

**SAN ALBERTO MAGNO  
COMENTARIO SOBRE *LOS NOMBRES  
DIVINOS DE DIONISIO***

**(Traducción del latín por Manfred Kerkhoff)**

**Capítulo X (II)**

**Del “Antiguo de los días”; en él ((se trata)) del evo y del tiempo<sup>1</sup>.**

**5**

Aquí ((Dionisio)) dictamina sobre el ((nombre de)) “Antiguo de los días”; y ((esta sección)) se divide en tres partes: en la primera ((A)) trata del “Antiguo de los días”; en la segunda ((B)) hace una digresión sobre el evo y el tiempo (*Conveniente es...*); en la tercera ((C)) vuelve al propósito inicial e indica cómo los predicados ((estudiados)) recaen sobre los nombres divinos (*Conviene, pues, celebrar...*)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Original: *Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Opera Omnia; tomus XXXVII, pars I, ‘Super Dionysium De divinis nomnibus’; primum edidit Paulus Simon. Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, 1972, pp. 399–409.* La traducción al latín usada por Alberto es la de Juan Saraceno; aparece al calce en las páginas pertinentes del comentario. El original griego puede consultarse en (ed.) P. Chevalier et al. *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, vol. 1, París/Bruges 1937, pp. 485–494. La parte (I) del capítulo X —aquí omitida— trata del nombre de “Omnipotente” (correspondiendo a las secciones 1–4 del comentario de Alberto). Los paréntesis dobles en el texto de Alberto son añadidos nuestros.

<sup>2</sup> Véase más adelante, sección 18.

**((A))**

La primera parte se subdivide, a su vez, en dos partes: en la primera ((a)) explica cómo Dios es llamado “antiguo”; y en la segunda ((b)) trae la autoridad de la Sagrada Escritura (*Por lo cual también en las sagradas teofanías...*).

**((a))<sup>3</sup>**

El nombre de “Antiguo”, en la medida que es usado para Dios, lo explica en forma doble: primero ((aa)) señalando que no le falta antigüedad alguna, y segundo ((ab)) nombrándolo *causa* de toda antigüedad (*y como causa...*); y se dice de Él que no le falta antigüedad alguna porque es *inmóvil*: pues el movimiento crea distancia, y así todo lo movido no está presente ya, como pasado, y no está presente aún, como futuro.

**((aa))**

Por ende, dice primero que Dios es llamado *el evo y el tiempo de todos los seres*, no esencialmente, sino causalmente, en el modo de causa eficiente ((y)) formal; y que, no obstante, es también *antes de todo el evo y del tiempo*, porque, como en el caso de ((sus)) otros nombres, éste ha de exponerse según la causalidad y por preeminencia; y por más que Dios sea también *tiempo*, él queda, no obstante, *incambiable*, a pesar de que ((todo tipo de)) tiempo connote cambio; y de la misma manera está en el mundo —((en lo)) que *siempre se mueve*— y, no obstante, *se queda en sí mismo*.

**((ab))**

Luego dice que ((Dios)) es llamado *antiguo* porque es *la causa del evo y del tiempo*.

---

<sup>3</sup> Texto de Dionisio a ser comentado por Alberto:

*Pero es alabado Dios como el “Antiguo de los días” porque, ((por un lado)), él es él mismo el evo y el tiempo de todo; y porque, ((por el otro lado)), él es antes de los días, y antes del evo y del tiempo. Y ciertamente conviene decir, pero sólo como conviene a Dios, ((por un lado)) que él mismo es el tiempo, el día, la estación, y el evo; y ((también)) que es incambiable e inmóvil a través de todo el movimiento y permanece, en esto que se mueve siempre, en sí mismo; y ((por el otro lado)) que él es la causa del evo, del tiempo y de los días.*



**((b))<sup>4</sup>**

Luego se refiere a la autoridad de la Sagrada Escritura diciendo que *en las teofanías de las visiones místicas*, es decir: en las apariciones que contienen algo oculto, *se configura*, esto es: se representa, a Dios *como canoso y nuevo*, —así en *Daniel VII (13)* donde se dice que un *Antiguo de los días* estaba sentado y que luego fue conducido a la sede de Dios un Hijo del hombre, en quien se ostenta la novedad ((juventud)), y dice ((Dionisio)) que mediante la senectud se significa la *antigüedad* del mismo, esto es: la eternidad, por la razón de que Él fue *desde el principio*, es decir: siempre; y mediante la novedad o juventud se indica que es *sin senectud*, en la medida en que su duración no contiene rasgo alguno de corrupción o debilitamiento.

Esto puede exponerse también de otro modo, a saber: que mediante ambas ((características)) a la vez se significa que Él es *desde el principio hasta el fin*, de manera que la antigüedad significa, de parte del 'antes', el principio de su duración, y la juventud, de parte del 'después', el fin de su duración, siendo su duración infinita desde ambos lados.

Una tercera exposición es introducida a partir de Hieroteo, su maestro, quien dijo que *por ambas* ((expresiones)) se indica la *principalidad divina*, y que *antiguo* se refiere a su primacía respecto de la duración del tiempo, y *joven* a su ser el principio de lo simple, como en el caso de los *números*: cuanto menos un número aumenta, tanto más es principio; y la unidad es el principio por excelencia, ya que avanza más lo antiguo que lo nuevo.

**6****Cuestiones**

Pero parece que no discute en forma conveniente la antigüedad o eternidad:

---

<sup>4</sup> Texto de Dionisio a ser comentado por Alberto:

*Por lo cual también en las sagradas teofanías de las visiones místicas a él se le configura como canoso y nuevo donde ciertamente lo viejo significa antigüedad y el existir desde el principio; mientras que lo joven significa el ser sin senectud; o acaso por ambos se enseña que él mismo procede a través de todo desde el principio hasta el fin; o como dice nuestro divino maestro en santidad, que por ambos se muestra la principalidad divina, siendo él como viejo lo primario en el tiempo; como joven, sin embargo, teniendo la primacía según el número, ya que la unidad, y junto a ella lo que está cerca de la unidad, tiene la primacía entre los números que se alejan hacia la multiplicidad.*



(1) La medida de la duración es triple: hay una, el tiempo, que tiene principio y fin; otra, el evo, tiene principio, pero no tiene fin; y otra que no tiene ni principio ni fin: la eternidad. Pero ((Dionisio)) mismo sólo menciona dos de ellas al manifestar la antigüedad; de ahí que parece insuficiente ((su exposición)).

