no como la de algo inanimado o inerte sino como la unidad, y estado permanente de donde la vida tiene su origen. Y como en lugar de ser una quietud por defecto, lo es por su completitud, es decir, por 'exceso'. Obtendremos un poco más de información, al indagar sobre la diferencia entre el ahora, y la permanencia de la eternidad a continuación.

7.4.3. El ahora del tiempo no es la eternidad

La eternidad es la misma como sujeto y como realidad entendida; 'pero la eternidad, permanece la misma así como en el sujeto y la definición'⁶⁰. En lo eterno no hay variación ni alternancia. Por eso la eternidad no puede ser el ahora del tiempo. Ella es la medida correspondiente al primero de los seres, del ser mismo, literalmente:

“(...) Así como la eternidad es propia medida del ser mismo”⁶¹.

Y una realidad entre más esté sometida al cambio, más estará separada de la eternidad. Lo 'corruptible' es variable, su medida no es la eternidad, el tiempo mide lo cambiante, al movimiento, a lo corruptible y también a 'lo estable', pues en este último está la potencialidad del movimiento. Por eso, porque el tiempo también puede medir el reposo, es decir, lo in-movil, pero esa inmovilidad que remite a la potencialidad para tener movimiento y para moverse, en otras palabras, a la falta; no es la misma inmovilidad excedente del ser de Dios.

La definición de 'eternidad' al hacer referencia a lo inmóvil por medio de la noción de inmutabilidad, no contempla ningún tipo de potencialidad del movimiento. A

⁶⁰ *S. Th.*, I q10 a4 ad2. “(...) Aeternitas autem manet eadem et subiecto et ratione”. La traducción es propia.

⁶¹ Cf. *S. Th.*, I q10 a4 ad3. “(...) Sicut aeternitas est propria mensura ipsius esse”. La traducción es propia.

parte de incluir esa noción sobre lo inmutable, excluyendo la potencialidad, y continuar distinguiéndola del tiempo, la eternidad incluye en su concepto la *perfecta possessio*. Como para insistir en toda imposibilidad, de un paso hacia cualquier otro estado, porque en la eternidad todo bien está en plenitud y actualidad. No hay más ‘hacia’ respecto del cual dirigirse.

También por la razón precedente, el *nunc stans*, no puede corresponder a lo permanente de la eternidad. Pues en la permanencia eterna está actualizada toda perfección, mientras que el *nunc stans* remite a la continuidad del movimiento, y la magnitud, y no, a la estabilidad de un ser acabado. El *nunc stans* supone, por corresponder al ahora del tiempo, alguna tendencia, es decir, la direccionalidad hacia lo futuro. La eternidad excluye incluso esa alternativa.

La observación casi mecánica, sería la de concluir que entonces todos los tiempos están en la eternidad simultáneamente. El error, ahora patente, es el que esa conclusión, supone a la eternidad como estando compuesta. Una composición proveniente de cada uno de los tiempos que la confirmaría. Pero, brevemente ha de señalarse: la eternidad no es un compuesto. El tiempo siempre estará, en cambio, conformado por tres partes, el pasado, el presente y el futuro. La eternidad es simple y corresponde al ser uno, indiviso.

7.4.4. El tiempo no es medida del ser primero

A lo largo de la disertación habíamos omitido el hablar del ‘evo’. El motivo principal, fue el de respetar el criterio, bajo el cual seleccionamos, el contenido de la mayor parte de los textos tomasianos, aquí citados, y ese es de ‘lo perenne’. Escogimos los comentarios que hoy en día guardan vigor por la firmeza que sostienen.

Puesto que el problema de la eternidad, en la respuesta de nuestro autor, está vinculada al problema de la eternidad del mundo, al cual se opone abiertamente el Aquinate, no le consideramos. Omitimos de igual manera, abordar algunos otros temas, en gran parte porque los conocimientos más recientes, mostraron mayor precisión métrica, al tener en cuenta órbitas elípticas y no esféricas. En el caso del *evo* (*aevum*) no lo tratamos en los capítulos precedentes, porque ese tiempo propio de los seres celestes y de los ángeles, implica, para estudiarle con acierto, incluir el contenido de la fe revelada. Desde la ‘teología natural’, sin embargo, hay un resquicio desde el cual se puede conceder su estudio. Por la lógica y la consistencia del (en este caso), doctrina o sistema tomista. Como lo indicamos en algunos pasajes anteriores, para Tomás de Aquino no hay saltos en la realidad. Entre Dios y los hombres, existe una realidad

intermedia, y la lógica subsumida en esa existencia angélica es, literalmente: plausible. Pues bien, a esa realidad intermedia le corresponde también un tiempo intermedio entre el 'tiempo' de Dios y el tiempo del hombre, y se le llama *aevum*.

La diferencia accidental del 'evo' es que tiene principio. Se distingue del tiempo por no tener fin⁶². Además, el evo no está afectado por la novedad ni la antigüedad (ni por la anterioridad ni la posterioridad), porque mide la 'intransmutabilidad', a saber, al ser intransmutable de los ángeles (*esse intransmutabile*).

Desde esta distinción es menos arduo comprender que la medida correspondiente al ser divino sea la eternidad, porque aquello medido es el 'ser permanente':

“(...) Luego si el mismo evo no envejece ni rejuvenece, porque esto sería el ser intransmutable. Luego la medida suya no tendría anterioridad ni posterioridad. Luego es lo que se dijo, como la eternidad es medida del ser permanente, según que alguno retrocede a la permanencia del ser, según esto se retira a la eternidad”⁶³.

El tiempo, no puede medir a ese ser permanente, porque lo suyo, es numerar la multiplicidad de las posiciones a lo largo de una magnitud continua. El ser medido por lo eterno, se distingue del ser continuo por ser el ser 'indiviso'. La continuidad en la magnitud puede admitir algún tipo de 'reposo' del móvil, el cual, de hecho, nos ha ayudado a distinguir un antes y un después. En lo indiviso es incluso nocionalmente imposible concebir un 'reposo', cualquiera que le corresponda, por no haber otra meta o destino al cual puede dirigirse. Si ese todo es indiviso, no hay pues diversidad alguna, ni otra realidad, incluyendo aquella a la cual el movimiento pueda dirigirse o tener como meta. También por esa razón no hay anterioridad ni posterioridad en la eternidad, porque el ser primero es 'estable' y permanente: es siempre el mismo.

A diferencia de Aristóteles, Tomás de Aquino considera tanto a los cuerpos celestes como a los ángeles. El ser de los cuerpos celestes es sustancial e intransmutable.

⁶² Phillips, op. cit., p. 129. “(...) Los escolásticos están de acuerdo en distinguir tres clases de duración: eternidad, *aevum* y tiempo. La primera es la duración de una cosa que es totalmente inmutable, la segunda la de una cosa sujeta al cambio accidental, aunque permanece inmutable en su sustancia, y la tercera la duración de algo sujeto tanto al cambio accidental como al sustancial.”

(Las itálicas no son nuestras). Como podemos leer, hay quienes incluso llegan a pensar que la eternidad y el evo son duraciones. Atribuir la duración a la eternidad no es preciso. Es más adecuado al pensamiento tomasiano explicarla como una medida, y sólo por contraste con el tiempo y para distinguirla de otro tipo de medida, añadir, indicando el matiz, que se trata, por ejemplo el tiempo, de una 'medida de duración'.

⁶³ *S. Th.*, I q10 a5 c. “(...) Si igitur ipsum aeviternum non sit inveterabile nec innovabile, hoc erit quia esse eius est intransmutabile. Mensura ergo eius non habebit prius et posterius. Est ergo dicendum quod, cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate”. La traducción es propia.

Los ángeles son incorpóreos. A ambos les corresponde el evo como medida. Mas el ser de los cuerpos celestes, tiene un sitio y está sometido a él:

“(...) Así queda abierto en los cuerpos celestes, cuyo ser substancial es intransmutable; sin embargo el ser intransmutable tiene como intransmutabilidad él lugar”⁶⁴.

Los ángeles pueden cambiar respecto a su elección, pensamiento, afecto y lugar. El ser de Dios, inmaterial, inmutable y uno, no puede ser medido por una medida que de suyo supone la composición, le es conveniente por su unidad (indivisible) algún tipo de tiempo que sea ‘uno’ también. La unidad del primer motor, siendo simple, es la medida de todas las demás cosas. Pero esta medida es ‘independiente’ (sin dependencia) de aquello que mide. Por esa razón puede medir muchas cosas:

“(...) De donde algunos asignan la causa de la unidad del tiempo a la unidad de la eternidad, la cual es principio de toda duración”⁶⁵.

Esta distinción ayuda a comprender que haya una diferencia de género entre la eternidad y el tiempo⁶⁶. Porque la eternidad es medida del ser indiviso y uno, una medida que no depende de las otras realidades y que sin embargo, por ser lo más simple y absoluto, es posible que mida a muchas otras realidades⁶⁷.

El tiempo, por otra parte, no podrá medir lo que no tiene fin, aunque haya tenido un inicio; para ese tipo de realidad es el evo la medida. Para que el tiempo pueda medir algo es necesario ‘detenerse’. Llegar a cierta meta o fin, pues este permitirá marcar el inicio y el final y distinguir el movimiento (natural) al cual corresponde esa medida.

⁶⁴ *S. Th.*, I q10 a5 c. “(...) Sicut patet in corporibus caelestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum”. La traducción es propia.

⁶⁵ *Ibidem* a6 c. “(...) Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate aeternitatis, quae est principium omnis durationis”. La traducción es propia.

⁶⁶ Uno de los textos gracias al cual puede entenderse la necesidad de distinguir dos géneros diferentes por lo que mide el tiempo y la eternidad, es el *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*. La óptica de referencia es respecto del movimiento. Desde el género, el movimiento se predica unívocamente. Por eso una sola medida es la referencia de todos los movimientos del mismo orden. Sin embargo, los seres creados no se predicen unívocamente respecto del ser increado, de ahí la necesidad de dos medidas. Cf. *In Sent.*, II, d2 q2 a1 ad3. “Ad tertium dicendum, quod motus univocatur ad minus in intentione generis; et ideo omnibus motibus ordinatis ad invicem, potest una mensura respondere. Sed nullum esse creatum univocatur cum esse increato; et ideo oportet ponere duas mensuras.

⁶⁷ Es conveniente señalar que finalmente si la eternidad no es la medida de cada uno de los seres es porque no todo puede ser absolutamente independiente, sino sólo Dios. Además, nuestra manera de conocer y hacer ciencia es por medio de un conocimiento relacional y judicativo. Servirse de lo absolutamente simple para medir lo compuesto no ofrece información, ni conocimiento susceptible de concatenar ideas.

La necesidad cognoscitiva de un final es lo que señala Tomás de Aquino como parte del argumento contra la eternidad del mundo, porque la suposición de esa eternidad, ha considerado un lapso temporal para comprender el tiempo que lo rige. Se ha tomado un inicio y un final para saber cómo es la medida. Y que en efecto, todo lo que está en este mundo, termina por llegar a un final. Por eso, la eternidad no es la medida que corresponde a lo natural, sino más bien el tiempo.

Para no caer en una aparente contradicción, al afirmar que la eternidad mide todas las cosas, y posteriormente que es el tiempo el que mide lo natural, a saber, a las *cosas* naturales, es útil recordar nuevamente que nada es medida de sí mismo (salvo la medida que se identifica con ella misma). Y que cada cosa medida, es medida por lo más simple de su género. Por esta distinción es que está libre de contradicción, la argumentación tomasiana. Así, el tiempo al ser la medida de lo corruptible, y el evo siendo la medida de la realidad intermedia, hace más accesible el entender que la eternidad sea la medida correspondiente al ser primero, al más simple, y no el tiempo. El tiempo no es, en efecto, la medida del ser primero. Dios, a quien no le falta nada, es uno y total, no puede ser, por ende, medido como un ser corruptible, incluso si al tiempo sólo se le concibiese como una medida mayor para poder abarcarlo todo. La medida del ser eterno, es la medida del primero de los seres, la cual debe ser una, indivisa, completa y total y eso es la eternidad.

7.5. Diferencias

A la par de Tomás de Aquino, y después de haber inquirido sobre el tiempo, podemos afirmar: es evidente, tiempo y eternidad no son lo mismo. Las diferencias principales señaladas por nuestro autor, se pueden resumir en cinco. 1) La diferencia accidental; 2) la diferencia esencial; 3) según lo que mide cada uno; 4) la parte del tiempo y 5) la eternidad como *tota simul*.

Sobre la diferencia accidental, o primera de nuestras 'diferencias', es la señalada por Alejandro de Hales⁶⁸, quien indica lo propio del tiempo como el tener principio y fin, y de la eternidad, el no tenerlos. La segunda diferencia o la 'diferencia esencial', no sólo implica mencionar el aspecto central del tiempo y de la eternidad, sino haber comprendido cada una de las definiciones. Esta diferencia es la indicada por Boecio en *De Consolatione*⁶⁹, la cual retoma el Aquinate. Para estos dos autores medievales, Boecio y Tomás de Aquino, la diferencia esencial consiste en que la eternidad es 'toda

⁶⁸ Alejandro de Hales, *Summa universae theologiae*, p.1 n. 65.

⁶⁹ Boecio, *De Consolatione*, L5 prosa 6: ML 63, 858.

simultaneidad', por ser la medida del 'ser permanente' (*esse permanentis*). El tiempo, en cambio, es medida del movimiento.

La tercera diferencia es respecto de lo medido por la eternidad, y la realidad medida por el tiempo. Lo central de esta nota distintiva, es poner de relieve el error de los filósofos presocráticos, e incluso para tomar distancia de Aristóteles. En efecto, el tiempo mide lo que en él, tiene 'principio y fin'. Pero quien postulara que el cielo (o la realidad con duración infinita) tuviera como medida también al tiempo, soslaya la inconmensurabilidad de lo *infinito*: lo infinito no se puede medir⁷⁰.

Suponer que el tiempo midiese algo sin fin, sería omitir que para llegar a saber lo que sea la naturaleza del tiempo, ha sido necesario considerar una parte de él, ya el presente, ya un instante, y en breve, algo que contenga un extremo delimitable. El presente limitado por el pasado y el futuro, el instante por su magnitud. Y la magnitud supuesta, con un principio y sobre todo, en este caso, con un fin. Algo sin determinación es algo humanamente incognoscible. No porque tengamos un férreo conocimiento de otras maneras de conocer (como el conocer de Dios, o bien cómo conocen otras creaturas), sino porque en la teoría del conocimiento tomasiana, la cual tiene influencia aristotélica, se ha llegado a la conclusión, de que algo no determinado, no es accesible al conocimiento humano. Esta es la objeción de Tomás de Aquino a Aristóteles. Suponer al cielo como algo con movimiento infinito, es suponer de él la falta de delimitación, un no tener extremo (el extremo final). Y este tipo de realidad no es asequible a nuestro conocimiento. La suposición inevitable de Tomás de Aquino es en efecto, la excedencia del ser de Dios, al cual corresponde como medida la eternidad, y no, el tiempo.

La cuarta diferencia, completa la tercera distinción. Suponiendo que el tiempo midiera algo infinito, se estaría suponiendo igualmente un principio y un fin, aunque sea *in potentia*, porque el tiempo mide una parte, y la parte tiene un fin, así el día, o el año, pero esto no lo mide la eternidad. Eso es medido por el tiempo.

Nuestro filósofo resume, al final de la respuesta del artículo cuarto, de la décima cuestión, en la *Suma Teológica*, lo siguiente: la eternidad es pues, *tota simul* y el tiempo no. Esta es la quinta diferencia.

⁷⁰ Esta diferencia no está constreñida al contexto histórico de Tomás de Aquino. Como si durante la Edad Media los conocimientos en matemáticas no estuvieran suficientemente sofisticados como para el uso del infinito en el cálculo. En esta distinción, nuestro autor está tomando de manera literal la palabra *in-finito*: aquello sin termino. Y por medio de esta característica poder insistir que el tiempo no mide una realidad sin fin.

Además de estas cinco notas, el tema incluirá todavía tres precisiones más⁷¹:

1. Si la eternidad y el tiempo son medidas, no lo son del mismo género. Como lo explicamos un poco antes, es por el ser al cual miden. La eternidad mide al *esse permanentis*, el tiempo, al movimiento.
2. El ahora del tiempo, por otra parte, aunque cada vez sea el mismo, no es la eternidad. Y para distinguir al tiempo, es por medio de los conceptos de aquí y allá (*hic et ibi*), cuya 'razón' (*ratio*) es diferente. Y es debido a esa diferencia nocional que logramos discernir al antes y el después del movimiento, lo cual es el tiempo.
3. La última precisión está resumida en la respuesta a la tercera objeción del artículo cuarto:

“Al tercero diciendo que, así como la eternidad es la medida propia al ser mismo, de este modo el tiempo es la medida propia al movimiento. De donde según lo que algún ser retrocede a la permanencia del ser y se someta al cambio, según esto retrocede a la eternidad y está sometido al tiempo. Luego el ser de las cosas corruptibles, porque es cambiante, no se mide por la eternidad, sino por el tiempo. Pues el tiempo mide no solo lo que cambia en acto, sino a las cosas que cambian. De donde no solo mide al movimiento, sino a lo quieto, lo cual es lo que nace para moverse, y no se mueve”⁷².

En ella se vuelve a mencionar la diferencia esencial entre la eternidad y el tiempo. Pero además, se precisa que es el tiempo la medida de lo quieto (*quietem*). La realidad en estado de reposo, no es medida por la eternidad. El reposo supone variación: del movimiento hacia el detenerse y del detenerse al poder moverse nuevamente. Esta no es la 'inmovilidad', medida por la eternidad, sino la del motor inmóvil. La de las cosas que pueden ser susceptibles de moverse, contienen por lo menos cierta potencialidad. El ser primero por su excedencia está excluido de la potencialidad ('pasiva') para moverse. En el primer capítulo estudiamos ese aspecto móvil e inmóvil de primer motor.

Conclusiones

Finalmente, para llegar a la conclusión sobre la distinción entre el tiempo y la eternidad se ha debido considerar, si el tiempo es parte de la eternidad, si ambos son

⁷¹ Cf. *S. Th.*, I q10 a4 ad 1-3.

⁷² *Ibidem*, ad 3. Ad tertium dicendum quod, sicut aeternitas est propria mensura ipsius esse, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab aeternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur aeternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quae est eius quod natum est moveri, et non movetur”. La traducción es propia.

substancialmente distintos o si hay tan sólo una diferencia accidental. Pues si el tiempo fuera algo de la eternidad, entonces la distinción no sería forzosamente substancial. Precisamente esta fue la primera de las dudas por explicitar. La óptica bajo la cual ambos tienen mayor dificultad para ser distinguidos, es al considerarlos como medidas de duración. Podría pensarse que Tomás de Aquino, es insistentemente redundante al hacer uso de los términos ‘medida de duración’. Sin embargo, esta precisión se hace para recordar que la medida no sólo concierne a la magnitud, sino también al tiempo y posteriormente el autor indicará que la ‘unidad’ (aquello que es algo también es uno) es igualmente medida.

Considerar al tiempo y a la eternidad como medidas de duración, condujo a la pregunta sobre la ‘simultaneidad’ entre ambos. El tiempo subsumido en la eternidad. La manera en la cual nuestro autor resuelve ese problema, es distinguiendo lo potencial y lo actual. Con frecuencia al tener el hábito de las matemáticas no se tiene la habilidad para reconocer estos dos estatutos de lo real. Como si lo potencial, por ejemplo, que dos líneas paralelas se junten en lo infinito, fuese algo que pudiera llevarse acabo tangiblemente. Así mismo, Tomás de Aquino, señala en la *Suma Teológica* que la división de una realidad, es decir, dividirla, no es principio de aumento. Esta nota del Aquinate parte de la suposición que tienen los pensadores al afirmar que la eternidad sea un tiempo infinito. Como si nuestro presente se prolongara según una magnitud insondable. Precisamente por ello, si algo fuera insondable, a saber, algo infinito, de haberlo dividido tanto, hasta llegar al presente para reconocer el tiempo, no se podría haber generado algo. La división no es principio de la generación y ese es parte del procedimiento mental supuesto cuando al tiempo se le tiene como una parte de la eternidad. Como si fuera una parte de algo infinito. Mas la división de lo infinito es meramente potencial. Por eso la distinción de la eternidad y de lo temporal bajo el criterio de la simultaneidad se limita a una distinción del principio y del fin de algo. Lo cual no es suficientemente completo como para saber lo que la eternidad sea efectivamente.

Afirmar que el tiempo tiene principio y fin es descubrirle como una parte de algo mayor. Mientras que lo central, lo verdaderamente importante al haber considerado al tiempo y a la eternidad como medidas, es remitir a lo que miden. Es ahí donde yace la claridad en la solución del problema. Por consiguiente, el error radica en centrar la atención en el ¿cómo miden?, y no en ¿qué miden? Los métodos matemáticos parecen por eso limitados al buscar la diferencia definitiva entre el tiempo y lo eterno, porque se centran en una distinción cualitativa. Y no, en el ser de cada uno, es decir, en una

distinción propiamente ontológica. El ser medido por el tiempo es el movimiento, y lo medido por la eternidad es el ser permanente. Haber hecho la par entre lo medido por uno y por otro conduce a reconocer la diferencia de género entre el tiempo y la eternidad.

La eternidad mide el existir permanente, el tiempo mide a lo que fluye y a lo móvil. Sostener que el tiempo fuese parte de la eternidad implica la contradicción de concluir que lo móvil sea parte de lo permanente sin que esto último tuviera el defecto de lo potencial. En efecto, es haber confundido lo 'estático' – como lo que tiene potencia para el movimiento – y lo 'permanente'. Cuando este último es algo acabado (completo) y perfecto (sin defecto). La diferencia entre el ser de lo corruptible y de Aquél ser completo, es insuperable.

La segunda de las dudas la habíamos resumido considerando a la eternidad como un tiempo superlativo. La eternidad como una medida que sobrepasa al tiempo. Pero la eternidad es *tota simul*. Lo confuso de una totalidad simultánea proviene de nuestra dificultad de desasirnos intelectualmente de lo material. Precisamente ante esta dificultad es cuando se confirma la necesidad de un modo epistemológico específico para el conocimiento de lo eterno y en donde se afianza la necesidad del uso de la *remotio*. La simultaneidad sugiere la inclusión de algo conjunto. Pero nuestra concepción queda oscurecida si esa conjunción se realiza como lo hace aquello que tiene materia. La primera de las limitaciones proviene del lugar. Dos cuerpos no ocupan el mismo lugar a la vez. Esta inconveniencia no compete a lo eterno porque el ser al cual hace referencia es inmaterial. Y esta es una de las primeras aplicaciones de la *remotio*; no concebir al ser de lo eterno como algo material. Una vez excluida la concepción de una eternidad material, podemos recordar que el tiempo es medida del movimiento y se dan simultáneamente. El tiempo no proporciona algo más al movimiento. El movimiento no se ensancha o se encoge por medirlo con el tiempo. Aunque sea el tiempo el que ayude a distinguir si el movimiento ha sido rápido o lento, ontológicamente no hay una superposición de dos seres; el ser del movimiento y el ser del tiempo. Así como hay unidad entre el tiempo y el movimiento, la unidad se da entre lo medido y la medida. *Tota simul*, se entiende como la identificación que hay entre el ser de la eternidad y la eternidad misma. Comprender esta unidad es confirmar por medio del estudio de la eternidad, la simplicidad divina. Sin embargo, sabiendo que la eternidad es *tota simul*, la totalidad a la cual remite la eternidad excluye (*remotio*), el que sea una medida unitaria pero radicalmente estática. La totalidad referente a la eternidad, es la propia de la perfección. Y con hincapié hemos de indicar que se trata de un principio vivo. La vitalidad implícita

en la eternidad, es la que logra distinguirla de cualquier realidad pensada o principio matemático. Pues si bien los principios matemáticos hacen referencia a lo que no cambia, y la eternidad tampoco lo hace, la eternidad tiene la diferencia de no ser algo inerte. Y si bien las realidades a las cuales hacen referencia, los principios matemáticos tampoco fuesen inertes, únicamente el ser de la eternidad se identifica con la eternidad misma, es simple, está vivo, es vida y principio de toda vida. Sin olvidar, desde luego que aquello que es la eternidad es lo máximamente actual. Los principios matemáticos, no cumplen con estas características.

Por otra parte, a la eternidad también había que distinguirla del ‘ahora temporal’. La confusión principal proviene de la permanencia del ahora. Entre el pasado, el presente y el futuro, es el presente el que permanece siempre. Esa constancia en la permanencia parece ser muy cercana a lo que se ha venido explicando sobre la eternidad. A pesar de su semejanza en cuanto a la permanencia, la eternidad no es el ahora del tiempo. Desde el plano cognoscitivo al ahora temporal, para entender lo que sea, se hace bajo dos aspectos. Como el ahora que fluye para conformar al tiempo, y como el permanente, al cual se identifica con el presente. Ontológicamente la distinción entre el *nunc stans* y el *nunc fluens*, desde los textos de Tomás de Aquino, es como la de lo cóncavo y lo convexo, pero sin reducirlo a una mera relación con lo interior y lo exterior, sino como una misma realidad pero con dos ‘referencias’ distintas. La eternidad, en cambio, es la misma como sujeto y como realidad entendida. La eternidad no es el *nunc stans* del tiempo. En lo eterno no hay cabida para cambio alguno, el *nunc stans* tiene como destino el siguiente momento (el tiempo futuro). Esa es su dirección. La eternidad en su completitud, no aspira siquiera a una direccionalidad. En el *nunc stans* hay falta, carencia de acabamiento. Su inmovilidad es defecto. La inmovilidad de lo eterno lo es por excedencia. En el presente hay potencialidad para ser futuro. La eternidad en cambio, está excluida (*remotio*), de toda potencialidad. Ella es lo más actual. No hay nada que le haga falta. También por esa razón una de las partes de su definición es *perfecta possessio*, como si se dijera, todo lo tenido está en ella. Todo aquello que está por tenerse, está en la eternidad, y más aún, es la eternidad. Sin embargo, esta parte del enunciado definitorio, sólo puede ser justamente entendida, después de haber puesto de lado los aspectos tangibles que pudieran oscurecer la comprensión de lo inmaterial tan específico de lo eterno.

La cuarta y última de las distinciones explícitas en el texto de la *Suma Teológica*, vuelve a retomar al tiempo y a la eternidad como medidas. Lo confuso proviene de saber que Dios, es el primero de todos los seres y por esa peculiaridad debería medir al ser de

cada uno de los seres. Formulado con otra terminología, es como si la eternidad debiese ser la medida de todo ser. Tomás de Aquino resolverá la dificultad distinguiendo, cómo al tiempo no le corresponde ser la medida del ser primero. Una parte de la respuesta, incluye la consideración del tiempo como medida de todo aquello corruptible y de cada ser también corruptible. Como señalábamos poco antes, la diferencia central entre el tiempo y la eternidad proviene de aquello a lo que miden. El ser de lo eterno no contiene nada corruptible. Él mismo tampoco es corruptible. El paso previo, en la respuesta del autor, distingue la 'intransmutabilidad' de lo propio del *esse permanentis*.

La intransmutabilidad se refiere a esa falta de cambio en los seres intermedios, entre Dios y el hombre – los ángeles –. Para ellos está previsto el cambio de elección, pensamiento, afecto y lugar. En cambio, el ser de Dios no cambia de lugar por no poseer lugar alguno. Tampoco de pensamiento, ni de afecto, pues su ser es perfecto. Visto desde otro ángulo, si aún hubiese algún resquicio de variación o cambio, el contraste con aquello (los ángeles), todavía tuviera un mínimo de imperfección, termina por esclarecer la inmaterialidad, la inmutabilidad y la unidad del ser de Dios. Si la tentación fuera muy grande para algunos, a la eternidad podrían llamarle 'el tiempo uno'. Sin embargo, incluso de este error Tomás de Aquino sale adelante, porque ese tiempo uno es el instante, del cual distinguió a la eternidad, indicando su inacabamiento e imperfección. La perfección de la eternidad es debida también a su 'unidad'. A la cual, en efecto, tenemos acceso cognoscitivo, al concebirle en tanto 'indivisible'. La eternidad mide a ese Ser uno, indiviso. Pero es una medida que no depende de otra u otras realidades, como por ejemplo el tiempo, el cual depende de la existencia del movimiento para poder medirlo y para ser de él su duración. También por esta razón, la eternidad no mide a todos los seres, pues ella no es del mismo género que lo imperfecto, inacabado y corruptible. Para que el tiempo pueda medir algo, necesita de la posibilidad del movimiento – la potencia de esa realidad para moverse –, pero también de lo que tiene potencia para detenerse. Porque la inmutabilidad divina no es la privación del movimiento. No es la quietud del móvil en potencia de movimiento. La inmutabilidad divina, propia de la eternidad se distingue también de la intransmutabilidad, porque se refiere a una posesión firme e indefectible. Esa posesión no será de manera alguna, un tener como lo que aumenta o añade algo, sino como lo que teniendo, es capaz de dar. En otros términos, como lo que es principio y causa de cualquier otra realidad. Ese aspecto trascendente de lo causal y de una realidad independiente, no puede ser medido por el tiempo. Ni lo imperfecto – el tiempo –, puede

medir lo perfecto – la eternidad –. Por cada una de estas distinciones, la eternidad tampoco puede ser medida de cada una de las cosas.

Este capítulo siete ha permitido terminar de distinguir al tiempo de la eternidad. Las distinciones respecto de él han ayudado a comprender el motivo de haber incluido cada una de las partes que conforma la definición de ‘eternidad’. En el siguiente y último capítulo, terminaremos por dar unidad a lo que quiera decir: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

8.

DIOS EN TANTO ETERNO

Introducción

El presente capítulo, el octavo y último, tiene como propósito central poner de relieve la unidad conceptual de la definición de ‘eternidad’. En cada uno de los siete capítulos precedentes analizamos una parte del concepto enunciado por Boecio y problematizado y explicado por Tomás de Aquino. Conforme fuimos avanzando en el estudio, indicamos el significado traslaticio de la mayor parte de los vocablos. Para comprender, en el orden latino del enunciado definitorio, el primero de los términos, – y siguiendo la relación conceptual que los esclarecía –, de la palabra ‘interminable’, la atención se desplazó hacia el significado del concepto ‘inmutable’. En él, aparte de estar arraigado lo que sea la eternidad, se sintetizan los tres aspectos radicales de lo entendido por ‘interminable’. Dada la importancia de la falta de un final y también la carencia de un inicio, la palabra ‘interminable’ respecto de lo eterno, no señala únicamente el no tener fin, sino el de tampoco contar con un inicio. Ninguna realidad humana ni natural incluye esta peculiaridad. Aunque bien es cierto que en el contexto medieval dos realidades podían cumplir con la característica de ser algo ‘interminable’: la realidad sublunar y los ángeles. Sin embargo, lo interminable respecto de lo eterno también contiene otra característica, y es por ella que una distinción más puntual está también contenida en ese término; la de la ‘carencia de sucesión’. Estos tres aspectos del argot técnico se condensan en lo que podamos entender como la ‘inmutabilidad’. Considerando únicamente el primer

capítulo, parecería que la eternidad fuese una idea abstracta de más, como ‘humanidad’, ‘institucionalidad’, ‘institución’, etc. Al proseguir el análisis, el segundo gran tema, resumido en el segundo capítulo, fue el de preguntar sobre la pertinencia del término ‘vida’ en el concepto de lo eterno. Si bien la primera intuición que podría venir al intentar dar explicación sobre lo que sea la eternidad, sería la de entenderla como algún tipo de duración, es finalmente la referencia inevitable de lo eterno a algo superior – lo cual quedó claro al manifestarse lo no iniciado de la eternidad –, que entonces se hace patente la referencia a algo vivo. ‘Vida’ indica la distancia necesaria entre un concepto mental y una realidad, la cual es principal, originaria y actual. Conocido el contenido de esos dos conceptos, ‘vida’ e ‘interminable’, entendidos conjuntamente, se llega a ese aspecto de la eternidad según el cual, ella es principio de lo más elevado y conocido por nosotros en este mundo, y que es lo vivo. Esa vida, además, carece de inicio por ser la causa de cualquier otra vida. Tampoco tiene un término, pero este aspecto es mejor comprendido desde la noción de perfección. Varias de las problemáticas contemporáneas encuentran una buena parte de la solución y la postura del Aquinate sobre lo eterno, al entender a qué se refieren los términos ‘vida interminable’.

