

# “Un instant” no es “no instant”: filosofía al servicio de la edición crítica en un sermón de san Vicent Ferrer

Josep E. Rubio

Universitat de València / IIFV (España)  <https://dx.doi.org/10.5209/dmae.102821>

Recibido: 18 de mayo de 2025 • Aceptado: 2 de septiembre de 2025

**ES Resumen:** En los sermones del predicador san Vicent Ferrer encontramos a menudo referencias a cuestiones teológicas relacionadas con algún problema de filosofía natural. Es importante analizar en detalle el trasfondo filosófico de estas cuestiones para poder editar correctamente el texto de las reportaciones. En este estudio se analiza un caso concreto en el que las ediciones anteriores de un sermón introducen una lectura que resulta ser errónea en un pasaje relativo a la acción instantánea de la gracia en el pecador contrito. El tratamiento en la Física de Aristóteles del problema del cambio instantáneo entre dos estados contradictorios, retomado por los teólogos escolásticos, permite entender el pasaje vicentino y restaurar el texto original del sermón.

**Palabras clave:** San Vicent Ferrer; predicación medieval; filosofía medieval; cambio instantáneo.

## ENG ‘Un instant’ is not ‘no instant’: Philosophy at the service of critical editing in a sermon by St. Vincent Ferrer

**Abstract:** In the sermons of the preacher Saint Vincent Ferrer we often find references to theological questions related to some problem of natural philosophy. It is important to analyse in detail the philosophical background of these questions in order to be able to edit the text of the *reportationes* correctly. In this study a specific case is analysed in which earlier editions of a sermon introduce a reading that turns out to be erroneous in a passage concerning the instantaneous action of grace on the contrite sinner. The treatment in Aristotle's Physics of the problem of the instantaneous change between two contradictory states, taken up by scholastic theologians, allows us to understand the Vincentian passage and to restore the original text of the sermon.

**Keywords:** Saint Vincent Ferrer; medieval preaching; medieval philosophy; instantaneous change..

**Sumario:** 1. Introducción; 2. La remisión instantánea del pecado: una cuestión, también, de filosofía; 3. El problema del cambio instantáneo en Aristóteles; 4. La respuesta vicentina en el marco de las aportaciones escolásticas; 5. La fuente tomista de sant Vicent Ferrer; 6. Conclusiones; 7. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Rubio, J. E. (2025). “Un instant” no es “no instant”: filosofía al servicio de la edición crítica en un sermón de san Vicent Ferrer. *De Medio Aevo*, 14 (2), 253-261. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/dmae.102821>

### 1. Introducción<sup>1</sup>

El dominico valenciano Vicent Ferrer (1350-1419) ha pasado a la historia principalmente como un predicador de masas dotado de una capacidad comunicativa y persuasiva de primer orden. Sus sermones se erigieron en modelo para predicadores posteriores gracias a la imprenta, que recogió, en latín, diversas colecciones de sermonarios vicentinos. La len-

gua originaria de su predicación, sin embargo, fue mayoritariamente el catalán (aunque no exclusivamente), dando muestras, además, de una capacidad de adaptación lingüística al entorno en sus múltiples campañas de predicación que lo llevaron por Castilla, Francia o Suiza, en las que sus dotes para la expresión dramática y el uso efectivo de la gestualidad contribuyeron a la creación del mito de que era ca-

<sup>1</sup> El presente trabajo se inscribe en el proyecto de investigación “Edicions i estudis de clàssics medievals de la Corona d'Aragó” (CIAICO/2021/028), financiado por la Generalitat Valenciana.

paz de hacerse entender en todas partes usando su lengua materna.

Esta imagen de predicador popular de masas se ha visto reforzada por el énfasis puesto en algunos puntos doctrinales de su predicación. Por ejemplo, su preocupación por la inminencia del juicio final y la urgencia que se deriva de centrarse en la reforma moral de las costumbres, dejando de lado todo lo accesorio que pueda entretener al creyente y desviarlo de la única tarea que ahora conviene llevar a cabo: la conversión a la penitencia. Entre esos entretenimientos que hacen peligrar el giro penitencial se encuentra la vana curiosidad intelectual y el cultivo de la filosofía como saber profano. El resultado dibuja la figura de un predicador más bien reaccionario en su tiempo, cuando las inquietudes intelectuales de los laicos llevan a difuminar paulatinamente la tradicional frontera entre la cultura del *clericus* y la del *laicus*. Ferrer sería así el representante de una élite intelectual que ve amenazada la posición de exclusividad del acceso al saber de la que ha gozado durante siglos.

La situación, en realidad, es algo más compleja. Más que una reacción por la pérdida de un privilegio de grupo, los avisos contra el peligro de la filosofía en sus sermones manifiestan la preocupación por la preparación del evento futuro pero inmediato del fin de los tiempos. El Anticristo, personaje que todas las profecías anuncian como protagonista de acontecimientos dolorosos previos al final, engañará a muchos creyentes con falacias y sofismas. A estos engaños no hay que oponer las mismas armas dialécticas, es decir, la disputa racional, sino un arma mucho más efectiva: la fe simple que cree ciegamente en lo que no puede entender.<sup>2</sup> La filosofía es un peligro para la salvación del alma en los laicos, pero un instrumento eficaz en manos del teólogo, el único capacitado para usarla en su auténtica finalidad: como sirvienta de la teología.