(2) Además: a Dios no debe atribuírsele imperfección alguna; pero dos de estas medidas muestran un defecto, el de tener un comienzo; por ende, la antigüedad de Dios queda demostrada por ellas en forma insuficiente cuando dice que el Antiguo es celebrado como evo, tiempo, y causa de ellos.

(3) Además: antes de aquello que no tiene principio no puede haber nada; pero la eternidad no tiene principio; luego es falso decir que Dios es antes del evo (otra traducción tiene, en lugar de 'evo', 'eternidad').

(4) Además: nada es su propia medida; pero la medida de la duración divina es la eternidad; luego Dios no es la eternidad; lo que, sin embargo, literalmente se alega al decir que Él 'es' el evo.

(5) Además: lo que tiene especies no puede ejemplificarse ni medirse a partir de un solo principio en el mismo respecto; pero el evo y el tiempo difieren según la especie ((de duración)); luego Dios no puede ser, según su eternidad causa, modelo ejemplar, y medida del evo y del tiempo. Y entonces no parece que por ambos ((nombres)) se manifieste en Él un solo atributo.

## 7

### Solución

Hay que decir que las tres medidas mencionadas sí son diferentes según su especie, pero no debido a aquellas diferencias que se han alegado arriba: ya que, según Boecio (*Consolación de la Filosofía*, cap. 5), aún si el mundo no tuviese principio, no obstante sería diferente de lo eterno; y, en forma semejante, aún si el tiempo existiese siempre, como ciertos filósofos han afirmado, no obstante aquellas tres ((medidas)) serían entre sí diferentes. De ahí que obviamente las diferencias ((mencionadas)) son más bien accidentales, ya que en otro caso no podría entenderse que el tiempo no tiene principio.



Por eso mismo, hay que asignar sus diferencias en otra forma, y esto puede hacerse bajo dos aspectos: ((a)) según los substratos —y esto equivaldría a una asignación mediante la causa—; o ((b)) según sus propiedades esenciales.

((a)) Ahora bien, en cuanto a los substratos ((del tiempo y del evo, respectivamente)), el substrato próximo del *tiempo* es el movimiento; pero no puede tratarse de un movimiento cualquiera, pues entonces habría tantos tiempos cuantos movimientos hay, sino naturalmente ((sólo)) del movimiento primario por medio del cual se miden todos los otros ((movimientos)); y el substrato remoto ((del tiempo)) es el móvil en cuanto está en movimiento; y 'estar en movimiento' significa para el móvil que, siendo el mismo numéricamente hablando, se encuentra, sin embargo, en parte en el punto de llegada y en parte en el punto de salida, según lo que deja atrás y según lo que adquiere aún. Y de acuerdo con su identidad sustancial, ((el móvil)) causa la variación y el arranque del movimiento, quedando, sin embargo, indivisible en el movimiento; y el instante —la sustancia misma del tiempo— sigue siendo el mismo, según su sustancia, en todo el tiempo, lo mismo que el móvil ((sigue siendo el mismo)) en todo el movimiento. Respecto de lo que varía según su ser, causa las diversas partes del movimiento: la anterior y la posterior, esto es: el ser mismo del tiempo. El *evo*, sin embargo, es causado por lo eterno que no varía en su ser, permaneciendo toda su potencia ((subsumida)) bajo el acto; y no obstante tiene una cierta extensión, según sus diversos ciclos ((veces)). El evo es una medida más simple que el tiempo, pero la eternidad es, a su vez, aún más simple que el evo, ya que en lo eterno no hay ningún tipo de extensión, ni según su existencia, ni según ciclos; sólo tiene una especie de extensión de su virtud, como ha sido mencionado antes.

((b)) Ahora bien, según las propiedades esenciales aquí envueltas, las tres ((medidas)) difieren de nuevo, ya que el ahora fluyente constituye el tiempo, mientras que el ahora estable constituye la eternidad; el evo se mantiene en el medio de ambos, como ya fue dicho.

### Respuestas

(1) Respecto del primer punto, hay que responder que las nociones de simplicidad y estabilidad en las que el evo está a la par con la eternidad, acogen igualmente el evo y la eternidad.



(2) Respecto del segundo punto, hay que responder que el evo y el tiempo no tienen su imperfección en la parte por donde proceden —según se refieren a Dios—, sino en la parte que se refiere a otros atributos para los cuales valen en cada caso.

(3) Respecto del tercer punto, hay que responder que Dios no precede a la eternidad en términos de duración, sino como su causa, porque Él es, según el modo inteligible, la causa de la medida de duración, como lo es también respecto de lo temporal.

(4) Respecto del cuarto punto, hay que responder que, en el caso de otros seres, ninguno es su medida, ni de hecho, ni según la noción; pero que Dios sí es su propia medida, y esto de hecho; aunque no según la noción.

(5) Respecto del quinto punto, hay que responder que el evo y el tiempo difieren en su especie según la diversidad de aquello cuya medida son, y no de parte de la influencia que en ambos es formal, así como los colores difieren en su especie según la diversidad de aquello que los recibe, y no de parte de la luz; y así también en el caso de la sensación y de la abstracción, las cuales no difieren por la participación misma, dado que ambas participan de la sabiduría divina, sino por los diferentes modos de participar. De la misma forma, el evo y el tiempo se miden por lo mismo, es decir: por la eternidad la cual es, en Dios, también el modelo ejemplar de ellos.

## 8

### ((B))

*Es conveniente, pues, como juzgo...* Después de haber demostrado en qué forma Dios es llamado el “Antiguo de los días”, a saber: según su ser eterno, consecuentemente se trata aquí de la eternidad y del tiempo, ya que ni lo eterno puede conocerse sin conocer la eternidad, ni lo temporal sin conocer el tiempo.

Y ((esta sección)) se divide en dos partes: en la primera (a) trata de estas nociones, respectivamente, según su sentido propio; en la segunda (b) muestra cómo una es denominada con la ayuda de la otra (*Además en las Escrituras...*)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Véase más adelante la sección 17.