El siguiente paso en la investigación lo realizamos en dos capítulos, el tercero y cuarto. Primeramente nos centramos en el ‘todo’, el cual denota la inmaterialidad de la realidad a la cual apunta la definición ‘eternidad’. La simplicidad del primer principio, como conclusión de esos capítulos, deja de lado cualquier composición posible opuesta a lo inmaterial. Haber comprendido el término ‘todo’, conlleva a estar a un nivel de análisis, en el cual no se puede seguir con la idea, de que puedan serle adjudicadas, características corporales, o dimensionales, a lo eterno. Pero *tota* es el adjetivo modificado por del adverbio *simul*. En su conjunto, ambos términos están excluyendo la posibilidad de confundir al instante temporal con la permanencia necesaria de un principio existencial, el cual es propio de la eternidad. Si bien pudiera tener un aspecto poco nítido el unificar ‘toda’ y ‘perfecta’ son conceptos que unidos en el estudio, requieren de la *remotio*. Si el tiempo es escurridizo al analizarlo, es debido a su imperfección. La doble negación al tratarse de lo perfecto es vinculada con lo total, para conservar la simplicidad de lo eterno. Del tiempo hay dos características no pertenecientes a la eternidad; la permanencia específica del instante y la fluidez del tiempo. La ‘posesión’ es el término técnico que denota la exclusión del fluir del tiempo, es decir, excluye toda duración. Invariación es la realidad de lo eterno, como diferenciación de lo temporal. En el capítulo sexto, la aplicación de la *remotio*, desempeña un papel fundamental. ‘Posesión’ incluye unadoble

negación, resumida en los términos 'inmutable' e 'indefectible'. Cara al tiempo es la exclusión del ahora y la negación de su fluir. La eternidad no es el instante del tiempo aunque ambos tienen permanencia. La eternidad no es la duración temporal. De hecho, no es algo que dure como aquello que pasa, como no siendo o pudiendo no ser en algún momento y luego pudiendo ser. Nuevamente el término 'inmutable', es la ayuda para realizar ese paso en la comprensión del concepto de eternidad, mas, bajo una nueva faceta. 'Inmutable' e 'indefectible' es posesión en el más alto sentido del hábito. No sólo como lo que se tiene, sino 'lo que se tiene' y además no se pierde bajo ninguna circunstancia. Como lo que teniendo en abundancia, da. De ahí la necesidad de explicitar el binomio incluyendo el término 'perfección'. Lo 'indefectible', además, denotará el aspecto necesariamente indispensable del principio existencial, a todo ser viviente – lo no inerte –. La definición en su conjunto, imposibilitará la confusión de la eternidad con su realidad próxima, el tiempo.

Como indicábamos anteriormente, el interés cardinal de este capítulo, es exponer la unidad conceptual de la definición, y puntualizar algunas dudas y preguntas abiertas en los primeros de ellos. El orden previsto, es reunir las problemáticas principales, en torno a la eternidad, expuestas de los capítulos uno a siete, y algunas, que por su formulación, pudieran ser algún obstáculo comprensivo de la noción de eternidad. Posteriormente sintetizaremos los problemas. En el siguiente gran apartado, nos ocuparemos de la unidad conceptual, de la definición de eternidad. Después nos ocuparemos de la identificación entre Dios y su eternidad, para no dejar duda sobre la supremacía de lo eterno, respecto de todo lo temporal. Por último, explicitaremos, con la ayuda de los textos tomasianos, lo que se puede responder desde ellos ante las problemáticas actuales. Y hacia el final ofrecemos las conclusiones de este capítulo final.

8. La eternidad divina y algunos problemas contemporáneos

En cada uno de los capítulos precedentes, expusimos alguna problemática contemporánea, que de algún modo, fuera algún tipo de óbice, para comprender la eternidad de Dios. Algunos de los más destacados fueron: (1) los ataques a la noción de la simplicidad divina; (2) a la inmutabilidad; (3) el sentido en el cual haya de entenderse la atemporalidad respecto de lo eterno. Además, de esas problemáticas, también encontramos algunas dificultades provenientes de: (4) la *Process Theology*; (5) el deísmo; (6) el problema sobre un Dios que es persona y sin embargo entra en el tiempo; (7) Dios

como un punto congelado; y (8) el problema de si la eternidad es o no una duración extendida.

Además de los anteriores, tomaremos en cuenta problemas, señalados por autores contemporáneos, que valen la pena de ser considerados. En su mayoría, han sido mencionados en los capítulos precedentes. Para ese fin, enumeraremos primeramente la idea por tener en cuenta, y conforme se vaya avanzando, se irá incluyendo la propuesta de cada uno. Además de los ya señalados por Bazó sobre el conocimiento de Dios y el conocimiento divino de los futuros contingentes, se considerará específicamente; (A) la controversia señalada por Kenny, sobre si el conocimiento divino sobre el futuro no tiene oposición a la libertad humana; (B) las respuestas de Mulligan a los principales argumentos de Kenny, y la crítica a Kenny hecha por Baumer sobre los futuros contingentes ; (C) las precisiones de Ferrari sobre el modo de conocer divino ; (D) la relación causal de las cosas y su necesidad respecto de Dios, señalada por Barry; (E) el punto de vista de Craig sobre las series A y B de McTaggart y cómo hacer uso de las distinciones entre ambas para entender la eternidad ; (F) la aportación de Leftow sobre lo entendido por ‘atemporal’ y (G) la respuesta más reciente de Eleonore Stump en su obra *The God of the Bible and the God of the Philosophers*.

En efecto, Antony Kenny¹ abrió nuevamente la duda sobre si Dios, conociendo el futuro, dejar lugar para la libertad del hombre. Una de las distinciones entre Dios y el hombre es la de tener conocimiento sobre los actos que aún no son y están por venir. La paradoja, ya conocida desde la Edad Media, inquiriere sobre si las acciones del hombre fueran legítimamente libres al reconocer que Dios lo sabe y lo conoce todo, incluyendo las decisiones que cada uno tomará y las consecuencias de ellas².

La relación con la eternidad, proviene de lo futuro, del cual se habla en esa duda, porque se ha entendido, como siendo parte del conocimiento total, y completo de Dios, sobre cada cosa y ser creado. La complejidad del problema aumenta, cuando se incluye

¹ Kenny, Anthony, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*. En: *Aquinas. Collection of Critical Essays*, (ed.) Anthony Kenny, MacMillan, Londres, 1969, pp. 255-270. “In this paper I intend to discuss whether belief in God’s foreknowledge of the future is compatible with belief in the freedom of human actions.”, p. 255.

² *S. Th.*, I, q14 a13 arg2. “Praeterea, omnis conditionalis cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem, ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in I Poster. probatur. Sed haec est quaedam conditionalis vera, si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit, quia scientia Dei non est nisi verorum. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, tum quia est aeternum; tum quia significatur ut praeteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo, est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium.” I q.19 a8 pr. “(...) Octavo, utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat”.

la unidad entre el ser de Dios y su conocer, teniendo como consecuencia, la necesidad de ese conocimiento divino, y preguntando si esa misma necesidad también fuese parte de cada uno de los actos del ser humano. El autor de *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, creyó igualmente que si el conocimiento divino no fuera capaz de abarcarlo todo, entonces no sería el conocimiento correspondiente a Dios. Kenny enfatiza en el parteaguas entre lo que es futuro para nuestro conocimiento humano y presente desde el conocimiento divino. Como si conociendo los actos futuros, pero desde su presencia ante Dios, no fueran conocidos desde su calidad de futuros, y por tanto, como no siendo conocidos, tal como lo son en realidad. Abelardo Bazó explica: “(...) Según A. Kenny, el concepto de la eternidad intemporal como simultánea con cada parte del tiempo es radicalmente incoherente. La simultaneidad, ordinariamente entendida, es una relación transitiva. Pero – al decir de Kenny – en la visión tomista, cada evento es simultáneo con toda la eternidad, o dicho de otra manera: todos los eventos son simultáneos con la eternidad de Dios”³.

Mulligan, al responder a Kenny, indica con precisión el error conceptual de entender la simultaneidad temporal del mismo modo que *tota simul* respecto de la eternidad⁴. Mulligan, distingue bien la trascendencia de la eternidad respecto del tiempo, e indica la prudencia de eliminar la idea del tiempo y la exclusión del ahora temporal⁵. Sin embargo, según Bazó, Mulligan usa los términos *nunc aeternitatis* y *nunc temporis*⁶, lo cual deja abierta la posible confusión de amalgamar el ahora temporal con alguna de las cualidades de lo eterno.

³ Bazó Caneló, Abelardo, *La eternidad de Dios en Santo Tomás de Aquino. Una visión filosófica* (tesis), Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae, Roma, 2003; p. 272.

⁴ Mulligan, R. W., *Divine Foreknowledge and Freedom: A Note on a Problem of Language*. En: *The Thomist*, 36 (1972), 293-299 pp. “(...) ‘The whole concept of timeless eternity,’ Kenny writes, ‘the whole of which is simultaneous with every part of time, seems to be radically incoherent’. Simultaneity, he continues, is a transitive relation. If A happens at the same time as B, and B happens at the same time as C, then A happens at the same time as C. In St. Thomas’s concept of a timeless eternity, Kenny believes, all things would happen simultaneously, so that the great fire of Rome would happen at the same time as the bombing of London by the Luftwaffe.”, p. 294.

⁵ *Ibidem*, p. 297. “(...) And Aquinas explicitly understands the term ‘simultaneous’ in this context, not as meaning ‘at the same time as’ but as eliminating the idea of time entirely.”

⁶ Barry, L. E., *Eternity and Critical Insight*. En: *The New Scholasticism*, 48 (1974), pp. 351-359. Bazó parece soslayar esa distinción porque afirma: “(...) Mulligan también se refiere a la distinción entre el *ahora* temporal, que es imperfecto porque es siempre transitivo y fluyente en el tiempo, y el *ahora* de la eternidad, que es perfecto e indivisible. Por eso, decir que Dios ve todo desde su *ahora* eterno, no significa que lo ve desde un ahora-presente temporal, porque el *nunc aeternitatis* trasciende absolutamente el *nunc temporis*. Así pues, la presencialidad del conocimiento divino está fuera del tiempo”. Bazó, op. cit. p. 274. “(...) But the ‘now’ which is proper to eternity and to divine knowledge is utterly timeless. The ‘now’ of time can be used, he indicates only as an analogue of the ‘now’ of time reflects in some manner the indivisible unity of a subject.” Mulligan, op. cit., p. 297 y 298.

En el artículo de Baumer⁷, se aborda la solución de Tomás de Aquino sobre los futuros contingentes. El problema, abordado por diferentes autores después de la aparición del artículo de Kenny en 1960, se fue acotando cada vez más desde ciertos términos de la jerga filosófica. Así, por ejemplo, con Baumer no es tan sólo el evocar al tiempo futuro, sino concebir a lo futuro desde su necesidad. En los términos de su respuesta, destaca la distinción entre la ‘necesidad absoluta’ y la ‘necesidad de suposición’⁸. A lo cual cabe decir que si bien, lo contingente, como opuesto a lo necesario, se entiende desde la posibilidad de ser o no ser – es decir, la ‘contingencia potencial’ –; sigue siendo contingencia incluso desde la variación temporal. Mientras que la ‘contingencia actual’, a saber, que algo pueda no ser en este momento, entonces deja de ser contingente, para ser algo necesario, una vez que el tiempo ha transcurrido. La contingencia tendría según esta solución, algo que permanece. Esto tendría que revisarse una vez entendido lo que sea la eternidad.

La respuesta de Ferrari es completa, y muestra una comprensión correcta del tema del tiempo. Se apoya en el libro de las *Sentencias* y en la *Suma Teológica*. Como puede recordarse por lo explicado en el capítulo séptimo, Ferrari conserva el término *nunc* con la cualificación *stans* al referirse a la eternidad⁹. El haber incluido en la respuesta el texto tomasiano sobre el mal, en el artículo *San Tommaso e la divina conoscenza degli evento futuri liberi*, con el propósito de dar claridad al modo en que Dios conoce – o no – los eventos futuros, fue creativo¹⁰. Pero las consecuencias de ese texto respecto del tema del tiempo menguan la comprensión de la eternidad divina, pues el uso del término *nunc stans* no parece tener distinción con el presente del tiempo natural.

⁷ Baumer, M.R., *The Role of ‘Inevitability at Time T’ in Aquinas Solution to the Problem of Future Contingents*. En: *The New Scholasticism*, 53 (1979), pp. 147-167.

⁸ Ibidem, p. 176. (...) “Aquinas’ solution of the problem, and it supports my interpretation of the necessity which events may acquire as inevitability as of t, not absolute necessity... Thus we have argued that Aquinas successfully solves the problem of God’s knowledge and future contingents; that this solution involves two different concepts of necessity – absolute necessity and necessity of supposition; that corresponding to these are two concepts of contingency; and that necessity of supposition is a very similar notion to Lewis’ inevitability at time t.

⁹ Ferrari, V., *San Tommaso e la divina conoscenza degli evento futuri liberi*. En: *Divinitas*, 3 (1963), pp. 419-435. “(...) S. Tommaso nelle sue Opere risponde al primo questio fornendo sempre la medesima ragione: Iddio non ha maggior difficoltà a conoscere il futuro di quanta non ne abbia a conoscere il presente perchè, in relazione a Lui, nulla è futuro o passato, ma tutto è incluso nel ‘nunc stans’ della sua indivisibile eternità.”, p. 420.

¹⁰ Ibidem, p.421-422. “(...) Abbiamo però, quali esseri razionali, il dovere di obbedire piuttosto alla ragione che allà passione. In tal maniera Dio resta sempre causa del nostro movimento quale che esso sia: secundum passionem o secundum rationem. Tuttavia, come spiega l’Angelico, Dio è in tal modo causa di un eventuale movimento cattivo solo ‘prout est in genere naturae’ non invece ‘prout est in genere moris’.” [El autor cita: *Q.D. De Malo* q3 a3 ad2.]

Aunque también en el artículo de Barry, *Eternity and Critical Insight*, se muestra una comprensión profunda de la problemática, lo original fue haber incluido la noción de perfección y relacionarla con la causalidad. En efecto, Barry resalta con asertividad que Dios es causa perfecta y conoce cada ser perfectamente. Ese conocer divino, es sin sucesión ni cambio, porque el conocimiento divino es simple, eterno y necesario. No obstante, la eternidad la explica en términos de atemporalidad¹¹ y habrá de buscarse precisión sobre ello. También está sugerido un dentro del tiempo en su explicación, lo cual se aleja un tanto de una comprensión más completa de la noción de eternidad tomasiana, si no se reconoce el matiz de ese referente. En todo caso podemos decir que mencionar la intervención de la imaginación como necesaria para la comprensión de la eternidad, y superarla, también es un acierto de Barry¹².

El artículo de Shanley, mucho más cercano a los últimos debates, indica bien las dificultades cognitivas al abordar el tema de la eternidad¹³, y aporta algunos otros datos sobre los textos centrales en donde Tomás de Aquino la estudia. También indica el modo en como haya de considerar el ejemplo del punto¹⁴. Retomando el escrito de Khamara, *Eternity and Omniscience* (1974), Shanley concluye que Tomás de Aquino pasa de la comprensión del 'estar en' el tiempo, al 'estar en' referido al espacio, y por tanto no habría distinción entre la estancia en el lugar o en el tiempo, lo cual no sería correcto. No obstante, haber puesto de relieve la trascendencia de la causalidad divina, para resolver el problema de la necesidad, y en especial la contingencia de los hechos futuros, incluyendo la libertad del hombre, da mérito a Shanley.

¹¹ Esta atemporalidad del texto de Barry también la señala Bazó afirmando: "(...) Según la interpretación de este autor al problema de los futuros contingentes en el Angélico, la eternidad de Dios no es temporal en ningún sentido (es atemporal) ... y no podemos pensar a Dios de modo temporal, porque Dios está fuera del tiempo." Bazó, op. cit., p. 281. Barry, Lawrence, E., *Eternity and Critical Insight*. En: *The New Scholasticism*, 48 (1974), pp. 351-359. "(...) God is not blind or unconscious cause. He knows perfectly all that depends on Himself. Since He is perfectly simple and uncomposed He knows all things at once without succession or change. Hence all events, past, present, and future, are said to be present to Him at once. His eternity then is not indefinite duration but timeless existence. This does not imply that He is static – as if there were some point indefinitely far back in the time when He became all He is to be and now lasts on in a changeless state.", p. 352.

¹² Barry, op. cit., p. 354. "(...) If one transcends the way in which he imagines things and responds negatively, he is approaching Thomas' concept of eternity as timeless existence."

¹³ Shanley, B.J., *Aquinas on God's Casual Knowledge: A Replay to Stump and Kretzmann*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72 (1998), pp. 447-457. "(...) It is vital to note Aquinas prefaces his entire discussion of the divine nature by reaffirming his commitment to the *via negativa* in chapter 14. Because the divine 'form' transcends our intellectual capacities, we are not able to gain the quidditative knowledge of God and must therefore proceed the *via remotionis* in order to arrive at some knowledge of what God is not.", p. 538.

¹⁴ *Ibidem*, p. 547. "(...) The Boethian analogy of eternity as a *nunc stans* may help us heuristically, but only insofar as it is remembered that it is essentially neither a temporal *nunc* nor a static point."

En cuanto a la postura de Craig, acerca de las series A y B de McTaggart, es interesante haberlas incluido en el debate. El estudio de McTaggart¹⁵ tiene pertinencia al buscar actualizar los debates sobre la naturaleza del tiempo. Es de especial utilidad para distinguir entre ‘orden’ y ‘temporalidad’, porque no todo orden, es cronológico, pues la serie A, está definida con términos cronológicos, en donde hay un orden temporal que va del pasado remoto, a un pasado más cercano, pasando por el presente, y una proximidad a un futuro cercano y posteriormente a un futuro más lejano. La serie B, en cambio, considera únicamente el antes y el después (*earlier and later*). Para McTaggart, la serie B es más fundamental por conservar la relación, mientras que la serie A, está sujeta a contradicción y por eso la realidad del tiempo sería poco firme.

Pero esas diferenciaciones, han valido para distinguir que, aunque todo lo cronológico está sujeto al orden de la anterioridad y la posterioridad, el pasado se ordena en dirección del futuro. Con esa distinción de las series A y B se puede encontrar un poco más de claridad de la relación entre el orden supuesto en la magnitud, lo cual implica un antes y un después, así como el vínculo con lo cronológico, que supone anterioridad y posterioridad. La distinción es muy fina, pero ayuda a comprender algunas de las respuestas tomistas sobre las dificultades al estudiar el tiempo. Lo lamentable, sin embargo, es la división tajante entre la óptica del lenguaje, mediante el paradigma de la serie A, y la óptica ontológica de la serie B, pues ambas remiten a la misma realidad, la cual es una y la misma, mientras los puntos de vista del análisis son dos¹⁶. Uno de los errores mayores de Craig fue el de haber considerado la postura de Tomás de Aquino como perteneciente a una de las series. El Aquinate, habiendo propuesto uno de los sistemas filosóficos más completos y sólidos, no podría haber sucumbido a una distinción tan pobre, en donde se opta por aceptar las conclusiones de un análisis lingüístico con detrimento de las consecuencias ontológicas. A la par de Bonino, encontramos comprensible hallar cierta – aunque poca –, legitimidad en la respuesta de Craig, como una posible respuesta al problema. Si bien Bonino no hace referencia a las mismas carencias que nos parecen importantes de señalar, el autor de *De Deo ut uno*, nos recuerda

¹⁵ McTaggart, J. M., *The Unreality of Time*. En: *Mind*, 17 (1908), pp. 457-474.

¹⁶ *Ibidem*, p. 458. “(...) Positions in time, as time appears to us *primâ facie*, are distinguished in two ways. Each position is Earlier than some, and Later than some, of the other positions. And each position is either Past, Present, or Future... Fore the sake of brevity I shall speak of the series of positions running from the present to the near future and the far future, as the A series. The series of positions which runs from earlier to later I shall call the B series. The contents of a position in time are called events.”

lo válido que puede ser el intentar dar alguna respuesta a problemáticas, las cuales, si bien son filosóficas, no excluyen por ello una búsqueda personal.

El dar un espacio un poco más consecuente a lo dicho por Craig¹⁷, halla justificación por la cercanía de su propuesta con la *Process Theology*. Craig, concede la inmersión de Dios en el orden temporal¹⁸. Acepta que Dios haya producido el mundo, el cual es temporal. Sin embargo, a Dios como causa le niega la atemporalidad arguyendo que lo atemporal no abarca el tiempo. Bazó resume la postura de Craig del siguiente modo: “(...) 1. Dios es eterno; 2. Dios es creativamente activo en el mundo temporal; 3. Si Dios es creativamente activo en el mundo temporal, Dios está realmente relacionado con el mundo temporal; 4. Si Dios está realmente relacionado con el mundo temporal, Dios es temporal”¹⁹.

Para Craig la creación divina del mundo implica una nueva relación de Dios. Esa relación consiste en existir con el mundo y mantener en la existencia al universo. Dios es temporal en el momento de crear al mundo. Esa manera en la cual Craig concibe a Dios se acerca a la *Process Theology*; esta última se basa en la *Process Philosophy* de Whitehead, en donde una relación prima sobre el individuo. Son las diversas interacciones las que lo originan. Dicho de otro modo, es resultado de esas relaciones. La existencia de Dios y del hombre es codependiente. Está fundada en las relaciones entre ambos y uno tiene incidencia en el otro. Entre las creaturas, son las libres las que afectan el potencial relacional divino, y determinan el obrar de Dios²⁰.

En último lugar hemos dejado las aportaciones de Leftow y las de Stump. La razón de ello es, en el caso de Leftow, la cercanía en la comprensión de la respuesta tomasiana al problema sobre la eternidad divina. Y en cuanto a la aportación de Stump, por el contenido de una de sus últimas obras, en las cuales se da una nueva respuesta, para resolver los problemas centrales, imbricados en la eternidad, como distintivo divino. En

¹⁷ Craig, William, Lane, *God, Time, and Eternity*. En: *Religious Studies*, 14 (1978), p. 502. “(...) If we reject the Aristotelian metaphysical doctrine of substance and accidents, then it seems foolish to say that God is not really related to the world as Creator to creature. If God is really related to the world then it seems most reasonable to maintain that God is in time subsequent to creation.”

¹⁸ Craig, William Lane, *The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73 (1999), pp. 521-536. “(...) A great many contemporary thinkers would probably agree with Nelson Pike’s judgment that ‘[a] timeless individual could not produce, create, or bring about an object, circumstance or state of affairs, since so doing would temporally locate the agent’s action.’”, p. 521.

¹⁹ Bazó, op. cit., p. 290.

²⁰ Cobb, John B., *Process Theology: An Introductory Exposition*, Westminster John Knox Press, 1976.

su artículo *Aquinas on Time and Eternity*, Leftow critica los planteamientos de Craig²¹. Explica que la propuesta de Tomás de Aquino sobre el tiempo, puede tener cabida, tanto en la serie A como en la B, propuestas por McTaggart. Leftow, precisa que el futuro no es considerado desde la óptica de lo actual, por conducir directamente a la contradicción, según la cual, el futuro no tiene actualidad. El presente es actual, pero en el tiempo. En la eternidad, la cual contiene todos los tiempos, el futuro tiene actualidad. Leftow, tomando en cuenta la teoría de la relatividad einsteiniana, argumenta desde la posibilidad, de que algún evento sea simultáneo para un observador, y no para otro, y que el evento sea actual para uno únicamente²². Aunque esa referencia a la teoría de la relatividad, provenga del diálogo que establece con Stump y Kretzmann, cuando aborda el tema de la atemporalidad de la eternidad. A diferencia de lo propuesto por los autores, al basarse en la teoría de la relatividad, Leftow propone que la eternidad de Dios le permite la presencialidad y simultaneidad total de cada evento. Esto puede entenderse por la trascendencia del Dios respecto del tiempo. Por esta razón, ante Dios están presentes todos los tiempos. La capacidad de haber conjugado la teoría de la relatividad con la respuesta de Tomás de Aquino, por parte de Leftow, refleja, en efecto, una comprensión amplia de los textos tomistas. Y no es tan fácil en efecto, mostrar el error de Craig al mencionar las series de McTaggart. La dificultad a la cual hacemos referencia, no yace en la complejidad de comprender los escritos tomasianos y explicarlos, sino en las numerosas precisiones por indicar y para dejar en claro, lo que hace en falta, a la proposición de Craig.

Por último, Stump y Kretzmann²³, después del conocido artículo *Eternity* de 1981, recibieron críticas debido a las cuales se vieron en la necesidad de precisar algunos de los

²¹ Leftow, Brian, *Aquinas on Time and Eternity*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 64 (1990), pp. 387-399. "Craig seems to think that if Thomas asserts that future entities are somehow actual, this *ipso facto* commits him to a B-theory and an inconsistent view of time. I think that Craig is right that Thomas believes in somehow-actual future entities, but I do not think that we need to ascribe a B-theory and an inconsistency to Aquinas. Thomas does not claim that future events are actual in time, as B-theorists do. Nor then does he claim that one and the same set of future events is actual in time and not actual in time. Thomas claims in *ST*, 14, 13 that the future is actual because 'eternity... contains all time': that is, because eternity contains the future, so that the future exists in eternity. Thus Aquinas's claim is that in time, the future is not actual and in eternity, the future is actual. When properly understood, this claim is consistent... by the concept of the *relativity of simultaneity*." p. 389.

²² Leftow, Brian, *Time and Eternity*, Cornell Studies in The Philosophy of Religion, pp. 165-166. "(...) The train is stuck at both ends by lightning, just when (the observer would say that) the train's midpoint is directly in front of this observer. Light from the front and rear lightning strikes travels the same distance (half the length of the train) at the same speed (light speed) to reach the observer. Thus the light of the front strike reaches the ground observer just when the light of the rear strike does; this observer sees the strikes at once. In this person's experience, then, the strikes are simultaneous."

²³ *Eternity*, op. cit.

conceptos claves de su artículo. Las nociones *eternal present* y *atemporal duration*, apuntaban a la conciliación entre un Dios atemporal, el cual podía relacionarse con el mundo. Craig objetó²⁴ que la duración del tiempo es aparente. La 'duración infinita' es, en cambio, genuina y puede entenderse como una 'extensión atemporal'. Mas, Stump y Kretzmann, al concebir la eternidad como un punto, según Craig²⁵, pierden coherencia. Craig también critica la explicación según la cual Dios no sería duración, y que de ser como un punto concreto estaría sujeto a la variación temporal, pues si existe ahora, también existirá, pero de igual manera también existió. Por tanto, Dios dejaría de ser eterno.

Los intercambios y precisiones posteriores, dieron como resultado de la obra *The God of the Bible and the God of the Philosophers*. En él Eleonore Stump hace una breve síntesis de las principales críticas contemporáneas a algunos de sus artículos más sobresalientes, y para responder a las observaciones punzantes de algunos autores, ella expone algunas nociones de base, como la 'simplicidad', 'inmutabilidad' y 'eternidad'. Señala, que el problema de la doctrina de la eternidad considera a Dios fuera del tiempo. El tiempo, sin embargo, implica sucesión. Por consiguiente, nada fuera del tiempo puede cambiar. La problemática según Stump, parece resumirse en la conciliación entre la inmutabilidad y eternidad divinas. Igualmente, en resolver la relación entre Dios y el hombre.

La dirección de la argumentación stumpiana es correcta. Explicita el error de base de la crítica deísta, según la cual, un Dios fuera del tiempo, no podría establecer una relación con lo temporal, incluyendo al ser humano²⁶. Esta crítica implica, como lo explica Stump, una oposición entre el dios deísta – el que se supone no interesarse del cuidado del hombre –, con el Dios de la Biblia. La manera en la cual la autora resume el problema, por lo sencillo de la expresión, parece apuntar sobre un detalle casi banal. Las suposiciones y consecuencias de su afirmación, no obstante, van mucho más lejos que sostener tan sólo una oposición entre una noción filosófica y lo dicho en las *Sagradas Escrituras*, para responder a lo que no se ha comprendido en sus textos principales. La manera concreta en la cual responde a las críticas, sobre esa aparente imposibilidad de

²⁴ Craig, William Lane, *The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity*, op.cit.

²⁵ Ibidem p. 528.

²⁶ Stump, Eleonore, *The God of The Bible and The God of The Philosophers*, Marquette University Press, 2016, p. 26. "(...) On the doctrine of eternity, God is outside time; but change requires succession, which is characteristic of time, and so nothing that is outside can change. Consequently, many of problems highlighted above in connection with an immutable God apply also to an eternal God."

relación entre un Dios inmutable y eterno con el ser temporal humano, es mediante la unidad patente entre Dios y el hombre, como se percibe a lo largo de los escritos bíblicos, y específicamente mediante el ejemplo de Jonás²⁷, quien es escuchado por Dios, mediante sus oraciones. La respuesta de Dios a las plegarias de Jonás, es un ejemplo de cómo el ser humano es capaz de establecer una relación con Dios, y además, que Dios escucha al hombre e interviene desde Su eternidad, en el tiempo humano. También recurriré a la doctrina tomista, y los textos que explican la relación de la tercera persona trinitaria con el hombre. Las consecuencias, suposiciones y errores frecuentes de los diversos debates resumidos en este apartado, los presentaremos a continuación.

8.1. Problemas convergentes

Después de haber efectuado un sucinto recorrido por los problemas recientes más cercanos a la noción de eternidad, y antes de exponer las respuestas de Tomás de Aquino, propondremos tres grandes ejes para agrupar las consideraciones anteriormente citadas de los autores contemporáneos. Lograremos de ese modo, dar claridad y evitar repeticiones infructuosas. Iniciaremos presentando los grandes grupos y posteriormente expondremos el problema y las consecuencias de fondo.

El primero de los grandes ejes es metodológico. Concierno en particular al procedimiento de Craig y de McTaggart, principalmente debido a la dicotomía entre lenguaje y ontología que subyace en su propuesta. Concretamente por las consecuencias de la serie A y la serie B. Una en donde se resalta el aspecto predicamental del tiempo (la serie A), y otra, más bien ontológica, en donde respecto de una referencia fija, se establece cierta distancia (la serie B).

El segundo gran eje es nocional, específicamente respecto de la falta de comprensión de los términos ‘simplicidad’, ‘interminable’, ‘inmutabilidad’, ‘todo’ y ‘simultaneidad’. Incluso si el concepto de atemporalidad podría ser parte de esta segunda gran problemática, justificaremos la razón de estudiarla dentro del eje metodológico en su debido momento. El tercer gran lineamiento corresponde a las problemáticas que se resuelven una vez entendida la noción de eternidad. En ella agrupamos el problema de la

²⁷ *Ibidem* p. 27. “(...) But since what is temporal cannot so be eternal, then according to Lewis, the doctrine of God’s eternity has the unwelcome consequence that temporal beings are only epistemically and not really, metaphysically, present to God.

In the view of such philosophers, then, an eternal God could produce timeless decrees, but such a God could not answer Jonah after Jonah has prayed to God; and in general, such a God could not be personally engaged in conversation with a human person, as God with Jonah in the story.”

relación entre un Dios eterno y el hombre, quien es temporal, el problema de la fijación o estaticidad divina proveniente del paradigma del punto, la eternidad como duración extendida y la relación causal del hombre con respecto a Dios, como parte de la respuesta a la problemática sobre la eternidad.

