

Lima, Jimena Paz

*La creación del cosmos en las distinciones
12-15 de In II Sententiarum de San Alberto
Magno*

**Tesis de Licenciatura en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras**

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Lima, Jimena Paz. "La creación del cosmos en las distinciones 12-15 de In II Sententiarum de San Alberto Magno" [en línea]. Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 2009.

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/creacion-cosmos-distinciones-sententiarum.pdf>.

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
"SAN ALBERTO MAGNO"
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía
Licenciatura en Filosofía

Tesis de Licenciatura en Filosofía

Abril, 2009

Directora: Dra. Olga L. Larre

“La creación del cosmos en las distinciones
12-15 de *In II Sententiarum*
de San Alberto Magno”

Prof. Jimena Paz Lima

Agradezco profundamente a la Dra. Olga Larre, quien me ha guiado y dirigido con suma dedicación en este trabajo, dándome la posibilidad de encontrarme con un grandísimo filósofo y teólogo.

Al Lic. Maximiliano Consolo, quien inició los estudios a San Alberto Magno en el orden de este proyecto.

A Pablo Guzmán de la Biblioteca y Centro de Investigación San Alonso de Orozco de la Orden de San Agustín, Stelia Maris Castro y Margarita Seisert de la Biblioteca de la UNSTA, Porfirio Rodríguez Miguens de la Biblioteca de la UCA, y al Lic. Ignacio Silva, quienes solidariamente me han sido de enorme ayuda en cuestiones bibliográficas, y sin los cuales no hubiese sido posible la realización de esta investigación.

A mi familia y a Martín, por su paciencia y constante apoyo.

A mi querido San Alberto Magno, por haberse puesto en mi camino, y por haberme inspirado el deleite y la contemplación de la naturaleza creada.

Índice temático

Introducción	10
Capítulo I: SAN ALBERTO MAGNO, EL <i>DOCTOR UNIVERSALIS</i>	15
1. Biografía	15
1.1. Breve cronología de la vida de San Alberto Magno	16
a) Ingreso a la orden de los dominicos.....	17
b) Primeras obras.....	18
c) Estadía en París	19
d) Sus años en Colonia y la paráfrasis a Aristóteles	20
e) Provincial y Obispo	22
f) Sus últimos años	23
g) Dos leyendas	24
1.2. Personalidad de San Alberto Magno	25
2. Obras.....	29
3. Las fuentes de nuestra investigación	34
3.1. San Alberto Magno y las distinciones XII a XV de <i>In II Sententiarum</i>	35
Capítulo II: LA OBRA DE <i>CREACIÓN</i> DEL COSMOS	39
2.1. Doctrina de la creación. Lineamientos generales.	41
2.1.1. Antecedentes medievales de la doctrina de la creación.....	41
2.1.2. El concepto de <i>creatio ex nihilo</i>	43
2.2. Doctrina de la creación del cosmos en la obra de San Alberto Magno	46
2.2.1. Las diferencias entre San Agustín y Pedro Lombardo: simultaneidad y sucesión temporal	46
a) San Agustín y la creación simultánea	46
b) Pedro Lombardo y la creación en seis días	51

c) San Alberto Magno y su solución.....	56
2.2.2. Una cosmología desde la creación.....	63
2.2.3. Tiempo y creación	68
 Capítulo III: TEORÍA DE LA MATERIA Y DE LOS <i>ELEMENTOS</i>	80
 3.1. Doctrina de la materia prima y de los cuatro elementos.....	81
3.1.1. Materia prima e informe de los elementos.....	81
3.1.2. <i>Incohatio formae</i> e imposibilidad de la existencia de la materia prima	84
3.2. Doctrina de la materia celeste y del quinto elemento	98
3.2.1. Materia confusa de los cielos.....	98
3.2.2. Dos reinos: lunar y sublunar	98
3.2.3. Reino lunar y naturaleza de los cuerpos celestes.....	99
3.2.4. Movimientos de los cielos y cuerpos celestes	103
3.2.5. Diagrama astronómico del comos.....	108
3.2.6. División de las aguas	109
3.2.7. Conclusiones. Ciencia astronómica y astrológica.....	112
 Capítulo IV: LA OBRA DE <i>DISTINCIÓN</i> Y <i>ORNAMENTACIÓN</i> DE LA MATERIA DE LOS <i>ELEMENTOS</i>	116
 4.1. Doctrina de la distinción.....	117
4.1.1. Desarrollo de los primeros tres días.....	117
4.1.2. Naturaleza de la obra de distinción.....	120
4.1.3. Algunas consideraciones sobre botánica	124
4.1.4. Cosmología de la luz.....	127
a) La luz, causa instrumental y causa eficiente principal	127
b) La luz, forma accidental de los cuerpos	129
c) La luz, cuerpo creado en el primer día	130
d) Naturaleza luminosa del quinto cuerpo	132
e) Distintas perspectivas sobre la temática de la luz.....	133

4.2. Doctrina de la ornamentación	136
4.2.1. Desarrollo de los últimos tres días	136
4.2.2. Naturaleza de la obra de ornamentación	140
4.2.3. Algunas consideraciones sobre zoología	146
4.2.4. Santificación y descanso divino del séptimo día	148
Conclusión	151
a) Breve repaso de los puntos centrales tratados	151
b) Valoración y crítica del pensamiento de San Alberto Magno. Actualidad del mensaje creacionista.	155
Bibliografía	158
a. Fuentes primarias	158
a. 2. Fuentes primarias generales	158
b. Fuentes secundarias	159
c. Bibliografía general.....	160
Apéndice: <i>IN II SENTENTIARUM</i> DE SAN ALBERTO MAGNO (DISTINCIONES 12-15).....	164
ESTA EDICIÓN	165
SIGLAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS	166
1. Obras de las <i>Sagradas Escrituras</i>	166
2. Fuentes propias de las <i>Sentencias</i> de Pedro Lombardo	166
4. Fuentes propias del <i>Comentario</i> de San Alberto Magno	169
5. Epítetos de autores designados por el Magno.....	170
Distinción XII: La <i>creación</i> de la naturaleza corporal	171