**((a))<sup>6</sup>**

La primera parte se divide, a su vez, en dos; y primero indica cuál es su intención; luego prosigue en su propósito (*De ninguna manera...*).

Primero dice que *es conveniente* indicar *la naturaleza del tiempo* y de la eternidad (la cual llama 'evo', como consta en otra traducción) según lo que las *Escrituras* afirman al respecto para que se conozca lo eterno y lo temporal.

Luego prosigue, dividiendo la exposición en dos partes: en la primera ((aa)) trata de la eternidad, en la segunda ((ab)) del tiempo (*Pero llaman tiempo...*).

**((aa))**

Y la primera se divide, a su vez, en dos partes: primero pone en cuántos modos algo se llama eterno; luego define la eternidad (*en cuanto es propio del evo...*).

Así que primero pone cuatro modos según los cuales algo se llama eterno. Y dice que en las *Escrituras* no solamente se llama eterno lo que es *verdaderamente eterno*, como Dios y lo contenido en su sustancia que es *absolutamente increado*, es decir: de ninguna manera hecho, ya que 'hecho' significa 'creado', según Damasceno; y éste es el primer modo. Pero también se llama eterno, según el segundo modo, lo que participa de la eternidad en tanto que es incorruptible, trátase de algo espiritual, o de algo corpóreo, como el cielo que es invocado en los *Salmos*: *Abríos, puertas eternas...*; en un tercer modo se llama eterno lo que es muy antiguo; como en los *Salmos* se habla de 'montes eternos' y 'ciudades eternas': *En forma admirable tú ((nos)) iluminas desde montañas eternas*. Y en un cuarto modo se llama eterna toda la duración de nuestro tiempo, como cuando se dice: *El Señor ha reinado para toda la eterni-*

---

<sup>6</sup> Texto de Dionisio a ser comentado por Alberto:

*Es conveniente, pues, como juzgo, conocer la naturaleza del evo y del tiempo a partir de las Escrituras. —De ninguna manera son absolutamente increadas y verdaderamente eternas aquellas cosas a las que frecuentemente llaman 'eternas', 'incorruptas', 'inmortales', 'inmutables', 'idénticamente existentes', como cuando dicen "Abríos, puertas eternas", y otras cosas semejantes. Frecuentemente significan también las cosas más antiguas con el nombre de evo, como cuando llaman 'evo' la totalidad de la duración de nuestro tiempo, es decir: en cuanto es propio del evo ser antiguo, inmutable y medida total del ser entero.*



*dad y más allá*, y también como cuando se habla del mundo como eterno porque dura a través de todo el tiempo.

Ahora bien, al respecto hay que examinar tres cosas: primero, si algunas criaturas participan de la eternidad ((secciones 9–11)); segundo, algo respecto del ejemplo que pone ((sección 12)); y tercero, acerca de la diversidad de aquello que, como expone, participa de la eternidad ((sección 13)).

## 9

Acerca de la primera cuestión, se procede como sigue:

### ((Cuestiones))

(1) Parece que ninguna criatura puede participar de la eternidad porque nada de lo que tiene límites participa de lo que es sin límites; la eternidad, sin embargo, es sin límites, por lo que se llama, para así decirlo, 'fuera de términos'. Luego, ya que toda criatura tiene límites, parece que ninguna participa de la eternidad.

(2) Asimismo: lo que es invariable en todos los aspectos, no es participado por lo que, según su naturaleza, es variable; pero la eternidad es invariable en todos los aspectos, lo que es obvio por la definición que ((Dionisio)) pone; luego, ya que todo lo creado es, según Damasceno, variable, parece que ninguna criatura participa de la eternidad.

(3) Asimismo: en la eternidad no se da ninguna sucesión, ya que ella es *todo a la vez*, como dice Boecio; pero como el tiempo se refiere a lo sucesivo, a aquello que es primero anterior y luego posterior, todo lo que está en el tiempo debe estar en sucesión; de ahí que nada que está en el tiempo participa de la eternidad; pero toda criatura está en el tiempo porque, como dice Agustín ((*De Genesi ad litteram* VIII, 20)), Dios *mueve* la criatura corpórea tanto en el tiempo como en el espacio, la espiritual, sin embargo, sólo en el tiempo; luego ninguna criatura participa de la eternidad.

(4) Si se dijera que algunas criaturas participan de la eternidad 'por conversión al verbo', hay que decir en contra: dondequiera que haya algo anterior y posterior —y no todo a la vez— no te-



nemos que ver con el concepto de la eternidad; pero los ángeles no reciben 'en el verbo' todo a la vez, sino alguna vez se les revela lo que antes no se les ha revelado, y éstas son las iluminaciones jerárquicas; luego, en la medida que 'se convierten al verbo', no participan de la eternidad.

(5) Si se dijera que sí participan de ella, pero según el placer que es el afecto en el que se encuentran, hay que decir en contra, si bien no en términos del conocimiento: el placer de los mismos se da, o como proceso, o como hecho; y si como hecho —ya que lo que existe como hecho está en su término—, entonces su placer sería algo terminado y no eterno; y si como proceso —ya que todo proceso implica alguna continuación y con la continuación de la duración queda puesto el tiempo porque ella crea partes que se siguen según lo anterior y lo posterior—, entonces ((su placer)) no se da en la eternidad, sino más bien en el tiempo.

(6) Además, lo que es todo a la vez, no espera nada en el futuro, ni lleva nada consigo al pasado; pero el placer de los ángeles que tienen 'por conversión al verbo', espera algo en el futuro de lo cual gozarán luego; y alguna vez lo habrán gozado: luego no lo tienen todo a la vez y, según esta manera, tampoco participan de la eternidad.

(7) Además: Agustín dice que las iluminaciones recibidas por los ángeles se dan en ellos primariamente *a veces*; pero los placeres siguen a los actos de conocimiento; de ahí que parece que también los placeres se dan a veces, y así no se trata aquí de eternidad.

(8) Pero en contra: Agustín dice en el libro XII de las *Confesiones* ((cap. 12)): *Señor, dos* ((tipos de seres)) *hiciste: uno, cerca de ti, con aquella eternidad por la cual también tú eres eterno, algo inmutablemente permanente*; él habla de los ángeles de los cuales también dice que *nunca esparcen* su mutabilidad, pues cada uno de estos seres permanece siempre inmóvilmente en un solo ((estado)); de ahí que los ángeles participan de la eternidad.