Así pues, las reiteradas admoniciones contra el saber profano y sus representantes (Aristóteles, principalmente) van dirigidas contra el uso desviado de ese instrumento que, por otra parte, en las manos adecuadas y bajo el control de la fe, resulta imprescindible. Es contra el saber por el saber o como manifestación de un cierto estatus social que reacciona Ferrer, no contra la filosofía en general. De hecho, aunque a primera vista pudiera parecer contradictorio, sus sermones están repletos, junto a los ataques contra Aristóteles, de referencias a menudo explícitas a sus obras con valor de autoridad. Con el fin de apoyar, eso sí, la demostración de las verdades de fe.<sup>3</sup>

Y es que la teología escolástica incorporó la filosofía natural como herramienta de trabajo en el seno de las universidades, donde el estudio y comentario del corpus aristotélico en las facultades de artes liberales se constituye como propedéutico para el acceso al saber superior de la ciencia divina. El utillaje conceptual de la metafísica aristotélica se aplica, por ejemplo, a la eucaristía, de manera que la transubstanciación no puede entenderse sin el recurso a las nociones de “substancia” y “accidente” del Estagirita: el misterio eucarístico se explica desde la fe como un caso en el que unos accidentes (el sabor, la forma, etc. del pan) subsisten despojados de su substancia. Y no es el único ejemplo de aplicación conceptual de la filosofía a la teología.<sup>4</sup> No es de extrañar, pues, que en los sermones del predicador se incorporen explicaciones de tipo filosófico a cuestiones de fe; explicaciones que, aunque no forman el grueso de la predicación, están mucho más presentes de lo que se podría sospechar.

No podemos conocer en toda su riqueza de detalles cómo eran exactamente los sermones de Vicent Ferrer como actos comunicativos únicos e irrepetibles determinados por la oralidad, la gestualidad y la dramatización. Sin embargo, nada más lejos de una representación improvisada: los sermones eran trabajados y se construían a partir de una estructura prefijada en unos esquemas que, a partir del tema bíblico, desarrollaban las partes del mismo, con anotaciones sobre las autoridades o los ejemplos que en cada sección convenía introducir. A partir de aquí, del esqueleto estructural, debía de haber un espacio para cierta creatividad, siempre limitada por el esquema prefijado. Del resultado, como se sabe, nos han llegado las “reportaciones” o apuntes, pasados a limpio, de lo que el predicador decía. Los reportadores tomaban nota del discurso y el resultado final deja entrever muchos aspectos de la oralidad primaria del mismo, aunque también numerosas lagunas no siempre fáciles de reconstruir. Las citas de autoridades bíblicas, por ejemplo, tienden a estar truncadas o apenas indicadas: el lector de la reportación, probablemente otro predicador que toma estos sermones como modelo, puede reconstruirlas fácilmente. Otras intervenciones, que debían de suponer en el sermón original una explicación detallada, están condensadas en pocas frases a menudo incoherentes, y aquí es donde el editor actual encuentra mayores problemas para “reconstruir” el texto.<sup>5</sup>

Las referencias a aspectos filosóficos relacionados con el dogma es uno de esos puntos que en las

<sup>2</sup> Lo mismo ocurre con los engaños a los que el diablo somete a diario al creyente. Al respecto, vid. el detallado comentario del *Sermo unius confessoris et septem arcium spiritualium* en el estudio de Josep A. Ysern, sermón en el que, a través de una serie de similitudes, se desarrolla una crítica a las artes liberales, representativas del saber mundano, frente a las “artes espirituales”. Así, frente a la lógica escolar, está la adhesión a la fe. Vid. Josep-Antoni Ysern i Lagarda, “Sobre el *Sermo unius confessoris et septem arcium spiritualium* de Sant Vicent Ferrer”, *Revista de llengües i literatures catalana, gallega y vasca* 6 (1998-1999): 113-140.

<sup>3</sup> Al respecto, vid. Josep E. Rubio, “Estratègies divulgatives i pedagògiques en els sermons vicentins: de la filosofia a la moral”, en *El fuego y la palabra. San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización*, coord. Emilio Callado (Valencia: Generalitat Valenciana, 2007), 133-144. Sobre la figura de Aristóteles en los sermones vicentinos vid. Josep E. Rubio, “Salvar Aristòtil? La teologia davant la cultura pagana a la tardor medieval”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 13 (2009): 173-194.

<sup>4</sup> Por ejemplo, el problema de la moción angélica es otra cuestión donde se cruzan teología y filosofía natural. Un buen resumen de la interacción entre ambas disciplinas se encuentra en Edith Dudley Sylla, “Creation and Nature”, en *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. Arthur Stephen McGrade (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 187-193.

<sup>5</sup> Sobre el proceso de elaboración de los sermones, desde la preparación de las notas previas a la predicación hasta su recolección ordenada en sermonarios, vid. Francisco M. Gimeno Blay, “Modelos de transmisión textual de los sermones de San Vicente Ferrer: la tradición manuscrita”, *Anuario de Estudios Medievales* 49, no. 1 (2019): 137-169, <https://doi.org/10.3989/aem.2019.49.1.05>; Tomás Martínez Romero, “Sobre la reportació de la Quaresma de 1413 i altres qüestions complementàries”, *Anuario de Estudios Medievales* 49, no. 1 (2019): 215-241, <https://doi.org/10.3989/aem.2019.49.1.08>.

reportaciones suelen aparecer resumidos. Tal vez esa condensación del discurso responda a la brevedad con que el predicador introducía estas cuestiones “ancilares”, pero ahí están, y con bastante frecuencia. No se pueden obviar.<sup>6</sup> Su función era legitimar el discurso del predicador, que se presentaba así provisto de una sólida base intelectual. La exhibición de ciertos conocimientos técnicos en momentos puntuales, especialmente cuando se tocaban puntos doctrinales delicados, debía de ser un garante de la autoridad del predicador, aunque no se entendieran plenamente por parte del público asistente al sermón, que, por otra parte, sería lo bastante heterogéneo como para incluir personas con formación suficiente.<sup>7</sup>

En ocasiones, las reportaciones reproducen estos pasajes de manera altamente condensada, con algunas referencias a vocabulario técnico que no llegan a construir un discurso organizado, cuyo significado solo puede ser completado por un lector con conocimientos del tema. No es de extrañar, pues, que algunas veces los editores recurran a la *emendatio ope ingenii* con el fin de procurar una mínima reconstrucción comprensible del texto. Aunque no siempre acertadamente, como veremos en el ejemplo al que dedicamos este escrito, pues la *lectio* del testimonio medieval suele dar la clave del significado, si se sabe interpretar correctamente.