Con respecto al problema metodológico, McTaggart escinde la comprensión del tiempo al proponer dos series. La falta es metodológica por el ahínco en el análisis desde el lenguaje y con mayor precisión, desde la predicación. El problema central no consiste en haber distinguido esas dos posibilidades de analizar el tiempo, la ontológica y la lingüística, pues al estudiar el tema del instante, el cual es parte del tiempo, la duplicidad de la óptica, incluso de las disciplinas que pudiera esclarecer mejor, se hace necesaria. Lo engañoso del modo de proceder de McTaggart, es haber pasado por alto aquello común en los dos criterios, para una vez descubierto lo que da continuidad y unidad al tiempo, se evalúe lo que produce confusión como, por ejemplo, lo inacabado del tiempo y la manera propiamente humana de conocer. Analizar la eternidad desde el orden predicamental impide discernir la posesión, la cual es algo definitivo de la eternidad divina, porque justamente ese será el único rasgo distintivo para no confundir lo meramente nocional con la realidad trascendente llamada eternidad.

Esa misma observación concierne también a Craig. No tan sólo por apoyarse en McTaggart, sino por considerar que Tomás de Aquino pudiera haber optado por distinguir al tiempo únicamente como un referencial respecto de dos eventos y respecto de ese paradigma, buscar definir lo eterno. El Aquinate no considera eventos. No es un suceso o varios sucesos en el tiempo lo que analiza el autor de la *Suma Teológica*. Para saber lo que es la eternidad, se basa en el tiempo. La pregunta sobre la naturaleza del tiempo atañe directamente a lo natural. Y por natural entiende los seres vivos, principalmente las plantas, los animales y el hombre. Y sólo por estar sujetos a algún proceso degenerativo, lo inerte es parte de lo natural, es decir, por la constitución material, lo cual, en efecto, se corrompe, por ejemplo, los minerales.

El tema del tiempo es parte de lo que debe estudiar el filósofo de la naturaleza y el referente de esa ciencia es lo tangible, lo sensible y todo aquello constituido por materia – y forma –. El tiempo no es la temática central en el *Comentario a los libros sobre la interpretación*, ni en el *Comentario a los libros de la Metafísica*. Ni en la *Suma Teológica*, ni en la *Suma contra gentiles*. El autor consagra su atención de manera privilegiada en el tema, cada vez, como parte de la comparación analógica para ir inductivamente hacia lo teórico, porque el conocimiento filosófico de la eternidad es fundamentalmente teórico.

La metodología en las ciencias teóricas, según la doctrina tomista, toma en cuenta al menos tres maneras de acercarse a la realidad. Ninguna de entre las tres contiene al lenguaje como única óptica de análisis cuando se trata del tiempo.

Poco antes indicamos que el problema de la noción de lo ‘atemporal’ sería parte del eje metodológico. En efecto, lo atemporal, remite a la negación. A pesar de ello, desde el artículo *Eternity* de Stump y Kretzmann, lo supuesto en esa negación no posee la misma referencia que en otros autores. A veces se le entiende como algo fijo y sin cambio. Así se lee en quienes interpretan el ejemplo del punto, como siendo algo primordialmente estático y atribuyéndolo a lo eterno sin el matiz conveniente, y que es parte de la crítica de Craig a Stump, pero sin lograr dar razón del sentido de lo estático de la eternidad.

También se afirma que lo atemporal es lo invariable, o lo que no pasa como, de algún modo Craig lo supone al no poder conciliar la relación de Dios, quien es eterno, con los seres humanos inmersos en el tiempo. De la eternidad como algo invariable se deriva la no bien matizada conclusión de que ella abarca todos los tiempos; con frecuencia los autores no indican cómo haya de entenderse esa omnipresencia atemporal. La postura de una atemporalidad omnipresente es correctamente criticada por Leftow, y junto con Shanley, Ferrari y Bazó, indican que se debe a la trascendencia de la eternidad, respecto del tiempo, debido a su primicia y superioridad.

El problema general de la noción de atemporalidad no es cuestión tan sólo de tener un referente diverso cada vez que se le evoque, sino de mencionar y hacer uso del modo epistemológico necesario para acercarse al conocimiento de Dios. Además, si bien en algunos autores está explícitamente presente el término *remotio*, como en Mulligan, Ferrari y Bazó, no aplican ese despojo temporal en algunos momentos estratégicos de sus conclusiones sobre la eternidad. La negación, no es más que una parte epistemológica para acceder por medio de la razón a Dios.

8.1.1. Simultaneidad

Distinguimos que en el segundo gran grupo el criterio es la cuestión nocional, principalmente de lo entendido por ‘simplicidad’, ‘interminable’, ‘inmutabilidad’, ‘todo’ y ‘simultaneidad’. Desde la obra *Aquinas Collection of Critical Essays*, Kenny había resumido la eternidad en términos de *atemporalidad* y *simultaneidad*²⁸. Para él, sin embargo, la simultaneidad implicaba que cada evento fuera simultáneo, valga la

²⁸ Kenny, op. cit., p. 261. “(...) But there is no such relation between God’s knowledge and any contingent event: the relation between God’s knowledge and any event in time is always one of simultaneity.”

redundancia, con la eternidad. Y, por tanto, que todos los eventos fueran también simultáneos²⁹. También Bazó concluye que esa manera de entender lo simultáneo implica que la eternidad se dé con cada parte del tiempo, lo cual conduce, como él lo indica, al error de atribuir a la eternidad la sucesión propia de las cosas naturales, y por eso Kenny consideró incoherente la atemporalidad divina.

Mulligan, en *Divine Foreknowledge and Freedom*, explica correctamente la manera de entender la simultaneidad en los textos de Tomás de Aquino aplicando la *remotio*, pero sin indicarlo explícitamente³⁰. Craig comprendió que también para Tomás de Aquino, simultaneidad es que todos los instantes del tiempo estén presentes ante la eternidad divina, como lo explica bien Bazó³¹ al estudiar la propuesta de Craig. Esta manera de concebir el tiempo implica considerar la eternidad como constituida por cada uno de todos los tiempos, lo cual supone haber temporalizado la eternidad, como siendo una suma de cada tiempo, atribuyendo con ello, la imperfección a la eternidad divina³².

8.1.2. Infinitud

La noción de 'infinitud', ha presentado algunas dificultades comprensivas, principalmente derivadas de la negación de un fin. Esa falta ha llevado a la consideración de que, esa carencia de término, sea la manera en que haya de entenderse respecto de lo

²⁹ Kenny, Anthony, *Divine Foreknowledge...*, p. 264. "(...) Indeed, the whole concept of a timeless eternity, the whole of which is simultaneous with every part of time, seems to be radically incoherent. For simultaneity as ordinarily understood is a transitive relation... But, on St. Thomas' view, my typing of this paper is simultaneous with the whole of eternity. Again, on his view, the great fire of Rome is simultaneous with the whole of eternity. Therefore, while I type these very words, Nero fiddles heartlessly on."

³⁰ Mulligan, op. cit., p. 297. "(...) Thus when Aquinas asserts that God sees all events simultaneously, he does not mean that he sees them all happening at the same time. The term 'simultaneously' refers to his manner of knowing them in one intuition—not to what is known by that intuition. It is interesting to note that Aquinas is reluctant to use the concept of 'now' in explaining eternity, even[t] though many believed that 'now', being neither past nor future, has a certain timelessness and, as a consequence, often use it to describe eternity." Los corchetes son nuestros.

³¹ Bazó, op. cit., p. 287. "(...) Según Craig el Aquinate concibió a la vez una visión dinámica del tiempo en continuo flujo, y la actual existencia de todas las cosas temporales ante la eternidad de Dios. Pero esto es contradictorio, porque no se puede aceptar un modelo A del tiempo, aceptando a la vez un modelo B. Por eso, Craig sostiene que la posición tomista del conocimiento divino de los futuros contingentes sólo puede ser coherente con un modelo B del tiempo. Así debería quedar excluido el modelo A."

³² *Ibidem*, p. 290. "(...) Craig, en cambio, aún aceptando que Dios es creador del mundo, no ve ningún inconveniente en pensar que un Dios temporal pueda crear un mundo temporal. Según Craig, no repugna a la razón pensar que Dios está inmerso en el orden temporal, pues Él ha producido un mundo temporal. Si el mundo temporal tiene a Dios como causa (Dios) no tiene por qué ser atemporal, pues un ser atemporal no puede abarcar el tiempo."

En esta cita, a pesar de la convergencia con el problema del conocimiento divino de los futuros contingentes, también se señala el problema sobre el origen del mundo. La subordinación de lo perfecto respecto de lo imperfecto proviene de considerar que un dios temporal produzca también un mundo temporal.

eterno, es decir, que la eternidad sea algo sin fin. Concebir lo ‘interminable’ como lo infinito, se encuentra en el fondo de la concepción de ‘duración infinita’ de Stump y Kretzmann³³. Y en esta última, apoyaron su interpretación sobre la eternidad como una ‘extensión atemporal’³⁴.

8.1.3. Inmutabilidad

El paradigma del ‘punto congelado’, es el ejemplo en el cual se resume y se percibe, cierta carencia comprensiva de lo que sea la eternidad, por parte de los críticos del artículo *Eternity*, aquí mencionados. La crítica a la explicación sobre la eternidad, a Stump y Kretzmann, considerando que el punto al cual ellos hacen referencia, es algo completamente estático. Si bien es cierto que los autores volvieron sobre el tema de la inmutabilidad³⁵, para dar mayor peso a su postura, la incompreensión de la quietud divina, como siendo la estaticidad imperfecta de las realidades naturales inmóviles, es decir, lo comparable al reposo de algunas realidades naturales móviles – las cuales yacen en el tiempo –, dio lugar a Craig para concluir, que a partir de una referencia fija del tiempo, Dios no sólo existía ahora, sino habría de haber estado en una circunstancia, en la cual, existiría – y por consiguiente tuviera un inicio en su ser –, y peor aún, que Dios cesaría de existir – un Dios que debe morir –³⁶.

³³ Ibidem, pp. 290-291. “(...) Craig dice que no son conceptos adecuados a la realidad, y subraya que según Stump y Kretzmann la duración temporal es una duración aparente, mientras que la duración infinita es la genuina y paradigmática duración, que llega a ser llamada extensión temporal. Pero habría una incoherencia también en este concepto, porque los autores criticados conciben la eternidad, topológica y geoméricamente, no como un tipo de extensión, sino como un punto. Además, según la visión criticada, ‘la eternidad consiste en un singular, instante eterno de un hiper-tiempo en el cual Dios crea la totalidad temporal de la serie de eventos.’”

³⁴ Stump, Kretzmann, *Eternity*, p. 445. “(...) Atemporal duration is duration none of which is not – none of which is absent (and hence future) or flowed away (and hence past). Eternity, not time, is the mode of existence that admits of fully realized duration.” Stump, Kretzmann, *Comments and Criticism. Atemporal duration: A replay to Fitzgerald*. En: *The Journal of Philosophy*, 84/4 (1987), pp. 214-219. “(...) On the doctrine of eternity, atemporal duration is existence possessed completely, all at once, present entirely to its possessor, whereas temporal duration is existence possessed with radical incompleteness, a bit at a time, mostly already lost to its possessor or not yet possessed. Atemporal duration is the genuine, paradigmatic duration of which temporal duration is the basis of all temporal duration, any instance of which is correctly called duration only analogically since it is only a partial manifestation of the paradigmatic, genuine duration which is ‘the complete possession all at once of illimitable life.’”, p. 219.

³⁵ Stump, Kretzmann, *Eternity*, op. cit., p. 429. “(...) For instance, the apparent incompatibility of divine omniscience with human freedom, of divine immutability with the efficacy of petitionary prayer, and of divine omniscience with divine immutability.” “(...) In the first place, at least one of the theological issues we are going to be discussing – the problem of omniscience and immutability – depends on the concept of an absolute present, a concept that is often thought to be dependent on a Newtonian conception of time. But the concept of an absolute present which is essential to our discussion is not discredited by relativity theory.”, p. 440.

³⁶ Craig, William, Lane, *Timelessness and Creation*. En: *Australasian Journal of Philosophy*, 74 (1996), pp. 646-656. “(...) We have not seen any good reason to think that a temporal deity could not be the Creator of time and universe.”, p. 656. Craig, W. L., *Divine Timelessness and Necessary Existence*. En:

Dicho brevemente, desde los términos de necesidad y contingencia, el dios de Craig, lejos de ser necesario, y necesario además en su existir, es decir, sin variación del ser al no ser, y del no ser al ser; es completamente contingente, y no remite a las notas características de la 'inmutabilidad, pues ésta supone no haber tenido inicio en el ser, ni dejar de ser en momento alguno.

8.1.4. Todo

La noción de 'todo', desde la explicación sobre la eternidad divina, no puede ser concebida, en estricto sentido, como 'totalidad', porque la implicación de esto, es la de concebir la eternidad tan sólo como un concepto. El todo, la eternidad como un todo, no fue correctamente entendida desde la presentación de Kenny sobre la doctrina tomista acerca de la eternidad. El autor de *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, al sostener la simultaneidad de eventos con 'toda' la eternidad de Dios³⁷, dejó sin precisar cómo esos eventos pudieran darse en simultaneidad con la eternidad. Mas dando lugar a entender que la eternidad fuera simultánea con 'cada parte' del tiempo³⁸.

Por eso Mulligan señala con precisión³⁹ la falta de comprensión de los términos *tota simul* de la definición de eternidad en Kenny. El matiz necesario sobre la totalidad, también está ausente en Craig, sobre todo al intentar justificar que todos los instantes están presentes ante la eternidad divina, basándose más en el ejemplo del punto y la circunferencia⁴⁰, de una obra tomasiana dirigida a un público que hoy llamaríamos, no

International Philosophical Quarterly, 37 (1997), pp. 217-224. "(...) There is no reason to think that a necessary being could not exist temporally.", p. 224.

³⁷ Kenny, Anthony, op. cit., p. 264. "(...) But, on St. Thomas view, my typing of this paper is simultaneous with the whole of eternity. Again, on this view, the great fire of Rome is simultaneous with the whole of eternity. Therefore, while I type these very words, Nero fiddles heartlessly on."

³⁸ Bazó, p.272. "(...) Al decir de Kenny- en la visión tomista, cada evento es simultáneo con toda la eternidad, o, dicho de otra manera: todos los eventos son simultáneos con la eternidad de Dios."

³⁹ Mulligan, op. cit., pp. 296 a 297. "(...) In Kenny's view, simultaneity means the condition of 'happening at the same time as'— and he seems to consider that if God knew things simultaneously, he would know them as all happening at once...Admittedly, of all the notions derived from time, the notion of simultaneity is one of the most difficult. It is sufficient to note now that simultaneity does not belong to events in themselves; for two events, seen as being simultaneous by one human observer may be seen as taking place successively by another, making his measurements from a different perspective. But both observers would be a part of a particular spatio-temporal situation. The simultaneity, however, which Aquinas refers to in this context is part of the definition of eternity derived from Boethius: 'Eternity is the simultaneously whole and perfect possession of unending life', and Aquinas explicitly understands the term 'simultaneous' in this context, not as meaning 'at the same time as' but as eliminating the idea of time entirely."

⁴⁰ Craig, *God's Knowledge of future contingents*. En: *The Tomist*, 54 (1999), pp. 33-79. "(...) We have seen that Aquinas uses the metaphor of vision to characterize God's knowledge of the actual world. In the same connection he also employs the metaphor of things being present to God in His eternity. He illustrates this presence by means of a circle, whose center is 'simultaneous' with every point on its

especializado. La explicación de Craig sobre el ejemplo de Tomás de Aquino, pone de relieve la simultaneidad de los puntos entre sí y con respecto al punto central de la circunferencia. Pero ese paradigma, desplazado al tema del tiempo, que está conformado por el pasado, el presente y el futuro, estaría suponiendo la actualidad del pasado y también del futuro, mientras que el único de los tres, en acto, es el presente.

Aunque la interpretación de Craig podría ser rescatada distinguiendo que únicamente ante Dios son actuales cada uno de esos tiempos, el error estará en no distinguir que, si el futuro estuviera en acto, perdería su esencia. Del mismo modo sucedería con el pasado. Pero esta observación no significa que Dios no conozca las cosas tal como son, sino que, una vez más, Craig induce erróneamente atribuyendo lo imperfecto a Dios, quien es perfecto, mientras que la definición de eternidad tomasiana incluye esa distinción.

8.1.5. Simplicidad

Fue preferible dejar la falta de precisión acerca de la noción de simplicidad para el final de esta sección, porque encontrándose como una de las bases fundamentales para la comprensión de la noción de eternidad, y aclarados los errores, precisando lo dicho por Tomás de Aquino, quedan resueltos, en gran parte, varios malentendidos. No pueden tomarse a la ligera los ataques a esta noción cuando se refiere a Dios. Sin embargo, la deducción de la simplicidad ha debido tener en claro lo fundamental del conocimiento analógico, el conocimiento adquirido por la vía causal, la necesidad de la *negatio*, lo prudencial de la *remotio*, así como el conocimiento derivado de la eminencia de Dios.

El conocimiento del ser humano, requiere necesariamente de la imaginación o fantasía, entendiéndola desde su significado técnico, como una facultad. Pero no para darle un lugar privilegiado en el conocimiento divino, sino para reconocer en ella una ayuda comprensiva, la cual deberá aún estar sujeta a la remoción (o exclusión de su contenido), para superar nuestra propia manera de conocer, siempre referida al orden material y con ello aspirar a no obscurecer nuestro conocimiento sobre Dios, atribuyéndole la propia imperfección del conocimiento humano y del ser del hombre.

La composición es una característica inevitable del tiempo, la cual, no pertenece de ningún modo y bajo ningún aspecto a Dios. Y, por consiguiente, a la eternidad referida a su Ser. La imperfección de la composición, se percibe un tanto en la explicación de

circumference. We saw that, were it not for this presence of the entire temporal series before God, He could have no knowledge of the future.”, p. 62.

Kenny al no poder dar cuenta de la manera en que todos los eventos temporales puedan estar en presencia de Dios⁴¹.

De igual manera, cada vez que un texto contemporáneo hace uso de la expresión 'fuera del tiempo', haciendo referencia a Dios, le está atribuyendo una característica propiamente material. 'Estar fuera' o 'estar dentro' implican dimensionalidad y corporalidad, lo cual no le compete a Dios por ser simple.

Después de haber reagrupado los problemas comprensivos respecto a la definición de eternidad, daremos lugar a lo expuesto por Tomás de Aquino, como un breve resumen de los capítulos del uno al siete.

8.2. Eternidad: *de vida interminable toda simultánea y posesión perfecta*

A lo largo de la disertación buscamos apegarnos al orden expositivo tomasiano, principalmente al texto de la *Suma Teológica* en donde puede encontrarse lo anunciado por el nombre; un resumen ordenado y sintético en donde los argumentos primordiales para aspirar a comprender *quid est deo* están reunidos. Por esa razón haber iniciado por nociones como 'interminable', 'inmutabilidad', 'vida', 'todo', 'simultaneidad' y 'tiempo', fue la pauta de nuestra exposición. Ahí también se puede encontrar el significado no patente de los términos incluidos en la definición: *interminabile, vita, tota, simul, perfecta y possessio*. Sin embargo, aún falta dar la unidad enunciada al inicio de nuestro texto, en el prefacio. Como puede recordarse, hicimos algún hincapié en la dirección que había de tomarse. En la cuestión once de la primera parte se estudia la 'unidad' respecto de Dios. Con ello, deseamos indicar, como lo hicimos también desde las páginas introductorias, que la noción de 'unidad' siendo primordial, no ocupa el primer plano expositivo, y, que el lugar concedido por Tomás de Aquino, es posterior al estudio de la eternidad y del tiempo.

Lo compuesto, siendo lo más accesible al conocimiento sensible, es igualmente lo más cercano a la estructura psicosomática de los seres humanos. La 'composición' del tiempo, siendo un dato evidente, es un buen preámbulo para comprender 'lo uno'. Siendo

⁴¹ Bazó, op. cit., p. 272. "(...) El argumento lógico de Kenny consiste en negar que las proposiciones pasadas y presentes en materia contingente – como lo quiere la lógica aristotélica – sean necesarias, porque necesario no significa 'verdadero en todo tiempo', de modo que podemos decir que la proposición 'la reina Ana ha muerto' no es necesariamente verdadera antes de 1714. Así pues, la incoherencia del concepto de *timeless eternity* según Kenny, viene de que una eternidad así concebida sería simultánea con cada parte del tiempo. Por nuestra parte, pensamos que este autor cae en el error de querer asimilar la aparente 'simultaneidad' del tiempo natural a la simultaneidad del conocimiento divino, de naturaleza absolutamente trascendente."

la eternidad y su análisis nuestro objetivo principal, volvemos a poner de relieve que ésta ha sido la óptica a partir de la cual buscamos entender la eternidad y el tiempo.

Para que el presente estudio llegue a tener un sentido aún más próximo a nuestra comprensión, acercaremos aún más la estructura propiamente latina, al castellano. Del concepto latino *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, es más propio iniciar por el artículo, el sujeto y finalmente el verbo. Dada la facilidad de caer en un error de interpretación si se comenzara por el artículo *la*, y para dejar de lado la posibilidad de estar hablando únicamente de una idea o construcción mental, es mucho más conveniente ordenar la definición de esta manera: ‘toda simultánea y perfecta posesión de vida interminable’. Esta estructura gramatical que nos es más conocida será el objeto del siguiente apartado.

8.2.1. *Toda simultánea y perfecta posesión de vida interminable*

Al inicio del capítulo primero se distinguió que ‘interminable’ denota no sólo la falta de fin, sino también de inicio, más al tratarse de lo eterno, por oposición al tiempo, carece de sucesión. Concebir algo sin término conduce al concepto de ‘infinito’. Aunque, la consideración de una serie infinita de números sea un hábito inculcado en nosotros por los cursos de matemáticas, la diferencia entre un infinito matemático y el correspondiente a la eternidad es su ‘falta de inicio’. La eternidad además de infinita no tiene un comienzo ni en el ser ni en el existir. La carencia de inicio delata un aspecto excepcional de la ‘eternidad’. Ninguna serie de números deja de tener un inicio; ninguna magnitud está exenta de un borde inicial. Únicamente una realidad que sea ‘principio’ no tiene alguna pieza o parte anterior, o simplemente anterioridad. No hay antes. La noción de interminable contiene una de las notas características de lo eterno: su carácter ‘principal’.

En el capítulo primero de la tesis fue necesario dar prioridad a las características temporales para ir descifrando lo distintivo de la eternidad. Encontramos que ‘simultaneidad’ provenía de la falta de partes. No hay sucesión en lo eterno por no tener una parte precedente y otra consecuente. La traducción anglosajona *all at once* del término ‘simultaneidad’ como ‘todo a la vez’, indica la unidad de fondo de lo eterno. Lo que no es un compuesto, en el caso de la eternidad, es algo simple. La falta de inicio, fin y simultaneidad de lo eterno se resuelve en el concepto de ‘inmutabilidad’. Este término significa esas tres características. La eternidad es inmutable. Lo ‘interminable’ en la definición de ‘eternidad’ no está limitado a la falta de un extremo último que limite su

extensión. En efecto, la inmutabilidad misma pone de lado toda posible constitución de materia o cuerpo. Lo más propio de los cuerpos es su disposición al movimiento, pero si antes se ha distinguido que la realidad llamada eternidad, no tiene ni principio, ni fin ni es simultánea, eso no excluye la posibilidad de tener movimientos básicos como el movimiento según la magnitud y la cantidad (crecimiento, decrecimiento). Sin embargo, es incluso imposible que cualquier movimiento sea pronunciado sobre ella. Cabe recordar que el principio de base del movimiento, es la 'potencialidad'. Pues bien, siendo una realidad 'principal', la eternidad no contendrá en su ser ningún resquicio de potencialidad sino por el contrario supondrá un estado de 'actualidad' único. Los principios matemáticos si en algún momento se habla de ellos como eternos, no son por la cualidad de estar en acto y ser inmutables, sino porque la verdad contenida en ellos no está sujeta a cambio. En la eternidad, y en los principios o axiomas matemáticos, hay permanencia; es por la inmutabilidad, la cual designa una realidad inmaterial e incorporea, que se sabe cómo la eternidad no tiene cambio alguno, y no tan sólo por una invariación en cuanto a la verdad contenida, en esa realidad llamada eternidad. Los principios matemáticos fueron considerados como eternos, porque su verdad parecía ser válida en cualquier momento histórico. Como podemos ver, la eternidad no puede ser completamente definida por el concepto 'interminable'. Aún puede confundírsele con alguna otra realidad permanente y pareciendo ser tan únicamente un concepto.

En efecto, la inmutabilidad propia de la eternidad, dejó entrever la 'subsistencia ininterrumpida' de lo eterno, sin embargo, es necesario insistir sobre su distinción con aquello que de alguna manera pudiera ser invariable, como lo es todo concepto en general, incluidos los principios y conceptos matemáticos. Por esa razón, en la definición, se señala que se trata de una 'vida interminable'. Lo 'interminable de la vida' es una verdad otorgada por el contenido de la Revelación, pero también en la producción literaria, especialmente en las leyendas de héroes griegos, en la poesía helenística y de otras grandes culturas prehistóricas, en donde se evoca esa realidad. La inmortalidad era, en esos relatos, una prerrogativa de los dioses. Sin embargo, si bien por el contenido bíblico se sabe que el hombre aspira a la vida eterna, la diferencia entre la prolongación de la vida de los textos helénicos y la posesión de una vida eterna, no hacen referencia a la misma realidad. La inmortalidad es continuidad de esta vida. La vida eterna, es otra vida — una nueva vida —.

En los textos tomasianos 'vida interminable', es primordialmente una negación de la duración temporal. Pero el camino previsto para comprenderlo es, por el contrario,

conceder que la eternidad fuese algún tipo de duración, como se lee en la segunda objeción del artículo uno, de la cuestión diez sobre la eternidad. Las conclusiones obtenidas del análisis de esa posibilidad, provienen especialmente de reconocer la amplitud del término ‘ser’. Si a la eternidad no se le puede reconocer propiamente como algún tipo de duración es porque la duración, siendo una medida, pone también en el escenario al ‘ser’. El ser es medida, lo razonable sería incluir ‘ser interminable’ en la definición de eternidad. Pues si la duración es en efecto una medida – la medida con mayor extensión conceptualmente hablando –, por lo que ella significa, sería el concepto de ‘ser’ el cual debería entonces estar en la definición de eternidad. El riesgo eminente de errar, se manifiesta por el acotamiento entre el concepto de ‘interminable’ y aquella realidad a la cual apunta la ‘eternidad’. Estudiando la noción de ‘interminable’, se presentía la dificultad de no poder distinguirla de una mera concepción mental, como lo son los números, y cuya realidad mental es puesta de relieve por Tomás de Aquino. La eternidad podrá ser distinguida de ellos por el concepto de ‘ser’, el cual, incluye a los seres mentales, potenciales, corporales, materiales, compuestos, etc. Esa noción es muy extensa como para poder ser parte de la definición de ‘eternidad’. Por ese motivo es ‘vida’ el término junto con el cual se ha de entender ‘interminable’ respecto de lo eterno, porque la eternidad no es ni un ser mental, ni un ser potencial y tampoco un ser compuesto.

La eternidad no es duración, el ser no es únicamente restrictivo de la eternidad, por eso es ‘vida’ la noción próxima. La restricción de no incluir el término duración, no ha de confundirse con un proceso intelectual poco serio. La raíz del término griego cuyo significado es equivalente de la *aeternitas* latina, ya incluía la relación con la vida. La argumentación tomasiana, consiste más bien, en dar las razones por las cuales lo definitorio de la eternidad es ‘vida interminable’. No se ha de poner de lado, que la noción de interminable, por su relación con el término ‘inmutable’, ya sugería lo más excelso de la realidad. Por eso, queda fuera de la lógica y de las restricciones previas, la simple posibilidad, de que la realidad a la cual apunta la definición de ‘eternidad,’ sea un ser inerte. De la realidad, lo más excelso es el ser vivo. Por ello la ‘duración’ queda fuera del concepto de ‘eternidad’, como se estudió en el capítulo dos.

Respecto del binomio *tota simul*, teníamos cierta idea desde el momento de haber abordado el concepto ‘interminable’. La simultaneidad se apoya en la carencia de partes y en la ‘simplicidad’ del ‘primer principio’. Profundizar en la noción de ‘todo’ continúa en la misma vía de la exclusión de cualquier indicio de composición. El todo, con el cual podría confundirse, más fácilmente, la eternidad, es con un todo homogéneo en el cual

las partes son semejantes. Pero, incluso esa composición no es concebible respecto de la eternidad, por suponer partes. 'Toda simultánea', vuelve a insistir sobre la eternidad, como algo carente de potencialidad (pasiva); también en el estudio del 'todo', quedó por completo excluido que la materia prima fuese supuesta en la eternidad. A diferencia de las figuras geométricas, es inconcebible la realidad a la cual refieren sin la sugerencia de la materia (*signata*), por la dependencia de la materia en su ser, aunque en su noción geométrica no se incluya. La distinción en términos más propios consistió en haber distinguido la *abstractio per modum partis*, la cual se realiza al abstraer la circunferencia, de la esfera de cristal⁴². En breve, es haber quitado la materia inteligible individual. Este trabajo abstractivo no es el que conviene al conocimiento de lo eterno, pues en él, no hay materia alguna, ni la materia prima, ni la sensible ni la inteligible.

Durante el análisis del 'todo' se va haciendo manifiesto que el ser vivo, la vida interminable y el todo simultáneo conciernen a Dios. El todo respecto de Dios implica el que nada más se le pueda añadir, esto es lo entendido por Tomás de Aquino, al referir al 'todo', respecto de lo eterno: la 'completitud'. Esta completitud – parte del tema del capítulo tres –, es accesible al 'eliminar' el 'tiempo' y 'excluir' el 'ahora'. De donde puede comprenderse la 'uniformidad' de la eternidad. En lo eterno hay ausencia de toda composición, por eso no es razonable adjudicar una secuencia de eventos llevada a cabo en una sola vez. La simultaneidad total de la eternidad connota su completitud y la 'invariación existencial', lo cual es resultado de la supresión del tiempo. El unir el concepto de 'todo' con lo simultáneo, consiste en tener presente la 'eliminación' del tiempo. El realizar esta operación conduce a negar toda posibilidad de variación: el crecimiento, el decrecimiento, pero de igual modo el 'perecer' o el 'advenir'. El análisis será ahora también respecto del 'origen existencial'. De la eternidad no podrá considerarse contingencia alguna. Un ser que es para luego no ser. O bien un ser que siendo posteriormente no sea. El *tota simul* de la eternidad le niega de algún modo la naturalidad propia de lo móvil a lo eterno. Porque lo más propio de las cosas naturales es el movimiento. Sin embargo, esta negación no será para abstraerla de toda realidad natural, sino, por el contrario, para afirmarla como 'principio' del movimiento.

El último binomio *perfecta possessio*, requiere de dos etapas comprensivas. Una para no confundir lo 'completo' denotado por el adjetivo 'toda' y la otra para identificar su unidad en el término *possessio*. El 'todo' en tanto completo, consiste, en parte, en poner

⁴² Cf. Llano, Carlos, *Abstractio*, op. cit., p. 51.

de relieve la ‘imperfección’ del instante. Por oposición al instante, ninguna imperfección es concebida respecto del primer principio. El instante temporal es inacabado, pero también ‘permanente’. Lo indispensable para comprender la eternidad en los comentarios y textos tomasianos, fue recurrir a lo común entre el tiempo y la eternidad: ‘ambos son medidas’. La afirmación sobre el género diferente al que pertenecen no es sencillo de entender por no ser patente. La completitud a la cual apunta la noción de ‘todo’, es nomenclalmente cercana al concepto de ‘simplicidad’. La ausencia de composición de partes delata la ‘incorporalidad’ de la eternidad. Esta característica de lo eterno no es por defecto. La negación del cuerpo implica la nobleza del principio. La ‘unidad’ que ha sido la óptica desde la cual estudiamos el problema de lo eterno respecto de Dios, es la herramienta indispensable para distinguir entre una mera negación y la realidad a la cual hace referencia la noción de eternidad. No es la indivisión la realidad propia de la eternidad, sino el ser uno e indiviso, como se vio en el capítulo cinco.