(9) Además: el Filósofo dice en el décimo libro de su *Ética* ((cap. 3)) que ningún placer se da en el tiempo, y especialmente aquel que consiste en un acto simple, pero tal es el placer de los ánge-



les; luego, según esta razón, no están en el tiempo, sino participan de la eternidad.

(10) Además: Gregorio dice en los *Diálogos*: *¿Qué es lo que no ven los que ven a quien todo lo ve?*; de esto parece deducirse que los ángeles lo ven todo a la vez, y en esta forma participan por el conocimiento, por 'conversión al verbo', de la eternidad.

## 10

### Solución

Hay que decir que la eternidad no se da verdadera y esencialmente sino en Dios solo, pero que lo eterno puede predicarse por participación de otros ((seres)) también. La eternidad es participada en dos formas, a saber: según lo que le es esencial, y accidentalmente. Y llamo 'accidental' a la eternidad aquello que no constituye su razón propia, pudiendo ser inherente a otros seres, como el no tener ni principio ni fin, algo que puede ser inherente al tiempo, como se ha dicho arriba. 'Esencial' a la eternidad, sin embargo, llamo lo que constituye su razón propia, distinguiéndola de todo lo otro, como el permanecer en uno y el mismo estado, sin flujo alguno. Este modo de eternidad es participado por los cuerpos celestes en términos de su ser natural, ya que por su naturaleza son incorruptibles, sin ninguna variación en su ser, lo que equivale a un estar, como un todo simultáneo, en un mismo estado; pero también es participado ((ese modo de eternidad)) por los ángeles y santos, según una operación de la gloria que hace que las actividades de los bienaventurados queden fijas en uno y el mismo estado. Pero aunque participen en esta forma en cierto sentido de la eternidad, no pueden llamarse verdaderamente eternos porque eterno es lo que es medido por la eternidad como medida adecuada inherente en ella misma, como la vara ((inherente)) en la vara doble; de este modo, sin embargo, la eternidad no mide sino la duración del ser divino. Por otro lado, la eternidad es participada según su ser accidental que consiste en carecer de límites, tanto de ambos como de uno solo, si es que dijéramos del tiempo que siempre ha existido, algo que es posible entender y aceptar, ya que los filósofos lo sostuvieron y Boecio defiende tal posición.



### Respuestas

(1) Respecto del primer punto, hay que decir que a la eternidad le corresponde, por accidente, el no tener límites; pero también que, si bien la criatura tiene un límite en cuanto a su principio, puede, no obstante, participar de la eternidad en lo que a ésta le es esencial, a saber: en el quedar, sin flujo alguno, en un mismo estado.

(2) Respecto del segundo punto, hay que decir que 'variable' tiene dos acepciones: una en el sentido de que algo tiene una tendencia hacia el no ser si la mano del creador que lo sostiene se retira; y así es verdadero que toda criatura es variable. No obstante, esta potencia no pasa nunca al acto, ya que es imposible que Dios no mantenga en el ser lo que ha creado: y puesto que Él mismo no es la causa del ser y del no ser del mismo ente, desde esta perspectiva resulta una imposibilidad del no ser, a menos que aquello quede corrompido desde otra perspectiva. Por la misma razón, tal 'variabilidad' no se sigue del tiempo tampoco, ya que éste, como afirma el Filósofo en el cuarto libro de la *Física*, no es una medida de lo imposible, ni de lo necesario, sino sólo de aquello que a veces es y a veces no es. En otra acepción se llama 'variable' lo que debido a los principios de su naturaleza posee la potencia de variar, como aquello que se compone de contrarios o tiene la potencia del contrario, que es la misma para todos los contrarios; y tal tipo de variabilidad es compatible con el tiempo; pero no por eso toda criatura es variable.

### 11

(3) Respecto del tercer punto, hay que decir que el tiempo es el número del movimiento, y de ahí sigue que como algo se relaciona con el movimiento, así se relacionará con el tiempo; todo movimiento es, sin embargo, el paso de la potencia al acto, y así mismo el flujo del tiempo debe ser siempre entre potencia y acto. En ciertos seres se da la potencia tanto del ser como del ((cambio de)) lugar, como en los seres generados, y estos son medidos hasta en su ser, en cuanto algo de su ser es eliminado debido al cambio. Otros seres solamente tienen la potencia del cambio de lugar, y estos son medidos por el tiempo solamente según su movimiento local, pero no según su ser. En algunos seres se da la potencia, no hacia lo contrario en términos de lugar o forma, sino



sólo hacia la perfección, como es el caso de la potencia del intelecto pasivo ((de ir)) hacia la iluminación por el intelecto activo; y esta potencia se da en todas las sustancias espirituales creadas, porque si fueran acto puro, serían el acto primero; y así pasan de la potencia al acto sólo en el conocimiento. Hay aquí, de hecho, un tipo de movimiento, aunque no verdadero, como ((es)) este proceso hacia la perfección; y en este aspecto el conocimiento de ellos se mide por algún ((periodo de)) tiempo que no es otro que el de las veces contadas, según las cuales pasan muchas veces de la potencia al efecto de acuerdo con la forma diversa de lo conocido. Y así dice Agustín que Dios mueve la criatura corpórea en tiempo y espacio, ya que todos los seres físicos coinciden en la potencia para el ((cambio de)) lugar; y que mueve la criatura espiritual, en cuanto a la actividad del conocimiento natural, sólo mediante el tiempo. Pero respecto del conocimiento bienaventurado que estos seres tienen mediante el verbo, no hay en ellos ninguna potencia, sino ((lo tienen)) todo en acto; por la misma razón, no hay en ellos ni movimiento, ni tiempo, sino participación de la eternidad, también en cuanto a la actividad inherente, tanto en su naturaleza, como en su sustancia.