## 2. La remisión instantánea del pecado: una cuestión, también, de filosofía

El pasaje en cuestión se encuentra en el sermón de tema *Domine, video quia propheta es tu* (Jn 4, 19), predicado en la ciudad de Valencia el 31 de marzo de 1413. Pertenece, pues, a los conocidos como “Sermones de Cuaresma” (sermón no. XXVII), que recogen las prédicas diarias llevadas a cabo en la ciudad natal de Vicent Ferrer durante la Cuaresma de dicho año. Conservados en el manuscrito 273 del Archivo de la Catedral de Valencia, fueron editados en 1927 por Manuel Sanchis Sivera;<sup>8</sup> a partir de esta edición, Manuel Sanchis Guarner hizo otra, en dos volúmenes, en el año 1973, que básicamente reproduce la anterior regularizando la ortografía según criterios normativos y corrigiendo algún pequeño error.<sup>9</sup> Este sermón está indizado por Mn. Josep Perarnau en su catálogo de los sermones vicentinos con el número 193.<sup>10</sup> El pasaje evangélico en el que se basa el sermón narra el encuentro de Jesús con la samaritana que le da de beber. Como es habitual, la historia literal se interpreta en clave alegórica para extraer los “secretos” que contiene. Así lo explica el predicador:

Secret al-legorical. Esta font, sobre la qual està Jesucrist assegut, significa la ciència de taulegia, e Jesucrist està sobre esta e guarda-la e no en pot haver nengú sinó per mà de Déu (...). Esta samaritana significa filosofia: *primo*, que venia ab canterella, la intel·ligència ab l'ajuda sil·logística, e venia e treballava per haver-ne (...). Ítem, ab treball venia e no es sadollava de aquella aigua: condició de filosofia, que de la ciència de Déu no es sadollaven (...). Enaprés, diu que havia haüt cinc marits, e aquell que tenia no era marit. Filosofia ha haüts cinc marits: Anaxàgoras, Plató, etc., e aquells filòsofs se donaven de tota sa vida a filosofia. Per ço són apellats marits. Emperò lo u que és derrer, no és marit: lo cristià és, que no l'ha, la filosofia, per muller: no estar tota la vida ab ella, mas com ve en un cas, en una declaració que se'n pot ajudar, serveisca-se'n, puis giten-la defora.<sup>11</sup>

La interpretación apunta, precisamente, al valor limitado y ancilar de la filosofía para el cristiano. Los filósofos antiguos no llegaron a un conocimiento pleno de la verdad divina (el agua del conocimiento que brota de la fuente no los “saciaba”); el teólogo cristiano puede usar la filosofía puntualmente, puede “ayudarse” de ella en algún caso concreto, para dejarla de lado inmediatamente. Y esto mismo lo pondrá en práctica Ferrer a continuación, cuando proceda a la interpretación moral o tropológica del pasaje evangélico que protagoniza este sermón. En este caso, la samaritana significa la criatura que cae en pecado y se redime por la penitencia. El remedio contra el pecado es la fuente, que, ahora, significa la contrición. A partir de la exégesis de Cant 4, 15 (*Fons hortorum, puteus aquarum viventium, quae fluunt impetu de Libano*), el predicador pone el énfasis en dos términos de la autoridad bíblica citada: *fons* (“penitència és font dels horts que devalla de Libano”) e *impetu*. Y aquí, en la explicación de lo que significa este ímpetu, es donde nos encontramos con un pasaje que recurre a conceptos clave de filosofía natural:

Vénen cuitadament les aigües, que no hi ha nenguna tarditat entre la contricció del pecador e la gràcia. Digau: ¿quin temps passa de la contricció fins a la gràcia? Un instant, *in eodem instanti*, e punt indivisible, ab ímpetu ensems. Com lo confessor te absol, e diu: “*Ego te absolvo*”, en aquell punt vénen aquelles gràcies, si no hi ha impediment de volentat.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Un caso paradigmático es el estudiado en Josep E. Rubio, “Una qüestió de lògica en un sermó de sant Vicent Ferrer. El tractat *De suppositionibus* com a eina interpretativa”, *Anuario de Estudios Medievales* 49, no. 1 (2019): 243-259, <https://doi.org/10.3989/aem.2019.49.1.09>. Una breu referència en un sermó a un supòsit error gramatical en un pasaje bíblic es explicada a partir de la teoria de la suposició de los términos que san Vicent desenvolupà en su tratado *De suppositionibus*, con lo que se demuestra la importancia del discurso filosófico en la comprensión de la predicación vicentina.

<sup>7</sup> A este respecto, vid. Tomàs Martínez Romero, “Sobre l’auditori dels sermons”, en *Aproximació als sermons de sant Vicent Ferrer* (Païlport: Denes, 2002), 105-126.

<sup>8</sup> Sant Vicent Ferrer, *Quaresma de sant Vicent Ferrer predicada a València l’any 1413*, ed. Josep Sanchis Sivera (Barcelona: Institució Patxot, 1927). El sermó XXVII se encuentra en las pp. 159-164.

<sup>9</sup> Sant Vicent Ferrer, *Sermons de Quaresma*, ed. Manuel Sanchis Guarner (València: Clàssics Albatros, 1973, 2 vols.). El sermó XXVII se encuentra en el vol. 2, pp. 25-30.

<sup>10</sup> Josep Perarnau i Espelt, “Aportació a un inventari de sermons de sant Vicenç Ferrer: temes bíblics, títols i divisions esquemàtiques”, *Arxiu de Textos Catalans Antics* 18 (1999): 479-811.

<sup>11</sup> Sant Vicent Ferrer, *Sermons de Quaresma*, vol. 2, 26-27.

<sup>12</sup> Sant Vicent Ferrer, *Sermons de Quaresma*, vol. 2, 28.

El “ímpetu” con el que descienden las aguas de la gracia sobre el pecador contrito durante la confesión es instantáneo, es decir: la acción de la gracia divina en la penitencia actúa instantáneamente. Para explicarlo, Vicent Ferrer recurre a la exposición de fenómenos relacionados con el cambio y la mutación en la física aristotélica, aunque solo un ojo conocedor de estos fenómenos es capaz de entrever la referencia filosófica tras la condensación léxica del pasaje, que incluye términos técnicos como “instante” o “punto indivisible”. En concreto, de lo que se trata aquí es del problema de cómo se produce la transición instantánea entre dos estados contradictorios, planteado por Aristóteles en el libro VIII de la *Física*.