El haber comprendido esta distinción es fundamental para reconocer lo que no es la eternidad. La perfección proveniente de la realidad simple no conlleva la privación de algún bien, sino la superioridad y excelencia de la realidad a la cual se hace referencia. La permanencia del instante, el cual es inacabado, imperfecto e incompleto, o es pues atribuible a un principio, o es el ser ‘permanente’ mismo. Si a uno, el instante, se le concede la permanencia, es por privación. A la eternidad se le ha reconocido la ‘permanencia’ por ‘eminencia’, por ser el Ser permanente mismo; principio invariable y fuente de toda existencia. De la existencia de las cosas que no siendo, fueron ya. De las que siendo ahora, siguen y seguirán siendo por un periodo, y de las cosas que aún no siendo, llegarán a ser. Es decir, el principio de todo lo naturalmente existente. Por estas consecuencias se puede confirmar la pertinencia de haber reunido la totalidad y la perfección bajo una sola problemática⁴³. La distancia insondable entre el género de lo que mide el tiempo y lo medido por la eternidad es patente cuando se acude a la noción de perfección. La eternidad es manifiesta cuando se acude a la noción de perfección. Solo la eternidad puede medir al ‘Ser permanente’, pero este ser, por su perfección, dista de ser la permanencia incompleta del instante (temporal), porque éste tiene privación de lo que está por venir. En el ser permanente ninguna privación por venir falta, porque su ser es y está completo.

Perfecta possessio, el tercer binomio, terminará por excluir la posibilidad de que el ‘ahora’ sea confundido, por su permanencia, con la eternidad. La posesión a la cual

⁴³ *S. Th.*, I q10 a1 arg 5. “(...) Praeterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quod sit tota, superflue additur quod sit perfecta”.

hace referencia la definición, se refiere a lo 'inmutable' e 'indefectible'. Ambos términos en su conjunto designan lo que sea la posesión. Si la noción de inmutabilidad vuelve como base nocional, es por el contraste con lo inacabado del tiempo y lo completo de la eternidad. Completo y perfecto en cierto momento de la explicación son casi sinónimos. La 'perfección' será una noción aparte al remitirla a la 'posesión'. Entonces se le entenderá como 'aquello a lo que nada falta', es decir, nocionalmente más próxima del término 'total'. La 'posesión' sin considerarla desde el ámbito de lo eterno, hace referencia a un mero tener como si al ser eterno no le faltase algo. Difícilmente accesible a la intuición, la 'posesión' a la cual hace referencia la eternidad remite al tema de la causalidad.

'Posesión', permite además la distinción entre el hábito predicamental y el tenerse uno mismo. No como siendo dueño de las propias acciones, sino por la coincidencia (y unidad) entre el sujeto que tiene y que se tiene. El sujeto o realidad que tiene todo de modo perfecto y dada esa perfección con la cual tiene y se tiene, desborda dando origen a lo que sería algo muy semejante a la 'donación'. Este dar en el texto tomasiano no es explicado antropológicamente sino 'causalmente'. Sólo lo que tiene en abundancia puede dar (también en abundancia). Si hay una característica distintiva del tener divino es la eminencia de la causalidad. Sólo el acto puro, inmaterial, puede actualizar (dar existencia) a los seres. Pero esa causalidad no será considerada desde la eternidad como causa formal. Los textos de Tomás de Aquino explican a la causalidad proveniente del acto puro, como más cercana a la causalidad eficiente. No está de más indicar que lo tenido indefectiblemente contiene dos notas importantes, la firmeza y el sosiego. Por eso Tomás de Aquino vuelve a la noción de inmutabilidad, pero ahora para sostener un reposo no privativo sino como 'plenitud de la actualidad del ser'. Se trata, en efecto, de la 'potencia activa' divina, la cual está en la raíz del 'acto creador', y sugerida por esa faceta de la comprensión del término 'inmutabilidad'.

Antes de adentrarse aún más en la unidad entre el ser de Dios y su propia eternidad, no podemos dejar de mencionar lo que desde la noción de *indeficientiam* (indefectible, lo que no falta o falla), remite, casi inevitablemente, a la 'necesidad' y explícitamente a la 'causa eficiente', como se vio en el capítulo siete. Esta necesidad está anclada en la noción de 'inmutabilidad', y permite recordar que lo 'necesario', 'no puede fallar'. No es lo que a veces o pocas veces es, como la suerte o la fortuna. Esta necesidad es la opuesta a lo 'contingente'. La 'perfecta posesión', supone además, el mantener la existencia, y a los seres en la existencia, por tratarse del ser sub-sistente. Implica además la supremacía de

lo eterno por tratarse de un ser incausado, su independencia; la no dependencia respecto de lo creado, por ser el único ser ‘suficiente’⁴⁴.

8.3. Dios: la eternidad misma

La importancia de la noción de ‘inmutabilidad’ la hemos indicado continuamente. ‘El concepto de eternidad está enraizado en esa noción por derivarse de ella, porque la definición de eternidad sigue a la de ‘inmutabilidad’, así como la definición de tiempo sigue al movimiento. De ahí que como Dios sea lo supremamente inmutable, le compete máximamente el que su ser sea eterno y que Él mismo sea eterno’⁴⁵. De todos los seres es principalmente a Dios a quien le corresponde la eternidad. En el artículo segundo de la cuestión diez, en la *Suma Teológica*, nuestro autor va más lejos, él señala la identidad de Dios y la eternidad, pues ‘no sólo es eterno, es también su eternidad, pues ninguna de las otras realidades son su duración, porque no son su mismo ser. Así pues, Dios, es su ser uniforme, de ahí que, como es su esencia, así también es su eternidad’⁴⁶. La justificación directa de esa afirmación proviene de la identidad entre Dios y su ser. Esto puede entenderse por medio de la argumentación sobre la ‘simplicidad’ divina⁴⁷. También desde la uniformidad de su ser y la identidad entre Dios y su esencia. Además, Dios no sólo es ‘uno’ con la eternidad, es el autor mismo de ella⁴⁸.

La unidad de Dios, sin embargo, no le añade cosa alguna. Por el contrario, es la negación de la división⁴⁹. Al tratarse de Dios lo que es algo uno y el ser, son lo mismo, porque el ser de Dios es por excelencia el más simple. Esta simplicidad supone, además,

⁴⁴ Tomás de Aquino no considera a Dios, al único ser suficiente en sí mismo como una mónada leibniziana. Al ser origen existencial, da y con abundancia para que los seres que permanecen en la existencia y sobrepasan la duración temporal lo hagan por participación (recibimiento) de esa generosidad. Aunque pudiera parecerlo por esta explicación nuestra, el Doctor Angélico no dará explicaciones antropomorfistas de la eternidad.

⁴⁵ Cf. *S. Th.*, I q10 a2 c. “(...) Quod ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum”.

⁴⁶ *S. Th.*, I q10 a2 c. “(...) Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas, cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme, unde, sicut est sua essentia, ita est sua aeternitas”. La traducción es propia.

⁴⁷ *S. Th.*, I q3 a7 c. “(...) Quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta. Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse, neque in eo sit compositio generis et differentiae; neque subiecti et accidentis, manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex”.

⁴⁸ *Ibidem*. q 10 a2 ad1. “(...) Quod autem dicit Augustinus, quod *Deus est auctor aeternitatis*, intelligitur de aeternitate participata, eo enim modo communicat Deus suam aeternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem”.

⁴⁹ *Ibidem* q11 c. “(...) Quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis, unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum”.

la indivisión tanto en acto como en potencia. Cabe distinguir, no obstante, el uno convertible con el ser, del uno como principio numérico, el cual, se refiere al género de la cantidad. Este 'uno' sí añade algo al ser. Pero no es esa 'unidad' la idéntica con el ser de Dios⁵⁰. La explicación necesaria para comprender que no haya contradicción entre Dios y su unidad, y Él y la multiplicidad de sus 'nombres', consiste en saber que según nuestra manera de 'aprehender' lo 'absolutamente múltiple' será 'uno de algún modo'⁵¹. E incluso porque lo 'múltiple' será, según nuestro modo de aprehender, uno en la 'especie'; o bien, uno según el 'principio'. El ser será 'uno' en 'sentido absoluto' y múltiple según algún modo, porque no hay multiplicidad sin participar de la 'unidad', pues siendo múltiple según la parte es uno según el todo. Si es múltiple por los accidentes, es uno según el sujeto; si múltiple por el 'número' entonces es uno por la especie. Si por la especie es múltiple, entonces será uno por el género. Y si fuese múltiple por las 'derivaciones' (*processibus*), es uno según el principio. Tomás de Aquino argumenta estas razones apoyándose en la autoridad de Dionisio citado en el *Divinis nominibus*⁵².

En el capítulo siete habíamos presentado algunas explicaciones sobre lo 'uno' y lo 'múltiple', así como la oposición entre ellos. En efecto, el uno como principio numérico se opone a lo múltiple; como la medida a lo medido. El uno se opone a lo múltiple como 'privación' cuando es el uno idéntico con el ser (a veces llamado uno 'metafísico'). La oposición de privación, proviene, en efecto, de la privación de lo indiviso a lo dividido; es algo más cercano a una doble negación⁵³.

⁵⁰ Ibidem q11 a1 ad1. "(...) Putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato, videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiae omnium rerum. E contrario autem Avicenna, considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam supra substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est, quia quaelibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quaelibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens".

⁵¹ *S. Th.*, I q11 a1 ad2. "(...) Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno." En esta misma respuesta se encuentran más precisiones, lo explicitaremos en las siguientes líneas.

⁵² Idem. §2: MG 3,980: *S. Th.* lect. 2

⁵³ Cf. *S. Th.*, I q11 a2 c. "(...) Quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quae est numerus, ut mensura mensurato, unum enim habet rationem primae mensurae, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X *Metaphys.* Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso".

El uno puede estar contenido en la definición de lo múltiple, pero no a la inversa, como se estudió en el capítulo siete. La ‘división’ es entendida como ‘negación del ser’ porque ‘lo primero’ concebido es el ‘ser’. Lo primero que captamos es el ser. Posteriormente se conceptualiza la ‘división’, después la ‘unidad’ y ulteriormente lo ‘múltiple’. Dios es ‘uno’ precisamente por su ‘simplicidad’. Y también se entiende que sea uno según su ‘naturaleza’⁵⁴. Y esto se debe a la ‘perfección’ de Dios, es decir, por lo excedente de su perfección. Que Dios sea uno también se entiende porque lo múltiple lo es accidentalmente pues es uno bajo alguno de sus modos. Pero también, porque lo ‘primero’ sobre cualquier otro orden, ya sea el de la naturaleza o el del universo, es por la propia unidad de algo uno, y eso es Dios:

“Que Dios es uno se demuestra de tres maneras. La primera por su simplicidad. Es pues manifiesto que aquello por lo cual algo una cosa singular es esta cosa, de ningún modo es comunicable a muchos. Pues, aquello por lo que Sócrates es hombre, se puede comunicar a muchos, pero aquello por lo que es ‘este hombre’, no se puede comunicar sino a uno. Si aquello por lo que Sócrates es hombre fuera también aquello por lo que es ‘este hombre’, así como no puede haber muchos Sócrates, así tampoco podría haber muchos hombres. Esto es lo que le conviene a Dios, pues el mismo Dios es su naturaleza, como quedó demostrado antes. Por lo cual Dios y este Dios son el mismo. Así, pues, resulta imposible que haya muchos dioses. La segunda, por la infinitud de su perfección. Quedó demostrado que Dios contiene en sí mismo toda la perfección del ser. Si hubiera muchos dioses, sería necesario que entre ellos hubiera diferencia. Algo le correspondería a uno, que no tendría otro. Y si este algo fuese una privación, no sería genuinamente perfecto. Pero si este algo fuese una perfección, al otro le faltaría. Luego es imposible que haya muchos dioses. De ahí que los antiguos filósofos, impulsados por esta misma verdad, al establecer un principio infinito, establecieron un solo principio. La tercera, por la unidad del mundo. Todo lo existente está íntimamente ordenado, ya que unas cosas sirven a las otras. Las cosas diversas no convergerían en un orden a no ser que sean ordenadas por uno. Pues lo múltiple se coordina mejor dentro del orden que establece uno que al que establecen muchos ya que lo uno es causa de unidad, mientras que lo múltiple lo es sólo accidentalmente, esto es, en cuanto de algún modo es uno. Así pues, como quiera que aquello que es primero es en cuanto tal lo más perfecto, y no accidentalmente, es necesario que lo primero a lo que se reduce todo en un orden sea uno solo. Y esto es Dios”⁵⁵.

⁵⁴ Cf. *S. Th.*, I q3 a3 c. “(...) In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individuaem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur”.

⁵⁵ *Ibidem* q11 a3 c. “(...) Quod Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex eius simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquod singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest, sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo, nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est. Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos. Secundo vero, ex infinitate eius perfectionis. Ostensum est enim supra quod Deus

Dios es uno en grado sumo, porque no hay determinación proveniente de una naturaleza que lo reciba. Dios es el mismo ser subsistente. Pero sin que esa subsistencia haya de entenderse como un recipiente o algo que está por debajo de la realidad percibida, sino por estar sobre toda existencia por ser su principio y origen, en breves palabras, un principio no principiado. Por otra parte, el punto, la unidad, el principio numérico no son uno en grado sumo⁵⁶. Ellos dependen aún de algún sujeto (de la materia, de la materia inteligible, etc.). El sujeto tampoco es uno en el más alto grado, por la diversidad entre él y los accidentes. Si hay un sujeto, entonces hay accidentes:

“(…) Ni el punto ni la unidad que son principio del número, son seres en grado sumo, porque no tienen ser si no en algún sujeto. De ahí que ninguno de ellos es uno en grado sumo. Pues, así como el sujeto no es uno en grado sumo, por la diversidad del accidente y del sujeto, así tampoco el accidente”⁵⁷.

A pesar de todo lo anteriormente citado acerca de la unidad de Dios con su propia eternidad, de la unidad entre Él y su propio ser, la fuerza argumentativa de Tomás de Aquino, no permanece ni en algún idealismo sobre lo uno, dejando a la eternidad y a Dios como teniendo únicamente cualidades conceptuales, ni en un inmanentismo inaccesible, a saber, un uno hermético en donde Dios (y su eternidad) permanecen inaccesibles e incommunicables con cualquier otra realidad que no sea Él mismo. Esto último es más claro, una vez alcanzado el tema de la unidad en la *Suma Teológica*. La noción de ‘causalidad’ consolida, además, la ‘trascendencia’ de Dios y pone de lado la duda, por breve que fuera, de un hermetismo unitario, o de un Dios cuya unidad – incluso la unidad Trinitaria –, se cerrara en ella misma sin necesidad de comunicación o relación. Si el tema

comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus, si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium. Tertio, ab unitate mundi. Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa, quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus”. La traducción es propia.

⁵⁶ Ibidem, a4 c. “(…) Cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquid esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus”.

⁵⁷ *S. Th.*, I q11 a4 ad 2. “(…) Quod punctus et unitas quae est principium numeri, non sunt maxime entia, cum non habeant esse nisi in subiecto aliquo. Unde neutrum eorum est maxime unum. Sicut enim subiectum non est maxime unum, propter diversitatem accidentis et subiecti, ita nec accidens”. La traducción es propia.

de la causalidad a lo largo de la historia del pensamiento antiguo y medieval, mantiene un vínculo estrecho con el tiempo, es propiamente por medio de la ‘causalidad eficiente’, en donde se permea con más precisión cómo el tiempo no prima sobre la eternidad, ni tampoco ninguna medida sobre Dios.

La contingencia, como puede recordarse, consiste en una existencia variable, se es pero se deja de ser, su existencia tuvo un inicio y tendrá un fin; el inicio en el ser, además, se le debe a algo diferente que a sí mismo. La causa de su existencia hizo que pasara del no ser al ser. Lo contingente no puede ser causa de su propia existencia porque en el momento de no ser, no puede obrar de manera alguna y lo que no es, no puede actuar. Aún menos podría darse así mismo su propia existencia. Hay por ello, una causa a la cual se remite toda existencia y no apela a ningún otro origen. Es la ‘causa primera’, sin inicio en el existir sino como pudiendo dar la existencia a otro por su perpetuo existir. Lo que existió siempre tiene el poder de siempre existir. Y así, Dios es eterno⁵⁸.

Asentir a Dios como eterno, es haber comprendido su carácter primordial. Este argumento de Tomás de Aquino, en donde se explica que Dios es lo fundamental, lo primero, y que está en la base y origen de la vida, y de cada ser no inerte, es uno de los más difíciles de entender por quienes están acostumbrados al uso del ‘infinito matemático’. Y también por quienes conciben, por ejemplo, a la línea como sucesión de puntos o al punto como la intersección de dos líneas. La complicación viene en particular por la falta de diferencia entre lo actual y lo potencial; y de considerar a lo infinito como un ‘infinito actual’, como al decir por ejemplo que las líneas paralelas se juntan en el infinito. Cabe decir que si efectivamente se juntasen entonces dejarían de ser paralelas.

Aunque el concepto matemático de infinito sea útil y tenga un margen de efectividad, cuando se trata de dar cuentas de toda la realidad y de hallar el fundamento último, no puede seguirse pensando en términos potenciales: una causa potencial remitirá por reducción a una causa en acto, porque lo actual es más perfecto que lo potencial y lo imperfecto no puede ser causa de lo perfecto. Permitámonos acudir a un ejemplo paradigmático, los diez mil euros que podían pagarle no los tiene en mano, mientras los mil euros que le pagan esos sí estarán en sus manos. Esta diferencia, aunque con un esquema de apariencia anodina, está en el centro de la argumentación, porque en la realidad los seres pueden existir y dejar de hacerlo. Lo ‘posible’ tiene una causa pero acudir a un sin número de causas deja todo al nivel de la posibilidad mientras que la

⁵⁸ Cf. *Contr. Gentes*, 1,15 n4. “(...) Quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi. Est igitur aeternus”.

realidad la vemos y tocamos, sentimos lo concreto: este o aquél objeto, ésta o aquella persona; esta puerta con la que acabo de golpearme, esa persona quien me habla sin yo llamarle y todo eso es 'actual'. Una cadena de causas infinitas no es lo suficientemente firme como para justificar la existencia de lo ya existente, porque eso está en acto y solo lo que está en acto puede ser el origen de lo actual y es necesario que así sea. Así como hay realidades necesarias, también su causa habrá de ser una causa necesaria. En el caso de 'lo que es', una causa que igualmente 'es', es necesaria. Porque lo que no es, no puede hacer nada. Por lo anterior, se llega a la existencia de un ser necesario y es además, necesario por sí mismo. A ese ser se le llama Dios, y es la causa primera y de todo lo existente y de lo necesariamente existente. No ha dejado de existir en algún momento y luego vuelto a existir. Ese ser es siempre existente y esto es lo que se entiende también por eternidad, porque siendo un ser necesario, debe existir eternamente; 'como todo lo necesario en sí sea eterno'⁵⁹. Pero, si bien este argumento, en donde se explica la necesidad de algo primero en el ser y en el orden causal, sigue también, el orden de la tercera vía, la explicación anterior, ha retomado esa pauta, para poder explicar la existencia necesaria de Dios y derivada de su necesidad, su eternidad.

La 'contingencia' de los seres es también un paso hacia la comprensión de la eternidad, pues cada realidad con comienzo en el existir, o al dejar de ser, se realiza por una 'mutación'. Este vocablo ha de entenderse como un 'cambio por movimiento'⁶⁰. Dios, si se encontrase en la misma linealidad causal en la cual su ser y existencia son debidos a otro, implicaría que no es el origen de todo, no sería el ser supremo y por tanto tampoco Dios. La imposibilidad divina de mutar hacia un no ser es lo que ha de entenderse por absolutamente inmutable – en lugar de comprenderlo como simplemente a-móvil o imposibilitado para efectuar cualquier movimiento –. Con esta peculiaridad se vislumbra la eternidad divina, porque no habiendo variación hacia un no ser, no es tampoco necesario un 'hacia lo cual' tenga tendencia su ser. El ser de Dios no tiene tendencia hacia otra realidad, ni cambio, ni ser, por tratarse del ser mismo y de lo que supremamente tiene al ser y es el ser; es por esto comprensible la completitud del ser de Dios, lo cual exime de un inicio en el ser así como de un fin, y eso es lo que precisamente se entiende como 'eternidad'⁶¹.

⁵⁹ *Contr. Gentes.*, 1, 15 n5. "(...) Cum omne necessarium per se sit aeternum".

⁶⁰ *Ibidem*, n2. "(...) Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem. Est igitur aeternus, carens principio et fine."

⁶¹ *Idem*.

La carencia de ese principio y fin en el ser implica igualmente la posesión total y simultánea de su ser; en Dios tampoco hay un antes y un después⁶². Dios es por ello carente de sucesión. El paso del ser al no ser conlleva ya un antes y después: antes era, ahora ya no. Y esto, como puede verse, corresponde al tiempo y no puede darse sin él. En Dios en cambio, el ser no varía hacia un no ser. Dios siempre, por decirlo de algún modo: está en su ser. Cada vez posee su ser, sin comenzar a ser ni dejar de ser, Dios tiene la posesión simultánea de su ser y eso se entiende de igual modo como ‘eternidad’⁶³.

En el siguiente apartado buscaremos dar respuesta, según el *corpus thomisticus* a las problemáticas contemporáneas que dificultan la comprensión de la definición de eternidad.

8.4. Respondeo

Uno de los términos recurrentes al tratar de explicar la eternidad referida a Dios, es la ‘atemporalidad’. La negación completa y directa del tiempo, es el primer referente de la palabra ‘eternidad’. Sin embargo, esta manera de definirle, termina por imposibilitar la relación entre el tiempo y ella, el hombre y Dios. Tomás de Aquino, a la par de Boecio, no define la eternidad tan sólo como un negarle el tiempo a lo eterno. El término atemporal ni siquiera está sugerido en las obras tomasianas de madurez. La palabra *aeternitas*, contiene, en efecto, la negación implícita y necesaria de lo que haya de ‘removerse’. ¿Cómo, por consiguiente, entiende Tomás de Aquino esa negación? La ‘negación’, es parte de un proceso intelectual llamado *remotio*, en ocasiones son sinónimos. En otras, como durante el estudio de la eternidad, es perceptible cierto matiz por tener que precisar la eliminación del tiempo y la exclusión del ahora. Literalmente nuestro autor escribe:

“(…) En el estudio de la substancia divina se impone ante todo el uso de la vía negativa. Pues, la substancia divina, sobrepasa por su inmensidad todas las formas que puede alcanzar nuestra inteligencia, y de ese modo no la podemos aprehender conociendo ‘lo que es’. Pero, tenemos cierto conocimiento estudiando ‘lo que’ no es. Y nos acercamos tanto como podemos a este conocimiento, por medio de nuestra inteligencia, removiendo de Él cada vez más cosas. En efecto, conocemos más una cosa cuando aprehendemos mejor las diferencias que la distinguen de las otras, cada cosa posee un ser propio que la distingue de las demás. Por eso, comenzamos por el género de las cosas de las cuales conocemos la definición, lo cual nos ayuda a conocer lo que es la cosa en general, después agregamos las

⁶² Ibidem, n3. “(…) Deus autem est omnino absque motu, ut iam probatum est. Tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius et posterius accipere”.

⁶³ *Contr. Gentes*, 1, 15 n3. “(…) Totum esse suum simul habens”.

diferencias que distinguen unas cosas de otras, de esta manera se constituye un conocimiento completo de la substancia de la cosa.

Pero, puesto que, en el estudio de la substancia divina, no pudiendo aprehender 'lo que es' y tomarlo como género, no podemos tampoco aprehender su distinción de las demás cosas, por medio de las diferencias positivas, es necesario aprehenderla por medio de las diferencias negativas. Ahora bien, así como en el ámbito de las diferencias positivas, una diferencia delimita a la otra y se aproxima más a la definición completa de la cosa, marcando lo que la distingue de entre muchas, así también una diferencia negativa delimita a la otra y marca la distinción entre muchas. Si afirmamos por ejemplo que Dios no es un accidente, lo distinguimos de todos los accidentes. Si añadimos además que no es un cuerpo, lo distinguimos de algunas substancias, y así progresivamente, mediante estas negaciones, lo distinguimos de todo lo que Él no es. Hay propiamente conocimiento de la substancia divina cuando Dios es conocido como distinto de todo. Pero no habrá conocimiento perfecto porque ignoraremos lo que es en cuanto tal"⁶⁴.

La eliminación no es, en efecto, una corta afirmación sobre la eternidad sosteniendo tan sólo que no es el tiempo. La eternidad no es el tiempo, pero lo que implica eliminar el tiempo es mucho más que afirmar que no sea el tiempo. Consiste en haber reconocido el resultado analógico, a saber, 'la eternidad es al tiempo como...' En ella se puede reconocer alguna relación entre el tiempo y la eternidad, y también una comparación que se efectúa entre ambas realidades. Pero de esa relación, con el apoyo del reconocimiento causal divino, y la reflexión sobre nuestra propia manera de conocer, Tomás de Aquino, al sostener que haya de eliminar el tiempo, está indicando la renuncia al contenido de la fantasía para poder entender la eternidad. La imagen o imágenes provenientes de la fantasía (llamadas *phantasmata*), son inevitables por ser parte del conocer no inmediato del hombre. Siempre necesitamos de alguna imagen para

⁶⁴ *Contr. Gentes.*, 1, 14 n.2-n.3. "Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus remove. Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia.

Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid, quasi genus; nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam designationem rei appropinquat secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit. Sicut, si dicamus Deum non esse accidens, per hoc ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit".

comprender la realidad. Eliminar el tiempo, consiste en haber reconocido esa imagen en tanto imagen y como la realidad a la cual remite, para saber que no es como ella la eternidad. La eternidad no es mi imagen o *phantasma* del tiempo. La eternidad no es tampoco esa realidad a la cual remite mi imagen del tiempo. Por eso se habla de eliminar el tiempo. Pero debemos haber recurrido al tiempo para acceder a la noción de eternidad. Wittgenstein evocaba el ejemplo de tirar la escalera o conocimiento proveniente de los sentidos, una vez concluido su uso, como se suele hacer en el conocimiento propiamente matemático. Tomás de Aquino utilizará la vía inductiva para llegar a la comprensión del tiempo, pero, no sin haber pasado previamente por la analogía – y la deducción –, y además guardando aquello que puede ser llamado ‘escalera’ durante el proceso cognitivo, a saber, la relación entre el conocimiento proveniente de los sentidos, y el conocimiento intelectual o teórico.

La imagen es como estar detrás de una ventana y reconocer que si bien lo que veo a través de ella es lo mismo que está afuera, debo renunciar a ver las cosas por detrás de esa ventana. Esa ventana es un referente a la materia de la que está constituido el cuerpo del hombre; una realidad entropuesta entre el ser del hombre y la realidad independiente a él. La *remotio* consiste en negar a la eternidad todo referente de mi propia corporalidad, como se vio en el capítulo uno.

La *remotio* se hace al menos en dos etapas, pues no sólo se elimina el tiempo, también se excluye el ‘ahora’ o ‘instante’. La exclusión es parte de la *remotio* y consiste en dejar de lado aquello a lo que remite el instante temporal. En eso se resume la *remotio* del instante respecto de la eternidad. En negarle a la eternidad la permanencia imperfecta e incompleta del ahora del tiempo. ¿Qué es entonces la eternidad? Por eso la definición afirma: ‘vida interminable’. La eternidad divina al remitir a una vida interminable tiene como oposición a lo fijo y estático. Y supone al menos cierto dinamismo, por ser lo característico de la vida, como quedó explicado en el capítulo dos⁶⁵. Lo atemporal como lo invariable o lo que no pasa, tampoco tiene pleno sentido. Pero vayamos por partes. La eternidad no significa a-tempus. ¿En qué sentido ha de entenderse esa negación? En que la eternidad no es el tiempo. Y no, que la eternidad no tenga tiempo. Lo cual tampoco

⁶⁵ *S.Th.*, I q10 a1 ad2. “Ad secundum dicendum quod illud quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens, et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem, magis quam secundum esse, unde et tempus est numerus motus”.

En breve, lo eterno no sólo es ente, sino viviente, y su mismo vivir se extiende – se despliega – en cierto modo a la operación. Las operaciones delatan a un ser viviente, de ahí el dinamismo al cual remitimos.

significa que la eternidad posea tiempo. Es mucho más radical la negación de la *remotio* por excluir y eliminar todo referente temporal. La atemporalidad, si bien le niega el tiempo a la eternidad, no dirige la atención a la reflexión sobre la realidad a la cual remite el vocablo eternidad. La *remotio* no da como resultado un concepto.

Ahora bien, Tomás de Aquino dirá, la eternidad es invariable, a saber, la eternidad es lo que no pasa. Pero la eternidad como algo invariable, es por ser existencia continua y por ser necesaria. Y más aún, ser la necesidad misma. En términos metodológicos, si la eternidad es invariable es por, primeramente, negarle el cambio a lo eterno. Pero, sobre todo, por la superioridad y eminencia de esa invariación; la cual consiste en una continuidad y perpetuidad existencial. Y un no pasar, debido a la trascendencia de la actualidad del ser máximamente eterno – los ángeles también son eternos –, como se dijo en el capítulo dos⁶⁶.

Aún teniendo en cuenta otra manera en que lo atemporal se ha referido a lo eterno, también de modo muy incompleto, es como una realidad sin tiempo que abarca todos los tiempos. Pero Tomás de Aquino indicará, que el error consiste, en considerar que la eternidad sea tenida como una parte y no como siendo un todo⁶⁷, según se dijo en el capítulo tres. Como si el tiempo fuera una realidad más amplia que lo eterno y la eternidad, por tanto, únicamente una parte. Pero incluso en las propuestas contemporáneas, en las cuales lo atemporal es una negación del tiempo, no es por haber

⁶⁶ Respecto a la eminencia: *Comp. Theol.*, 1, 21. “Unde etiam apparet quod omnes perfectiones in quibuscumque rebus inventas, necesse est originaliter et superabundanter in Deo esse. Nam omne quod movet aliquid ad perfectionem, prius habet in se perfectionem ad quam movet, sicut magister prius habet in se doctrinam quam aliis tradit. Cum igitur Deus sit primum movens, et omnia alia immoveat in suas perfectiones, necesse est omnes perfectiones rerum in ipso praeexistere superabundanter...”. *S. Th.*, I q10 a2 ad1. “(...) Quod autem dicit Augustinus, quod *Deus est auctor aeternitatis*, intelligitur de aeternitate participata, eo enim modo communicat Deus suam aeternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem”. *S. Th.*, I q10 a3 c. “Respondeo dicendum quod aeternitas vere et proprie in solo Deo est. Quia aeternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet. Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua eius aeternitatem participant. Quaedam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt, et secundum hoc dicitur Eccle. I de terra, quod in aeternum stat. Quaedam etiam aeterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint, sicut in Psalmo dicuntur montes aeterni; et Deuter. XXXIII etiam dicitur, de pomis collium aeternorum. Quaedam autem amplius participant de ratione aeternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut Angeli et beati, qui verbo fruuntur, quia quantum ad illam visionem verbi, non sunt in sanctis volubiles cogitationes, ut dicit Augustinus, XV de Trin. Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam aeternam, secundum illud Ioann. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant et cetera.*”

⁶⁷ *S. Th.*, I q10 a1 ad1. “Ad primum ergo dicendum quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est cuius pars non est. Quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis”. *S. Th.*, I q10 a1 ad3. “Ad tertium dicendum quod aeternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed in quantum nihil ei deest.”

negado el tiempo, que la eternidad es omnipresente, sino porque Dios es omnipresente, y porque Él y su eternidad se identifican, que lo eterno es omnipresente. Dicho de otro modo, no es por la vía inductiva que se llega a la omnipresencia de lo eterno, sino por la vía causal y el conocimiento de lo que Dios es y de lo que no es, que se distingue su omnipresencia. En caso de concluir que la eternidad sea omnipresente, lo es por la permanencia de su ser, y lo constante de su actualidad y de su existencia, y estas cualidades impiden cualquier falta de relación entre lo eterno y lo humano. Dios no está, por consiguiente, al margen del vivir humano. Sin embargo, esto sólo tiene plena confirmación y explicitación en el contenido de la Fe Revelada. La óptica de la disertación es desde la teología natural, y no propiamente la teología en donde se estudia el contenido de la Fe Revelada, por eso, basta con señalar que en ese contenido se haya la plenitud del sentido.