(4) Respecto del cuarto punto, hay que decir que según reciben en el verbo el conocimiento de las cosas, no hay aquí un movimiento de uno a otro ((conocimiento)), ya que la potencia de recibir uno no coincide con la de recibir otro; sino cada uno es un acto pleno, y ellos, al recibir éste y aquél permanecen invariablemente en acto. Asimismo, no hay en ellos ningún tiempo, ni siquiera el de las veces, propiamente hablando, ya que también Jacobo remueve el oscurecimiento por vicisitud de los dones divinos; se trata, pues, de un oscurecimiento en potencia. Aún si ellos reciben un ((don)) antes y el otro después, no lo reciben como una existencia anterior y posterior en ellos sino accidentalmente (como lo que es menor en medida); como tampoco Dios crea todas las almas a la vez, sino una antes, y otra después, no estando, sin embargo, su creación en el tiempo, sino en la eternidad. Pues respecto del ser del movimiento no basta decir que no se hace ni se recibe mucho al mismo tiempo, sino lo debido es que no tenga uno y lo mismo al mismo tiempo: como cuando algo adquiere paulatinamente el color negro y nuestro intelecto tiene conocimiento de ello primero por el hecho sensible mediante la sensa-



ción, y luego por otras facultades, en la medida que sea susceptible para el intelecto pasivo. Y todo eso no ocurre en el conocimiento que se da por 'conversión al verbo'.

(5) Respecto del quinto punto, hay que decir que ningún placer se da como proceso, ni siquiera el placer sensible, ya que el placer no es, como dice el Filósofo en su *Ética*, sino una adición o difusión de la naturaleza en un acto que, en su hábito natural, no queda impedido; y esta difusión no puede darse, mientras dista aún ((de)) su perfección, sino cuando está en el último acto. Esto es obvio también por lo que dice Dionisio mismo, a saber: que el placer se constituye como la coyuntura de lo conveniente con lo conveniente. Y por ello es debido que, a su vez, ((el placer)) se dé al algo ((estar)) hecho, cuando ya no queda nada en potencia; pero no es factible que el placer, por esta razón, se considere como terminado, a no ser que fuera un proceso cuyo término ((final)) sería el haber empezado. De aquí que ((los ángeles)) sí participan ((de la eternidad)) en términos de placer.

(6) Respecto del sexto punto, hay que decir que este mismo placer no es algo que tienen, tendrán o habrán tenido; y por eso no puede ubicarse en el tiempo, porque no se da en ellos como en sí pasado o futuro, sino en tanto que ellos, debido a su movimiento, causan el ser pasado o futuro ((del mismo)).

(7) Respecto del séptimo punto, hay que decir que no se trata, propiamente hablando, de unas veces, o sólo en sentido amplio; sino lo que se da es un número de recepciones, y no conviene aquí ((decir)) que reciben ahora dos, y luego tres ((iluminaciones)) y que esto constituye su movimiento; porque no hay movimiento entre los ((pasos)) discretos.

(8-10) Las otras razones las aceptamos ((como válidas)).

## 12

Acerca de la segunda cuestión, se procede como sigue:

### ((Cuestiones))

(1) Tal parece que el ejemplo que trae ((Dionisio)) sobre las *puertas eternas* es inconveniente porque se refiere a la puerta



del infierno, como consta en el *Evangelio de Nicodemo*; pero nada de lo que está en el infierno participa de la eternidad; pues allá hay un paso de castigo a castigo, y de calor a frío. Parece entonces que el ejemplo es inadecuado.

(2) También se cuestiona si lo que está en el infierno, al llamarse 'eterno' de algún modo, puede considerarse como algo que 'posee eternidad'. Y parece que sí; ya que si lo que es ((llamado)) 'blanco' puede considerarse como algo que 'posee blancura' — pero no al revés, como dice el Filósofo en *Tópicos II* ((cap. 1))— entonces, si son llamados 'eternos' —lo que aquí se afirma— parece que 'poseen eternidad'.

(3) Pero en contra vale que, como dice Boecio, la eternidad es *la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable*, y lo que está en el infierno no tiene una vida eterna; luego no 'posee eternidad'.

### Solución

(1) Hay que decir que las *puertas eternas* no son llamadas puertas del infierno sino metafóricamente; ((en realidad)) son llamadas puertas del cielo, y así las entiende Dionisio aquí también; las puertas del cielo se llaman "receptáculos de alegrías eternas", es decir: mentes de los bienaventurados que son elevadas hacia aquellas, para la entrada de Dios ((por ellas)). Tales puertas poseen eternidad, tanto por parte de quien entra por ellas, que es Dios, el verdaderamente eterno, como por parte de quienes lo reciben, los que ((sólo)) participan de la eternidad, como ya se dijo. Por el otro lado, aún si las *puertas eternas* se considerasen como puertas del infierno, habría que decir que participan de la eternidad, en cuanto a la eternidad de las interminables penas se refiere; y también tiene algo parecido a eternidad en relación con las sucesiones de dichas penas. Aunque no se mantengan en un solo estado, no obstante, no hay tampoco en ellas un paso de potencia a acto, sino de acto a acto. Pues todo lo que pasa por un proceso natural de un extremo a otro, es decir: de potencia a acto, debe en algún momento estar en el medio; y si el extremo por excelencia es la pena, el medio será un goce, y entonces gozarían en algún momento de la pena. Pero de hecho están en un frío extremo y pasan, sin tránsito por un estado intermedio, en seguida al má-



ximo calor. Tampoco sufre su sustancia ((espiritual)) alguna pérdida por la acción del frío y del calor —lo que sí ocurriría si se tratara de un agente corpóreo— pues se trata solamente de la acción del alma, de una intención espiritual. Pues si actuaran en forma natural, esto debería llevar a una consunción de la sustancia, como la luz, debido a su ser material, afecta al ojo y destruye la visión debido a su superioridad; como también en el caso del trueno que parte la leña; mientras que su intención se recibe en la visión con miras al conocimiento: estas acciones provienen de facultades diferentes. Y es en esta forma que el fuego físico actúa en las almas y los cuerpos de los condenados. —Con esto se resuelve el primer asunto.

### 13

(2) Respecto de lo que se cuestiona luego, hay que decir que los que están en el infierno, no poseen la eternidad en ninguna forma; porque sea lo que sea, lo que forma parte de la felicidad no puede considerarse como 'poseído', a menos que se 'tenga' por posesión, esto es lo que se tiene por voluntad ((de Dios)). Por eso, la ciencia que no se tiene por voluntad, sino en forma imperfecta, no es parte de la felicidad, sino causa dificultad. De esta manera, los que están en el infierno no 'poseen' eternidad, aunque participen de otro modo de ella.