Texto de Pedro Lombardo	171
División del texto de Pedro Lombardo	175
Artículo I: <i>Si todas las cosas fueron hechas simultáneamente, como dice Agustín, o si fueron ordenadas a través de un intervalo de seis días</i>	176
Artículo II: <i>¿Por qué la materia prima es llamada con los nombres de tierra, agua, y abismo, antes que con otros?</i>	185
 Distinción XIII: La <i>distinción</i> de la naturaleza corporal en cuanto al principio formal, general a todos los cuerpos, que es la luz	187
 Texto de Pedro Lombardo	187
División del texto de Pedro Lombardo	192
Artículo I: <i>¿Qué es la obra de distinción, y de qué manera es multiplicada durante los primeros tres días?</i>	193
Artículo II: <i>Si aquella luz de la cual se dice, “y dividió la luz de las tinieblas”, fue nubecilla clara, cuerpo, o forma corporal</i>	197
Artículo III: <i>Si “seis” se dice de muchos modos, en los seis días en los cuales todas las cosas fueron distinguidas y ornamentadas</i>	203
Artículo IV: <i>Si Dios creó el mundo desde lo eterno, ¿cuándo generó al Hijo? Y ¿por qué no se concibe que el Padre sea por el Hijo?</i>	205
 Distinción XIV: Producción de los continentes últimos y no sensibles	207
 Texto de Pedro Lombardo	207
División del texto de Pedro Lombardo	210
Artículo I: <i>Si las aguas están sobre el cielo o sobre el firmamento</i>	211
Artículo II: <i>¿A partir de qué propiedad es que las aguas están sobre el cielo o sobre el firmamento?</i>	216
Artículo III: <i>El cielo cristalino, ¿tiene algún movimiento? ¿Cuál? ¿De qué modo son entendidas la derecha y la izquierda?</i>	219
Artículo IV: <i>Si el cielo se dice ígneo por la naturaleza del fuego</i>	222

Artículo V: <i>¿Por qué se le atribuye al cielo la figura esférica? ¿Cuál es la figura del cielo?</i>	224
Artículo VI: <i>Si el cielo tiene un movimiento. Y si el principio del movimiento del cielo es el mismo según los filósofos y los teólogos</i>	226
Artículo VII: <i>¿Por qué en la obra de este día no fue dicho, “Vio Dios que era bueno”?</i>	228
Artículo VIII: <i>¿Cuántas son las obras suficientes para la distinción y a qué se las atribuye?</i>	229
Artículo IX: <i>Si las plantas pertenecen al ornato o a la distinción</i>	230
Artículo X: <i>Si en aquel tiempo fueron hechas las plantas nocivas, así como las otras plantas</i>	232
Artículo XI: <i>Si las aguas fueron reunidas en un lugar</i>	233
Artículo XII: <i>¿Por qué se divide a la tierra en Asia, África, y Europa?</i>	234
 Distinción XV: <i>¿Por qué la disposición y distinción de los cuatro elementos fue hecha en el transcurso de los tres primeros días y el mundo fue ornamentado en el transcurso de los tres días siguientes?</i>	236
 Texto de Pedro Lombardo	236
División del texto de Pedro Lombardo	242
Artículo I: <i>Si las estrellas pertenecen al ornato</i>	243
Artículo II: <i>¿Por qué se dice que el sol y la luna son grandes luminarias? Y en el fulgor, ¿la luna es llena o nueva?</i>	244
Artículo III: <i>¿A qué cosa se llama firmamento?</i>	245
Artículo IV: <i>El sol y la luna ¿son temporales? ¿son signos?</i>	247
Artículo V: <i>Si las estrellas tienen alguna causalidad sobre el libre arbitrio</i>	248
Artículo VI: <i>¿Por qué el ornato del aire y del agua fue hecho en un mismo día? ¿A qué se llama reptil? Y ¿por qué el fuego no pertenece al ornato?</i>	249
Artículo VII-XI: Inexistentes	

Artículo XII: *¿Qué diferencia hay entre las bestias, las bestias de carga, y los animales? ¿Por qué se atribuye una doble vida a los animales anfibios, la terrestre y la acuática? Y ¿Por qué sobre los minerales aún no hizo mención? 251*

“Nuestro propósito en ciencias naturales es satisfacer todo lo que podamos, a aquellos hermanos de nuestra orden, quienes durante muchos años nos han rogado componer para ellos un libro sobre física, que contenga una completa exposición de las ciencias naturales, y gracias al cual ellos pudieran ser capaces de entender correctamente los libros de Aristóteles.

Aunque no nos creamos capaces de lograr este proyecto, de todas formas, hemos aceptado intentarlo porque no queremos ignorar el pedido de la orden, siendo que ya muchas veces lo hemos rechazado.

Sobrepasados por el pedido de los hermanos de la orden, hemos aceptado este trabajo, primero para elogiar al poderoso Dios, quien es fuente de sabiduría y creador, ordenador y gobernador de la naturaleza; segundo para el beneficio de nuestros hermanos de la orden; y tercero para el placer de todos aquellos deseosos de aprender sobre ciencias naturales y que pueden llegar a leer este libro”¹.

¹ B. Magni, Alberti, Ratisbonensis episcopi O.P., *Liber I Physicorum*, en *Opera*, Lyons, Pierre Jammy (ed.), 1651, Tratado I, cap. I: *“Intentio nostra in scientia naturali est satisfacere pro nostra possibilitate fratribus Ordinis nostri nos rogantibus ex pluribus iam praecedentibus annis ut talem librum de physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent, et ex quo libros Aristot.competenter intelligere possent. Ad quod opus licet non sufficientes nos reputemus, tamen precibus fratrum deese non valentes, opus quod multoties abnuimus, tandem annuimus, et suscepimus deuicti precibus aliquorum, ad laudem primo Dei omni porentis, qui sons est sapientiae et naturae sator et institutor et rector, et ad utilitatem fratrum/srtrum, et per consequent omnium in eo legentium et desiderantium adipisci scietiam naturalem”*.

Cfr. Ashley, Benedict M., O.P., “St. Albert and the Nature of Natural Science”, en *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ed. James A. Weisheipl, The Hunter Rose co. Ltd, 1980, 73-101.

Introducción

La pregunta por el origen del universo ha sido un gran interrogante para el hombre de todos los tiempos. El enigma que ronda en torno al comienzo y fin del mundo, ha provocado a lo largo de los siglos especulaciones diversas y las más sofisticadas teorías.

El filósofo y teólogo del siglo XIII, San Alberto Magno, es uno de los tantos pensadores que nos deleita con una cosmogonía audaz e interesante. Autor de múltiples obras, y bien llamado *Doctor Universalis*, ha dedicado su vida al cultivo de las diversas áreas de la filosofía, ciencias naturales, y teología, convirtiéndose así en uno de los más grandes intelectuales de su tiempo. Ha resultado ser un gran estudioso y comentador de Aristóteles, quien en su esfuerzo por unificar la filosofía aristotélica con la platónica, y ambas con el cristianismo, ha dialogado con las doctrinas de la filosofía árabe que irrumpen en la tradición escolástica occidental.

San Alberto Magno ha descubierto un mundo natural de gran riqueza y esplendor, representando una autoridad, si se pretende con seriedad y profundidad discurrir por los caminos de la filosofía de la naturaleza. Asimismo, la temática que hemos elegido para esta investigación también es capital para un estudio cosmológico, el cual se encontrará subordinado a un Dios creador y providente, y se enfrentará con el problema de la creación y de la finalidad del mundo, de las cosas y del hombre.