### 3. El problema del cambio instantáneo en Aristóteles

Para el Estagirita, el cambio es un proceso en el que se pasa de un estado a otro estado, por lo que implica un final del primer estado (*desinit*, en vocabulario escolástico) y un inicio del nuevo estado (*incipit*). ¿Cuándo se produce ese cambio en el caso de la mutación entre estados contradictorios, como el paso de un cuerpo del estado de “no blanco” al de “blanco”? Pongamos que en un determinado intervalo de tiempo un cuerpo cambia del estado de no blanco al de blanco. Considerando que no se trata de un cambio gradual, habrá un momento determinado de ese intervalo en el cual se produzca el cambio.<sup>13</sup> ¿Cómo es el cuerpo en ese momento en el que se da la mutación, blanco o no blanco? No puede ser las dos cosas a la vez, pues ello va en contra del principio de no contradicción. Tampoco puede estar en un estado en que no tenga alguna de las dos propiedades, pues ello contradeciría el principio de tercero excluido. Así, no puede haber un intervalo temporal en el cual se produzca el cambio; este tiene que ser instantáneo, es decir, producirse en un único instante privado de dimensión temporal: el instante de transición.<sup>14</sup>

Esta conclusión se deriva pues tanto de los dos principios lógicos aristotélicos enunciados (el de no contradicción y el de tercero excluido) como de su misma concepción del tiempo en la *Física* como un *continuum* sin interrupciones. El cambio de no blanco a blanco tiene que producirse en un instante, definido no como la unidad mínima de tiempo, sino como el punto indivisible en la línea temporal. La analogía de tipo geométrico es del mismo Aristóteles: igual que la línea está formada idealmente por infinitos puntos carentes de dimensión espacial, el *continuum* del tiempo está formado por infinitos instantes carentes de dimensión temporal. La mutación entre dos estados contradictorios debe producirse pues en un único instante, pues no es posible consi-

derar un instante en el cual el cuerpo es no blanco y otro instante inmediatamente posterior en el cual es blanco, ya que la naturaleza continua del tiempo impide pensar dos instantes adyacentes: si el segundo es posterior al primero es porque ha transcurrido un tiempo entre uno y otro y, por tanto, hay más instantes (infinitos instantes) intermedios entre ambos. En ese periodo intermedio entre el último instante de no blanco y el primero de blanco el cuerpo no sería ni blanco ni no blanco, lo que atenta contra el principio del tercero excluido. La transición debe pues producirse en un único instante, en el que, a la vez (al mismo tiempo), el cuerpo resultaría ser blanco y no blanco (de nuevo contra el principio de no contradicción).

La solución que ofrece Aristóteles es considerar el instante de transición como el límite intrínseco únicamente del intervalo de tiempo en el que el objeto es blanco. Pongamos dos intervalos de tiempo, A y B, siendo A el tiempo durante el cual el objeto es no blanco, y B el tiempo durante el cual es blanco. Hay un primer instante en B en el que el cuerpo es blanco (el instante de transición), pero no hay un último instante en A donde sea no blanco. El instante de transición es el límite intrínseco del periodo de tiempo durante el que el cuerpo es blanco y, a la vez, el límite extrínseco del periodo de tiempo durante el que es no blanco. Eso significa que el instante de transición no marca el último instante en el que es no blanco, sino solo el primero en el que es blanco. Es decir: para Aristóteles, si en cualquier instante anterior y cercano al instante de transición es cierto que el cuerpo es no blanco, el mismo instante de transición no marca el último instante de ser no blanco, sino el de inicio de ser blanco.

Esta solución es el marco sobre el que los escolásticos introducirán nuevas aportaciones al problema, especialmente a partir de principios del siglo XIV en el contexto del debate sobre la Inmaculada Concepción, el cual enriqueció notablemente la especulación sobre la posibilidad del cambio instantáneo del estado de pecado al de gracia: una solución en el debate inmaculista fue, como veremos después, que María fuera limpiada del pecado original en el instante de su concepción, o en un instante inmediatamente posterior al de la concepción –lo que plantea, de nuevo, la cuestión del instante del cambio en un intervalo temporal limitado. Antes, sin embargo, volvamos al texto de nuestro sermón, para releerlo a la luz de lo expuesto hasta aquí.

### 4. La respuesta vicentina en el marco de las aportaciones escolásticas

Queda claro que la respuesta a la pregunta retórica que plantea el predicador al auditorio (“Decidme: ¿Cuánto tiempo transcurre desde la contrición hasta

<sup>13</sup> El cambio no puede ser gradual, porque se trata de dos estados contradictorios: no puede haber un estado intermedio en el cual el cuerpo no sea no blanco y, a la vez, aún no sea blanco pues, si aún no es blanco, significa que sigue siendo no blanco. Los estados contrarios, por su parte, sí admiten estados intermedios: el contrario de “blanco” es “negro” (con una amplia paleta de colores intermedios; el objeto puede ser gris: ni blanco ni negro), pero los estados contradictorios no admiten un estado intermedio: o se es blanco, o no blanco.

<sup>14</sup> Sobre el tratamiento del problema del cambio en Aristóteles vid. Norman Kretzmann, “Continuity, Contrariety, Contradiction and Change”, en *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, ed. Norman Kretzmann (Ithaca: Cornell University Press, 1982), 270-296; Richard Sorabji and Norman Kretzmann, “Aristotle on the Instant of Change”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 50 (1976): 69-114. Un buen resumen de la posición aristotélica, así como de las alternativas que se plantean a la misma, se encuentra en Susan Brower-Toland, “Instantaneous Change and the Physics of Sanctification: ‘Quasi-Aristotelianism’ in Henry of Ghent’s Quodlibet XV q. 13”, *Journal of the History of Philosophy* 40, no.1 (2002): 19-46, <https://doi.org/10.1353/hph.2002.0005>