8.4.1. *Respondeo: simul*

El problema medular de la noción de simultaneidad, en inglés traducida como *all at once*, y en francés como *toute à la fois*, como Kenny creyó correctamente entenderlo, es concluir que los eventos temporales son paralelos a la eternidad. O bien, que la eternidad esté constituida por todos los tiempos. El problema de fondo es el siguiente. Al considerar que los eventos temporales se den al mismo tiempo que la eternidad, es primeramente, haber temporalizado lo eterno. Los eventos fluyen del pasado hacia el presente, sucediéndose los unos a los otros. Sin embargo, el término *simul*, no se refiere a que la eternidad siga en su fluir a esos eventos. Tampoco significa que sea una referencia fija, respecto de la cual cada suceso temporal se lleve a cabo. *Simul*, traducido al castellano como simultánea, es un término técnico que apunta a la negación de la ‘sucesión temporal’. La simultaneidad de lo eterno consiste en haber removido la duración temporal. Lo eterno es algo sin sucesión:

“(...) Segundo, porque a la misma eternidad carece de sucesión, existiendo toda simultáneamente”⁶⁸.

Y además:

“Al cuarto hay que decir, así como a Dios, que es incorpóreo, se le nombra metafóricamente con los nombres de las cosas materiales en la Escritura, así a la

⁶⁸ *S. Th.*, I q10 a1 c. “(...) Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens”. La traducción es propia.

eternidad, que existe toda simultáneamente, se le nombra con los nombres de las realidades temporales sucesivas”⁶⁹.

8.4.2. *Respondeo*: infinitud

Lo central de la ‘infinitud’, y cuya manera común y contemporánea de entender ese término, obscurece el cómo se entiende la eternidad, consiste, primero, en entender la realidad de lo eterno como un continuo fluir. Después, limitar la eternidad a una sucesión continua hacia un tiempo futuro y sin término. La eternidad no fluye. Tampoco tiene un ir del pasado hacia el futuro. La eternidad no está constreñida a una falta de término.

Como se vio en el capítulo uno, Tomás de Aquino responde:

“(…) Primero, porque lo que se da en la eternidad es interminable, esto es, carente de principio y de fin (a lo cual se refiere el término)”⁷⁰.

Lo interminable respecto a lo eterno es, en efecto, su falta de término, pero también su falta de inicio. Al indicar esa peculiaridad de la eternidad se le distingue como principio y como causa. También esta relación impide, desde la doctrina tomista, que lo eterno esté completamente al margen de lo temporal. Y otra manera de relacionarse con él, es como siendo causa y origen. Pero esto no ha de ser tomado del modo siguiente; Tomás de Aquino nunca dice que la eternidad genere el tiempo. La eternidad considerada en tanto eternidad, no es causa del tiempo. Pero Dios como causa y principio de todas las cosas incluye la temporalidad. El reconocer la eternidad como idéntica en su ser con Dios mismo, es no limitarla a algo humano, ni tampoco a poseer la imperfección de lo creado. Es la identidad entre la eternidad y Dios, la razón de no deslindar al hombre de su relación con lo divino. El ser del hombre tiene una causa. Una causa primera no constreñida a las

⁶⁹ *S. Th.*, I q10 a1 ad4. “Ad quartum dicendum quod, sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic aeternitas, tota simul existens, nominibus temporalibus successivis”. La traducción es propia. También puede verse *S. Th.*, I q10 a1 ad5. “Ad quintum dicendum quod in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo tota simul, ad removendum tempus, et perfecta, ad excludendum nunc temporis”.

⁷⁰ *S. Th.*, I q10 a1 c. “(…) Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, id est principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur)”. La traducción es propia. Vid. Idem. *Comp. Theol.*, 1, 8. “Per hoc autem manifestum est quod in Deo non est aliqua successio; sed eius esse totum est simul. Successio enim non invenitur nisi in illis quae sunt aequaliter motui subiecta; prius enim et posterius in motu causant temporis successionem. Deus autem nullo modo est motui subiectus, ut ostensum est. Non igitur est in Deo aliqua successio, sed eius esse est totum simul. Item. Si alicuius esse non est totum simul, oportet quod ei aliquid deperire possit, et aliquid advenire. Deperit enim illud quod transit, et advenire ei potest illud quod in futurum expectatur. Deo autem nihil deperit nec accrescit, quia immobilis est. Igitur esse eius est totum simul. Ex his autem duobus apparet quod proprie est aeternus. Illud enim proprie est aeternum quod semper est, et eius esse est totum simul; secundum quod Boetius dicit, quod *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.”

causas próximas como lo son los padres y ancestros. La razón es capaz de distinguir ese origen causal, y esa trascendencia causal, la cual justifica la existencia humana.

8.4.3. Respondeo: *inmutabilis*

La confusión frecuente de la noción de ‘inmutabilidad’ cuando está referida a la eternidad de Dios, es considerarla como invariación y desinterés del sentir del ser humano. Lo inmutable, un término de la jerga filosófica, no significa únicamente inmovilidad. Un primer significado es la falta de término y la falta de inicio: ambas. Al estar en el contexto de lo eterno, no supone únicamente la inmovilidad de la eternidad, su falta de inicio y de fin, sino también, la supresión de toda sucesión temporal. La eternidad divina es inmutable como se señaló en los capítulos uno, seis y siete, pero la negación del movimiento no es por defecto, sino por exceso. La realidad a la cual apunta la eternidad y que es lo uno e indiviso, es también el principio y origen de todo movimiento. Es el ‘motor inmóvil’ el cual debe tenerse en mente cuando se acude al término inmutabilidad respecto de lo eterno. Y como siendo quietud y sosiego, plena posesión de toda perfección:

“Por lo que así se manifiesta, que es necesario que Dios sea. Pues, todo lo que es posible de ser o no ser, es mutable. Pero Dios es todo inmutable, como se ha mostrado. Luego, no es posible a Dios ser o no ser. Pero todo lo que es, y no es posible que no sea, es necesario que sea; porque ser necesario, y que no sea posible que no sea, significan lo mismo. Por lo tanto, es necesario que, Dios sea. Además, todo lo que es posible de ser o no ser, está falto de algún otro que le haga ser él mismo; pues en cuanto es en sí, por algún otro se tiene por acaso. Pero lo que hace ser a algún ser, es lo primero. Luego, todo lo que es posible de ser o no ser es algo primero. Pero Dios no es algo primero por otro. Por tanto, a él no le es posible ser y no ser, sino que es necesario que sea. Y dado que hay algunas realidades necesarias que tienen causa de su necesidad, la cual es manifiestamente ser lo primero para estas; Dios, quien es lo primero de todas las cosas, no tiene causa de su necesidad; de ahí que sea necesario a Dios sea por sí mismo”⁷¹.

⁷¹ *Comp. Theol.*, 1, 6. “Per hoc autem ostenditur, quod Deum esse sit necessarium. Omne enim quod possibile est esse et non esse, est mutabile. Sed Deus est omnino immutabilis, ut ostensum est. Ergo Deum non est possibile esse et non esse. Omne autem quod est, et non est possibile ipsum non esse, necesse est ipsum esse: quia necesse esse, et non possibile non esse, idem significant. Ergo Deum esse est necesse. Item. Omne quod est possibile esse et non esse, indiget aliquo alio quod faciat ipsum esse: quia quantum est in se, se habet ad utrumque. Quod autem facit aliquid esse, est prius eo. Ergo omni quod est possibile esse et non esse, est aliquid prius. Deo autem non est aliquid prius. Ergo non est possibile ipsum esse et non esse, sed necesse est eum esse. Et quia aliqua necessaria sunt quae suae necessitatis causam habent, quam oportet eis esse priorem; Deus, qui est omnium primum, non habet causam suae necessitatis: unde Deum esse per se ipsum est necesse”. La traducción es propia. Vid *Comp. Theol.*, 1, 7. “Deus autem omnino est immutabilis, ut probatum est. Impossibile est igitur quod esse inceperit, vel quod esse desinat. Item. Omne quod non semper fuit, si esse incipiat, indiget aliquo quod sit ei causa essendi: nihil enim se ipsum educit de potentia in actum, vel de non esse in esse. Deo autem nulla potest esse causa essendi, cum sit primum ens; causa enim prior est causato. Necesse est igitur Deum semper fuisse. Amplius. Quod

Y sobre todo:

“Respondo diciendo desde de lo establecido que es patente que Dios es todo inmutable. Primero, porque por lo antes manifiesto algún ser es el primer ente, a quien llamamos Dios, y que el primer ente es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, pues la potencia es en cuanto tal posterior al acto. Así pues, lo que de una manera u otra se muda, de un modo es en potencia. Por lo que es manifiesto, que es imposible que Dios cambie de algún modo. Segundo, porque todo lo que se mueve, con respecto a algo permanece, y con respecto a algo cambia, así como la blancura que se cambia en negritud, permanece según la sustancia. Y así, en todo lo que se mueve hay alguna composición. Pues es patente por lo antes dicho que en Dios no hay composición, sino que es completamente simple. Por lo cual, es manifiesto que Dios no puede mudarse. Tercero, porque todo lo que se mueve, por su movimiento adquiere algo que antes no tenía. Pero Dios, por ser infinito, comprende en sí mismo toda la plenitud de perfección de todo el ser, no pudiendo adquirir algo, ni ampliarse en algo que antes no tuviera. De ahí que de ningún modo le corresponda el movimiento. Y es por esto por lo que algunos antiguos, como empujados por esta verdad, determinaron que el primer principio era inmóvil”⁷².

La idea de un dios distante, como consecuencia de una lectura incompleta del significado del término ‘inmutabilidad’, no tiene, por consiguiente, razón de ser. Aquello tiene solución, al haber comprendido que la inmutabilidad también tiene referencia a la posesión: a la plenitud de la posesión, no material, sino de toda perfección. Y precisamente debido a esa plenitud, lo inmutable también es lo desbordante de perfección. Dios es origen y principio de todo lo perfecto que pueda encontrarse en la naturaleza humana y en el hombre.

El tener a Dios como padre providente y bondadoso, es decir, ni frío, ni distante, ni indiferente, adquiere pleno sentido con el contenido de la Fe y de las Sagradas

convenit alicui non ex aliqua causa extrinseca, convenit ei per se ipsum. Esse autem Deo non convenit ex aliqua causa extrinseca, quia illa causa esset eo prior. Deus igitur habet esse per se ipsum. Sed ea quae per se sunt, semper sunt, et ex necessitate. Igitur Deus semper est.”

⁷² *S. Th.*, I q9 a1 c. “Respondeo dicendum quod ex praemissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus, et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari. Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit, sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest. Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile”.

Escrituras. Tomás de Aquino hará referencia a ellas para completar su *respondeo* respecto de lo inmutable⁷³.

8.4.4. *Respondeo: tota*

‘Toda’, no es en sí misma una noción explícitamente problemática. Son los problemas derivados de concebir la eternidad como un compuesto, la dificultad por sobrepasar. Esta concepción errónea proviene, como lo indicamos algunas líneas previas, de concebir la eternidad como simultánea con el tiempo, como siendo ambos, dos realidades paralelas. La composición temporal, la cual se haya como trasfondo del pasado, presente y futuro, es lo que también intenta atribuirse a la eternidad de varios modos.

La eternidad no va del pasado al futuro, como sucede en el tiempo. No hay un antes para la eternidad, ni un después. La eternidad, tampoco es un conjunto de todos los tiempos pasados, del presente, y de los futuros venideros. No hay composición en la eternidad. No hay partes en la eternidad. Y esta ausencia no es defecto en ella, sino completitud y perfección:

“Respondo diciendo que todos los filósofos antiguos atribuyeron lo infinito al primer principio, como se dice en III Physic., y esto es razonable, si se considera que del primer principio emana lo infinito. Pero, por equivocarse en la naturaleza del primer principio, por consecuencia también se equivocaron acerca de su infinitud. Porque ponían como primer principio a la materia; consecuentemente atribuyeron al primer principio la infinitud material; diciendo que un cuerpo infinito era el primer principio de las cosas. Hay que considerar que se llama infinito a aquello que no es limitado. En cierto modo la materia se limita por la forma, y la forma por la materia. Por una parte, la materia está limitada por la forma, en cuanto que la materia, antes de recibir la forma, está en potencia de muchas formas, pero cuando recibe una, se delimita por ésta. Por su parte, la forma está delimitada por la materia, en cuanto la forma, considerada en sí, es común a muchas cosas, pero al ser recibida en la materia, se hace la forma determinada de esta cosa. Ahora bien, la materia se perfecciona por la forma que la delimita; y por eso el infinito que se atribuye a la materia, que tiene razón de imperfecto; pues es casi la materia no teniendo forma. Pero la forma no se perfecciona por la materia, sino más bien por ella [la materia] contrae su amplitud, de ahí que lo infinito según que se toma por parte de la forma no está determinado por la materia, sino que tiene razón de perfecto. Pues aquello que es sumamente formal de entre todas las cosas, es el ser mismo, como es patente por lo más superior. Como quiera que el ser divino no es ser recibido por otro, sino que es el mismo ser subsistente, como es patente por lo anterior, resulta evidente que el mismo Dios es infinito y perfecto”⁷⁴.

⁷³ *S. Th.*, I q10 a3 c. “(...) Secundum illud Ioann. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant et cetera.*”

⁷⁴ *S. Th.*, I q7 a1 c. “Respondeo dicendum quod omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in III Physic., et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in

Y más aún:

“Al quinto diciendo que en el tiempo hay que considerar dos aspectos, el tiempo en cuanto tal, el cual es sucesivo, y el *ahora* del tiempo, que es imperfecto. Pues se dice toda simultáneamente para remover el tiempo, y perfecta para excluir el ahora del tiempo”⁷⁵.

Los instantes tampoco pueden constituir la eternidad como pretende Craig. Lo inferior no conforma lo superior. Lo imperfecto no es ontológicamente fundamento de lo perfecto. En la eternidad todo es actual. El pasado, tiene como característica central haber sido y no ser más. El futuro, la de aún no ser. En el caso según el cual los instantes fuesen todos actuales, entonces perderían su esencia. El pasado siendo algo actual entonces es algo presente, el futuro siendo algo actual entonces es, de igual manera, algo presente. Concluir que la eternidad es la suma de instantes es hacer de cada tiempo pasado y futuro únicamente tiempos presentes – ya actuales –.

Pero es desde nuestra referencia humana, compuesta por partes, por alma y cuerpo que la composición adjudicada a la eternidad equivocadamente tiene que excluirse. La supresión de la composición es lo que distingue al todo como completitud. También para hacer más evidente la *remotio, tota y simul* se mencionan a la par. La eternidad es vida interminable, toda simultánea. A saber, vida originaria de toda vida, una vida completa y sin sucesión.

8.4.5. *Respondeo*: simplicidad

Esta noción la abordamos en última instancia para dar lugar a las precisiones de los apartados precedentes. Le concedimos este lugar sobre todo porque, asimilado el

infinitem. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem; dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum. Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur, et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus”. *S.Th.*, I q9 a1 c. Y q7 a1 c.

⁷⁵ *S. Th.*, I q10 a1 ad5. “Ad quintum dicendum quod in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo tota simul, ad removendum tempus, et perfecta, ad excludendum nunc temporis”.

sentido de esa característica respecto de Dios, las otras nociones definitorias (infinitud, ubicuidad, inmutabilidad, omnipresencia, etc.) caen difícilmente en conclusiones erróneas. La simplicidad no es parte de la definición de la eternidad. Pero su comprensión está supuesta a lo largo de la explicación del tratado conocido bajo el nombre de la ‘naturaleza divina’. De la simplicidad se deriva la conclusión sobre lo incorpóreo de Dios.

Tomás de Aquino explica:

“Una vez conocido que algo existe, resta preguntar cómo es, a fin de saber acerca de él qué es. Pero dado que de Dios no podemos saber lo que es, sino lo que no es, no podemos considerar de Dios de qué modo es, sino más bien de qué modo no es. Primero, por consiguiente, hay que considerar el modo como no es, segundo, según el modo en que lo conocemos, tercero, el modo en que se le nombra. Así pues, es manifiesto que de Dios se puede saber el modo como no es, removiendo lo que no le conviene, como por ejemplo la composición, el movimiento y cosas de ese tipo. Primero, por tanto, se inquiere sobre su misma simplicidad, por la cual se remueve de Él toda composición. Y porque las realidades simples en las cosas corporales son imperfectas y con partes; segundo se inquiere sobre la perfección del mismo; tercero sobre su infinitud; cuarto sobre su inmutabilidad, quinto, sobre su unidad. Acerca de lo primero [su simplicidad], se investigan ocho cosas. Primero, si Dios es cuerpo. Segundo, si en Él hay composición de forma y materia. Tercero, si en Él hay composición de quiddidad o de esencia, o de naturaleza y de sujeto. Cuarto, si en Él hay composición de esencia y ser. Quinto, si en Él hay composición de género y diferencia. Sexto, si en Él hay composición de sujeto y accidentes. Séptimo, si hay algún modo de composición, o es sumamente simple. Octavo, si entra en composición con otro”⁷⁶.

Es a veces sorprendente cómo autores serios atribuyen aspectos materiales a Dios como la composición y un estar dentro o un estar fuera, como siendo algo que haya de tomarse de modo literal, y como si fuese algo verdaderamente ontológico en Dios.

La discursividad de nuestra razón, así como su limitación, impiden captar, en ocasiones y con una sola operación de nuestro entendimiento, el porqué cabe conciliar un

⁷⁶ *S. Th.*, I q3 pr. “Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur. Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius; tertio, de infinitate eius; quarto, de immutabilitate; quinto, de unitate. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum Deus sit corpus. Secundo, utrum sit in eo compositio formae et materiae. Tertio, utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiae, vel naturae, et subiecti. Quarto, utrum sit in eo compositio quae est ex essentia et esse. Quinto, utrum sit in eo compositio generis et differentiae. Sexto, utrum sit in eo compositio subiecti et accidentis. Septimo, utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex. Octavo, utrum veniat in compositionem cum aliis”.

aspecto con otro en apariencia opuesto. Y cómo pueda darse que el principio primero al cual llamamos Dios, sea motor y también inmóvil, origen y fin de todas las cosas. Pero esto, también es comprendido por muchos otros. Como lo intenta mostrar Stump⁷⁷ en su libro *El Dios de la Biblia y el Dios de los filósofos*. No hay pues unión irreconciliable entre la perfección divina y la perfección humana, y más aún con la imperfección humana. Entre la eternidad y el tiempo del hombre. La eternidad no es ni atemporalidad, ni duración, sino medida: medida hierática.

Conclusiones

En este capítulo hemos podido centrar nuestra atención en la unidad entre Dios y su eternidad. Hemos logrado, igualmente, apreciar los problemas recurrentes en torno a la eternidad divina. A lo largo de la investigación no dejó de sorprendernos que las problemáticas contemporáneas fueran parte explícita de las objeciones en la *Suma Teológica*, principalmente en la cuestión diez de la *prima pars*. Nuestra reacción proviene sobre todo de la cantidad de artículos y libros en los cuales se tiene como tema central la eternidad y en donde las *objectio* tomasianas, con sus correspondientes respuestas, parecen no haber sido tomadas en cuenta.

Es importante recordar la disciplina filosófica desde la cual consideramos el tema y es la *teología natural*. La *teodicea*, no está demás indicarlo, es otro de los nombres de esa misma disciplina, tiene como propósito desde su fundación por Leibniz, la justificación y defensa de la bondad divina y otros de los distintivos divinos. Tanto en el problema de la eternidad como el problema del mal y la libertad humana, se percibe la impronta leibniziana incluso en los debates y artículos contemporáneos como al abordar el tema de los futuros contingentes, en la cual prima la óptica de la potencialidad, y no de lo actual de la realidad. En esta manera de iniciar el análisis, la imaginación tiene mayor influencia. La falta de distinción más precisa entre lo actual y lo potencial, especialmente en el tema del tiempo, dificulta en extremo la comprensión de lo que pudiera ser la eternidad. Esta complejidad de más, se suma a la imperfección característica del ser tiempo. La cual es una de las razones de no poder aprehenderle como a cualquier otra realidad u objeto. Lo cual conlleva a una gran falta de nitidez en la comprensión de lo

⁷⁷ Stump, Eleonore, *The God of The Bible and The God of The Philosophers*, op. cit., p. 75. "(...) In fact, one consequence of God's eternity is that God can be more personally present to Jonah than any human person contemporary with Jonah could be... But eternal God is present at once to ever absent or unavailable for God, and at once, in the eternal now, God is available for shared attention with Jonah at any time in Jonah's life."

eterno; es importante mencionar ese obstáculo porque al no haber comprendido lo que sea el tiempo, y la razón de no poderle definir como a otras realidades, tampoco facilitará la comprensión de lo dicho sobre la eternidad divina.

Precisamente por esas dos dificultades, la de distinguir bien entre el acto y la potencia, y la explicitación de la imperfección de la naturaleza del tiempo, hacen más interesante y sólida la aportación de Tomás de Aquino en la problemática de la eternidad, como se indicó en el primer capítulo, al abordar el tema sobre lo infinito. El análisis tomasiano no se limitó, por otra parte, a una somera explicación de la definición boeciana de la eternidad. También se puede reconocer la originalidad y precisión en lo que pudiera haber querido decir Boecio con la definición retomada por el Aquinate. La aportación tomasiana, después de largas lecturas detenidas de los textos del doctor Angélico, es a mi parecer, el haber tenido en cuenta no sólo las obras de lógica de Aristóteles, como lo es en el caso de Boecio, sino también textos que podemos designar como fenomenológicos, y cuyo interés había comenzado, desde la influencia que tuvo en él Alberto Magno. Así, en nociones como *interminable*, *vida*, *simultaneidad*, y *perfección*, hay cierta novedad. La lógica, por otra parte, como herramienta y disciplina filosófica, en la cual se apoyan férreamente los críticos de Tomás de Aquino, para indagar sobre la naturaleza del tiempo, muestra con rapidez sus limitaciones; específicamente porque el tiempo es parte del criterio distintivo entre lo que es y lo que no es, como por ejemplo en el principio de no contradicción. En él se apoyan los valores de verdad que conforman el cuerposilogístico y son la herramienta para discurrir hasta la verdad. El dato ontológico parece con sencillez, oponerse a lo aprehendido desde la razón al estudiar el instante, pues una perspectiva doble se impone. El instante, al ser el elemento unitivo del fluir temporal, y al intentar distinguir su identidad – es decir, que se trate o no de un mismo instante –, la cual, parece difuminarse al considerar que uno es el instante primero y otro el último y sin dejar por ello, de ser llamado por el mismo nombre. Del mismo modo en el cual, la lógica manifiesta sus limitaciones, también el análisis desde el lenguaje muestra poco alcance, especialmente cuando se ha de comprender la naturaleza del movimiento, y a través de su comprensión, la naturaleza del tiempo, porque se vuelve inevitable entender la oposición entre el instante que era y ya no es con el instante que ahora es y dejará de ser, mientras que el criterio ontológico es menos confuso, porque señala el sentido en que el instante es o no es uno y el mismo.

La Teología Natural, por otra parte, deja cierta sensación de incompletitud al no incluir explícitamente el contenido de la Revelación. De otro modo, se estaría efectuando

un análisis teológico plenamente, y no propiamente desde la teodicea, lo cual se echa, en efecto, de menos en la argumentación general de esta disertación. En todo caso, el presente trabajo ha buscado dejar abierta, la posibilidad de conciliar las bases filosóficas – y especialmente ontológicas –, con el contenido de la Fe Revelada, en donde, como puede verse en la *Suma Teológica* y en el texto de Tomás-Serge Bonino al comentar ese texto de la *Opera Maiora*, la fuerza argumental es manifiesta, al encontrar apoyo en los escritos Bíblicos, sobre todo en la doctrina de la eternidad.

En cuanto a los problemas concretos evocados al inicio de este capítulo cabe decir que si la filosofía analítica de la religión buscara tener mejor comprensión en el tema de la eternidad, hubiera de señalar la limitación del lenguaje del verbo *ser* cuando indica tanto la posición o localidad como la presencia. En inglés, alemán y francés, es un solo verbo el que hace referencia a esos dos aspectos y es, a mi parecer, una influencia no explícita en la teoría espacio-temporal einsteiniana, a la cual se hace referencia frecuentemente en las discusiones actuales sobre la eternidad. La influencia de los artículos de McTaggart y Kenny tuvo eco hasta las discusiones más recientes. Sin embargo, McTaggart se concentró en lo que en castellano se entiende como *estar en el tiempo*, lo cual, sabemos, que no agota lo que implica ser algo o alguien temporal. A Kenny y otros autores que prefirieron optar por un examen analítico de la eternidad, hemos más bien de agradecer la oportunidad de haber debido precisar lo indispensable de no subordinar la metodología de una ciencia o disciplina particular, al método necesario y específico para el conocimiento de Dios. También diremos que la propuesta de Craig, tiene sentido si es de la Segunda Persona de la Trinidad a la cual hace alusión como el Dios que entra en el tiempo y que siendo temporal, también es capaz de Crear. A pesar de esa posible coherencia, si se acepta la existencia de Dios, y además que sea Creador, se hace también – por una cuestión de honestidad intelectual –, necesario el aceptar otra parte del contenido de la Revelación, como la paternidad divina y la acción del Espíritu Santo; conocimiento que no deja dudas sobre la perfección divina y las limitaciones humanas. Esta observación se encuentra también en la obra de Eleonore Stump, en donde de algún modo se sugiere que los autores consideran en parte el contenido de la Fe Revelada, y en parte la omiten. En su texto *The God of the Bible and the God of the Philosophers*, la autora cita algunos pasajes bíblicos, para indicar abiertamente la relación entre Dios y el hombre, y habiendo señalado previamente, esa falta de referencia en quienes han criticado sus diversos artículos, y de algún modo, objetado la relación entre

el tiempo y la eternidad; puesto que también sus detractores, consideran el contenido de la Fe Revelada, pero sólo en parte y no siempre explícitamente.

Si en algunos capítulos nos fue accesible el entender las distinciones convenientes para adentrar en lo que sea la eternidad, fue principalmente debido a la óptica que elegimos de buscar reconocer lo uno y lo múltiple. Con este último capítulo dimos unidad a nuestro análisis para comprender el significado de la definición boeciana de la eternidad, y la explicación tomasiana de la misma. La eternidad es, en efecto, medida. La medida del Ser permanente. Es medida de la vida interminable porque no sólo puede medir al ser de Dios, sino también su Vida. La eternidad, medida de vida interminable, es en efecto, completa y simultánea. No hay fases, ni etapas en ella, no tiene sucesión ni es sucesión. Sin embargo, la unidad, lejos de ser algo estático o paralizado, como es lo propio de nuestras abstracciones y conceptos, es unidad de algo (Alguien) vivo. También es la posesión perfecta de vida sin término, ni comienzo, por tratarse de la causa y origen de toda vida y por mantener a cada ser vivo en la existencia.

CONCLUSIÓN

Algunos de los trabajos más sobresalientes sobre la eternidad, son los de Eleonore Stump, Brian Leftow y William Craig; también las aportaciones de Bazó y la de Alexandravicius. La óptica, de esta investigación, no coincide, sin embargo, con ninguna de los tres primeros autores. Se acerca, empero, a lo propuesto por Stump y en gran medida con la tesis doctoral de Bazó. No obstante, el estudiar directamente la eternidad, como siendo un 'atributo' de Dios, es algo inédito, especialmente por el área en la cual desarrollamos el análisis, a saber, el de la Teología Natural o Teodicea, y por la óptica elegida, porque decidimos estudiar, la naturaleza del tiempo, desde la oposición uno-mucho, como se entiende en el *Comentario al libro X de los libros de la Metafísica*. El texto tomasiano, que a lo largo de la disertación nos otorgó el orden expositivo de nuestro trabajo, y la pauta, en los problemas más arduos, fue la cuestión número diez, de la primera parte, de la *Suma Teológica*. En ella se aborda el tema de la eternidad divina.

La gran problemática actual, en la cual está inmersa la noción de eternidad, se haya en los textos de Stump. Sus primeros artículos, tienen más proximidad a las explicaciones de Boecio sobre la eternidad. Las dificultades que no parecen haberse resuelto con satisfacción en los artículos de la autora, son la eternidad como duración, y la eternidad como algo atemporal. De los cinco autores ya mencionados, únicamente Alexandravicius y Bazó hablan abiertamente de la *remotio*. La óptica de Alexandravicius, sin embargo, buscando poner en diálogo a Tomás de Aquino, y a Martin Heidegger, no aborda algunas nociones indispensables, para comprender lo que sea la eternidad en la obra tomasiana, pero se entiende que ese no haya sido su interés.

La disertación doctoral de Bazó, sobre el tema de la eternidad, en Tomás de Aquino, estudia los temas más relevantes para su comprensión, y a pesar de tomar en cuenta la *remotio*, no se menciona el término *instans*. En efecto, el Aquinate lo utiliza al exponer el tema de la encarnación del Verbo, en la primera parte, de la Suma Teológica. Eso es, lo que a mi parecer, confirma que el *nunc stans*, no converja, con la permanencia de la eternidad, y que la relación entre el tiempo y la eternidad, siga teniendo cabida, en la doctrina tomista.

En otros artículos en donde se aborda desde algún aspecto metafísico, el tema de la eternidad, también se menciona la *remotio*, y coincidimos con la mayor parte de las explicaciones dadas en los escritos de Shanley, y de Ferrari, porque los dos conservan la unidad del pensamiento tomasiano. Sin embargo, debimos concederles menor atención, por ejemplo, al artículo de Ferrari, porque la óptica implica la consideración del bien y del mal y se aleja de nuestro objetivo.

Los otros autores más conocidos como Davies, Burrell, Plantinga y Kenny, por mencionar algunos, propusieron objeciones, en su mayoría respondidas, desde la Edad Media, y están expuestas en las obras mayores de Tomás de Aquino. Por esa razón, una vez explícitas las observaciones de los filósofos contemporáneos, remitimos a los sitios en donde nuestro autor, expone la respuesta. Podemos decir, en general, que sus objeciones son resueltas, explicitando la parcialidad en las críticas, porque parecen indicar alguna “falla” en la doctrina tomista, pero al formularla, no dan el mismo sentido a la terminología tomasiana, y toman los términos en sentido coloquial. También, los autores contemporáneos, al incluir sólo algunos aspectos de la Fe Revelada, encubren, en el fondo, una gran parcialidad; como sucede, por ejemplo, en los expositores de la *Process Theology*.

En ella, se intenta dar unidad entre los conocimientos científicos, de principios del siglo pasado, con algunos aspectos de la existencia de Dios. Y, si bien, puede concederse lo que hay de verdad en la *Process Theology*, como lo referido implícitamente a la Segunda Persona trinitaria, no es necesario, en el diálogo con el ateísmo – como se permea en los escritos de William Lane Craig –, suprimir la ‘inmutabilidad divina’, acentuando la relación entre Dios y el ser humano, y limitando casi exclusivamente las cualidades de dios, a sus aspectos humanos.