Este trabajo de investigación versará sobre las distinciones XII a XV de *In II Sententiarum*. Allí, San Alberto Magno nos introduce en una cosmología teológica, desde la que mira al mundo tal como se le presenta ante sus ojos, guiado siempre, no sólo por sus intuiciones filosóficas, sino también por el relato del *Génesis*, y por toda tradición partícipe. La sagacidad filosófica, y la palabra revelada, juntas aquí cobran una profunda identidad cosmológico-teológica, exponiendo la creación, y el desarrollo primigenio del cosmos.

En este contexto, se encuentra presente el dilema fe-razón, que se manifiesta intensamente en la teoría de la cuestión.

Además, el texto indicado expresa decisivas influencias filosóficas que determinan el pensamiento de San Alberto Magno, las neoplatónicas, las arábicas, y las aristotélicas; su propósito ha sido introducir el sistema físico del estagirita al mundo medieval, que hasta ese momento dependía del platónico.

Estas cuatro distinciones ponen de manifiesto las grandes *sentencias* de los teólogos y pensadores de la época, que a su vez fueron recogidas por Pedro Lombardo. Las *Sentencias* del Lombardo forman parte del proceso de enseñanza durante todo el medioevo, poniendo de relieve múltiples y variados dominios, como el lógico, metafísico, cosmológico, antropológico, y ético. La literatura sentenciaria ha recopilado el saber de los Padres de la Iglesia, y ha presentado este material recogiendo doctrina de los más diversos autores; habiéndola primero analizado y confrontado.

San Alberto Magno, por su parte, ha sabido transmitir en *In IV libros Sententiarum* toda aquella inmensa estructura conceptual de conocimientos; la ha pensado y asimilado cuidadosamente, y cada vez que considera necesario, también la ha objetado. Si bien se trata de una obra temprana elaborada en su juventud de bachiller, su genio especulativo ya denota rumbo definido.

Nuestro objetivo, entonces, es desarrollar la doctrina cosmológico-teológica expuesta en esta suerte de Hexamerón que constituye las distinciones señaladas del comentario albertino. El relato que expone San Alberto Magno no es un mito, sino que da cuenta de hechos sucedidos. Sin embargo, no pretende, como tampoco la cosmología albertina en él basada, presentar un tratado científico sobre el origen del universo.

Hemos dividido este trabajo en cuatro diferentes capítulos:

El capítulo uno consiste en una presentación de la vida y obra del filósofo. Nos introduce a los *Libri quatuor Sententiarum*, y presenta el marco teórico general y la estructura formal de las distinciones XII a XV.

El capítulo dos, presenta el concepto de *creatio ex nihilo*, y luego específicamente refiere la creación de la materia y de los elementos, tal como se presenta en la distinción XII de *In II Sententiarum*. Se discute sobre la simultaneidad o sucesión temporal en la obra de creación, admitiendo San Alberto Magno que todo comienza en una materia

originaria compuesta de cuatro elementos, y se completa en un período de siete días. Por otra parte, a partir del estudio de diversos escritos albertinos, los cuales enriquecen la tesis albertina aquí expuesta, se expone la problemática de la creación y su relación con el tiempo, preguntándose si un mundo creado puede ser eterno o si debe indefectiblemente haber tenido un comienzo temporal. También se pone de manifiesto la cuestión sobre la creación como una noción exclusivamente teológica, y como sólo accesible para los hombres de fe.

El capítulo tres, mediante un análisis de las cuatro distinciones, fundamentalmente de la distinción XIV, como también de otras obras de San Alberto Magno que hemos consultado, manifiesta la doctrina referida a la materia y los elementos. Primero, expone la cuestión acerca de la materia informe de los elementos, y la tesis de la *inchoatio formae*. Luego, se refiere a la materia celeste y su diagrama cosmológico, la importancia del quinto elemento, y la cuestión antropológica referida a la libertad del hombre frente al determinismo de los astros. De este capítulo, surge una imagen del cosmos tal como lo concibe San Alberto Magno, tanto en su región lunar, como sublunar. En definitiva, se hacen patentes cuestiones como una teoría de la materia, una evaluación sobre la noción de forma, una doctrina sobre los elementos, la formación de los astros y los cielos, y la implicancia del quinto elemento.

El último capítulo expone la obra de distinción llevada a cabo durante los primeros tres días, y la obra de ornamentación durante los siguientes tres días. Desarrolla la concepción sobre la distinción espacial de las partes de la materia y de los elementos, como también la recepción por parte de la forma específica llevada a cabo por la obra de ornamentación. Indaga sobre la formación “distintiva” y el proceso de embellecimiento de la materia caótica de los elementos. Presenta una consideración filosófico-científica sobre la luz; y nociones zoológicas y botánicas. En este último sentido, se pregunta en perspectiva teológica: si las plantas eran o no nocivas con anterioridad al pecado. Finalmente, este cuarto capítulo se pregunta por el significado implicado en el hecho de que Dios haya bendecido su obra, y que haya descansado en el séptimo día, temáticas, todas éstas, correspondientes a las distinciones XIII, XIV, y XV.

Finalmente, ya a modo de Apéndice, presentamos nuestra traducción al español de las distinciones XII a XV de *In II Sententiarum*, que sirve de fundamento para nuestro

trabajo, y permite apreciar el tema de un modo completo. Hasta el momento, no hay traducciones al español del tema, de modo que esta presentación también constituye un aporte que permite el conocimiento de un autor decisivo, cuya importancia quedó opacada bajo la figura de Tomás de Aquino.

Es importante destacar que lejos estamos de pretender agotar esta cuestión dándola por finalizada, sino que más bien buscamos presentar el problema, y mostrar una posible respuesta dentro de la extensa obra albertina. Se trata de una temática compleja, en una obra temprana, por lo que debemos aproximarnos con cuidado, pues ignoramos si se trata de respuestas definitivas del autor. Podría ser posible que San Alberto Magno modificara su pensamiento en obras tardías y de madurez, por lo que tampoco debe pensarse que lo que aquí se presenta es la palabra definitiva del filósofo. De hecho, constituye nuestro interés, en futuras investigaciones, considerar la real evolución de San Alberto Magno, en aquellas teorías que su madurez le obligó a desechar o aún a reforzar respecto de la versión que aquí ofrecemos.