la gracia?") no es la esperable. Responder que entre la contrición y la gracia transcurre "un instante" significa que ambos estados tienen lugar en instantes distintos y adyacentes, cosa imposible según la concepción aristotélica del *continuum* temporal. No sería una respuesta descabellada si el proceso de cambio se entendiera que tiene lugar dentro de un tiempo discreto (respuesta posible, como veremos más adelante), pero no es lo que está esgrimiendo aquí el dominico, pues acto seguido añade "*in eodem instanti*" (contrición y gracia tienen lugar en el mismo instante), y antes ha afirmado explícitamente que "no hi ha nenguna tarditat" (no existe ninguna tardanza, ningún lapso de tiempo) entre ambos estados. Y es que, si vamos al testimonio manuscrito que conserva la colección de sermones de Cuaresma, veremos que lo que aparece escrito como respuesta a la cuestión es, claramente, "NO instant", y no "UN instant", lección esta última que debe atribuirse a una *emendatio* (o quizás una *lectio facillior*) de los editores, probablemente sorprendidos por la sintaxis del enunciado.<sup>15</sup> Pero ya estamos habituados a la sintaxis truncada de las reportaciones. Lo que, sin duda, está expresando el predicador es que entre la contrición y la gracia no transcurre ningún instante, pues ambas se dan en el mismo (el proceso es, como diríamos ahora, "instantáneo").

Para aclarar mejor el significado del mensaje condensado de la reportación catalana conviene dirigirse a las versiones latinas editadas de los sermones. De este sermón en concreto no hay versión latina, pero un sermón latino de tema *Gratia Dei vita aeterna* (Rom 6, 23), dedicado todo él al tema de la gracia divina, trata de nuevo la cuestión. En este lo que se pone sobre la mesa es qué ocurre en primer lugar: la remisión de los pecados o la gracia de Dios. El problema, sin embargo, es el mismo: explicar la mutación instantánea del estado de pecado al de gracia. El texto es el siguiente:

Est hic quaestio ad clarificandum aliquos in hoc dubitantes. Quid est primum in anima? remissio peccatorum, an gratia Dei? Sed dicatis quod gratia praecedat remissionem peccatorum, ergo simul stat gratia cum peccatis. Si dicatur quod remissio peccatorum praecedat aduentum gratiae, ergo sine gratia iam est remissio peccatorum, et sic gratia non erit causa remissionis peccatorum. Respondetur per distinctionem. Nam esse prius vel posterius potest capi dupliciter vel secundum ordinem temporis seu durationis, vel secundum ordinem causalitatis et dispositionis. Primo modo simul sunt in eodem instanti, gratiae infusio, et peccatorum remissio, vel secundum ordinem causalitatis, et infusio gratiae praecedit

remissionem peccatorum, secundum verò ordinem dispositionis, remissio peccatorum praecedit infusionem gratiae.<sup>16</sup>

La solución introduce una distinción entre el orden temporal, por una parte, y el causal y de disposición, por otra: es decir, entre un orden temporal y un orden lógico. Según el orden temporal, ambos estados se dan en el mismo instante; sin embargo, aunque simultáneos en el tiempo, no lo son en sentido causal (la gracia es *anterior* en el orden causal a la remisión de los pecados) ni dispositivo (la remisión de los pecados dispone a la acción de la gracia, que es lógicamente incompatible con el pecado).

Podría parecer, a primera vista, que nos encontraríamos ante una manifestación de lo que se ha dado en denominar la solución "cuasiaristotélica" al problema planteado por la coexistencia temporal de los estados contradictorios en el instante del cambio, aunque ya anunciamos que no es el caso. Se trata de una respuesta formulada en las primeras décadas del siglo XIV por algunos filósofos, notablemente Landolfo Caracciolo, Hugo de Novocastro y John Baconthorpe. Como alternativa a la aristotélica, plantean estos filósofos que dos contradictorios pueden ser verdaderos a la vez en un mismo instante temporal si se diferencian según distintos *signos* o *instantes de naturaleza*.<sup>17</sup> En este caso, a diferencia de lo que plantea Aristóteles, el instante de transición se contempla como el límite intrínseco de ambos intervalos temporales, lo que atenta contra el principio de no contradicción (que es lo que intentaba evitar el Estagirita al negar que el instante de transición fuera el límite intrínseco del primer estado). Para salvaguardar este principio, se introduce la distinción entre los instantes de naturaleza: un único instante temporal se divide en dos instantes de naturaleza, de manera que la ley de no contradicción solo requiere que los dos contradictorios no sean ciertos a la vez en el mismo instante de naturaleza (aunque coexistan en el mismo instante temporal).<sup>18</sup>

Esta innovación no era la única alternativa a la solución aristotélica de la explicación del cambio instantáneo. Hay otra, surgida en la generación de teólogos de la orden dominica posterior a Tomás de Aquino, que propone una respuesta más rupturista con la propuesta aristotélica. Es de nuevo en el campo abierto por la polémica inmaculista donde surge esta alternativa. Si, como defienden estos teólogos, María fue concebida con el pecado original, su santificación tuvo que ocurrir en un instante posterior, aunque no lejano al de la concepción, pues el estado de pecado debía de extenderse en el mínimo espacio de tiempo posible.<sup>19</sup> Hervaeus Natalis, sin prescindir de la respuesta aristotélica derivada de la concepción del tiempo como un *continuum* (hay un lapso

<sup>15</sup> Ms. 273, Archivo-Biblioteca Catedral de Valencia, f. 147.

<sup>16</sup> Vicent Ferrer, *Sermones aestivales*, ed. Damián Díaz (Antverpiae: In aedibus viduae & haeredum Ioan. Stelsij, 1572), 483.

<sup>17</sup> Los primeros en llamar la atención sobre esta peculiar desviación del planteamiento aristotélico, que aparece en la obra de estos autores a partir de 1320, fueron Simo Knuuttila y Anja Inkeri Lehtinen, "Change and Contradiction: A Fourteenth Century Controversy", *Synthese* 40 (1979): 189-207. Norman Kretzmann ha calificado esta teoría como "cuasiaristotélica" (*Quasi-Aristotelianism*), denominación con la que se conoce desde entonces (Kretzmann, "Continuity, Contrariety, Contradiction and Change", 274).