Con respecto a nuestra investigación, el propósito, como lo expusimos en el prefacio, fue el de demostrar, que a partir de la comprensión de lo ‘uno-mucho’, pueden entenderse tanto la ‘eternidad divina’, como el tiempo, sin recaer en faltas de coherencia;

como lo objetan en los estudios recientes de filosofía analítica de la religión. Esto fue posible, por la relación analógica entre la eternidad y el tiempo, y sin la cual, no se puede acceder a la eternidad respectiva de Dios.

El camino recomendado para comprender la noción de 'eternidad', es seguir el orden deductivo, tomando en cuenta, en primer lugar, la naturaleza del tiempo, y posteriormente, ir deduciendo las características propias de la eternidad. El centro, de la presente disertación, no está enfocado en ese orden, sino en el de buscar entender lo que es 'la eternidad referida a Dios'.

Filosóficamente, es un tópico que forma parte de 'el problema de los atributos divinos'. El tema se aborda generalmente en la 'Filosofía Primera', y con mayor precisión, en la 'Teología Natural'. Si actualmente, puede hablarse del 'problema de la eternidad', es debido a las objeciones y problemáticas de los últimos treinta años, provenientes – en su mayoría –, de autores con formación en la escuela analítica, especialmente, en el área de la filosofía analítica de la religión. La puesta en duda, de la pertinencia o no, de atribuirle a Dios algunas características, ataca, por evocar algunos ejemplos, a la simplicidad e inmutabilidad divinas. Dicho de otro modo, se cuestiona si en realidad Dios sí es simple, o bien, si Dios es efectivamente inmutable, porque esas características, por separado, parecen incurrir en una contradicción; o también, considerándolas conjuntamente, parecen faltar al principio de no contradicción.

De las objeciones formuladas directamente a la 'simplicidad', y a la 'inmutabilidad', se hizo un intento de defensa, por medio, del atributo de 'eternidad'. El artículo contemporáneo, en donde se evoca a la eternidad, es el texto *Eternity*, escrito por Kretzmann y Stump en 1981. El problema sobre 'la eternidad' quedó, hasta estas fechas, enmarcado en los términos de la Teología Natural.

El primer obstáculo al cual debimos enfrentarnos, al comenzar la investigación, fue el de discernir si convenía respetar el orden de nuestra lógica natural, presentando la información sobre el tiempo, la eternidad, y después el problema al cual se había de dar respuesta, o bien considerar el modo de abordarlo, según lo correspondiente a la Teodicea o Teología Natural. Conforme fuimos avanzando en la lectura de las fuentes secundarias, verificamos que ordenar la disertación, iniciando por la noción de tiempo, hacía perder el sentido de incluir las objeciones contemporáneas, porque el tema de la eternidad, puede ser estudiado por sí solo en el pensamiento del Aquinate, pero ninguna originalidad, ni verdadera aportación estaría presente en ese escrito, sobre todo por el trabajo tan completo

de Bazó. De ese modo, convenimos que lo mejor era mantener el problema en el área de la Teología Natural, y hacer la referencia explícita en el título.

Un poco más adelante, ya teniendo en claro las objeciones principales, de algunos autores contemporáneos, y estudiando con más detenimiento la cuestión diez, de la primera parte, de la *Suma Teológica*, nos vimos frente a la disyuntiva, de si Tomás de Aquino, había o no, hecho referencia la eternidad como un 'atributo'. La observación de Sebastián Fuster, fue indispensable para discernir si la lógica y la óptica elegida, eran las más apropiadas. Después de un detenido análisis del uso del término 'atributo', encontramos que únicamente en los comentarios a otros autores, la palabra 'atributo', la seguía utilizando el Angélico. Por tratarse de comentarios a obras de otros, quedaba en claro, que se trataba de la explicación de lo dicho por el autor de la obra comentada, así, por ejemplo, en el *Scriptum sobre Sententiis* y en *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, se usa frecuentemente la palabra 'atributo'. Buscamos, en las obras de madurez, y encontramos que, por ejemplo, en la *Summa Theologiae*, 'atributo', está escrita muy raras veces. Ese hecho da razón a lo indicado por Fuster, quien señala que Tomás de Aquino se refiere a las cualidades de Dios con términos como 'nombres', 'títulos', o 'condiciones', y que nosotros logramos constatar con el uso dado en las diferentes obras de nuestro autor.

El propósito de fondo, en las obras tomasianas es el de dar nitidez en su exposición, evitando, en efecto, sugerir que los 'atributos' son para Dios, como objetos exteriores a Él, como tratándose de algo que le sumara, o proviniera de algo ajeno a la naturaleza divina. Una vez resueltos estos dos problemas de orden metodológico, aún debimos afrontar el desafío de la escasez de las referencias secundarias. El método de los mil quinientos fue muy útil, durante la primera búsqueda de fuentes. La mayoría de los libros y artículos, abordan el tema de la eternidad, al menos en parte, bajo el título 'la eternidad del mundo', sin embargo, tuvimos que excluir esos escritos, porque nuestra óptica no contempla el punto de vista cosmológico. Esa decisión redujo drásticamente la cantidad de obras por consultar, y después de la segunda selección de textos, nos quedaron – de los mil y tantos – unos cien.

Para asegurar llevar a término la disertación y durante el primer año, realizamos una primera versión completa de la tesis, basándonos únicamente en la *Opera Maiora*. Así, después de estar seguros de la coherencia expositiva de Tomás de Aquino, al hablar de la eternidad divina, constatamos que, haber seccionado la definición, abordando las grandes partes, en cada uno de los primeros seis capítulos, había sido lo correcto. Sin

embargo, la ventaja proveniente de la seguridad, de la coherencia de los textos tomasianos, respecto al tema de la eternidad, también nos orilló a necesitar una bibliografía aún más específica. Por eso, al final del segundo año de búsqueda, debimos ampliar una vez más la centena de fuentes, y escoger, de nueva cuenta, los artículos más cercanos, a cada una de las nociones centrales, de cada uno de los seis primeros capítulos. Resueltos los imprevistos de orden técnico, dimos orden a cada uno de esos seis capítulos, comenzando cada uno, por una breve introducción, exponiendo enseguida, el problema que obstaculiza la comprensión, de la noción en cuestión (interminable, vida, simultaneidad, totalidad, perfección y posesión), después, lo relativo a lo dicho por Tomás de Aquino, y finalmente, una breve conclusión. Únicamente en los capítulos siete y ocho, hay un cambio. El capítulo siete, se centra en las distinciones principales entre el tiempo y la eternidad; el capítulo ocho, tiene un punto de vista global de la solución, y a diferencia de los seis primeros, antes de exponer la respuesta explícita de Tomás de Aquino, hacia el final del capítulo, repetimos brevemente el problema al cual el autor está dando una respuesta.

Respecto al capítulo uno, lo primordial, fue indicar el modo epistemológico necesario, para el conocimiento de Dios. La Filosofía Primera, por ser una ciencia especulativa, distingue su método de las Matemáticas, y de la Filosofía de la Naturaleza. De estas dos últimas ciencias, las Matemáticas, son cercanas a la Metafísica – o Filosofía Primera – por el método abstractivo. Empero, no es por medio de la abstracción que se llega al conocimiento de lo concerniente a Dios, sino mediante la *negatio*, la *remotio*, la *separatio* y la *superatio*.

La comprensión de la noción de 'eternidad', requiere mucho más de la *separatio*, para lograr explicar con pertinencia, las cualidades distintivas de la eternidad de Dios, en los textos tomasianos. Al terminar de aclarar la manera de proceder respecto del conocimiento divino, dirigimos la atención sobre la noción más importante por estudiar en el capítulo primero. El aspecto principal de lo 'interminable', respecto de la eternidad divina, es la falta de inicio, porque es la distinción medular entre la eternidad referida a Dios, y cualquier otra realidad eterna. La confusión mayor, proviene de comprender 'interminable' únicamente como lo infinito, pero, dando a esta palabra, una connotación muy próxima, a la misma del cálculo infinitesimal matemático. Se señaló, además, la exclusión indispensable del movimiento, el cual sólo lo tienen las realidades temporales. Por esa misma exclusión, la eternidad tampoco implica 'sucesión'. Lo propio de la eternidad divina, es la 'uniformidad'.

La importancia de la 'inmutabilidad' se debe a la falta de inicio, de fin y de sucesión de la eternidad de Dios. Esas tres características, en su conjunto, están resumidas en la noción de lo 'inmutable'. Además, únicamente referidas a Dios, se aplican de manera absoluta. La radicalidad, en la que se usa la 'inmutabilidad', referida a la eternidad de Dios, está arraigada en la 'actualidad pura divina'. De todos los seres en acto, sólo Dios es el ser máximamente actual. Cualquier otro ser, tendrá al menos algún aspecto en potencia. También por esa razón, se patentó la 'inmutabilidad absoluta divina'. En el fondo de la radicalidad de la actualidad e inmutabilidad divinas, se encuentra el ser subsistente en sí mismo. Una vez indicada esa realidad de fondo, se facilita la comprensión de la eternidad como algo 'interminable', pues se entiende que consista en un 'permanecer siempre en el ser', un 'existir permanente' y el 'existir siempre'. Por cada una de las notas distintivas anteriores, abordadas en el primer capítulo, llegamos a la conclusión de que la eternidad se puede concebir como una 'subsistencia ininterrumpida'. En el capítulo dos, se llegó a una mayor nitidez sobre la eternidad, pues referida a Dios, no puede tratarse de algo inerte. Para hacer esa precisión, Tomás de Aquino problematiza el enunciado definitorio y boeciano de la 'eternidad', preguntando, si la noción de 'ser', debería incluirse. Sin embargo, es tan larga la extensión de ese vocablo, que incluirla en la definición, llevaría a la confusión de que la eternidad se tratara únicamente de un concepto. En un segundo momento, Tomás de Aquino pone la atención en la noción de 'duración'. Compaginando las cualidades de la duración, del movimiento y del tiempo, se logra distinguir que Dios tenga plena identificación con su vida, y por ello la eternidad también pueda entenderse como 'vida interminable', a saber, una vida sin inicio, sin fin, sin sucesión, uniforme y sin necesitar limitarla a una realidad meramente nocional.

El comparar la eternidad con la duración, también permitió reconocer lo común en ambas. El ser medida, una y otra, es la cualidad que generalmente hace confundir lo propio de la eternidad. Sin embargo, al ser Dios, la medida sobre toda medida, también se logran despejar varias dudas. Es importante recordar, que la medida siendo algo uno y lo más simple, tiene, incluso, que remitir a algún género. Por eso, si bien Dios es lo más simple y por eso la medida de toda medida, lo que no comparta el género, no será medido por esa medida. El segundo capítulo, aclara que tanto el tiempo como la eternidad, si bien son medidas, lo más importante es que no son del mismo género. La duración se aplica únicamente a lo que posee movimiento.

En el capítulo tres, la noción de 'todo' fue el hilo conductor. La tarea principal consistió en distinguir las dos maneras habituales de entender esa palabra y precisar el tercer modo. Este último, aplicable únicamente a aquello a 'lo que nada falta', es decir, a lo completo. Los principales criterios para distinguir algo que sea un 'todo', son la naturaleza, el arte, el lugar y el tiempo. La noción de 'simplicidad', se evocó constantemente, por su cercanía con el 'todo' entendido como una completitud. Las limitaciones de la manera en que un estudio, desde la perspectiva de la filosofía analítica de la religión, aborda, al acercarse a las reflexiones sobre lo divino, fueron mucho más patentes. No sólo porque según esa metodología o bien un 'todo' es heterogéneo, o bien homogéneo, sino porque sin aplicar la *remotio*, se dificulta entender algo completo, sin evocar a lo material. Sin embargo, excluida la composición de partes, y negado todo aspecto material, es comprensible la simplicidad desde la cual se entiende lo propio de Dios, y por esa razón, también la eternidad hace referencia a un 'todo' en la definición. En este tercer capítulo, también fue mucho más visible la utilidad de haber elegido la oposición uno-mucho, con el fin de penetrar en la comprensión del tiempo, sobre todo de la eternidad de Dios, porque lo 'uno', al referirse a Dios, no se entiende como un 'mucho' constituido por unidades, algo es un 'uno' por lo que las partes, componiendo algo 'mucho' tienen de identidad. Dios, careciendo, por su excedencia, de toda composición, es, en efecto, simple.

El todo como completo, además, requirió el uso de la *eliminatio* y la *remotio*. Se elimina el tiempo y se excluye el ahora. Sin esas dos herramientas metodológicas, la eternidad sólo puede entenderse como algún 'super tiempo', o bien como una negación de lo temporal; sin dar el paso siguiente de la exclusión del tiempo, lo eterno, entendido únicamente como lo atemporal, termina – en la mayoría de los artículos de los autores contemporáneos –, en contradicciones poco resolubles.

Puesto que la noción de 'todo', incluida en la definición boeciana de 'eternidad' (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*), la estudiamos después de haber ahondado en el significado de los términos 'vida' e 'interminable', terminado el tercer capítulo, ya no cabía la posibilidad de que la 'eternidad' pueda referir a algo fijo, ni a algo material, ni a algo inerte. Sino que puede ser entendida como cierta 'intensidad', por tener como uno de los referentes más importantes a lo 'máximamente actual'.

El contenido del capítulo cuatro es muy próximo al del tercero. En efecto, ambos pueden verse como si se tratara de una sola unidad conceptual. La noción de base es la 'simultaneidad', mas dada la definición, el todo se refiere a la simultaneidad. Una de las

notas distintivas de la eternidad es la de ser 'toda simultánea'. Para comprenderlo, Tomás de Aquino se apoya en el tiempo. Para entender la naturaleza del tiempo, se le estudia o bien en sí mismo, o bien desde el 'ahora' temporal. Una parte, de la comprensión de la noción de 'simultaneidad', referida a la eternidad, es la eliminación del pasado, el presente y el futuro, pues al estar constituida por ellos, implicaría algún tipo de composición. Lo eterno, en cambio, es algo completo, sin composición de partes.

Como el tiempo también se estudia desde el 'ahora', señalamos que no hay contradicción al suprimir cualquier suposición de partes en la eternidad, y que considerar el estudio desde el 'ahora', es asequible; es la unidad del 'instante' o 'ahora', al examinarlo, no como el fin de algo y principio de otro, sino siendo algo uno. Lo central del cuarto capítulo, es que el tiempo, al ser número del movimiento, permite vislumbrar que la comprensión de lo eterno, remite nuevamente a lo 'uno', porque la restricción proveniente del principio de no contradicción es la unidad temporal; no se puede ser y no ser a 'un mismo tiempo'. En otras palabras, no hay dos tiempos iguales. Hay dos medidas del tiempo que pueden darse conjuntamente, como el día y la hora, el año y el mes, pero en el caso del instante o ahora, no puede haber dos iguales. Cuando alguna realidad es 'semejante' e 'igual', se trata, de hecho, de una misma realidad. Algo numéricamente uno, no puede ser simultáneo con él mismo. De este modo es como se entiende un todo simultáneo; como siendo algo numéricamente uno y lo mismo.

Derivado de la comparación del instante, también se puede comprender un poco más del sentido de la terminología 'todo simultáneo'. El instante es imperfecto. La imperfección le viene de su inacabamiento. Al ser inacabado, el instante sigue fluyendo. En el capítulo cuarto, el orden expositivo dio lugar a abordar el tema de lo carente de sucesión, a saber, lo que no fluye y se detiene. El tiempo no se detiene. La consideración de un lapso de tiempo – estático –, para poder analizarlo, no es la eternidad. En la eternidad no hay privación de movimiento, porque eso es llamado 'detenimiento'. La eternidad como 'toda simultánea' es entenderla en tanto 'medida del ser permanente'.

El *tota simul* de la definición de 'eternidad', es una unidad lingüística en la cual, hay una doble negación. Se niega la sucesión temporal, y la imperfección del instante. Por eso, el 'todo simultáneo', al cual hace referencia la noción de eternidad, es una realidad sin sucesión ni incompletitud, esto también es lo entendido por 'toda simultánea'.

El capítulo cinco, si bien tiene como título, dos nociones medulares, la 'totalidad' y la 'perfección', y las examinamos conjuntamente, lo verdaderamente central, fue comprender al sentido de la noción de 'perfección' referida a la eternidad divina. Sabemos

que hubiera sido suficiente, conocer con profundidad la noción de perfección divina, para dar respuesta a la mayoría de las problemáticas recientes, provenientes de la filosofía analítica de la religión, y a otras objeciones contra lo que se entiende por la eternidad de Dios. Pero esa vía, no hubiera dado la claridad suficiente, para tener una idea más próxima, de lo que en verdad sea la eternidad. Como la completitud del 'todo' eterno, es cercana a la noción de perfección, lo conveniente fue hacer un análisis de algún modo comparativo. En el quinto capítulo, es por fin patente lo indispensable de haber puesto de relieve, el uso de la *remotio*, porque después de haber llegado a la unidad última del tiempo, a saber, el 'instante', es necesario reconocer lo perteneciente a nuestro conocimiento, pero lo cual no concierne a la naturaleza de Dios. También tenemos que negar nuestra manera de conocer para acceder a Él. Nuestra unidad hylemórfica, no puede dejar de incidir en nuestra manera de comprender las cosas, pues sistemáticamente, no puede evitar suponer algún mínimo de materialidad en cualquier realidad conocida. La necesidad imperativa de la vuelta *ad phantasmata*, es la que posibilita el conocimiento de nuestro entorno, sin embargo, esa referencia material, se tiene que negar si nuestro objetivo es conocer a Dios. A la eternidad se la ha de eliminar toda referencia temporal, excluyendo incluso el ahora.

El *nunc stans*, no puede ser, ni corresponder, por tanto, a la presencia propia a lo eterno. La exclusión del ahora – temporal –, fuera de ser una parcialidad metódica, tiene sustento en la noción de 'causa eficiente' de los textos tomasianos, porque ella remite a la dinámica de lo actual e incluye el aspecto inmaterial. Esa noción es la que confirma, que si bien el tiempo y la eternidad, no son lo mismo, y el instante – de tiempo – no es la permanencia eterna, es posible que la eternidad no pueda tener una relación con la realidad temporal, puesto que únicamente lo actual, puede comunicar su actualidad a otro. Si el instante no es parte de la eternidad, es así porque el 'ser permanente', no es el instante presente. Más bien, si hay un instante presente, es por la existencia de un ser absolutamente permanente.

La eternidad, y el tiempo, tienen como diferencia fundamental, el no ser medidas del mismo género, la eternidad mide al ser permanente, el tiempo, al movimiento. La operación divina, es diferente del movimiento de las cosas naturales. Esa distinción, estudiada en el segundo de nuestros capítulos, no fue necesaria de repetir también en el quinto. Mas para no incurrir en alguna confusión, es preferible mencionarlo brevemente. También en el quinto capítulo, es patentísima la limitación del análisis de lo eterno – y del tiempo –, desde la lógica formal; el instante, el tiempo y otras realidades naturales,

tienen una doble manera de abordarles, dos aspectos diferentes que convergen en una sola realidad. Para el instante, los dos aspectos consisten en entenderle como distinto por el cambio de lugar, y, sin embargo, ser el mismo sujeto. El instante, de algún modo no es; en su ser hay cierto tipo de inacabamiento, de privación. Dios, no puede albergar, bajo ninguna circunstancia, algún tipo de imperfección, de otro modo no sería Dios. El instante, tampoco es 'eso' uno y primero, característico de lo originario, porque tampoco el tiempo es lo primero. Lo primero, perfecto, en acto y sin intermitencia en el ser, es a lo que llamamos eternidad.

El 'todo' al referirse a la eternidad, significa 'completitud', aquello a lo que nada falta. Incluir la noción de perfección en la definición de 'eternidad', no es repetitivo. Totalidad y perfección, en el contexto de la eternidad, coinciden en la noción de 'completitud', sin embargo, un 'todo', no necesariamente está acabado. Así, una casa a la que faltara un techo, o una ventana, no deja de ser una casa, y en ese sentido, un todo. Pese a ello, lo perfecto, a parte de ser algo acabado, también es algo completo. En el contexto de lo eterno, la perfección evoca la actualidad por carecer de toda potencialidad – pasiva –. En la eternidad no hay estatismo, entendiendo por este, algo detenido esperando a moverse. Tampoco como algo petrificado e inerte, sino como un 'acto puro'.

El capítulo seis, en donde estudiamos el último elemento del enunciado que define a la eternidad, también apela a un binomio. Así como en los capítulos previos *interminabilis vitae y tota simul*, el tercer binomio es *perfecta possessio*. Tomás de Aquino, al abordar la posesión respecto de la eternidad, la problematiza junto con la noción de 'duración'. El motivo de haber confrontado la 'duración' a la 'posesión', es que la eternidad parece ser algún tipo de duración, mientras que la posesión, parece oponerse a lo que dura; como si la duración alargara el tiempo, y la posesión lo cerrara. Además, entender la eternidad como 'vida interminable', también parece implicar cierta duración. Sin embargo, lo común que se encuentra, en el paralelismo entre la duración, y la 'vida interminable' es que esa vida interminable, al referirse a la eternidad divina, es medida. No es pues la noción de duración en donde convergen la eternidad y el tiempo, sino en que ambas miden algo – la eternidad, al 'ser permanente', y el tiempo, al movimiento –.

La eternidad como 'posesión', se refiere a lo tenido firmemente y con sosiego. Esa manera de tener, se asemeja, ontológicamente, a lo tenido por el hombre como un 'hábito'. Y justamente ese poseer, diferencia, el detenerse del móvil y nuestra posibilidad intelectual de suspender el fluir temporal, de la quietud de la eternidad. Mas la claridad

proviene de discernir lo inmóvil de lo inmutable; en algunos contextos la inmovilidad y la inmutabilidad se utilizan como sinónimos, sin embargo, es necesaria una mayor precisión en el tema de la eternidad, de esos dos términos.

En el sexto capítulo, lo inmutable se manifiesta bajo otra faceta. Ya no se trata únicamente de la noción, en la que se resumen las características de la carencia de fin, de inicio y de sucesión. Respecto de la 'posesión', la falta de movimiento está sustentada en la inmutabilidad, porque ésta pone de manifiesto la precariedad de la existencia de todo ser que no sea eterno, y de la dependencia de todo lo que existe, respecto de Dios; pues, únicamente el ser subsistente en sí mismo, mantiene a los seres en la existencia, y a esa peculiaridad, también hace referencia la inmutabilidad divina.

La conexión entre la inmovilidad y la inmutabilidad – y, reconocer a Dios como el ser subsistente –, se haya en la noción de 'necesidad', pues el ser divino no es en algunas ocasiones y en otras no, ni tiene una causa en algún momento, y en otro, una diferente. Dios es el ser incausado, y cada ser viviente depende de Él para su existencia. No hay variación en lo necesario, de otro modo, se trataría de lo relativamente necesario, y eso, no corresponde a Dios.

La *perfecta possessio*, en la definición de 'eternidad', indica, en los textos tomasianos, la superación de la línea causal, en el orden de la existencia. Dios es el ser que 'da' la existencia, de ahí que la eternidad, aunque también implique acabamiento, sea 'perfecta', por la necesidad, y la dependencia de cada ser – con vida –, respecto de lo que da la existencia. La 'perfecta posesión', remite a nuestra 'participación' en la existencia. Respecto de la eternidad, significa la 'existencia permanente', el 'siempre existir en plenitud y totalidad'.

En el capítulo siete, explicitamos mucho más las características comunes y distintas entre la eternidad y el tiempo, mas otorgando mayor atención a las diferencias. Tomás de Aquino indica que la diferencia entre el tiempo y la eternidad, consiste en que el tiempo mide al movimiento, y la eternidad, en efecto, al ser permanente. El error común, al indicar lo que sea la eternidad, es enfocarse en cómo ambos miden, y no en 'eso' que miden. Lo verdaderamente necesario por saber, si se desea comprender, lo que el Angélico entiende por eternidad, requiere dejar de buscar una distinción cualitativa (el ¿cómo miden el tiempo o bien la eternidad?), para centrarse en la distinción del 'ser' al cual miden. En este sentido puede hablarse de una diferencia ontológica. También por eso el autor habla de una diferencia de género, pues, ninguno mide lo mismo. La eternidad, mide el existir permanente.

La distinción entre lo estático y lo permanente, también completa las distinciones entre el tiempo y la eternidad. Lo estático o que está detenido, tiene potencia para moverse. Lo permanente, como indicamos poco antes, se refiere a algo acabado y perfecto. Para nuestro autor, siempre habrá una distancia diametral entre el ser corruptible, el cual es medido por el tiempo, y el ser, que, siendo incorruptible, lo es por ser completo, perfecto y acabado.

Después de la exposición del capítulo dos, no dejamos de remarcar que la eternidad supone un principio vivo. La vitalidad implícita en la definición es la que consigue distinguir la eternidad de un concepto matemático. Los principios matemáticos, hacen referencia a lo que no cambia, y esto es lo común con la 'eternidad'. Sin embargo, la eternidad supone un principio vital, no intermitente. El ser, de la eternidad, está vivo, y es el principio de toda vida. Los principios matemáticos no poseen esta cualidad.

Una de las distinciones más importantes que debimos hacer, fue la del *nunc stans* y el *nunc fluens*. La eternidad, no es el *nunc stans* del tiempo. En la eternidad divina, no hay cabida para el cambio, mientras que el *nunc stans*, tiene como destino, el momento siguiente o tiempo futuro. En el *nunc stans* hay falta. La eternidad, es completa y acabada. Incluso si se busca hacer una diferencia por medio de los términos *stans* y *fluens*, ambos corresponden al doble aspecto, bajo el cual, se puede estudiar el instante. Al estudiar este tema con atención, en el capítulo cuatro, el reposo del móvil, no se equipara, con la quietud de la eternidad. Únicamente en el capítulo séptimo, abordamos la realidad intermedia o angélica, con el propósito de dar solidez, a la argumentación presente en los textos de Tomás de Aquino. A los ángeles, les corresponde el cambio de elección, pensamiento, afecto y lugar. En Dios, y en su ser, no hay cabida para cambio alguno. A los ángeles les corresponde la 'intransmutabilidad'. Cuando se habla de Dios como inmutable, con referencia a la eternidad, también se está señalando el aspecto trascendente de lo causal; así como lo trascendente de la realidad independiente, supuesta en una realidad eterna, no participada. Esa realidad, que es Dios, no puede ser medida por el tiempo.

Si el capítulo ocho, fue pertinente, es debido a la importancia de explicitar la unidad entre la eternidad y Dios. Él es la eternidad misma. La afirmación se apoya en la identidad de Dios y su ser; lo cual supone, en efecto, la simplicidad divina. Sólo Dios es uno en grado sumo, no hay determinación proveniente de una naturaleza que lo recibe. Por eso también se puede sostener que Dios y su vida, se identifiquen. Y que Dios sea su propia eternidad y más aún, la eternidad misma. De ahí que, la eternidad, entendida como

interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, se entiende como una negación de lo temporal, pero concediendo que la eternidad, sea medida. La noción de vida, indicará que la eternidad no sea un ser mental, ni potencial, ni compuesto. Y 'tota' remueve toda composición. La totalidad simultánea, en la definición, insiste en la eternidad como carente de potencialidad – pasiva –. El proceso abstractivo, en el conocimiento de la eternidad, como se hace en las matemáticas, no es el método conveniente, porque éste no pone de lado la 'materia inteligible individual'. En el análisis matemático, queda ese tipo de materia.

La simultaneidad total, denota la completitud del ser eterno de Dios, y su invariación existencial. Y a esta conclusión, se llega eliminando el tiempo. Lo cual, implica también, la negación de las características propias de las cosas naturales, como el movimiento. Las nociones de simultaneidad y totalidad, no suprimen toda realidad natural al referirse a la eternidad, pues Dios, es su principio.

Cada uno de los tres binomios, también está presente en la *perfecta possessio*. Con esos dos términos se apunta hacia la superioridad y excelencia de la vida divina. El ser permanente, al cual hace referencia la definición, no es un ser en 'detenimiento'. La superioridad de género, del ser de lo eterno, está indicada, en efecto, por la noción de perfección, pero también, conlleva el concebir que la eternidad, está refiriéndose a una realidad causal.

De modo global, nuestra conclusión solicita indicar, que el error directo por evitar, al buscar decir brevemente, en lo que consiste la eternidad, es el de acudir a nuestra capacidad de abstracción. En un sólo término, la eternidad es 'medida'. Entenderlo de ese modo conduce, sin embargo, a la contradicción inevitable de concluir que lo inconmensurable, tenga medida, pues, ¿qué puede medir a un ser inconmensurable? La lógica según la cual se admiten únicamente dos valores, ya verdadero, o bien, falso, imposibilita poder responder con la afirmación 'la eternidad es una medida'; como pueden indicarlo incisivamente las críticas de la corriente analítica.

El hincapié viene, primordialmente, de las observaciones sobre otras maneras de explicar la eternidad como algo atemporal, o como una duración extendida, lo cual no me pareció convincente y lo señalé con frecuencia a lo largo de la disertación.

La respuesta más asertiva se encuentra al inicio de esta investigación. En el primer capítulo, se abordó la necesidad de adecuar el modo epistemológico al conocimiento de lo hierático, especialmente cuando se trata del conocimiento de Dios y de los aspectos que nos permiten acceder a Él de algún modo, a saber, a los llamados atributos divinos.

Ese modo epistemológico incluye, como se señaló en su momento, la *negatio*, *separatio*, *remotio* y *superatio*. La negación de nuestra propia manera de conocer fue central, y parte del método continuamente puesto en uso, al buscar entender la definición de lo eterno. Por ese motivo, aunque efectivamente la eternidad sea una medida divina, hay más por precisar sobre ella. Y si bien Dios no tiene medida, pues es inconmensurable, también puede sostenerse, que no tiene medida como la correspondiente a lo corruptible (las cosas, lo natural y el hombre); dicho de otro modo, el tiempo, siendo medida de todo aquello que no es Dios y tiene duración, no es la medida aplicable al ser divino.

Tomás de Aquino, explicita la distinción entre la medida de lo natural, y la de Dios, como una diferencia de género. Por eso, aunque Dios no tenga medida, se puede sostener: 'al menos que Él mismo sea su propia medida'. Este último matiz, puede ser admisible tanto en teología, en teodicea e incluso en la filosofía analítica de la religión. Sin embargo, también tiene que liberarse de la interpretación habitual de la escuela analítica, en la cual, se concibe lo nocional, conservando algunas de las características de lo tangible o material.

Afirmar a Dios como siendo Él su propia medida, no significa inventar una cuarta hipóstasis, sino considerar que lo más noble y excelso es, en los textos de Tomás de Aquino, lo más simple; por sobreabundancia, y no el serlo por defecto. *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, es la eternidad. Cada binomio de la definición, no obstante, pierde el sentido coloquial, dando prioridad al uso técnico de esas palabras.

'Interminable' no es pues cercano a la definición de lo infinito, sino más bien a aquello 'sin término'. Sin embargo, al concernir a la eternidad divina, se extiende tanto a lo falto de término, como a lo carente de inicio. Únicamente la medida divina, implica no tener un comienzo. Los ángeles y toda realidad natural, o material, lo suponen.

Al afirmar que la eternidad es la vida interminable, se consigue identificar la unidad entre Dios y su Ser, Dios y su vida, y Dios y cada una de las notas restantes de la definición. Por eso, Tomás de Aquino concluye que la eternidad también sea 'medida del ser permanente'. Esa unidad está basada y confirmada en la simplicidad divina. Al darle el peso adecuado a ese atributo, cada una de las notas distintivas a las cuales se puede acceder, pierden, casi automáticamente, todo referente a alguna realidad material, porque todas las incluidas, conllevan algún referente a lo compuesto.