Capítulo I

SAN ALBERTO MAGNO, EL *DOCTOR UNIVERSALIS*

1. Biografía

Es probable que toda biografía de un autor comience a ser relatada por la fecha y lugar de su nacimiento, no obstante, a la hora de referirnos a San Alberto Magno, ambos datos se nos presentan dudosos. A lo largo de la historia, los grandes estudiosos de la vida de este filósofo han rivalizado, presentando distintas “evidencias” en torno a estas dos cuestiones. Steven Baldner² asegura que es legítimo considerar que San Alberto Magno nació en el año 1200, ya que murió en el 1280 a los ochenta años de edad. Sin embargo, advierte que otros, tales como Enrique de Herford, afirman que el año de su nacimiento fue el 1207, dado que el Magno habría ingresado a la orden de los dominicos en el año 1223, a los dieciséis años de edad. Asimismo, según Steven Baldner³, Kenneth Kitchell e Irven Resnick⁴, y James A. Weisheipl⁵, existieron otros, tales como Pedro de Prusia, que sostienen que San Alberto Magno falleció en el año 1280, a los ochenta y siete años, con lo cual suponen que nació en el año 1193⁶. De la misma manera, hubo otros estudiosos, tales como Guillermo Fraile⁷, que proponen el año 1206 como una fecha más factible para ubicar el nacimiento de San Alberto Magno.

Las hipótesis y evidencias son diversas. Consideramos, entonces, que el nacimiento de San Alberto Magno se ha de enmarcar entre márgenes que se extienden desde el año

² Cfr. Baldner, Steven, “St. Albert the Great: Life and Work”, en conferencias dictadas acerca de “St. Albert the Great”, Blackfriars Hall, Oxford, Trinity Term, 2006 (Undergraduate Course), pág. 3.

³ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Life and Work”, en ob. cit., pág. 3.

⁴ Cfr. Kitchell, Kenneth F. y Resnick, Irven M., “Introduction: The life and works of Albert the Great”, introducción en Albertus Magnus, *On animals, a Medieval Summa Zoologica*, Vol. 1, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999, pág. 3.

⁵ Cfr. Weisheipl, James A., “The Life and Works of St. Albert the Great”, en *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ed. James A. Weisheipl, The Hunter Rose co. Ltd, 1980, pág. 16.

⁶ Diversos manuales de filosofía han asegurado también que 1193 fue el año en el que Alberto Magno nació. Ver, por ejemplo, la *Historia de la Filosofía* de Johannes Hirschberger, Barcelona, Ed. Herder, 14a ed., 1991, cap. “San Alberto Magno: el *Doctor Universalis*”.

⁷ Cfr. Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía*, Madrid, BAC, 1982-1998, cap. IX “San Alberto Magno”.

1193 hasta el 1207⁸. No obstante, parece ser que la hipótesis del 1200 ha sido la que más se ajusta con respecto a la cronología de los hechos más significativos de la vida del Magno, o al menos así lo supone James Weisheipl⁹ y Steven Baldner¹⁰.

Ahora bien, con respecto al lugar de su nacimiento, esto también se nos presenta un tanto oscuro. Pues cuando no se lo llama “Alberto Magno” (*Albertus Magnus*), o “Doctor Universal” (*Doctor Universalis*), o incluso “Doctor Experto” (*Doctor Expertus*), él mismo, en determinadas ocasiones, se ha autodenominado “Fraile Alberto de Lavingen” (*Alberti de Lavging*); y en otras “Alberto de Colonia” (*Albertus de Colonia*). Además, algunos de sus contemporáneos lo han llamado “Alberto, el alemán” (*Albertus Teutonicus*). Mientras los medievales afirmaban que San Alberto Magno nació en la pequeña ciudad de Lavingen, situada en Suabia (Alemania), los modernos, en cambio, consideran que Lavingen no es el lugar de nacimiento, sino más bien el nombre de su familia.

Hoy en día, si bien es más aceptada la hipótesis que defiende a “Lavingen” como el lugar donde nació San Alberto Magno, es cierto que la veracidad de esta reconstrucción tiene un alcance aproximativo¹¹.

Con respecto a la fecha exacta de la muerte de San Alberto Magno, ésta sí se nos presenta con claridad. Todo nos indica, y con esto han concordado todos los historiadores y estudiosos de su vida, que el filósofo debe haber fallecido el 15 de noviembre de 1280, encontrándose en Colonia.

Con respecto al entorno familiar de San Alberto Magno, se sabe pertenece a la nobleza, más específicamente a la familia de Bollstädt, de consolidados recursos económicos.

1.1. Breve cronología de la vida de San Alberto Magno

⁸ Cfr. Kitchell y Resnick, ob. cit., pág. 3.

⁹ Cfr. Weisheipl, ob. cit., pág. 16.

¹⁰ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Life and Work”, en ob. cit., pág. 3.

¹¹ Cfr. Kitchell y Resnick, ob. cit., pág. 4.

a) Ingreso a la orden de los dominicos

Ya de joven, San Alberto Magno ha manifestado su profunda satisfacción por el estudio, y su infinita sed de asombro y curiosidad. Alrededor del 1220, algunos creen que con la protección de su tío, se dirige a la Universidad de Padua en Italia, para estudiar artes liberales. Allí mismo, unos años después, durante el verano del 1223, tiene la grata oportunidad de conocer a Jordán de Sajonia, maestro general de la orden de los predicadores, que sucede a Santo Domingo de Guzmán, tras su muerte en 1221. Se cree que el maestro general se habría dirigido a Padua para invitar a ciertos estudiantes a formar parte de la orden, y es así como uno de esos aspirantes a ingresar, maravillado por la elocuente prédica de Jordán de Sajonia, es nuestro querido y talentoso San Alberto Magno, uno de los grandes afortunados en recibir el hábito de los dominicos, y en ingresar a la orden.

Algunos biógrafos, como James Weisheipl¹², afirman que San Alberto Magno ingresa en el año 1223 a la orden de los dominicos, mientras estudiaba en Padua. Sin embargo, hay otros como Simon Tugwell¹³, que sostienen que, si bien efectivamente el Magno conoce a Jordán de Sajonia durante la estadía del Maestro General en la Universidad de Padua, esto tiene lugar en el 1229, y no antes. También éstos suponen que, a fines de ese año o a principios del 1230, San Alberto Magno habría sido encomendado a Colonia para encontrarse con el Prior Leo, y que de esta manera, es decir ya no tan joven, y tampoco en Padua sino en Colonia, es cuando debe haber ingresado a la orden.

Es claro que los diversos estudiosos de la vida de San Alberto Magno han disentido en cuanto a datos específicos, tales como años y lugares en los que se desarrollaron importantes acontecimientos de su vida. Lo que ciertamente es compartido por todos, es que San Alberto Magno verdaderamente se destacó durante aquellos años como estudiante en Padua o en Colonia, y brilló, y superó rápida y ampliamente a sus compañeros. En efecto, se dice que ya por entonces algunos lo llamaban “Filósofo”.

San Alberto Magno era un gran devoto por el estudio, su inagotable duda y asombro han sido siempre su mejor compañía. Piadoso y humilde, cuenta la leyenda que si bien

¹² Cfr. Weisheipl, ob. cit., pág. 13, 14, y 19.