(3) Respecto de la tercera objeción, hay que decir que aquello que se denomina 'según algo' que existe dentro del mismo, lo 'posee' también, como lo blanco la blancura; pero lo que se denomina sólo por participación de algo, no lo 'posee' tampoco, porque se trata de algo denominado 'según algo'.

Respecto de la tercera cuestión, a saber (1) cómo se distinguen estos modos de lo eterno que se mencionan; y (2) cómo se añaden las condiciones de lo que se llama eterno según el segundo modo; hay que decir:

(1) respecto de lo primero, que lo eterno es, o lo verdadera y esencialmente eterno —y éste es el primer modo; o por participación, y esto en dos formas: o según la esencialidad ((de la eternidad)) —y éste es el segundo modo; o según un aspecto accidental, el de carecer de límites, y esto, a su vez, doblemente: o simplemente —y éste es el cuarto modo— sobre todo según la opi-



nión de los filósofos quienes alegan que el tiempo existe siempre y no tiene, según ellos, ni principio, ni fin; o según nuestra opinión de acuerdo con la cual las cosas cuyo principio se encuentra muy alejado de nosotros, se llaman eternas porque carecen de principio;

(2) respecto de lo segundo, que lo que participa de la eternidad por su permanencia, sin flujo alguno, en uno y el mismo estado, participa, o según el ser, o según la disposición del ente, o según su actividad; si según el ser, se llama, en términos de lo corpóreo, 'incorruptible', y en términos espirituales 'inmortal', es decir: 'vivo'; si según la disposición del ente, trátase de cantidades o cualidades, se llama en ambos casos 'invariable'; si según la actividad, entre los bienaventurados, como fue dicho, se habla del 'mismo modo de existencia', ya que están siempre en acto.

#### 14

Luego define la eternidad, diciendo que, si bien el *evo*, es decir: la eternidad, se significa en todos los modos mencionados, su propiedad, sin embargo, es decir: su concepto propio, es ser aquello que es *antiguo, invariable, y la medida total del ser entero*, en cuanto no tiene partes que siguen unas a otras, ni ella misma, ni aquello cuya medida es; sino porque ella se mide entera como un todo; con lo que casi dice que es todo a la vez.

#### ((Cuestiones))

(1) Pero parece que define mal; pues de algo que es único hay una sola definición, y Boecio define la eternidad en forma distinta, a saber que es "la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable". De ahí que aquella definición parece insuficiente.

(2) Además, *antiguo* es aquello cuyo origen en el pasado es muy alejado del presente, mientras que *nuevo* (joven) es aquello cuyo inicio en el pasado está cerca; pero lo eterno no tiene principio en el pasado; de ahí que no debe llamarse *antiguo*.

(3) Además, algo puede ser antiguo y, no obstante, variable; como el cielo que, según la opinión de los filósofos que aceptamos aquí, carece de principio; pero aún si esto fuera posible, no obs-



tante sería variable, debido a su movimiento local. Por eso parece que no es conveniente que agregue lo de *invariable* a *antiguo*.

(4) Además, lo eterno, al carecer de principio, también carece de fin; pero *antiguo* sólo indica la privación del principio, de manera que debería haber agregado algo respecto del fin.

(5) Además, no debemos afirmar nada sobre lo que no podemos imaginarnos, excepto en asuntos de fe; y es imposible imaginarse que lo que es *siempre*, sea *todo a la vez*, porque lo que es *todo a la vez* se visualiza en forma sensible o en forma inteligible; y como tal cosa estaría entonces abarcada por la vista, es decir: tendría un término. De ahí que, como aquí no se trata de un asunto de fe, no debemos afirmar de la eternidad que sea *todo a la vez* y *siempre*.

(6) Además, todo lo que aquí se afirma de la eternidad parece equivaler a un ahora eterno; pero la eternidad no es un ahora eterno, como tampoco el tiempo es un ahora temporal, ni ningún otro término terminado. Por eso, ésta no puede ser una definición ((válida)) de la eternidad.

(7) Si se dijera que la eternidad mide al ser divino en su duración, ya que es igual a éste mismo en su simplicidad, debe decirse en contra: ninguna cosa se conoce sino por algo más conocido ((que ella)); pero la medida siempre se aplica para conocer una cantidad ((determinada)); de ahí que la medida sea más simple en cuanto lo es de una cantidad más conocida, y no basta que sea igualmente simple o igualmente conocida.

(8) Además, un todo no se mide sino por sus partes; pero lo que se mide por sus partes no es *todo a la vez*. Por eso, la eternidad no sería *todo a la vez*, sino se mide, en cuanto todo, por sus partes.

(9) Además, todo lo que es *invariable*, es *todo a la vez*; de ahí que fue superfluo poner ambas cosas.



## 15

**Solución**

Hay que decir que Dionisio define la eternidad en forma correcta, como se verá por las respuestas a los argumentos aducidos.

**((Respuestas))**

(1) Respecto del primer punto, hay que decir entonces que Boecio definió la eternidad en vista de su aspecto óptimo, que es, como parte de la felicidad, la vida eterna, y por eso también definió aquel aspecto que es medido por la eternidad en cuanto está sujeto a su medida, y por eso su definición es ((meramente)) material. Dionisio, sin embargo, trae una definición formal, porque pone los aspectos que son propios de la eternidad en sí. Y así no es inconveniente que de una y la misma cosa haya una definición formal y otra material.

(2) Respecto del segundo punto, hay que decir que alguna vez se llama *antiguo* lo que no tiene principio, como cuando los filósofos discuten la *antigüedad* del mundo, —y así se toma aquí; pues se llama *antiguo* aquello cuyo principio está alejado en el pasado, y esto en dos formas: o 'por naturaleza', ya que de hecho no tiene principio, —y esto es lo verdaderamente *antiguo*; o 'para nosotros' porque se sustrae a nuestro conocimiento, y esto es lo *antiguo* 'para nosotros'.

(3) Respecto del tercer punto, hay que decir que el cielo, en la medida que su 'donde' es variable, no es *antiguo*; y más aún: que tiene un principio de su movimiento, es decir: ((del movimiento)) hacia la derecha; y esto vale si lo consideramos según su naturaleza, aunque matemáticamente hablando no tenga principio, como tampoco lo tiene el círculo.