Tota simul, no es, como puede considerarse a simple vista, una repetición tautológica. Ese binomio contribuye a una mejor delimitación de la eternidad. Significa propiamente la completitud de lo que se da todo a la vez. Como 'darse a la vez' puede, a

pesar del término 'total' del que va acompañado, dar la impresión, por cierto falsa, de referirse a algo doble, es decir, guardar aún algún aspecto temporal, éste se elude, remitiendo a la doble negación de la 'sucesión temporal' y de la 'imperfección del instante'. Se elimina el tiempo y se excluye el ahora, entendiendo finalmente *tota simul* como una realidad 'sin sucesión', 'ni incompletitud'. La eternidad, como vida interminable que se da toda a la vez, es una vida interminable sin sucesión ni incompletitud. La sucesión, lo más inevitable del tiempo, se niega con el término *simul*, por segunda vez.

El tercer binomio *perfecta possessio*, no se resume en una repetición infructuosa de los aspectos contenidos en los términos *interminabilis* y *tota simul*. La posesión 'excluye' de la eternidad, el fluir temporal. Por eso Tomás de Aquino también define la eternidad como *uniformitatis eius quod est omnino extra motum*; la uniformidad de todo lo que está sin movimiento.

Definir la eternidad como *perfecta possessio*, es entenderla desde la convergencia de lo 'inmutable' y lo 'indefectible'. La confluencia entre ambos términos, desvela un nuevo aspecto de lo inmutable, en tanto 'plenitud de la actualidad del ser'. Si 'lo interminable' había mostrado a la inmutabilidad de la eternidad como lo 'máximamente actual', al coincidir con lo indefectible propio de la eternidad, se trasluce la plenitud de la actualidad del ser de Dios. Lo 'indefectible', al no tener fallo alguno, tampoco denota un pleonasma; sostener que la eternidad es algo perfecto y sin fallo, apunta hacia la necesidad indispensable, de lo que no tiene falla alguna, y a la causalidad. Esta última peculiaridad de la eternidad, se descubre en lo originario del ser de Dios, es decir, si el ser del que se trata es necesario, y por esa razón no puede faltar o dejar de ser, es porque se trata del ser subsistente, el *esse subsistens*. La originalidad, del ser subsistente, no requiere de una causa en su ser, ni de su ser: Él mismo es La causa. Por eso, a la pregunta sobre la relación entre la eternidad y el tiempo, si bien no se puede responder que la eternidad causa al tiempo, sí se puede asentir que el ser eterno sea el origen de un ser con tiempo. Y la relación, sería como la del Principio y lo principiado. 'Ser con el tiempo', incluye inevitablemente a cada ser corruptible i.e. a cada ser con materia, con cuerpo o tangible.

Lo 'indefectible' de la eternidad, lo cual evoca lo necesario, y a Dios como ser subsistente, apelará a la característica divina de ser sub-sistente. No como una conclusión simplista de panteísmo, y que pueda permearse de esos dos aspectos, sino como

entendiendo a Dios como aquél que se encuentra con prioridad en el ser, mas, al tratarse de uno vivo, se refiera de igual modo a la existencia.

El ser de Dios, es el ser existente del cual emana la existencia de todo ser viviente, y a lo cual *quod nos*, se llama participar del ser. Cabe aclarar; participar del ser no significa participar de la eternidad. Pero la supremacía del ser de Dios, el cual es eterno, se encuentra detrás del ser inmerso en el tiempo. La eternidad no es causa del tiempo, pero el ser al cual remite lo eterno por sí, es capaz de generar al tiempo. Dios crea al tiempo no por ser eterno, sino por ser Dios.

La eternidad como 'atributo' divino, consiste, como Serge-Thomas Bonino lo explica, en una intensidad infinita, porque Dios, al ser ubicuo, se le ha negado la cantidad continúa intrínseca, a la cual llamamos 'magnitud'. Y Dios, al ser eterno, se le está removiendo la cantidad continua extrínseca. Por esta razón, si bien Dios es el ser indiviso, por tratarse de el ser máximamente simple, la explicación de la eternidad divina, apuntando hacia la unidad de Dios, permanece más accesible al entenderla como algo indivisible, por nuestra manera humana de entender la unidad de la eternidad divina, desde el movimiento, y no desde lo indiviso, porque en ello consiste la unidad divina. Y el atributo de unidad, no es el de eternidad. Precisamente por esa razón, Tomás de Aquino estudia la cuestión de la unidad, inmediatamente después de la *quaestio* sobre la eternidad en la *Suma Teológica*. Si Tomás de Aquino entiende a la eternidad como la 'medida del ser permanente', lo cual es una formulación afirmativa, y que supera la patente contradicción que se señaló al inicio de estas conclusiones, personalmente, la eternidad la puedo resumir como siendo la medida del ser 'originariamente' permanente, para distinguir la eternidad de Dios, de la eternidad de la cual participan los ángeles, y no confundirlo con la permanencia del instante presente.

CONCLUSION.

L'intérêt d'avoir réalisé une dissertation à propos de l'éternité, comme expliqué brièvement dans la partie introductive, tenait principalement compte du manque d'une référence actuelle en castillan sur ce sujet. La problématique globale dans laquelle l'éternité est aujourd'hui considérée, est celle des attributs divins ; cependant, au moment de délimiter la recherche, nos sources secondaires indiquaient que Thomas d'Aquin ne faisait pas référence à l'éternité en tant qu'un attribut de Dieu, mais comme un *nom* ou une *condition*. Ce n'est que dans les *Commentaires* qu'il reprend le terme *attribut*. Souhaitant faire allusion à cette remarque indispensable, nous avons donc décidé de garder le mot, tout en le mettant entre guillemets dans le titre de la thèse.

Afin de rendre plus actuelle la contribution thomasiennne sur ce problème, nous avons donné une place privilégiée à l'article sur l'éternité de Kretzmann et Stump (1981). Le dialogue principal n'étant pas restreint à ce texte. Au fur et à mesure de l'avancement de la quête, et en cherchant expliquer les écrits de notre auteur, nous avons dû prendre en compte quelques problématiques actuelles contraignantes pour la compréhension de notre thème.

Dans le tout dernier chapitre, nous avons repris les problèmes principaux, lesquels ont trouvé leur réponse à travers le *corpus* et les *respondeo* thomasiennes, abordés et cités dans les sept chapitres précédents. L'optique, sélectionnée dès le début de l'analyse, de considérer *le un et le multiple*, s'est avérée à maintes fois indispensable. Il convient de rappeler que la méthodologie n'était pas habituelle, en ceci qu'elle n'entamait pas la recherche avec le *temps* pour étudier par la suite l'*éternité* : le critère suivi était celui imposé

par la problématique elle-même, et par-dessus tout, de la discipline philosophique dans laquelle s'inscrit l'intérêt contemporain concernant de l'éternité, laquelle n'est nulle autre, en effet, que celle de la *théologie naturelle*.

Sans exclure d'emblée les apports de la *philosophie analytique de la religion*, soulignons que le mode épistémologique de cette discipline n'était pas assez précis pour convenir adéquatement aux explications de Thomas d'Aquin. Nous avons dû donner plus de place à la méthode nécessaire pour comprendre ce qu'est l'éternité. En effet, l'étude de la nature divine ne peut suivre le même parcours que celui de la Philosophie de la Nature ou Physique, pas plus que celui des Mathématiques, ou encore que celui qui aborde quelque objet susceptible d'être connu d'après d'autres disciplines philosophiques ou scientifiques, ainsi que nous l'avons relevé dès le premier chapitre.

Au long de l'analyse, un fait commun était récurrent dans la plupart des écrits philosophiques, voire théologiques actuels sur le thème : l'absence de la *remotio* comme démarche privilégiée pour aborder le thème de l'éternité. En faisant recours à elle, la négation ne prend pas le rôle principal pour appréhender le sens d'une éternité qui n'est guère temporelle. *Éliminer* et *exclure* sont les deux actions propres à l'intellect humain qui font part de la *remotio* ; grâce à elles, les objections contemporaines relatives à un accès cognitif qui passerait par la seule négation perdent leur force.

La causalité, l'analogie, la négation, la rémotion, la supériorité et l'éminence sont des outils philosophiques et théologiques indispensables pour approcher ce que pourrait être Dieu, spécialement quand le propos est de tenter de comprendre l'éternité. La définition de départ, *aeternitatis est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, provient du texte *De Consolatio Philosophiae*, de Boèce. Elle a été reprise par Saint Thomas d'Aquin. L'acceptation complète de cette définition évoque l'importance de l'autorité à l'époque médiévale : *Noster summus philosophus* était une manière d'évoquer Boèce à cette période historique, et montre déjà le respect général des philosophes pour l'apport boécien. Toutefois, la démarche thomasiennne questionne d'entrée de jeu la pertinence de chaque élément de la définition, plutôt que le caractère correct de ce que Boèce aurait soutenu. L'approche est en effet problématique, aspect davantage perceptible dans la *Somme Théologique*, première partie, question 10. Dans chacun de nos huit chapitres, celle-ci en a été le fil rouge. Bien que nous ayons donné priorité à l'*Opera Maiora*, les *Commentaires* aux œuvres aristotéliques ne pouvaient être mis de côté ; certains *Opuscules* ont aidé à préciser un terme, le sens d'un exemple, etc. ; tandis que les *Quaestiones disputatae* sont moins présentes, pour veiller à l'étendue totale de la dissertation.

Le critère de base de la sélection des textes de l'*Opera omnia* a surtout été lié aux thématiques des objections de la *quaestio* dix. Les problèmes abordés dans cette dernière œuvre ont également remis de l'ordre dans les problématiques d'actualité, surtout à cause de leur proximité. Nous avons traité celles qui étaient le plus directement liées aux objections analysées par Thomas d'Aquin et celles, contemporaines, concernant les mêmes sujets ; toutes avaient un lien avec la définition boécienne de l'éternité.

Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, sous la plume de notre auteur, n'est pas uniquement une explication du sens entendu par Boèce. La question thomasienne de fond porte sur la pertinence des éléments de la phrase quant à ce qu'est l'éternité, i.e. que les six notions doivent être effectivement comprises dans la définition. Étant donné que la traduction de la phrase du latin vers l'anglais produisait au moins deux possibilités d'interprétation, j'ai préféré considérer le problème commun et cherché à garder l'unité avec la doctrine thomiste. En fait, il s'agissait d'écartier toute possible confusion de l'éternité avec une généralisation ou abstraction mentale, comme par exemple *l'humanité*, *la blancheur*, etc. Dès lors, j'ai cherché à supprimer les articles *una* ou *la* en espagnol, qui précédaient la traduction (l'article *une* peut également être supprimé en français pour souligner le possessif) ; je n'ai donc pas gardé *de la vida interminable*, pas plus que *de una vida interminable*. La traduction en anglais n'avait pas ce problème, mais devait également insister sur le fait que la notion ne se réduisait pas à une abstraction intellectuelle.

Une fois mis au clair les aspects plutôt techniques, je me suis concentrée sur la notion d'*interminable* dans le premier chapitre (en français la traduction qui convient le mieux est *sans terme*, bien que le lien avec la notion d'immutabilité s'obscurci complètement), de *vie* dans le second, *toute* dans le troisième, *simultanée* dans le quatrième (*à la fois* est la notion en français la plus proche au *simultanée* en castillan), *parfaite* dans le cinquième et *possession* dans le sixième. Le septième chapitre compare les notions de *temps* et d'*éternité*. Enfin, le huitième chapitre examine l'unité entre Dieu et sa propre éternité, et donne également plus d'unité à l'exposé général. La traduction en français a gardé comme étant deux adjectifs qui modifient le terme *possessio*, nous avons souhaité être plus proches du texte latin et avons considéré les binômes *interminabile vitae ; tota simul et perfecta possessio*.

La difficulté principale pour comprendre la notion d'*interminable* est le sens généralement donné au terme *infini*. L'influence des mathématiques a conduit à parfois interpréter le même mot comme synonyme, comme si l'infini mathématique devait

correspondre à celui de l'infini de l'éternité. Un second écueil est celui de saisir *interminable* non comme un terme du jargon philosophique mais comme un mot du langage courant. La notion *interminabilis* qualifie pourtant, en tant que partie de la définition d'éternité, *ce qui ne possède pas de fin*, mais elle fait également référence à une réalité *sans commencement*. Cette dernière caractéristique la distingue de l'usage mathématique du mot. Une réalité sans début ni fin est plus précisément comprise par le terme *immutabilité*. L'immutabilité, notion qui évoque ce qui n'a pas de début ni fin, amorce la mise en relief d'une réalité non matérielle.

La problématique centrale, autour de la notion *vie*, interroge la question du terme *duratio* dans la définition. La comparaison avec le temps est une étape obligée pour y répondre ; l'*analogie* comme outil de compréhension est le point de départ qui permet de s'acheminer vers la *négation* et ensuite vers la *remotio*. Le temps garde un lien avec l'éternité ; et le temps garde pareillement un rapport avec le mouvement. Le *mobile* est au mouvement ce que l'*instant* est au temps. Examiner si l'éternité est une forme de durée ou non demande de prendre comme repère la duplicité compréhensive de l'instant : tantôt celui-ci est considéré comme étant *une* seule et unique réalité, et tantôt comme en étant deux. Pour l'examen de la *duration* de l'éternité, l'instant conserve son caractère double puisqu'il se déploie de sorte que l'on puisse comprendre une prolongation ou magnitude temporelle. Considérer un instant comme étant deux est possible à travers l'analogie avec le mobile : son déplacement a lieu quand il est d'abord dans un endroit et par la suite dans un autre. Dans ce chapitre – le deuxième –, les notions d'un et multiple aident à ne pas confondre l'unicité de l'instant avec son identité. C'est justement ici que la plupart des analyses perdent pied et deviennent obscures : l'instant est double mais cette duplicité provient de notre manière de connaître le monde ; l'identité de l'instant reste la même. Or c'est l'endroit où il se trouve qui indique une différence à l'intelligence humaine. Socrate est donc le même qu'il soit à l'Agora ou bien au marché. L'instant est une partie d'un tout quand le temps est considéré comme durée. L'instant suit l'objet mobile quand le temps est analysé par rapport au mouvement. Le mobile, placée dans un premier endroit, puis dans un second et ainsi de suite, va constituer ce que l'on appelle la durée du temps. Pour Thomas d'Aquin, l'être de l'instant, étudié comme une partie d'un tout, est analogue au mobile.

L'éternité comme un *tout* a été examinée à deux reprises. Au chapitre trois, pour saisir le sens du terme, et au chapitre cinq, pour distinguer les notions de *tout* et de *perfection* qui, à un certain point de la recherche, semblent très proches. Le sens courant du

mot *toute* porte sur les ensembles d'objets ou de réalités ; tantôt ils sont homogènes et tantôt hétérogènes. Pourtant, aucun de ces deux sens du mot *tout* ne concerne celui de la définition d'éternité. Puisque la simplicité est un aspect capital, voire ontologique de l'éternité, c'est à nouveau dans un sens technique que le terme est compris. Le tout de l'éternité est équivalent à la notion de *complet* : une réalité qui ne manque de rien. L'exemple le plus illustratif pour représenter la complétude de l'éternité est le paradigme du point. En ce qui concerne la manière dont on arrive à la compréhension de l'éternité comme un tout, l'Aquinat signale le besoin d'éliminer le temps et d'exclure l'instant. Cette *remotio* est, dès le chapitre trois, un rapprochement du binôme *toute simultanée*, qui est en effet une partie importante de la définition. À partir du chapitre troisième, le tout dévoile aussi l'*uniformité* de l'éternité. Puisque, dans l'éternité, il est exclu de concevoir un avant et un après, et donc une antériorité ou une postériorité des parties, on remarque le besoin d'une cause qui unifie ce qui est un tout composé. Vers le sixième chapitre, cette cause n'est nulle autre que la cause efficiente : la potentialité des parties par rapport aux différents types de *tout*, dans l'éternité, est *actualité*. Elle est donc exclue de toute potentialité passive et de toute composition.

Ayant pour but de comprendre l'éternité comme *tota simul*, j'ai tout d'abord, cherché à comprendre la nature du temps. Celui-ci peut être étudié en lui-même ou d'après l'instant. Le *nunc*, ou instant, est successif et imparfait : en lui tout est succession. L'unité de l'éternité n'est pas un ensemble des temps, comme si elle était conformée de temps passés et présents, mais comme une réalité *indivise*. La suppression de l'antériorité et de la postériorité du temps aident aussi à parvenir à l'indivision de l'éternité et à un paradigme de comment pourrait-il être une réalité indivise. La notion de simultanéité vient enfin compléter la définition d'éternité en y ajoutant la permanence : par opposition au temps qui coule sans cesse, l'éternité demeure. Cette permanence, toutefois, est constante et invariable. La tendance habituelle est de concevoir l'éternité uniquement comme le point de l'exemple ; mais la distinction fondamentale entre le paradigme du point et l'éternité a été signalée depuis le premier chapitre. Grâce à la notion d'immutabilité, on reconnaît en effet que la réalité à laquelle elle renvoie est *en acte*, l'être qui est au sommet de son actualité, de tout être en acte et de tout acte, bref, en *acte absolu*. D'autre part, au chapitre second, la conclusion montre qu'il s'agit d'une réalité vivante ; tous ces éléments servent à mieux distinguer l'éternité du temps et d'autres natures et concepts.

L'objection thomasiennne avec laquelle commence le cinquième chapitre rassemble deux notions : la totalité et la perfection. La raison de les examiner ensemble tient à ce

qu'on doit nier du temps pour concevoir l'éternité : la succession du temps et l'imperfection de l'instant. Définir l'éternité comme l'uniformité de ce qui est entièrement dépourvu de mouvement (*ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum. S.Th., I q10 a1 ad5*) devient évident après les conclusions de nos trois premiers chapitres. Cependant, l'instant ayant deux manières d'être conçu exige d'effectuer deux fois la *remotion*. Le cinquième chapitre est centré sur l'exclusion de l'instant selon la seconde acception, à savoir, comme *mesure*. La notion de *mesure* sera évoquée, sans toutefois être développée dans ce chapitre, cela pour éviter des confusions.

L'une des différences incontournables est celle qui distingue le *nunc stans* et le *nunc fluens*. Notre conclusion est que Thomas d'Aquin ne pouvait pas avoir identifié l'éternité au *nunc stans*, comme certains auteurs l'ont cru, puisqu'il reconnaît les types et qualités de l'analogie, d'un côté, et d'un autre côté, il aborde explicitement ce en quoi consiste la *remotio* avant d'aborder le sujet de l'éternité dans la *Summe contre gentes*. Ce fait nous aide à reconnaître le besoin méthodologique de la *remotio* pour ôter de l'éternité les caractéristiques propres au temps. Alors que, tant par le thème que pour la méthode, le docteur Angélique était conscient de l'exclusion nécessaire de l'instant pour arriver à la compréhension de la notion de l'éternité. Le *nunc stans* n'est donc pas l'union entre le temps de la nature et l'éternité. Il concerne l'identité du temps, ce qui demeure de lui et qui garde un lien très étroit avec le mobile, sans pour autant s'y fondre. La permanence de l'éternité ne correspond pas à celle du temps.

L'instant demeure mais son être est incomplet. Ce manque est une imperfection et l'instant présent aura besoin de l'instant suivant pour viser son achèvement puisque l'imperfection vient d'*un certain mode* dans lequel l'instant n'est pas. La permanence de l'éternité est parfaite, rien ne lui manque ; son être est complet. Dans l'éternité il ne reste aucune possibilité d'abriter un non-être mais uniquement une identification de son être avec son actualité ; l'éternité est pleinement actuelle. Vers la fin du chapitre cinq, la différence qui semble être suggérée dans les textes thomasiens entre le *tout* et la *perfection*, est l'actualité. Les deux notions évoquent la complétude, or la perfection met de côté la potentialité, puisque celle-ci implique un manque.

La dernière notion de la définition est la *possession*. L'explication de ce en quoi consiste la possession par rapport à l'éternité a été l'une de plus difficiles. La question n'a pas été la compréhension du sens que Thomas d'Aquin donne au terme, mais le manque des sources secondaires pour expliquer ou compléter notre explication, très peu nombreuses. Le débat dans la *Somme théologique* commence par l'opposition entre la

duration et la possession. Il s'agit du sixième argument de l'article numéro un de la question dix de la *prima pars*.

Par rapport à l'éternité, la *possession* est comprise d'après les termes *immutabile* et *indéfectible*. Implicitement, la notion de possession est liée à l'habitude. L'analyse du terme *habitude* a aidé à la considérer davantage comme un *prédicament* et l'éternité comme ayant une coïncidence avec la *cause première*. Un écueil fréquent en philosophie analytique est de comprendre les attributs divins comme des prédicaments, sans les délier, en plus, des aspects matériels ; la possession garde, cependant, un sens plus large. La quiétude et l'apaisement sont deux sens signalés dans la *Somme*. Le terme *possessio* fait appel à deux aspects très importants sur l'éternité : le fait qu'elle soit source de ce quelle donne, et son enracinement ontologique dans l'immutabilité. Un nouvel aspect de la notion d'immutabilité est dévoilé quand elle est comprise sous l'optique de la quiétude. Souvent l'immutabilité est considérée comme synonyme d'immobilité ; on peut ainsi trouver des textes thomasiens qui ne font pas la différence. Or, quand il s'agit de la question de l'éternité, la notion d'immutabilité doit être plus précise : elle ne concerne pas l'immobilité comme celle des choses naturelles, comme un arrêt lors d'un déplacement ou bien comme la puissance d'un mobile pour se mettre ou remettre en mouvement. La quiétude de l'éternité, quant à elle, renvoie à l'indéfectible : ce qui n'échoue, ni ne manque, ni ne cesse d'être. À travers la notion de possession, laquelle est très liée à la quiétude, la *nécessité* se dévoile également. Elle ne sera pas, cependant, une nécessité uniquement à cause de son opposition à ce qui est contingent, mais parce qu'elle est la seule réalité à être la *nécessité absolue*. En les analysant avec attention, on constate que les notes définitoires de nécessité, d'indéfectibilité, d'immutabilité, etc., appartiennent elles aussi au principe premier.

Au sixième chapitre de la thèse, dédié à l'éternité comme *possession*, j'ai abordé le lien entre les éléments qui constituent l'énoncé définitoire de l'éternité et la *cause efficiente*. C'est la notion d'indéfectible, définie en termes de nécessité, être et cause – efficiente – qui montre le chemin à suivre pour découvrir la relation entre ces concepts. En effet, la cause efficiente est la seule à ne pas être soumise à l'influence temporelle. Elle est en plus cause unitive. Notre intuition d'avoir choisi le un et le multiple comme voie explicative s'est donc montré pertinente : la différence entre ce qui est multiple – le temps –, et ce qui est un, à savoir, l'être *in-divise*, devient manifeste ; nous sommes parvenus à comprendre ce que voulait dire l'éternité par rapport à Dieu dans trois des textes cardinaux de Thomas d'Aquin, la *Summe theologiae*, la *Summe contre gentes* et le *Compendium theologiae*. La question quarante-quatre de la *Prima pars* garantit que chaque élément de la définition de l'éternité

renvoie effectivement à l'unité, à l'être un et indivise, qui en étant l'Être au plus haut grade et le plus véritable, soit également la cause de tout être et de toute vérité.

L'analyse effectuée au septième chapitre permet de bien distinguer le temps de l'éternité. Enfin, notre huitième et dernier chapitre est d'utilité pédagogique pour expliquer que Dieu et l'éternité sont un. Dieu s'identifie à son éternité ; Dieu est le seul à être un avec sa propre éternité. L'*aeternitas*, définie comme *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, veut donc dire que l'éternité est la possession parfaite, totale et simultanée de vie sans terme. En d'autres termes, l'éternité est possession parfaite parce qu'elle élimine et exclut l'instant temporel comme quelque chose statique. L'éternité est permanence actuelle, quiétude accomplie ; sans imperfections ni manque. L'éternité est toute simultanée afin d'exclure et éliminer la durée du temps. Elle est ainsi définie avec des termes positifs puisqu'ils contiennent une double négation. Le temps constitué de parts est nié par le terme *tota* et le flux temporel est exclu par la simultanéité de l'éternité, c'est-à-dire la négation de toute variation. Ces aspects de l'éternité ne concernent pas un être inerte ou immobile – comprenant cette notion comme une imperfection ou incomplétude –, mais un être qui dépasse toute durée de par Sa vie. L'éternité est donc vie *sans terme* puisqu'elle fait référence au principe duquel provient toute existence et la continuité dans l'existence. La relation entre le temps et l'éternité n'est donc pas un *être dedans* ou un *être en dehors* du temps, c'est-à-dire avoir une temporalité ou non. C'est de l'éternité en tant que principe de vie – par la voie de l'éminence et non seulement la *remotio* – et de tout ce qui a en lui-même le principe de mouvement, de Qui provient le temps, puisque le temps est la mesure du mouvement.

L'éternité, en un mot, est donc *mesure*, Mesure divine. Elle équivaut au temps des choses naturelles, sans pour autant en garder les défauts, manques et imperfections. Le temps est certes une mesure mais s'il en est une, est surtout car l'éternité l'est. Or, il ne s'agit pas de mesurer l'incommensurable ou l'infini, mais de reconnaître la distinction selon laquelle la réalité la plus simple est prise comme mesure du genre au quelle elle appartient. Ce n'est donc pas au sens restreint que l'éternité est une mesure, mais parce qu'en Dieu son éternité et son être en font un que l'on pourrait considérer son unité comme mesure. Brièvement, le temps est durée et mesure parce que l'éternité est le principe et origine de toute durée et de la vie. L'éternité n'est pas le temps, et ce dernier n'est donc pas l'éternité. Pour autant, l'éternité ne se borne pas à une grossière négation du temps. Je suis consciente, en conclusion, que le sujet de l'éternité avait aussi d'autres sources thomasiennes, telles que le *Commentaire* aux livres sur l'interprétation ou encore le texte

De Veritate. Toutefois, les questions centrales de notre sujet semblent trouver leurs réponses dans l'*Opera Maiora* citée au long de la dissertation.

ANEXO 1

En esta lista presentamos las preguntas entorno a la eternidad siguiendo el orden acordado por Tomas de Aquino. En ella están intrincadas tanto las interrogantes propiamente teológicas como las correspondientes a la teodicea y a otras disciplinas filosóficas.

1. Si la eternidad es interminable.
2. Si la eternidad es duración del ser o de la vida.
3. Si la eternidad es un todo o tiene partes.
4. Si la eternidad es simultaneidad.
5. Si la eternidad es total y completa.
6. Si la eternidad es posesión.
7. Si la eternidad es algo hecho.
8. Si la eternidad es anterior y posterior a Dios.
9. Si la eternidad es cierta medida.
10. Si en la eternidad hay presente, pasado y futuro.
11. Si la eternidad es una sola.
12. Si la eternidad no es propia sólo de Dios.
13. Si la eternidad mide lo que es posterior y anterior a ella.
14. Si sólo Dios es eterno.
15. Si la eternidad es el ahora del tiempo.
16. Si el tiempo es algo de la eternidad.
17. Si la eternidad es o no el tiempo.

Conclusión

Bibliografía

De las preguntas anteriores cinco de ellas son desarrolladas por nuestro autor desde el ámbito propiamente teológico, o bien su calidad argumentativa es contundente al incluir el contenido de las Sagradas Escrituras:

1. Si la eternidad es algo hecho.
2. Si la eternidad es anterior y posterior a Dios.
3. Si la eternidad es una sola.
4. Si la eternidad no es propia sólo de Dios.
5. Si sólo Dios es eterno.

Las doce preguntas restantes pueden aún ser sintetizadas de la siguiente manera.

1. Si la eternidad es interminable.
2. Si la eternidad es duración del ser o de la vida.
3. Si la eternidad es un todo o tiene partes.
4. Si la eternidad es simultaneidad.
5. Si la eternidad es total y completa.
6. Si la eternidad es posesión.
7. Si la eternidad es o no el tiempo.

Por la manera en que están formuladas estas cuestiones es posible incluir en *Si la eternidad es o no el tiempo*, las siguientes preguntas:

1. Si la eternidad es cierta medida.
2. Si en la eternidad hay presente, pasado y futuro.
3. Si la eternidad mide lo que es posterior y anterior a ella.
4. Si la eternidad es el ahora del tiempo.
5. Si el tiempo es algo de la eternidad.

De los 33 conceptos directamente relacionados con la noción de eternidad, dos de ellos delimitan su estudio. Lo 'inmutable' y la 'unidad', es posible abordarles de manera sucinta; 'unidad' es el vocablo que da dirección en la investigación, mientras 'inmutable' es un término cuyo uso explícito por Tomás de Aquino, permite comprenderle a lo largo de los siete capítulos en los cuales se puede abordar noción de eternidad:

1. Si la eternidad es interminable.
2. Si la eternidad es duración del ser o de la vida.
3. Si la eternidad es un todo o tiene partes.
4. Si la eternidad es simultaneidad.
5. Si la eternidad es total y completa.
6. Si la eternidad es posesión.
7. Si la eternidad es o no el tiempo.

ANEXO 2

CONCLUSIONES (A)

Esta disertación tenía como preludio las nociones de uno y mucho como guía para la comprensión de la eternidad y el tiempo. En efecto, en el nivel más lejano a nuestra experiencia cognoscitiva sensible, esa oposición consiguió ofrecernos la claridad indispensable para descifrar lo que son las realidades a las cuales dedicamos las páginas precedentes.

En el preámbulo evocamos las nociones de uno y mucho como pauta explicativa para comprender la eternidad como un atributo divino. Durante la fase de búsqueda bibliográfica, y previo al inicio de nuestra investigación, entendimos que Tomás de Aquino no considera la eternidad como un atributo de Dios. La facilidad con la cual se puede incurrir en el error de concebirlo con características materializantes, la consiguió sobrepasar el autor de nuestro interés, reconociendo a las cualidades hieráticas como “nombres” o “condiciones”. Ese fue el motivo de las comillas simples en el título de la tesis.

Al haber avanzado un tanto más en nuestro tema, encontramos que la comprensión tomasiana de la eternidad tenía directamente como inicio de las reflexiones, la definición de Boecio. Poco antes de concentrarnos en nuestro objetivo, se buscó entender el motivo de haber acogido ese enunciado definitorio y no otro. El contexto histórico tuvo un papel central en nuestro autor. La autoridad, influencia y erudición del *noster summus philosophus* no tenía puesta en duda alguna durante la Baja Edad Media. Además, la definición propuesta por Boecio, resumía de alguna manera las aportaciones filosóficas más destacadas de la antigüedad como la platonista, aristotélica y plotiniana. Por medio de ese breve resumen histórico y de confirmación del título escogido para esta disertación, comprendimos el interés del Aquinate por centrarse en la definición boeciana de la eternidad. Las precisiones sobre el título las glosamos al principio. Con ello buscamos dejarlo al alcance, despejando las dudas que pudieran surgir.

Respecto a la definición de “eternidad”, no fue una somera reproducción de lo ya explicado por el autor de *De Consolatione*, lo que puede encontrarse en las obras mayores tomasianas. Hemos de señalar, sin embargo, la exigencia de un estudio detenido para conocer las distinciones más afinadas sobre la aportación de ambos filósofos respecto de este tema, el cual no ha tenido lugar en este escrito, por no ser el propósito. La manera en la cual Tomás de Aquino abordó el problema de la eternidad, principalmente en la *Suma teológica*, en la *quaestio* reservada a ese fin, fue un análisis en donde se problematizan las partes emblemáticas de la noción.

Sucintamente las conclusiones obtenidas de este estudio son las siguientes.