¹³ Cfr. Tugwell, Simon, “Albert the Great: Introduction. I. The Life and Works of Albert”, en *Albert and Thomas: Selected Writings*, New York, Paulist Press, 1988, pág. 4 a 7.

disfrutaba muchísimo el estudio, éste se le hacía muy dificultoso. Por esta razón, la leyenda testimonia que una noche decidió abandonar la escuela, pero la Virgen María se le presentó en la Iglesia dominica de Padua, y lo incitó a que a través de su sabiduría, iluminase a toda la Iglesia en el ámbito de la orden de los predicadores¹⁴.

Por otra parte, desde muy joven, San Alberto Magno le rogaba a María que lo dotase de magnífica memoria y ciencia de la filosofía, para que así pudiera afianzar aún más su fe. Se dice que la Virgen María efectivamente lo bendijo con tales dones, con la sola condición de que lo olvidase todo antes de morir¹⁵. Y esto coincide con la otra leyenda que testimonia que, en su lecho de muerte, San Alberto Magno sufrió una durísima pérdida de memoria, y fatal confusión¹⁶.

James Weisheipl considera que San Alberto Magno ingresa a la orden en el año 1223, y que recién se convierte en *lector* en el 1228, luego de algunos años de estudio de la teología. Simon Tugwell, en cambio, supone que el filósofo habría ingresado en el año 1230, y que se habría convertido en *lector* en ese mismo año. De todas formas, la tradición, una u otra, cuenta que el filósofo realiza la tarea de *lector*, es decir, encargado de ofrecer lecturas sobre la *Biblia*, y quizás sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, a los demás miembros de la orden. Más tarde, San Alberto Magno continúa cumpliendo con dicha tarea en las cuatro casas dominicas de estudio, Hildesheim, Freiburg, Ratisbona, y Estrasburgo.

b) Primeras obras

Mientras cumplía con su labor de dominico, San Alberto Magno halló momentos libres para elaborar sus propios estudios. Es así como en el año 1230, escribe su primera obra denominada *De natura boni*, donde ya manifiesta su interés por el mundo natural, y por la filosofía aristotélica.

Unos años más tarde, en algún momento entre 1240 y 1244, San Alberto Magno se dirige a París para convertirse en un bachiller sentenciario, teniendo que cumplir nuevamente con la tarea de *lector*, pero esta vez dedicándose exclusivamente a la

¹⁴ Cfr. *Legenda Coloniensis*, cap. 1, en Kitchell y Resnick, ob. cit., pág. 5.

¹⁵ Cfr. Kitchell y Resnick, ob. cit., pág. 5.

¹⁶ Cfr. Kitchell y Resnick, ob. cit., pág. 5.

enseñanza oral de las *Sentencias*. El brillante desempeño del filósofo en ambas tareas, le significa el nombramiento en el año 1245 de “Maestro regente” en teología, siendo el primer dominico alemán consagrado por la Universidad de París¹⁷.

c) Estadía en París

En París¹⁸, San Alberto Magno tiene la grata compañía de diversos intelectuales junto con los que comparte el interés por las ciencias naturales y el mundo filosófico-natural. Allí tiene acceso a la lectura de diversas obras aristotélicas comentadas por árabes y judíos; también tiene la oportunidad de encontrarse con el espíritu platónico y neo-platónico, sobre todo en obras incorrectamente atribuidas al Dionisio Areopagita, y en el pseudo-aristotélico *Liber de causis*. Esto, quizás, explica la gran influencia platónica, neo-platónica, y aristotélica, que han confluído como una unidad en el corpus de las obras albertinas. Pues, como él mismo afirma: “*el hombre sólo puede hacer filosofía a partir de ambas ciencias filosóficas, la de Aristóteles y la de Platón*”¹⁹.

San Alberto Magno enseña en París como “Maestro regente” durante tres años, es decir, hasta 1248. Durante aquellos tres años, enseña teología, y realiza disertaciones sobre cuestiones como la resurrección, los sacramentos, y la encarnación. Además, trabaja en su *Summa de creaturis*, también llamada *Summa Parisiensis*, obra ubicada entre las primeras tres composiciones del Magno.

Durante el año 1245, un brillante alumno de veinte años de edad llega a París para iniciar sus estudios: el joven y talentoso Tomás de Aquino. Tomás, muy introvertido y callado, asiste a las disertaciones que ofrece San Alberto Magno. Esta enseñanza se extendería durante siete años. San Alberto Magno se convierte en el gran maestro de Tomás de Aquino, primero en París, y luego en Colonia.

Se sabe que por el año 1246, continúa escribiendo su obra *In IV libros Sententiarum*, dado que si bien había finalizado ya las enseñanzas orales de las *Sentencias*, no había

¹⁷ Cfr. Weisheipl, ob. cit., pág. 14.

¹⁸ Para la vida de San Alberto Magno en París, ver Kitchell y Resnick, ob. cit., pág. 10, 11, y 12.

¹⁹ B. Magni, *Metaphysicorum* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro I, Tratado V, cap. XV: “*non persicitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristot. et Platonis*”.

tenido aún oportunidad para continuar con la versión escrita de su *comentario*, debido a las exigencias como “Maestro Regente”.

d) Sus años en Colonia y la paráfrasis a Aristóteles

En el año 1248, San Alberto Magno finaliza su regencia en País, y se dirige a Colonia para comenzar con el *studium generale*. Su precoz discípulo lo acompaña, y ambos emprenden el viaje a pie, pues por prescripción de la orden no lo podían hacer a caballo. San Alberto Magno es el maestro de Tomás de Aquino hasta 1252, cuando este último decide dirigirse de nuevo a París, para él mismo convertirse en ese entonces en un bachiller sentenciario. Aprovechando que su discípulo se encuentra realizando el *Comentario a las Sentencias*, San Alberto Magno decide que es un buen momento para finalizar su propia versión escrita del mismo, como también su *comentario* a las obras del pseudo Dionisio Areopagita. Por ello permanece en Colonia hasta el año 1254.

Se piensa que por el 1250, San Alberto Magno habría comenzado a elaborar una de las más ambiciosas y gigantescas obras que puedan haber existido alguna vez en toda la historia de la filosofía.

Me refiero al *comentario* a todas las obras más importantes de Aristóteles²⁰, tarea que le lleva veinte años de su vida, y con la que persigue un único y solidario propósito: “*que todas las partes [física, matemáticas, y metafísica] sean inteligibles para los latinos*”²¹. El objetivo de San Alberto Magno no es otro que ayudar a los latinos a comprender las tesis aristotélicas, y siendo fiel a su voluntad, dedica gran parte de su vida a un exhaustivo estudio y parafraseo de las obras del estagirita.