(4) Respecto del cuarto punto, hay que decir que todo lo que tiene potencia después de ser, la ha tenido también antes de ser; asimismo lo que no tiene principio, tampoco tiene fin, como está probado en el primer libro de *Sobre el cielo*; y es igualmente inteligible que donde se remueve el principio, también queda eliminado el fin.



(5) Respecto del quinto punto, hay que decir que la noción de medida debe tomarse de la naturaleza de lo medido, como el algodón se mide por varas y el trigo por fanegas. 'El tiempo es la medida del movimiento y de aquello que se mueve', y en el móvil debe tomarse en consideración aquello mismo que se mueve que es idéntico según su sustancia, y aquello que pasa, en forma continua, de potencia a acto; y así nos encontramos en el tiempo con el ahora que es la sustancia del tiempo y también su acto, es decir: su flujo desde lo anterior a lo posterior, que constituye el ser mismo del tiempo. Por la otra parte, en el caso de la eternidad también debemos considerar la sustancia de lo eterno mismo y su ser duradero que no sufre ninguna variación por el paso de la potencia al acto; y de la misma manera, consideramos, respecto de su medida, el ahora eterno que corresponde a su misma sustancia, y la eternidad que corresponde a su ser duradera. Asimismo es lícito que la eternidad sea siempre, toda, y simultánea, como lo es también el ser que mide. Y por más que el todo esté ante los ojos, no obstante lo está siempre esta vez, y luego otra vez. De ahí que, según la diversidad de la naturaleza de lo medido, podamos imaginarnos diferentes nociones de medida.

(6) Respecto del sexto punto, hay que decir que en lo temporal una cosa es el ente, y otra el ser, fluyente el primero y permanente el segundo; y así se distingue el ahora temporal del tiempo ((mismo)), tanto según la simplicidad, como según el hecho, pero no según la noción. Pero en el caso de lo eterno también encontramos el ente y el ser, pero sólo diversos según la noción, y ambos permanentes; y de la misma forma se distinguen el ahora eterno y la eternidad, siendo de igual simplicidad, pero difiriendo según la noción, aunque no de hecho: de ahí que lo que conviene a uno, también le convenga al otro.

(7) Respecto del séptimo punto, hay que decir que, como el tiempo se mide por el movimiento porque éste es más conocido respecto de la causa; y el movimiento, a su vez, se mide por el tiempo ya que éste es más conocido para nosotros; así también la noción de lo eterno es la causa de la eternidad y más conocido en su simplicidad, pero menos conocido según nosotros; y ambos se miden mutuamente.



(8) Respecto del octavo punto, hay que decir que la eternidad no tiene partes, ni tampoco las medidas ((de ellas)), sino en ambos aspectos es llamado un todo en el sentido de lo acabado.

(9) Respecto del noveno punto, hay que decir que en el tiempo las partes no permanecen; y para remover este inconveniente, se llama *invariable* ((a la eternidad)); también las partes del tiempo están alejadas entre sí por la sucesión; y para remover este inconveniente, se le llama *todo a la vez* o *lo medido enteramente por el todo*.

## 16

### ((ab))<sup>7</sup>

Luego trata del tiempo, en dos partes: en la primera da a conocer el tiempo, y en la segunda muestra en qué forma lo temporal puede lograr la transición hacia la eternidad (*y debido a ello la Teología enseña...*).

Dice entonces primero que las *Escrituras llaman tiempo* lo que mide todo lo que está sujeto a *la generación y corrupción* y lo que es siempre *de otra manera*, ya que lo que se comporta siempre de la misma manera, como lo necesario y lo imposible, no se mide por el tiempo, como alega el Filósofo; sino sólo lo contingente que está sujeto a la generación

<sup>7</sup> Texto de Dionisio a ser interpretado por Alberto:

*Pero llaman tiempo a lo que ((mide)) la generación, corrupción y variación de lo que a veces es de otra manera; y debido a ello es que la Teología enseña que nosotros, quienes aquí terminamos ((nuestra existencia)) según el tiempo, participaremos del evo, cuando alcanzamos el evo incorruptible que siempre es de la misma manera.*

*Además en las Escrituras son celebrados alguna vez el evo como temporal y el tiempo como eterno, por más que sepamos que ((ellas)) más bien llaman y explican por 'evo' aquellas cosas que propiamente son, y por 'tiempo' aquellas que son ((sólo en la dimensión)) de la generación. Conviene, pues, no pensar sencillamente que aquellas cosas que se llaman eternas son realmente co-eternas con Dios, el cual es anterior al evo; sino más bien, siguiendo lealmente las muy venerables Escrituras, conviene entender, según los modos conocidos en ellas, que cuando oímos llamar algo 'eterno', ((que se trata de algo)) sin el tiempo. Y se cuentan como cosas intermedias entre las que realmente son y las que fueron hechas, aquellas que en un sentido participan del evo, y en otro del tiempo.*

*Conviene, pues celebrar a Dios como evo y como tiempo; y como causa de todo tiempo y evo; como el "Antiguo de los días", ((es decir)) como anterior y superior al tiempo, pero ((como)) quien varía las estaciones y los tiempos; y además como existente antes de los siglos, en cuanto es antes del evo y por encima de él; y su reinado como un reino por todos los siglos, amén.*



y corrupción, sea sin más, o en la medida en que está en algún tipo de proceso.

### **((Cuestiones))**

(1) Pero parece que define el tiempo mal porque en la *Filosofía Natural* que propiamente considera el tiempo, se define de otro modo, a saber, como “el número del movimiento según lo anterior y lo posterior”. De ahí que, al definirlo aquí en otra forma, lo define mal.

(2) Además, cualquier accidente debe definirse por aquello cuya afección propia es; pero el tiempo no es la afección propia de la generación y corrupción, sino del primer movimiento que es un movimiento local circular; por ello, debe definirse en relación con éste, como lo hace Boecio cuando dice que el tiempo es “la medida del movimiento del primer móvil”.

(3) Además se pregunta por qué no dice nada de la tercera medida que es el evo.