<sup>18</sup> A pesar de la similitud de esta solución cuasiaristotélica con el texto vicentino que acabamos de citar, conviene precisar que en él no se habla de "*instantes de naturaleza*" frente a "*instantes temporales*", sino de *órdenes*. Además, como tendremos ocasión de comprobar a partir de la fuente tomista de este pasaje, la respuesta no se aleja del planteamiento ortodoxo aristotélico de la *Física* del Filósofo, pues aquí el instante de transición sigue siendo el límite *extrínseco* del primer estado.

<sup>19</sup> Es el planteamiento de Enrique de Gante en su *Quodlibet* XV, q. 13, que analiza con detalle Brower-Toland, "Instantaneous Change and the Physics of Sanctification".

temporal en el que María está en el estado de pecado, sin un último instante para este estado, seguido inmediatamente por un primer instante del estado de gracia), combina esta solución, claramente insuficiente a ojos de estos teólogos, con otra derivada de una concepción del tiempo radicalmente contraria a la de Aristóteles: el tiempo discreto. Natalis concibe dos series temporales, la del tiempo continuo aristotélico –el tiempo creado– y la del tiempo discreto, compuesto por una sucesión de instantes adyacentes sin lapso temporal entre ellos. Este es el tiempo angélico o de las sustancias separadas. Ambos tiempos coexistirían de manera que en el ámbito del tiempo discreto se darían ambos estados en instantes diferentes, coexistentes con un mismo instante en el tiempo continuo que vivimos en el mundo sublunar.<sup>20</sup> Durando de San Porciano, otro teólogo dominico, va más allá y plantea una única respuesta, calificada de “solución minimalista” por Löwe: en el caso del tránsito del estado de pecado al de gracia no hay que considerar dos series distintas de tiempo, sino únicamente un tiempo discreto. El cambio se da, pues, en dos instantes distintos y adyacentes.

La introducción del tiempo discreto en la solución al problema del cambio entre estados contradictorios referidos al pecado y la gracia tiene un antecedente en referentes tan importantes para la orden como santo Tomás de Aquino y Gil de Roma. Se introduce en el debate sobre los actos de pensamiento y de volición de los ángeles, que se suceden en el tiempo pero que tienen que ser actos instantáneos y completos en cada instante, pues no son el resultado de un proceso como los actos mentales humanos. Deben tener lugar, pues, en un tiempo discreto, el del *aevum*, categoría temporal creada por la escolástica para describir una eternidad creada.<sup>21</sup> La acción de la gracia divina que elimina el pecado debe tener lugar en ese tiempo discreto; aunque se mantiene el problema de cómo su efecto se hace notar en el tiempo continuo en el que vive y actúa el pecador justificado.

## 5. La fuente tomista de san Vicent Ferrer

Si giramos ahora la vista hacia el tratamiento que el Aquinate hace de la cuestión del cambio instantáneo, podemos ver cómo de alguna manera abre un camino a la posición de Durando de San Porciano, rechazada de plano por la orden en sendas listas de errores sobre los Comentarios a las Sentencias de este autor en los años 1314 y 1317.<sup>22</sup> Santo Tomás no se aparta de la solución aristotélica, evidentemente; pero la pone en paralelo con la consideración de un tiempo discreto en el que el alma (sujeto de la justificación), de suyo (*secundum se*), se encuentra; pero accidentalmente (*per accidens*) está sometida al

tiempo continuo, desde el momento en que se encuentra unida al cuerpo. En el mismo sermón latino de san Vicent Ferrer sobre la gracia se hace referencia a la respuesta del Doctor Angélico, aunque obviando la referencia al tiempo discreto:

De hoc vide S. Tho. prima secundae q. 113 vbi agit de impii iustificatione, in qua dixit, quod in instante fit impii iustificatio, in qua quatuor concurrunt, scilicet motus liberi arbitrii in Deum, motus liberi arbitrii in peccatum, infusio gratiae, et culpa remissio. Ibi etiam ostendit qualiter inter ista etiam est ordo naturae quomodo simul fiant in eodem instanti.<sup>23</sup>

En efecto, la respuesta tomista la encontramos en la *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 7: “utrum in iustificatione impii sit ordo temporis, aut sit subito”. La *conclusio* es clara: “Respondeo dicendum quod tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione, per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiae autem infusio fit in instanti absque successione”. En la respuesta a la quinta objeción es donde tenemos el problema temporal, tratado según los parámetros de la Física de Aristóteles, junto a la referencia a un orden supratemporal contraria al paradigma aristotélico. He aquí la objeción:

Praeterea, si gratia infundatur animae, oportet dare aliquod instans in quo primo animae insit. Similiter si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpa subiacet. Sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quae, secundum philosophum, in VI Physic., oportet esse tempus medium. Non ergo iustificatio fit tota simul, sed successive.<sup>24</sup>

A la que se responde de la siguiente manera:

Ad quintum dicendum quod successio duorum oppositorum in eodem subiecto aliter est consideranda in his quae subiacent tempori, et aliter in his quae sunt supra tempus. In his enim quae subiacent tempori, non est dare ultimum instans in quo forma prior subiecto inest, est autem dare ultimum tempus, et primum instans in quo forma sequens inest materiae vel subiecto. Cuius ratio est quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans praecedens immediate, eo quod instantia non consequenter se habeant in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in VI Physic. Sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore praecedenti, quo aliquid

<sup>20</sup> La explicación detallada de esta solución, así como de la respuesta que provocó en Durando de San Porciano, puede verse en Can Laurens Löwe, “The Blessed Virgin and the Two Time-Series: Hervaeus Natalis and Durand of St. Pourçain on Limit Decision”, en *The Instant of Change in Medieval Philosophy and Beyond*, eds. Frédéric Goubier y Magali Roques (Leiden/Boston: Brill, 2018), 36-59.

<sup>21</sup> Vid. Pasquale Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale: L'aevum, il tempo discreto, la categoria “quando”* (Leuven: Leuven University Press, 1996); Pasquale Porro, “Angelic Measures: Aevum and Discrete Time”, en *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, ed. Pasquale Porro (Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001), 131-159.

<sup>22</sup> Löwe, “The Blessed Virgin and the Two Time-Series”, 58.

<sup>23</sup> Vicent Ferrer, *Sermones aestivales*, 484.