Steven Baldner, maravillado ante la impresionante labor del Magno, confiesa que “*es extraordinario que él se haya propuesto hacer esto; pero es aún más extraordinario que*

²⁰ San Alberto Magno parafraseó todas las obras más importantes de Aristóteles, con excepción de la *Poética*.

²¹ B. Magni, *Liber I Physicorum* (Jammy ed.), en ob. cit., Tratado I, cap. I: “*nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles*”. Téngase en cuenta que “*las partes*” son las diferentes partes en las que, según el Magno, la filosofía real se divide. Éstas son: física, matemáticas, y metafísica.

de hecho haya alcanzado su objetivo”²². Si de veras nos tomamos un momento para concientizarnos de lo que ha logrado San Alberto Magno, realmente quedaríamos pasmados, pues no sólo ha comentado la totalidad de las obras más importantes de Aristóteles, sino que también ha producido una enorme cantidad de obras propias, además del comentario a las obras del pseudo Dionisio Areopagita.

Pierre Mandonnet sostiene que *“la gloria y la influencia de Alberto no consisten tanto en la construcción de un sistema original de filosofía, sino más bien en la sagacidad y el esfuerzo que supo tener para llevar a la sociedad letrada de la edad media el conjunto de los conocimientos humanos hasta el momento adquiridos, crear un nuevo y vigoroso impulso intelectual en su siglo, y ganar definitivamente para Aristóteles los mejores espíritus de su tiempo”*²³.

El trabajo que emprende San Alberto Magno de *reconstrucción y transcripción* de las obras aristotélicas, a partir de sus propias y originales ideas, como también el esfuerzo por indagar acerca de las ciencias de la naturaleza y acerca de la riqueza del mundo natural, corresponden a su intento por transmitir la totalidad de los conocimientos filosófico-científicos al mundo latino. Y estos conocimientos no son nada más y nada menos que los aristotélicos, los griegos, los árabes, los judíos, y los cristianos.

San Alberto Magno²⁴ ha logrado construir un sistema completo de filosofía, con todas sus partes: filosofía racional (lógica), filosofía real (física, matemáticas, metafísica), y filosofía moral (ética). Además, se ha dedicado al estudio de las *Sagradas Escrituras*, de la teología, de las doctrinas de los grandes Padres y autoridades de la Iglesia, como también a la indagación filosófica natural. Según James Weisheipl: *“no sólo se dirigía él [San Alberto Magno] a explicar los fundamentos de la ciencia de la naturaleza ayudándose con gran cantidad de material, sino que también esperaba explicar sistemáticamente la totalidad del conocimiento humano, abarcando todas las ciencias naturales (inanimadas y animadas), lógica, retórica, matemática, astronomía, ética, economía, política, y metafísica (junto con su “complemento natural” del Liber de*

²² Baldner, “St. Albert the Great: Life and Work”, en ob. cit., pág. 5: “it is extraordinary that he proposed to do this; it is even more extraordinary that he actually achieved his goal”.

²³ Mandonnet, Pierre, “Albert le Grand”, en Vacant, Alfred, *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, ed. Librairie Letouzey et Ané, 1909.

²⁴ Cfr. B. Magni, *Philosophia pauperum* (Jammy ed.), en ob. cit., Primera parte, cap. 1.

causis)”²⁵. El corpus albertino recopila con gran genialidad la totalidad del pensamiento desde la antigüedad hasta su tiempo, resultando de esto una *magna* producción literaria.

e) Provincial y Obispo

Durante la realización de su *comentario* a las obras del estagirita, San Alberto Magno sorprendentemente halló tiempo para continuar con los deberes de su orden. Entre los años 1254 y 1257, es nombrado Provincial de los dominicos alemanes, tarea que implica la terrible recorrida a pie por las casas de la orden, distribuidas por Suiza, Austria, Bélgica, Holanda, Alemania, y por algunos sectores de Francia.

No obstante, todos estos viajes han constituido grandes oportunidades para que un fascinado observador de la naturaleza, como lo es San Alberto Magno, realmente tuviese contacto con ella, y descubriera la grandeza del mundo natural. Es en estos viajes donde el filósofo ha desplegado su gran interés por los minerales, los animales, y las ciencias naturales, y que luego por supuesto refleja en sus obras. Kenneth Kitchell e Irvén Resnick aseguran que *"por la cantidad de observaciones de una grandísima región geográfica, detectadas a lo largo de sus trabajos, es claro que Alberto se tomó seriamente su responsabilidad por visitar [las casas dominicas]"*²⁶. De la misma manera, según Steven Baldner, *"tales viajes le dieron a Alberto muchas oportunidades de observar cosas (animales inusuales, y sus comportamientos, acontecimientos meteorológicos, como cometas, excavaciones, actividades mineras, ente otras cosas), y Alberto se convirtió en un naturalista amateur entusiasta"*²⁷.

En el año 1256, mientras aún ejerce su labor como Provincial, decide participar en Anagni, de la condenación de Guillermo de Saint Amour, quien habría atacado a la

²⁵ Weisheipl, ob. cit., pág. 30: *"not only would he explain the fundamentals of natural science with all the aids at his disposal, but he hoped to explain systematically the whole of human learning embracing all the natural sciences (inanimate and animate), logic, rhetoric, mathematics, astronomy, ethics, economics, politics, and metaphysics (including its "natural complement" the Liber de causis)"*.

²⁶ Kitchell y Resnick, ob. cit., pág. 13: *"from the number of observations of nature scattered throughout his works drawn from a widespread geographical region, it is clear that Albert took his responsibility for visitation seriously"*.

²⁷ Baldner, "St. Albert the Great: Life and Work", en ob. cit., pág. 5: *"such travels gave Albert many opportunities to observe things (unusual animals, and their behavior, meteorological events, such as comets, excavations, mining operations, and so forth), and Albert was an enthusiastic amateur naturalist"*.

orden de los dominicos en su obra *De periculis*. Al mismo tiempo, se encarga de dictar una refutación pública sobre la tesis del intelecto único, contra los averroístas; y de aquí surge el escrito albertino titulado *De unitate intellectus*.

Habiendo finalizado su fatigosa tarea, San Alberto Magno regresa a Colonia en el año 1258, para poder continuar con su regencia en el *studium generale*, al mismo tiempo que continúa con su exhaustivo estudio de Aristóteles. Por un pedido de Humberto de Romans, maestro general de la orden, el filósofo, junto con Tomás de Aquino, debe participar en un comité para confeccionar la *ratio studiorum* de los dominicos.