- (1) La eternidad es una medida (cap. 7)
- (2) La eternidad es medida de Dios (cap.7)
- (3) La eternidad es la medida de Dios y esto ha de entenderse analógicamente respecto del tiempo de la realidad tangible y natural (caps. 1 y 7)
- (4) La eternidad no es el tiempo (caps. 1-7)
- (5) La eternidad podría ser llamada el tiempo de Dios, pero esa consideración por sí sola conduce a muchos errores (cap. 7)
- (6) El tiempo no es la eternidad ni la eternidad es el tiempo (cap. 7)

- (7) La eternidad no se limita a una negación del tiempo (cap. 1)
- (8) Negar el tiempo para entender la eternidad es sólo una parte del proceso cognitivo y explicativo (cap 7)
- (9) La eternidad no es duración (cap. 2)
- (10) La eternidad es más que la duración (cap. 7)
- (11) La definición boeciana de la eternidad no la entiende Tomás de Aquino en un sentido coloquial (caps. 1-7)
- (12) Las nociones que confirman el enunciado en el cual se define a la eternidad, tienen un sentido traslaticio no evidente para quien desconoce las bases de la doctrina tomista (caps. 1-6)
- (13) *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, tiene expresiones afirmativas, las cuales contienen negaciones dobles (caps. 1-7)
- (14) La eternidad es 'interminable', pero esta palabra no la define completamente (cap. 1)
- (15) La eternidad como 'vida interminable' es el binomio nocional necesario para no confundirla como una 'duración' (cap. 2)
- (16) Comprender la eternidad como duración equivale a concederle aspectos materiales a Dios y Él es inmaterial (caps. 1 y 2)
- (17) *Tota simul* no ha de entenderse como una sobreposición de eventos temporales (caps. 3, 4, 5 y 7)
- (18) *Tota simul* son dos términos que juntos indican la exclusión de las características indispensables del instante (caps. 3, 4 y 5)
- (19) *Tota simul* la entiende Tomás de Aquino como un principio existencial de los seres vivos (caps. 5, 6 y 7)
- (20) Dios se identifica con su vida. Dios es uno con su vida (cap. 8)
- (21) La noción de 'simplicidad' si no es convenientemente entendida, al margen de lo material, tampoco consigue dar cuenta de lo que sea la eternidad (caps. 1 y 8)
- (22) *Perfecta possessio* es el tercer binomio en el cual subyacen dos nociones negativas.
- (23) Cada uno de los 3 binomios puede entenderse correctamente por medio de la *remotio*, sobre todo *tota simul* y *perfecta possessio* (caps. 3-6)
- (24) La eternidad como posesión, excluye el fluir temporal. La eternidad no fluye ni es un tiempo más prolongado (cap.6)
- (25) Por medio de la *remotio* se elimina el tiempo y se excluye el ahora, sin esta manera de proceder no se entiende la relación de la eternidad con el tiempo (caps 1, 3-7)
- (26) La permanencia del instante no es la eternidad (cap. 7)
- (27) No hay unidad ontológica entre el instante temporal -permanente-, y la eternidad (cap. 7)
- (28) La negación implícita en los términos *perfecta possessio* requiere de las nociones de 'inmutabilidad' e 'indefectibilidad' entendidos conjuntamente, mas la eternidad no se resume en la 'inmutabilidad', por ello esta última noción no forma parte de la definición (cap. 6)
- (29) *Perfecta possessio* indica el tener divino distinguible como causa de lo existente (cap. 6)
- (30) Siendo Dios el ente indiviso, no es por ello la indivisibilidad. La unidad a la cual remite Dios como ser indiviso, sustenta la simplicidad, inmaterialidad, ubicuidad, inmutabilidad y eternidad (caps. 7 y 8)
- (31) La eminencia divina es lo que responde a la capacidad de Dios para crear el tiempo e intervenir en él (caps. 1, 2 y 8)

- (32) El tiempo el cual puede ser entendido como medida y como componente de un todo, siendo la base fenomenológica desde la cual se entiende lo que sea la eternidad, puede entenderse desde lo que es algo 'uno' y su 'opuesto' según la 'contrariedad', lo 'mucho' (caps 1-8)

BIBLIOGRAFIA

A. Obras de Tomás de Aquino

Las obras de Tomás de Aquino son citadas según las ediciones del *Index Thomisticus*, Roberto Busa SJ., y Enrique Alarcón.

Para el tema de la eternidad

Opera Maiora

Scriptum super Sententiis

Summa Theologiae

Summa Contra Gentes

Quaestiones

Quaestiones disputatae De potentia

Quaestiones disputatae De malo

Quaestiones Quodlibet

Opuscula

Compendium theologiae

Commentaria

In Aristotelem

In libros Physicorum

Super librum de causis

Super De divinis nominibus

Para el tema del tiempo

Opera Maiora

Summa Theologiae

Summa Contra Gentes

Quaestiones

Quaestiones disputatae De veritate

Quaestiones disputatae De potentia

Opuscula

De principiis naturae

Commentaria

In Aristotelem

Expositio libri Peri Hermeneias

Expositio libri Posteriorum Analyticorum

In libros Physicorum

In libros De caelo et mundo

In libros De generatione et corruptione

Sententia libri De anima

Sententia libri De sensu et sensato

Sententia libri Ethicorum

Sententia libri Metaphysicae

Para el capítulo 2,14 de *Contra Gentes*:

<http://dhsprory.org/thomas/ContraGentiles2.htm#14>.

B. Traducciones.

Lértora, Celina A., *Comentario a la Física de Aristóteles*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, núm. 21, EUNSA, España, 2001, 630 pp.

Foster, Kenelm; Humphries, Silvester, *Aristotle's De Anima in the Version of William of Moerbeke and the Commentary of St. Thomas Aquinas*, Yale University Press, New Heaven, 1951. Reeditado con revisiones del *Commentary on Aristotle's De Anima*, Aristotelian Commentary Series, Notre Dame, Dumb Ox Books, 1994.

González, Carlos Ignacio. *Suma contra los gentiles*, Porrúa, México, 1998.

Martorell, José, et.al., *Suma de Teología*, 3a ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998.

McDermott, Timothy, *Commentary on Aristotle's De Memoria et Reminiscentia, 449 b 30–450 a 25*. En: *Thomas Aquinas, Selected Philosophical Writings*, World's Classics, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 138–44.

Pasnau, Robert C., *Commentary on Aristotle's De anima*. Yale University Press, New Heaven 1999.

Pronovost, Serge, *In Sentencias*.

http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES1.htm#_Toc516173546

Saranyana, José Ignacio; Restrepo Escobar, Jaime. *Compendio de Teología*, Ediciones Rialp, Madrid 1980.

Velázquez Fernández, Héctor, *Tomás de Aquino. El uno. Comentario al libro X de la Metafísica de Aristóteles*, Cuadernos del Anuario Filosófico. Serie Universitaria, No. 63, 1998.

C. Fuentes secundarias.

Aleksandravicius, Povilas, *Temps et éternité chez saint Thomas d'Aquin et Martin Heidegger*, Éditions Universitaires Européennes, 2010, 552 pp.

Arnou, René, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité ? Réponse de Saint Thomas : La connaissance par 'habitus'*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome, 1970.

Aróstegui, Antonio, *El espacio en la Física Tomista y en la Física Actual*, Instituto Nacional de Enseñanza Media, Ceuta, 1961.

Ávila Reese, Vladimir, *La historia del universo*. En: *Orígen, naturaleza y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar*, Héctor Velázquez (Ed.), col. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 171(2004), Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 51-66.

Bazó, Canelón Abelardo, *La eternidad de Dios en Santo Tomás de Aquino. Una visión filosófica*. Tesis. Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Facultad de Filosofía, Roma, 2003, 311 pp.

Beuchot, Mauricio, *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, UNAM, México, 1992.

Bonino, Serge-Thomas, *Dieu « Celui qui est » (De Deo ut uno)*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, 2016, Francia.

Burrell, David B., *Aquinas: God and Action*, editor Mary Budde Ragan, 3a ed., Wipf and Stock Publishers, 1979 (2016), 222 pp.

-, *The New Aquinas*. En: *God's Advocates: Christian Thinkers in Conversation*. London, Darton-Longman & Todd, 2005, pp. 126-140.

Bourke, Vernon J., *El hábito en la doctrina tomista de la potencia y el acto. Ensayos sobre el tomismo*, Morata, Madrid, 1963.

Cobb, John B., *Process Theology: An Introductory Exposition*, Westminster John Knox Press, 1976.

Charamsa, Krzysztof Olaf, *L'immutabilità di Dio. L'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici*, Gregoriana, Roma, 2002.

Craig, William Lane, *God, time, and eternity: the coherence of theism II: eternity*, Kluwer, Dordrecht, 2001, 321 pp.

-, *Divine Eternity*, Thomas P. Flint y Michael C. Rea (eds.), The Oxford Handbook of Philosophical Theology, Oxford University Press, 2008.

Cristiani, Léon, *Le concept d'éternité: essai sur l'accord de la prescience divine et de la liberté humaine*, col. Questions philosophiques. 615, Bloud, París, 1911, 71 pp.

Davies, Brian, *Classical Theism and the Doctrine of Divine Simplicity*. En: *Language, Meaning and God. Essays in Honor of Herbert McCabe*. London, Geoffrey Chapman, 1987, pp 51-74.

-, *The Thought of Aquinas*, Oxford University Press, Clarendon Paperbacks, 1993, 388 pp.

-, *The Oxford handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

Dolezal, James E., *God without Parts: Divine Simplicity and Metaphysics of God's Absoluteness*, Pickwick Publications, 2011, 226 pp.

Elders, Leo, *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*, Brill, Leiden, 1990.

-, *La Théologie Philosophique de Saint Thomas d'Aquin. De l'être à la cause première*, Téqui, Paris, 1995.

-, *The philosophy of nature of St. Thomas Aquinas : nature, the universe, man*, Lang, Frankfurt am Main, 1997.

Fox, Rory, *Time and eternity in mid-thirteenth-century thought*, col. Oxford theological monographs, Oxford university press, 2006, 390 pp.

Gelonch, R.M. Santiago, *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino. Una interpretación textual del Super Boetium De Trinitate, q.5, a.3 de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2002, 360 pp.

Geiger, Louis-Bertrand, *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*. En: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 31, pp. 3-40 (1947).

Goris, Hans, *Free Creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*. Thomas Instituut Utrecht, Peeters-Leuven, 1996.

Gounelle, André, *Le dynamisme créateur de Dieu, essai sur la théologie du Process*, Van Dieren editor, Paris, 2000. Hill, W.J., *Search for the Absent God. Tradition and Modernity in Religious Understanding*, New York, 1992, 224 pp.

-, *Process theology*. En: *Dictionnaire critique de théologie*. Dictionnaires Quadrige, 2007.

Hill, William J., *Search for the Absent God. Tradition and Modernity in Religious Understanding*, Nueva York, 1992.

Hughes, Christopher, *On a Complex Theory of a Simple God. An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology*, Cornell Studies in the Philosophy of Religion, Cornell University Press, 1989, 336 pp.

Imbach, Ruedi; Oliva, Adriano, *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Vrin, Philosophiques, Francia, 2009, 179 pp.

Jaritz, Gerhard, et.al., *Time and eternity: the medieval discourse*, International Medieval Congress 2000 : University of Leeds, col. International medieval research 9, Brepols, Turnhout, 2003, 535 pp.

Jiménez Torres, Oscar, *Epítome de la Filosofía de Carlos Llano*, Porrúa, México, 2010, 249 pp.

Kenny, Anthony, *The God of the Philosophers*, 2a ed., Oxford, Clarendon Press, 1988.

Lavelle, Louis, *La dialectique de l'éternel présent. 3. Du temps et de l'éternité*, col. Philosophie de l'esprit, Paris, Aubier, 1945, 446 pp.

- Llano Cifuentes, Carlos, *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., México, 2005, 326 pp.
- , *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., México, 2006, p. 364.
- Leftow, Brian, *Time and Eternity*, Cornell University Press, Itaca, Nueva York, 1991.
- Marenbon, John ; Rosier-Catach, Irène, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, col. Conférences Pierre Abélard, Vrin, París, 2005, 188 pp.
- Mozersky, Joshua, *The B-Theory in the Twentieth Century*. En: *A Companion to the Philosophy of Time*, Heather Dyke and Adrian Bardon (eds.), Wiley Blackwell, 2013 (2016), pp 577.
- Murillo, José Ignacio, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1998, 231 pp.
- Núñez Pliego, José Manuel, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino*, Cuadernos del Anuario Filosófico n. 210, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, pp. 118.
- Petit, José María, *Lugar y espacio*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1986, 111pp.
- Phillips, R. P., *Moderna filosofía tomista. Filosofía de la naturaleza*, Ediciones Morata, vol. 1, Madrid, 1964, p. 91.
- Plantinga, Alvin, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974.
- , *Does God Have a Nature?*, Milwaukee, Marquette University Press, 1980.
- Rovelli, Carlo, *L'ordre du Temps*, Flammarion, 2017, 280 pp.
- Rigau Cañardo, Mariano, *Lugar y espacio*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1986.
- Sánchez, Eduardo, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles*, Cuadernos del Anuario Filosófico, Serie Universitaria No.107, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.
- Stump, Eleonore, *The God of The Bible and The God of The Philosophers*, Marquette University Press, 2016, 116 pp.
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, 2a ed., Clarendon Press, 2004, 372 pp.
- Te Velde, Rudi, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. Aldershot-Burlington, Ashgate, 2006, pp. 73-74.
- Van Frassen, Bas C., *Introducción a la filosofía del tiempo*, trad. Juan Pedro Acordagoicoechea, Barcelona, 1978, 240 pp.
- Westerkamp, Dirk, *Via negativa: Sprache und Methode der negativen Theologie*, München, Fink, 2006.

D. Artículos.

Bonino, Serge-Thomas, *L'immutabilité de Dieu*. En : *Studi 1998*, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma, 1999, pp. 117-151.

Barry, L. E., *Eternity and Critical Insight*. En: *The New Scholasticism*, 48, pp. 351-359 (1974).

Baumer, M.R., *The Role of 'Inevitability at Time T' in Aquinas Solution to the Problem of Future Contingents*. En: *The New Scholasticism*, 53, pp. 147-167 (1979).

Brasa Díez, Mariano, *Conocimiento analógico y negativo en Tomás de Aquino*. En: *Studium*, 27/1, Madrid, pp. 172-142 (1987).

Burns, P., *The Status and Function of Divine Simplicity in 'Summa Theologiae' Ia, qq 2-13*. En: *The Thomist*, 57/ 1-26, pp. 7-17 (1993).

Burrell, David B., *God's Eternity*. En: *Faith and Philosophy* ,1/4, pp. 389-406 (1984).

Cowan, Steven B., *A Reductio Ad Absurdum of Divine Temporality*. En: *Religious Studies*, 32/3, pp. 371 - 378 (1996).

Courtès, Véanse, *L'un selon Saint Thomas*. En: *Revue Thomiste*, 68, pp. 386-392 (1968).

Craig, William Lane, *Timelessness and Creation*. En: *Australasian Journal of Philosophy* ,74/4, pp. 646-656 (1996).

-, *Omniscience, Tensed Facts and Divine Eternity*. En: *Faith and Philosophy*, 17/2 , pp. 227-228 (2000).

-, *Timelessness and Omnitemporality*. En: *Philosophia Christi*, 2/33 (2000).

-, *Divine Timelessness and Personhood*. En: *International Journal for Philosophy of Religion*, 43/2, pp. 109-124 (1998).

-, *Divine Timelessness and Necessary Existence*. En: *International Philosophical Quarterly*, 37, pp. 217-224 (1997).

-, *On the Argument for Divine Timelessness From the Incompleteness of Temporal Life*. En: *Heythrop Journal*, 38/ 2, pp. 165-171(1997).

-, *God and Real Time*. En: *Religious Studies*, 26/3, pp. 335-347 (1990).

-, *God, Time, and Eternity*. En: *Religious Studies*, 14/4, pp. 497 (1978).

Erlandson, Douglas K., *Timelessness, Immutability, and Eschatology*. En: *International Journal for Philosophy of Religion*, 9/3, pp.129-145 (1978).

- Ferrari, V., *San Tommaso e la divina conoscenza degli evento futuri liberi*. En: *Divinitas*, 3, pp. 419-435 (1963).
- Fitzgerald, Paul, *Stump and Kretzmann on Time and Eternity*. En: *The Journal of Philosophy*, 82/5, pp. 260-269 (1985).
- González Suárez, Lucero, *The doctrine of Santo Tomás de Aquino on the analogy as a natural way to get to know God. A philosophical meditation on its extents and limits*. En: *Perseitas*, 3/2, pp. 154-174 (2015).
- Goris, Harm, *Interpreting Eternity in Aquinas*. En: *Time and Eternity. The Medieval Discourse*, Gerhard Jaritz y Gerson Moreno-Riaño (Eds.), 2003, pp.193-202.
- Guillon, L.-B., *Dieu immobile et Dieu mouvement*. En: *Doctor Communis*, 2, pp. 134-145 (1976).
- Hick, J., *Necessary Being*. En: *Scottish Journal of Theology*, 14, pp. 353-369 (1961).
- Innis, Robert E., *Aquinas's God and the Linguistic Turn: A Review Discussion*. En: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 45, pp. 585-598 (1981).
- Leftow, Brian, *The Roots of Eternity*. En: *Religious Studies*, 24, pp. 189-212 (1989).
- , *Is God an Abstract Object?* En: *Nous*, 24, pp. 581-598 (1990).
- , *Time, Actuality and Omniscience*. En: *Religious Studies*, 26, pp. 302-322 (1990).
- , *Eternity and Simultaneity*. En: *Faith and Philosophy*, 8, pp. 148-179 (1991).
- , *Eternity*. En: *The Cambridge Companion to Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- , *Immutability*. En: *The Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Nueva York, 1998.
- , *A God Beyond Space and Time*. En: *Theos, Anthropos, Chistos*, Peter Lang, Nueva York, pp. 145-172 (2000).
- , *Parts, Wholes and Eternity*. En: *The Importance of Time*, Kluwer, Boston, pp. 187-98 (2001).
- , *The Eternal Present*. En: *God and Time*, Oxford University Press, pp. 21-48 (2001).
- , *Aquinas on Attributes*. En: *Medieval Philosophy and Theology*, 11, pp. 1- 41 (2003).
- , *Eternity*. En: *Encyclopedia of Philosophy*, 2a ed., Macmillan, Detroit, 2006.
- , *Eternity and Immutability*. En: *The Blackwell Guide to Philosophy of Religion*, Basil Blackwell, Nueva York, pp. 48-77 (2006).
- , *Aquinas on Impassibility, Immutability and Eternity*, Eleonore Stump, Brian Dacies eds., En: *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, pp. 173-186 (2012).
- Lane Craig, William, *The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73/4, pp. 521-536 (1999).
- Long, Thomas, *Temporality and Eternity*. En: *International Journal for Philosophy of Religion*, 22/3, pp.185 -189 (1987).

- McTaggart, J. M., *The Unreality of Time*. En: *Mind*, 17, pp. 457-474 (1908).
- Morris, Thomas V., *On god and Mann: A View of Divine Simplicity*. En: *Religious Studies*, 21, pp. 299-318 (1985).
- Mulligan, R. W., *Divine Foreknowledge and Freedom: A Note on a Problem of Language*. En: *The Thomist*, 36, 293-299 pp (1972).
- Nelson, Herbert J., *Time(s), Eternity, and Duration*. En: *International Journal for Philosophy of Religion*, 22, 1/2, pp. 3 -19 (1987).
- Padgett, Alan G., *Eternity and the Special Theory of Relativity*. En: *International Philosophical Quarterly*, 83/2 , pp. 219-223 (1993).
- Paty, Michel, *Réflexions sur le concept de temps*. En: *Revista de Filosofía*, 25, pp. 53-92 (2001).
- Sacchi, Mario Enrique, *La concepción del espacio en la física de Santo Tomás de Aquino*. En: *Sapientia*, 51, pp. 517-563 (1970).
- , *La armonía del conocimiento filosófico y de las ciencias fisicomatemáticas*. En: *Doctor Communis*, 48/2, pp. 136-156 (1995).
- Shanley, Brian J., *Eternity and Duration in Aquinas*. En: *The Thomist*, 61/4, pp. 525-548 (1997).
- , *Aquinas on God's Casual Knowledge: A Replay to Stump and Kretzmann*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72, pp. 447-457 (1998).
- Stump, Eleonore; Kretzmann Norman, *Eternity*. En: *Journal of Philosophy*, 78/8, pp. 429-458 (1981).
- , *Atemporal Duration: A Reply to Fitzgerald*. En: *Journal of Philosophy*, 84/4, pp. 214-219 (1987).
- , *Comments and Criticism. Atemporal duration: A replay to Fitzgerald*. En: *The Journal of Philosophy*, 84/4, pp. 214-219 (1987).
- , *Prophecy, Past Truth, and Eternity*. En: *Philosophical Perspectives*, 5, pp. 395-424 (1991).
- , *Eternity Has No Duration*. En: *Religious Studies*, 30/1, pp.1-16 (1994).
- , *Eternity and God's Knowledge*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72/3, pp. 439-445 (1998).
- Swinburne, Richard, *God and Time*. Eleonore Stump (Ed.). En: *Reasoned Faith. Cornell University Press*, pp. 204-222 (1993).

Tanzella-Nitti, Giuseppe, *La creación del Universo: Filosofía, Ciencia y Teología*. En: *Origen, naturaleza y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar*, Héctor Velázquez (Ed.), col. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 171(2004), Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 113-151.

Tomkinson, J. L., *Divine Sempiternity and Atemporality*. En: *Religious Studies*, 18/2, pp.177-189 (1982).

White, David A., *Divine Immutability, Properties and Time*. En: *Sophia*, 39/2, pp. 70-78 (2000).

E. Otras obras citadas en la disertación.

Agustín Echevarría y Francisco O'Reilly, *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck, 2017.

Alston, William, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, EUA, 1991, 336 pp.

Anscombe, Elizabeth, *Human Life, Action and Ethics: Essays*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 2a ed., Mary Geach y Luky Gormally (Eds.), 2006, 300 pp.

-, *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, EUNSA, 2005, 128 pp.

Birkenmajer, Alexandre, *Découverte de fragments manuscrits de David de Dinant*. En: *Revue néoscholastique de philosophie*, 35, pp. 220-229 (1933). Bochenski, I., *Historia de la lógica formal*, Madrid, 1967.

Burrell, *The new Aquinas. God's Advocates: Christian Thinkers in Conversation*, Darton, Longman & Todd Ltd, 2005, 284 pp.

Cruz Cruz, J., *El 'haber' categorial en la ontología clásica*. En: *Revista de Filosofía*, México, 51, pp. 505-570 (1984).

-, *El 'haber' categorial en la ontología clásica*. En: *Revista de Filosofía*, México, 52, pp. 505-530 (1985).

De Duve, Christian, *Blueprint for a Cell. The Nature and the Origin of life*, Burlington, North Carolina, 1991, 275 pp.

Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Cambridge University Press, 2018, pp. 355.

Dubarle, Dominique, *Philosophie et Théologie. L'ontologie de Thomas d'Aquin*, col. Philosophie et Théologie, Cerf, París, 1996, 494 pp.

- Flew, Anthony, *The Presumption of Atheism*. En: *Canadian Journal of Philosophy*, 2/1, pp. 29-46 (1972).
- Fuster Perelló, Sebastián, *Planteamiento del problema 'de Dios' en la Escolástica y en la nueva teología*. En: *Escritos del Vedat*, 3, pp. 581-617 (1973).
- Garrigou-Lagrange, *Dieu son existence et sa nature*, Gabriel Beauchesne (Ed.), vol. 2, París, 1950.
- Gasser, Georg, *Toward Analytic Theology: An Itinerary*. En: *Scientia et Fides*, 3/2, pp. 23-56 (2015).
- Graciano, Modesto, *Teología natural. Doctrina filosófica de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, 445 pp.
- Griffin, *God Power, and Evil: A Process Theodicy*, Westminster John Knox Press, 2004, 348 pp.
- González, Ángel Luis, *Teología Natural*, 7ª ed., EUNSA, 2015.
- Hasker, William, *Analytic Philosophy of Religion*. En: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Editor William J. Wainwright, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 421-446.
- James, F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Wolf, Robert G., *Analytic Philosophy of Religion: A Bibliography 1940-1996*. Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1998.
- Kneale, W., et. al., *El desarrollo de la lógica*, Madrid, 1972, 705 pp.
- Lorenz, Edward, *Deterministic Nonperiodic Flow*. En: *Journal of The Atmospheric Sciences*, 20, pp. 130-141 (1963).
- Leslie Mackie, John, *The Miracle of Theism*. En: *Philosophy*, 58/225, pp. 414-416 (1982).
- Mandelbrot, Benoît, *The Fractal Geometry of Nature*, Henry Holt and Company, 1983, 468 pp.
- Nash., Ronald H., *The concept of God*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1983.
- Pike, Nelson, *Divine Omniscience and Voluntary Action*. En: *The Philosophical Review*, 74/1, pp. 27-46 (1965).
- Théry, Gabriel, *Autour du décret de 1210. David de Dinant : étude sur son panthéisme matérialiste*. En: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 1, 1925, 160 pp.
- Weinandy, T., *God and human Suffering: His Act of Creation and His Acts in History*. En: *Divine Impassibility*, pp. 99-116.

F. Otras referencias sobre la eternidad y el tiempo.

Anawati, Georges C., Elders, Leo, *Symposium sur la Pensée de Saint Thomas* (2, 1981, Rolduc). *La philosophie de la nature de Saint Thomas d'Aquin : actes du Symposium sur la Pensée de Saint Thomas tenu à Rolduc, les 7 et 8 Nov. 1981*, Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1982.

Argerami, Omar, Dales Richard C. (Eds.), *Medieval Latin texts on the eternity of the world*, col. Brill's studies in intellectual history 23, Brill, Leiden, 1991, 229 pp.

Barry, Lawrence E., *Eternity and Critical Insight*. En: *New Scholasticism*, 48/3, pp. 351-359 (1974).

Baudry, J., *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque, de Platon à l'ère chrétienne*, col. Collection d'études anciennes. 5, Les Belles Lettres, Paris, 1931, 332 pp.

Cetin, Ismail, *Some Reflections on the Concept of 'Timeless God' in Western Thought*. En: *Kaygi*, 12, pp. 225-234 (2009).

Co, Adam, *On the Relation of God and Time: A Temporalist Rebuttal of an Atemporalist View of Divine Immutability*. En: *Quodlibet*, 1, (1999).

Cook, Robert R., *God, Time and Freedom*. En: *Religious Studies*, 23/1, pp. 81-94 (1987).

Counet, Jean-Michel, *La question du temps. Perspectives antico-médiévales*. En: *Revue Philosophique de Louvain*, 101/2, pp. 221-222 (2003).

-, *Time and eternity: The medieval discourse*. En: *Revue Philosophique de Louvain*, 104, pp. 406-408 (2006).

-, *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'âme d'Aristote*. En: *Revue Philosophique de Louvain*, 100, pp. 803-804 (2002).

-, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*. En: *Revue théologique de Louvain*, 30/2, pp. 241-242 (1999).

Dales, Richard C., *Medieval discussions of the eternity of the world*, col. Brill's studies in intellectual history. 18, Brill, Leiden, 1990, 303 pp.

Darley, Alan Philip, *How Does Eternity Affect the Law of Non-Contradiction?* En: *Heythrop Journal*, 54/5 (2013).

De Weese, Garrett J., *God and the Nature of Time*. En: *Philosophical Explorations*, 7, pp. 1566-5399 (2007).

Elders, Leo, *Autour de saint Thomas d'Aquin : recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique / 1. Les commentaires sur les œuvres d'Aristote*. En: *La métaphysique de l'être*, 1987, X, 246 S., FAC-Éd., Paris, 1987.

Erlanson, Douglas K., *Timelessness, Immutability, and Eschatology*. En: *International Journal for Philosophy of Religion*, 9/3, pp. 129-145 (1978).

Everitt, Nicholas, *Interpretations of God's Eternity*. En: *Religious Studies*, 34/1, pp. 25-32 (1998).

Flint, Thomas P., *Hasker's God, Time, and Knowledge*. En: *Philosophical Studies*, 60/1-2, pp. 103 -115 (1990).

Frank, Erich, *Time and Eternity*. En: *Review of Metaphysics*, 2/5, pp. 39-52 (1948).

Gale, Richard, *God and Time*. En: *Religious Studies*, 40/2, pp. 229-235 (2004).

Ganssle, Gregory E., *God and Time*. En: *International Journal for Philosophy of Religion* (2007).

Gorham, Geoffrey, *God, Time and Eternity*. En: *Faith and Philosophy* ,19/4, pp. 520-523 (2002).

Gowen, Jule, *God and Timelessness: Everlasting or Eternal?* En: *Sophia*, 26/1, pp.15-29 (1987).

Hasker, William, *God, Knowledge and Time*. En: *Religious Studies*, 26/2, pp.295-296 (1990).

Hughes, Christopher, *Aquinas on being, goodness, and God*, Routledge, 2015.

Jones, Lindsay (Ed.), *Encyclopedia of religion*, ed. 2a, MacMillan, Detroit, 2005, 13500 pp.

Lathey, Cuthbert (prefacio), *Man and eternity: papers read at the Summer school of Catholic studies*, Cambridge July 25th to August 3rd 1936, Summer School of Catholic Studies, Burns, Oates and Washbourne, London, 1937, 271 pp.

Larre, Olga L., *La discusión medieval sobre la eternidad del mundo: La última etapa de su desarrollo: Buenaventura, Tomás de Aquino, Siger de Brabante y Guillermo de Ockham*, Publicia.

Lewis, Delmas, *Eternity, Time and Timelessness*. En: *Faith and Philosophy*, 5/1, pp.72-86 (1988).

Martí Andrés, Gabriel, *La inmortalidad como sempiternidad: un estudio sobre el ser del espíritu humano en Tomás de Aquino*, Universidad de Málaga, Málaga, 2004.

Maurer, Armand A., *Faith, reason and theology: questions I - IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*, Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Ontario, 1987.

Meconi, David Vicent, *Eternity in Time*. En: *Review of Metaphysics*, 53/1, pp.148-149 (1999).

Patt, Walter, *Metaphysik bei Thomas von Aquin: eine Einführung*, Turnshare, London, 2007.

Patterson, Robert L., *The conception of God in the philosophy of Aquinas*, Routledge, London y New York, 2015.

- Rice, Hugh, *Divine Omniscience, Timelessness, and the Power to Do Otherwise*. En: *Religious Studies*, 42/2, pp.123-139 (2006).
- Rogers, Katherin A., *Omniscience, Eternity, and Freedom*. En: *International Philosophical Quarterly*, 36/4, pp. 399-412 (1996).
- Ross Hernández, José Alberto, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, col. Colección filosófica 198, Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona, 2007, 243 pp.
- Stace, W. T., *Time and eternity: an essay in the philosophy of religion*, Greenwood, New York, 952, 169 pp.
- Senor, Thomas D., *The Real Presence of an Eternal God*. Kevin Timpe y Eleonore Stump (Eds.), En: *Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump*. Routledge, 2009.
- Vallega, Alejandro, *From Time to Eternity*. En: *Review of Metaphysics*, 59/4, pp. 871-872 (2006).
- Vuko, Andric ; Attila Tanyi, *God and eternal boderom*. En: *Religious Studies*, 53/1, pp. 51-70 (2017).
- Walgate, Jonathan, *The Flow of Time*. En: *Philosophy and Theology*, 13/2, pp. 311-332 (2001).
- Ward, Keith, *The Temporality of God*. En: *International Journal for Philosophy of Religion*, 50, 1/3, pp.153-169 (2001).
- Westerkamp, Dirk, *Via negativa : Sprache und Methode der negativen Theologie*, München, Fink, 2006.
- White, David A., *Divine Immutability, Properties and Time*. En: *Sophia*, 39/2, pp. 70-78 (2000).
- Wiitala, Michael, *It Depends on What One Means by "Eternal": Why Boethius is Not an Eternalist*. En: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 84, pp. 253-261(2010).
- Wippel, John F., *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington, 1984.
- Wissink, Jozephus; Bernardus Maria (Ed.), *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*, col. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 27, Brill, Leiden, 1990, 100 pp.
- Zagzebski, Linda, *Omniscience, Time, and Freedom*. William Mann (Ed.), En: *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Blackwell, pp. 3-26 (2004).
- Zeis, John, *The Concept of Eternity*. En: *International Journal for Philosophy of Religion*, 16/1, pp. 61-71(1984).