<sup>24</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>ae q. 113 a. 7 arg. 5 (todas las citas tomistas están extraídas de la edición electrónica <https://www.corpusthomicum.org>).

movetur ad unam formam, subest formae oppositae, et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quae est terminus motus. Sed in his quae sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum, puta in Angelis, talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto, sicut et ipsa quae mensurantur non sunt continua, ut in primo habitum est. Unde in talibus est dandum ultimum instans in quo primum fuit, et primum instans in quo est id quod sequitur, nec oportet esse tempus medium, quia non est ibi continuitas temporis, quae hoc requirebat. Mens autem humana quae iustificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo et tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut in primo dictum est. Et ideo iudicandum est, secundum hoc, de eius mutatione secundum conditionem temporalium motuum, ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest, in toto autem tempore praecedenti inerat culpa.<sup>25</sup>

El final de la cita deja claro la adscripción plena de Tomás de Aquino a la solución aristotélica: el alma humana unida al cuerpo está sometida al tiempo continuo y, por tanto, al proceso de cambio descrito por el Filósofo; otra cosa es el alma en sí como sustancia separada, instalada en un tiempo discreto, un tiempo fuera de nuestro tiempo. Pero en el caso que nos ocupa, “no se puede considerar un último instante en el que subyace a la culpa, sino un último tiempo; pero sí un primer instante en el que ya se da la gracia”. El instante del cambio como límite intrínseco del estado de gracia y extrínseco al estado de culpa.

La solución de dos instantes temporales separados en un tiempo discreto, que se desarrollaría posteriormente en Durando de San Porciano como única respuesta ya al margen de los postulados de la física aristotélica, no es el fundamento de la resolución tomista, y ni siquiera es citada por San Vicent, aunque claramente extrae de aquí su explicación. Tal vez porque fue condenada por la orden, como ya se ha dicho. Sí que explicita, sin embargo, lo que santo Tomás aclara en el artículo siguiente de la misma cuestión, el octavo, dedicado a determinar el orden natural de los elementos que concurren en la justificación del pecador:

Respondeo dicendum quod praedicta quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia iustificatio impii

non est successiva, ut dictum est, sed ordine naturae unum eorum est prius altero. Et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum, motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae.<sup>26</sup>

En la respuesta tomista se considera, pues, que hay un orden temporal por un lado y un orden natural por otro. O, mejor dicho: dos órdenes temporales frente a un orden natural. Los dos órdenes temporales corresponden a dos realidades diferentes: la del *aevum*, un tiempo discreto fuera de nuestro tiempo continuo, donde las sustancias separadas actúan; y la del mundo sublunar, donde el alma humana ejerce sus funciones unida al cuerpo y, por lo tanto, sometida al tiempo continuo aristotélico. La justificación del pecador tiene que darse, pues, en el mismo instante en que adviene la gracia, y no en un instante posterior, de acuerdo con el modo en el que se produce la mutación entre dos estados contradictorios según la física aristotélica. Según el orden causal, sin embargo, el proceso se da sucesivamente y se puede hablar de un “antes” y un “después” entre la gracia y la justificación, adverbios que, en este caso, no adquieren dimensión temporal alguna, sino solamente lógica.

## 6. Conclusiones

San Vicent Ferrer recoge explícitamente en el sermón latino de tema *Gratia Dei vita aeterna* esta solución tomista. De acuerdo con ella, podemos considerar que en el sermón catalán de Cuaresma *Domine, video quia propheta es tu* la lección más adecuada en el pasaje referido a la cuestión tratada es “no instant”, que es la que se da, además, en el texto de la reportación. Esta fórmula puede resultar extraña, al menos desde un punto de vista lingüístico, tanto como para provocar la corrección introducida por Sanchis Sivera en su edición, seguida por Sanchis Guarner.<sup>27</sup> Pero desde un punto de vista estrictamente filosófico y teológico resulta comprensible, pues a la pregunta “quin temps passa de la contricció fins a la gràcia?” la respuesta “un instant” implicaría la afirmación de un lapso de tiempo entre la contrición y la gracia, siendo ambas sucesivas, ya que si transcurre “un instante” entre una y otra significa que ha habido un avance en el tiempo, ya que entre dos instantes hay transcurso temporal. A no ser que nos moviéramos en el tiempo discreto de las naturalezas puramente angélicas, lo que es contrario a la solución tomista adoptada explícitamente por nuestro predicador y, además, contradice claramente el “*in eodem instanti*” que sigue: si ambas, contrición y gracia, se dan en el mismo instante, no puede transcurrir “un instante”, sino “no instante”.<sup>28</sup>

Con la fórmula “no instant” Ferrer está negando la consideración de un tiempo discreto en la solu-

<sup>25</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>ae q. 113 a. 7 ad 5.

<sup>26</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>ae q. 113 a. 8 co.

<sup>27</sup> Sant Vicent Ferrer, *Quaresma de sant Vicent Ferrer predicada a València l'any 1413*, p. 161, n. 92, donde el editor, Sanchis Sivera, anota: “El manuscrit diu ‘no instant’”. No se trata pues de una lectura errónea, sino de una corrección.

<sup>28</sup> En la fuente tomista citada se trata de la relación entre gracia y justificación, mientras que en nuestro sermón cuaresmal se considera la relación entre contrición y gracia. Sin embargo, tanto en un caso como en el otro, el proceso, desde el punto de vista temporal, es instantáneo, pues forman parte de un todo en el que no se pueden establecer divisiones temporales. Santo Tomás trata también la cuestión en *Scriptum super Sententiis* IV, d. 17, q. 1, a. 5, qc. 2 y 3, con el mismo argumento. Por ejemplo: “Ad tertium dicendum, quod quamvis anima secundum se sit supra tempus, ut dicitur in Lib. de causis; tamen actus ejus per accidens mensuratur tempore quod est mensura primi motus, inquantum scilicet motus animae intellectivae habent connexionem