El Papa Alejandro IV, a pesar de la desaprobación de Humberto de Romans²⁸, le encarga a San Alberto Magno, en el año 1260, otra dura tarea: lo nombra Obispo de Ratisbona. Dicho cargo le exige la responsabilidad de solucionar los escandalosos problemas financieros y espirituales que estaba atravesando la diócesis. Mas en el año 1262, habiendo alcanzado buenos frutos, afortunadamente se le permite al Magno renunciar a su cargo, y liberarse así de la gran carga del obispado.

Por lo años 1262 y 1263, emprende distintos viajes por Italia, volviéndose a encontrar con su querido discípulo Tomás. En este último año 1263, el Papa Urbano IV, sucesor de Alejandro IV, le encomienda a San Alberto Magno que predicase la cruzada en todos los lugares de habla alemana, tarea que concluye en 1264 con la muerte del Papa.

f) Sus últimos años

Finalmente, a partir del año 1264, San Alberto Magno vuelve a Alemania donde permanece hasta el día en que muere. Entre 1264 y 1267, vive en la casa dominica en Würzburg, se cree que junto a la compañía de su hermano Enrique de Lavingen. Luego, entre el año 1267 y 1269, visita distintos lugares de Alemania, y en el 1269 es invitado a dirigirse a Colonia para desempeñarse como docente en calidad de *Lector Emeritus*. Allí, en Colonia, San Alberto Magno pasa sus últimos años, hasta que fallece el 15 de noviembre de 1280.

²⁸ Humberto de Romans se preocupaba porque San Alberto Magno no dejara sus estudios a un lado, y además temía que la integridad espiritual del Magno fuera puesta en peligro por causa de los duros conflictos que amenazaban a la diócesis.

g) Dos leyendas

En torno a los últimos años de su vida han existido dos leyendas, pero que parecen ser más una ficción que realidad:

- Algunos biógrafos, tales como Simon Tugwell²⁹, aseguran que en el año 1274, San Alberto Magno habría participado en el segundo Concilio de Lyon. Sin embargo, James Weisheipl³⁰ sostiene que no hay ningún tipo de evidencia al respecto.
- Se dice que por el año 1274, San Alberto Magno tuvo una visión de la muerte de su querido discípulo Tomás de Aquino. El Magno habría quebrado en llanto, diciendo *"Tomás, mi hijo en Cristo, la brillante luz de la Iglesia, está transitando, en este mismo momento, de la tierra al Señor"*³¹. La leyenda cuenta que luego de este episodio, el filósofo fue perdiendo progresivamente su memoria. Mas cada vez que recordaba a su querido discípulo, lloraría y se lamentaría por no haber podido gozar un poco más de su presencia. Además, se dice que cuando las doctrinas de Tomás de Aquino fueron condenadas en París en el año 1277, San Alberto Magno, pese a su edad y falta de memoria, se dirigió hacia allí para salvar el buen nombre de su alumno. No obstante, James Weisheipl³² asegura que es muy poco probable que el Magno haya viajado hasta París, y también lo que tres años antes de su muerte haya comenzado a perder su memoria. Sin embargo, lo que ciertamente supone el investigador³³ es que ya por el final de 1279, es bastante factible que San Alberto Magno haya comenzado a sufrir de senilidad causada, quizás, por la tan agitada vida que habría llevado.

²⁹ Cfr. Tugwell, "Albert the Great: Introduction. II. Albert and the Dionisian Tradition", en ob. cit., pág. 111, n° de cita 193.

³⁰ Cfr. Weisheipl, ob. cit., pág. 42.

³¹ Texto citado en Kitchell y Resnick, ob. cit., pág. 16: *"Thomas, my son in Christ, the bright luminary of the Church, passes at this very moment from the world to his Lord"*.

³² Cfr. Weisheipl, ob. cit., pág. 45.

³³ Cfr. Weisheipl, ob. cit., pág. 46.

1.2. Personalidad de San Alberto Magno

Habiendo realizado un recorrido por la vida de San Alberto Magno, y por los momentos más significativos de su vida, no es posible que alguien se cuestione el por qué de su epíteto “Magnus”, “Doctor Universalis”, o “Doctor Expertus”.

Se lo ha denominado *Magnus* pues ha elaborado una *magna* obra, y no sólo comentando la totalidad de las obras más importantes de Aristóteles (exceptuando la *Poética*), sino también dejando grandísima cantidad de obras referentes a las más diversas temáticas. Su modo de contemplación de lo real ha sido verdaderamente universal, asombrándose por todo cuanto existe: sea por un simple mineral, un minúsculo animal, el mundo celeste, el misterio de Dios, la filosofía en su totalidad, el mundo físico, y el sobrenatural.

San Alberto Magno constituye uno de los grandes enciclopedistas de todos los tiempos. Mas esto no ha de entenderse en un sentido negativo, sino más bien positivo. En efecto, se propone dejar como legado al mundo latino, la colección de los conocimientos que se hayan tenido hasta ese momento. Considerar que San Alberto Magno es un *gran estudioso*, es de poca monta para lo que él realmente representa. *"Alberto era un estudiante incansable. Parece que fue el tipo del lector que podía estudiar durante toda la noche y no notar el paso de las horas (...). Alberto debe haber trabajado durante la noche en más de una ocasión"*³⁴. Su firme esfuerzo y dedicación demuestran lo mucho que disfruta el Magno del estudio e investigación del mundo, como también misterios que lo circundan.

De la misma manera, la magnitud de San Alberto Magno se ha manifestado en su capacidad de aunar la filosofía aristotélica, que ya se encontraba comentada e interpretada por los árabes, con la platónica o neo-platónica, y ambas con el pensamiento cristiano. Así, Étienne Gilson asegura que *"el principal mérito de Alberto Magno consiste en haber sido el primero que vio el gran valor que representaba para el dogma cristiano el empleo de la filosofía de Aristóteles. Ante una doctrina tan claramente superior a aquélla de la cual disponía la Iglesia, pero al mismo tiempo tan*

³⁴ Baldner, “St. Albert the Great: Life and Work”, en ob. cit., pág. 6: *“Albert was a tireless student. He claims to have been the sort of reader who could study through the night and not notice the passage of time (...). Albert must have worked through the night on more than one occasion”*.

*diferente del cristianismo por el espíritu que la animaba, parece haber comprendido inmediatamente que ni se la podía aceptar tal cual se presentaba ni tampoco se podía uno contentar con negarla. Era necesario un trabajo de interpretación y de asimilación. Pero antes de interpretar es necesario conocer, y precisamente ésta es la tarea que toma para sí Alberto Magno*³⁵. En otras palabras, San Alberto Magno tiene la increíble capacidad de reconocer en el sistema aristotélico aquellos elementos necesarios y fundamentales para ofrecer una explicación más acabada del dato revelado. La filosofía platónica, predominante en el pensamiento patrístico, se le presenta al Magno como defectuosa e incompleta para explicar ciertas cuestiones, por lo que intenta unificar la filosofía platónica con el sistema aristotélico. No obstante, explica Gilson, aún tal conjunción no era suficiente, sino que primero fue necesario recopilar la totalidad del corpus aristotélico, comprenderlo y hacerlo propio.