### **((Solución))**

Hay que decir que aquí no hay intención alguna de discutir el tiempo según su naturaleza ((propia)), sino sólo en la medida en que ocurre en los nombres divinos, es decir: en ((aspectos de)) la causa eficiente y ejemplar; de ahí que se defina el tiempo en relación con ese ámbito, y no en relación con su primer substrato.

### **((Respuestas))**

(1 / 2) Y eso proporciona la solución de los primeros dos puntos.

(3) Respecto del tercer punto, hay que decir que la distinción de tres medidas, según si tiene principio y fin, o fin no, pero principio sí; o ninguno de los dos, es una invención de los Maestros ((de la Iglesia)). De ahí que los Autores ((del Evangelio)), los Santos, y los Filósofos que mencionan el evo muchas veces, no llegan a distinguirlo, sino simplemente asumen aquí y allá que es una especie de eternidad participada. Si, no obstante, se insiste en ((hacer)) una diferenciación, ésta sería que al evo caracteriza que en él la potencia siempre está subordinado al acto sin ningún tipo



de flujo; mientras que en ((el caso de)) la eternidad no hay potencia, sino todo está en acto, tanto respecto de su ser fáctico, como respecto de lo que es ((en esencia)). Así, ((el evo)) es algo intermedio entre el tiempo y la eternidad, y manifiesta ((rasgos de)) ambos.

## 17

### ((b))

Luego muestra ((Dionisio)) que lo temporal logra el tránsito hacia la participación en la eternidad, diciendo que *debido a ello*, es decir: debido a que el evo y la eternidad son *invariables*, nos prometen las *Sagradas Escrituras* que nosotros, después de concluir en el tiempo nuestro estado presente de mutabilidad, *participaremos de la eternidad* cuando, como se dice 1 *Cor.* XV, 54, “este mortal se viste de inmortalidad”.

Luego dice que en las *Sagradas Escrituras* a veces lo temporal es honrado como eterno, como cuando en *Rom.* XVI, 25 se habla de “tiempos eternos”; pues aquí se escribe “tiempos”, en lugar de la verdadera naturaleza de su género, que es la medida de una duración que, en el tiempo, es participada por la eternidad; y al agregar “eternos” elimina el carácter fluyente del tiempo, y sólo queda la distinción frente a la medida inferior. En otros pasajes se expresa también lo eterno mediante términos temporales, como cuando Agustín habla de “la generación en la generación de tus años” que son la eternidad; por el otro lado, sabemos bien que la ‘existencia’ que se refiere a lo que siempre es, es mostrada y expresada en las *Escrituras* muchas veces más, y más propiamente, como equivalente al evo, mientras que lo que pertenece a “la generación” está en el tiempo. De ahí que tampoco sea debido que sin más llamemos algo co-eterno con Dios quien, en tanto que causa, es anterior a tal eternidad, como ya se dijo arriba, según los modos conocidos por Dios, y no por nosotros, en forma perfecta, es decir: sin tiempo. Y eso es lo que dice ((Dionisio)) sobre lo verdaderamente eterno. Pero como *intermedios* entre los seres *creados* y generados —que están en el tiempo— y los que realmente *son*, ((hay seres)) que no son verdaderamente eternos y que *participan en un sentido de la eternidad y en otro sentido del tiempo*; como los ángeles, quienes participan del tiempo según la actividad de su conocimiento natural, como se explicó arriba, pero también de la eternidad, según su sustancia y la operación de la



gloria ((divina)). Los cuerpos celestes, por el otro lado, ((también)) participan del tiempo según su manera de operar, que es el movimiento; y de la eternidad según su sustancia que, debido a lo que es invariable en ella, pertenece al momento de la eternidad. Por eso se dice en el *Libro sobre las causas* que entre el ser cuya sustancia y actividad se dan en el momento de la eternidad, y el ser cuya sustancia y actividad se dan en el tiempo, hay un tipo de ser intermedio cuya sustancia está en el momento de la eternidad, pero cuya actividad se da en el tiempo.

((*Objeción*)) Pero esto parece imposible ya que la actividad parte de la sustancia; por eso ella debería ser proporcional a la sustancia, y de ahí que si la sustancia no admite ninguna comparación con el tiempo, tampoco lo hará la actividad.

A esto hay que responder que el ser de un ente compuesto será el acto *de* algo, es decir: de su esencia; y *en* algo, es decir: en su potencia, tal como el movimiento es el acto *de* un motor, en términos de su fuente, y *en* un móvil, en términos de su donde imperfecto. En la medida, entonces, en que el ser es el acto de la esencia, el ser de ciertos entes, aún generados, no es medido por el tiempo; de ahí que algunos dijeran que el ahora de la eternidad es el mismo que el del tiempo, pero esto es falso. Por el otro lado, en la medida que se trata del acto en la potencia, ((éste)) pertenece al tiempo, y así surge de la actividad y potencia de este ((tipo de ser)), porque se trata de una actividad de seres individuales que obtienen su individualidad de la materia; y por eso su actividad puede darse en el tiempo, aunque su sustancia no se dé en el tiempo, ya que la potencia está inamoviblemente subordinada al acto.

## 18

### ((C))

Luego ((Dionisio)) habla de *tiempo* y *evo* como nombres divinos; y esto lo expone doblemente, a través de ((los conceptos de)) exceso y causa, como se expone comúnmente ((en)) todos los otros ((temas)). Y dice que *Dios es celebrado a través del evo y del tiempo*, como *causa* de ambos, por aquellos que participan de ellos; y que es llamado el *Antiguo de los días* porque es *anterior al tiempo* y *superior al tiempo*; y ((que es alabado)) como quien *varía todos los tiempos*; y como existente *antes de los siglos*, en cuanto es antes del evo participado, o antes del primer evo, pero no en cuanto duración, sino en cuanto causa; y por eso el *reinado*



---

del mismo es un *reino de todos los siglos*, como se dice en los *Salmos*. Y aquí se llaman *siglos* las duraciones de las generaciones, como se dijo en el primer libro de *Sobre el cielo y el mundo*, a saber: que el siglo es el horizonte que contiene el tiempo de vida de cualquier ser vivo, después y delante del cual no hay ningún tiempo natural. Y por lo que es *anterior a los siglos* indica ((Dionisio)) lo que es anterior a la eternidad que es la duración de un solo ser vivo, como consta de la definición de Boecio que hemos mencionado arriba.