ción al problema, solución condenada por la orden dominica a raíz del debate abierto por Durando de San Porciano, que llevó al extremo el planteamiento del tiempo discreto al considerar el pecador como un ser puramente angélico, como si el alma pecadora no estuviera unida al cuerpo y, por lo tanto, sometida al imperio del continuo temporal. Quizás si entendemos que Vicent Ferrer está alejándose explícitamente de esta solución podemos encajar mejor lingüísticamente la fórmula “no instant” en el contexto en el que se encuentra: *no* hay un instante diferente, adyacente al de la contrición, en el que se da la gracia, sino que ambos estados se dan *in eodem instanti*. Esta corrección a las ediciones anteriores nos muestra también la importancia de considerar en toda su riqueza y profundidad el discurso filosófico subyacente a cada pasaje de los sermones vicentinos, por mínimo que sea. Precisamente en estas referencias breves y condensadas está la clave de muchas cuestiones que incluso eran discutidas en la teología del momento. Nos muestran, finalmente, que nuestro predicador construye sus sermones con la ayuda, también, de la sierva filosofía, que acompaña siempre a la señora teología. Discretamente oculta a veces en un segundo plano, como buena esclava, no siempre es fácil verla, pero su trabajo es fundamental para la predicación, y por eso conviene visibilizarlo.

## 7. Referencias bibliográficas

### 7.1. Fuentes primarias

- Aquino, Santo Tomás de. *Summa Theologiae*. Corpus Thomisticum, <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Consultado el 16 de abril de 2025.
- Aquino, Santo Tomás de. *Scriptum super sententiis*. Corpus Thomisticum, <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Consultado el 16 de abril de 2025.
- Ferrer, Sant Vicent. *Sermones aestivales*, edición de Damián Díaz. Antverpiae: In aedibus viduae & haeredum Ioan. Stelsij, 1572.
- Ferrer, Sant Vicent. *Quaresma de sant Vicent Ferrer predicada a València l'any 1413*, edición de Josep Sanchis Sivera. Barcelona: Institució Patxot, 1927.
- Ferrer, Sant Vicent. *Sermons de Quaresma*, edición de Manuel Sanchis Guarner, 2 vols. València: Clàssics Albatros, 1973.

### 7.2. Bibliografía

- Brower-Toland, Susan. “Instantaneous Change and the Physics of Sanctification: ‘Quasi-Aristotelianism’ in Henry of Ghent’s Quodlibet XV q. 13”. *Journal of the History of Philosophy* 40, no.1 (2002): 19-46. <https://doi.org/10.1353/hph.2002.0005>
- Gimeno Blay, Francisco M. “Modelos de transmisión textual de los sermones de San Vicente Ferrer:

- la tradición manuscrita”. *Anuario de Estudios Medievales* 49, no. 1 (2019): 137-169. <https://doi.org/10.3989/aem.2019.49.1.05>
- Knuuttila, Simo, and Anja Inkeri Lehtinen. “Change and Contradiction: A Fourteenth Century Controversy”. *Synthese* 40 (1979): 189-207.
- Kretzmann, Norman. “Aristotle on the Instant of Change”. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 50 (1976): 69-114.
- Kretzmann, Norman. “Continuity, Contrariety, Contradiction and Change”. En *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, editado por Norman Kretzmann, 270-296. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- Löwe, Can Laurens. “The Blessed Virgin and the Two Time-Series: Hervaeus Natalis and Durand of St. Pourçain on Limit Decision”. En *The Instant of Change in Medieval Philosophy and Beyond*, editado por Frédéric Goubier y Magali Roques, 36-59. Leiden/Boston: Brill, 2018.
- Martínez Romero, Tomàs. “Sobre l’auditori dels sermons”. En *Aproximació als sermons de sant Vicent Ferrer*, 105-126. Paiporta: Denes, 2002.
- Martínez Romero, Tomàs. “Sobre la reportació de la Quaresma de 1413 i altres qüestions complementàries”. *Anuario de Estudios Medievales* 49, no. 1 (2019): 215-241. <https://doi.org/10.3989/aem.2019.49.1.08>
- Perarnau i Espelt, Josep. “Aportació a un inventari de sermons de sant Vicenç Ferrer: temes bíblics, títols i divisions esquemàtiques”. *Arxiu de Textos Catalans Antics* 18 (1999): 479-811.
- Porro, Pasquale. *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale: L’aevum, il tempo discreto, la categoria “quando”*. Leuven: Leuven University Press, 1996.
- Porro, Pasquale. “Angelic Measures: Aevum and Discrete Time”. En *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, editado por Pasquale Porro, 131-159. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001.
- Rubio, Josep E. “Estratègies divulgatives i pedagògiques en els sermons vicentins: de la filosofia a la moral”. En *El fuego y la palabra. San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización*, coordinado por Emilio Callado, 133-144. València: Generalitat Valenciana, 2007.
- Rubio, Josep E. “Salvar Aristòtil? La teologia davant la cultura pagana a la tardor medieval”. *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 13 (2009): 173-194.
- Rubio, Josep E. “Una qüestió de lògica en un sermó de sant Vicent Ferrer. El tractat De suppositionibus com a eina interpretativa”. *Anuario de Estudios Medievales* 49, no. 1 (2019): 243-259. <https://doi.org/10.3989/aem.2019.49.1.09>
- Sorabji, Richard, and Norman Kretzmann. “Aristotle on the Instant of Change”. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 50 (1976): 69-114.

cum motibus animae sensitivae, qui exercentur corporalibus organis, et dependent quodammodo ex eis. Unde non videtur dicendum quod ejus alterationes secundum vitam quam nunc agit, alio tempore mensurentur quam illo quod mensurat motum caeli, sicut dicebatur in 1 Lib. de motu Angeli: et propter hoc inter quodlibet instans sui temporis et aliud instans est accipere tempus medium. Et ideo dicendum est, quod non est assignare ultimum instans in quo est culpa, sed primum in quo non est; sed est assignare primum instans in quo est gratia” (*Super Sent.*, lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 3).



Sylla, Edith Dudley. "Creation and Nature". En *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, editado por Arthur Stephen McGrade, 187-193. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Ysern i Lagarda, Josep-Antoni. "Sobre el *Sermo unius confessoris et septem arcium spiritualium* de Sant Vicent Ferrer". *Revista de llengües y literatures catalana, gallega y vasca* 6 (1998-1999): 113-140.