Nuestro querido filósofo ha sido llamado “Doctor Universalis”, “Doctor Expertus”, y “Magnus”, dado que éstas han sido las cualidades de su personalidad y espíritu. *“San Alberto, por la amplitud de sus conocimientos y la variedad de sus actividades, es una de las más grandes personalidades, no sólo del siglo XIII, sino de la historia universal. Fue todo cuanto se podía ser en su tiempo: teólogo, exegeta, filósofo, matemático, fisiólogo, gobernante, predicador, polemista, obispo y santo. Si algún tiempo la magnitud de su figura quedó un poco eclipsada por la de Santo Tomás, el discípulo probablemente no habría sido lo que fue sin la ayuda del maestro, que con su enseñanza y su protección lo situó en las mejores condiciones para alcanzar su pleno desarrollo”*³⁶. Con respecto a este aspecto, Guillermo Fraile señala que la magnanimidad de San Alberto Magno se traduce también en su personalidad humilde, pues instruye con felicidad y entusiasmo a su precoz e inteligente discípulo Tomás de Aquino, sin celos, envidia, o competencia alguna.

Las diversas y múltiples tareas que le fueron asignadas a lo largo de su vida, demuestran la flexibilidad y docilidad del Magno. Se desempeñó como un excelente estudiante e investigador en las diferentes disciplinas, fue un brillante Maestro, Provincial, y Obispo. Steven Baldner advierte que *“no es accidental que le hayan*

³⁵ Gilson, E., *La filosofía en la edad media*, Bs. As., Ed. Sol y Luna, 1940, pág. 159.

³⁶ Fraile, ob. cit., pág. 814.

*pedido a Alberto que ocupara importantes puestos administrativos, como provincial y obispo. De hecho, con mucha frecuencia se le pedía a Alberto que sirviera como negociador, árbitro, o juez. Podemos deducir que se lo consideraba eficiente y justo. Él era el tipo de autoridad a la que se dirigía naturalmente la mirada siempre que se necesitaba alguien capaz de tomar responsabilidades. Parece haber estado siempre dispuesto a ofrecer sus servicios cuando se lo necesitase*³⁷. Dócil, flexible, responsable, eficiente, justo, solidario, son algunas de las tantísimas cualidades de San Alberto Magno, las cuales, una vez más, fundamentan su epíteto de “Magnus”.

Raimundo Martí afirma en el año 1278, refiriéndose a San Alberto Magno, “*en filosofía Magno, en teología Máximo*”³⁸. De la misma manera, Ulrico de Estrasburgo sostiene que “*por el estupor y milagro de nuestro tiempo, puede convenientemente ser llamado Varón en todas las ciencias acerca de Dios*”³⁹. Enrique de Herford asegura que el Magno es “*la luz más ilustre y el más especial de todos los filósofos de la cristiandad*”⁴⁰. Ptolomeo de Lucca advierte que San Alberto Magno “*entre los doctores, posee la máxima excelencia, en lo que respecta a las ciencias en general y al modo de enseñarlas*”⁴¹. Hasta el propio Hegel lo alza denominándolo “*el estudioso Alemán más celebrado*”⁴².

San Alberto Magno se convierte, así, en uno de los pensadores que verdaderamente más prestigio y reputación han alcanzado mientras aún vivían. Ya en propia vida, fue reconocido y alabado por muchos. Hasta el mismo Rogelio Bacon, famoso por su mal genio, asegura: “*a aquél compositor se lo cita como autor (pro auctore allegatur*

³⁷ Baldner, “St. Albert the Great: Life and Work”, en ob. cit., pág. 6: “*it is no accident that Albert was asked to perform important administrative functions, such as provincial and as bishop. In fact, Albert was very frequently asked to serve as negotiator, as arbitrator, or as judge. We can infer that he was regarded as efficient and as fair. He was the sort of person authorities naturally turned to when someone capable of accepting responsibility was needed. He seems to have been always willing to offer his services whenever asked*”.

³⁸ Texto citado en Fraile, ob. cit., pág. 815: “*In philosophia magnus, in theologia maximus*”.

³⁹ Texto citado en Fraile, ob. cit., pág. 815: “*Vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor ac miraculum congrue vocari possit*”.

⁴⁰ Texto citado en Fraile, ob. cit., pág. 815: “*Philosophorum omnium totius christianitatis solem praeclarissimum et generalem*”.

⁴¹ Texto citado en Fraile, ob. cit., pág. 815: “*Quantum ad generalitatem scientiarum et modum docendi inter doctores maximam excellentiam habuit*”.

⁴² Texto citado en Kitchell y Resnick, ob. cit., pág. 1: “*the most celebrated German schoolman*”.

compositor eius). Porque se lo cita en las escuelas como a Aristóteles, Avicena, y Averroes; aún vive y ya en vida ha adquirido una autoridad cual jamás la ha tenido hombre alguno en materia de doctrina. Ya que ni el mismo Cristo ha tenido tanto éxito, pues tanto Él como su doctrina fueron objeto de reprobación durante el tiempo que vivió”⁴³.

Asimismo, tras su muerte, el filósofo continúa siendo reiteradamente elogiado. El 16 de diciembre de 1931, San Alberto Magno fue canonizado por el Papa Pío XI, quien también lo declaró *Doctor Ecclesiae*. Y el 16 de diciembre de 1941, el Papa Pío XII lo propuso como “*PATRON, ante Dios, de quienes cultivan las ciencias naturales*”⁴⁴.

La personalidad imponente de San Alberto Magno se ha manifestado a lo largo de su vida, obras, intereses, logros, y múltiples reconocimientos que se le han hecho a su persona.

Al ignorar su obra, se desconoce un inmenso cuerpo filosófico, teológico, y científico natural, del que tanto el medioevo, y sobre todo su preciado discípulo, se han sabido nutrir.

Creemos, sin duda, que la presente investigación constituye una oportunidad para conocer las grandes tesis cosmológicas albertinas, o al menos aquellas que refieran la acotada temática del presente estudio.

⁴³ Bacon, Roger, *Opus tertium*, Londres, ed. J. S. Brewer, 1859, pág. 30.

⁴⁴ “*Cultorum Scientiarum naturalium coelestem apud Deum PATRONUM*”. Weisheipl transcribe el texto completo: “*Saint Albert the Great, Bishop, Confessor, and Doctor of the Church, forever the PATRON before God of students of the natural sciences with the supplemental privileges and honours which belong, of its nature, to this heavenly patronage*”. Cfr. Weisheipl, ob. cit., pág. 47.

2. Obras

Luego de haber realizado un breve repaso por la vida de San Alberto Magno, no nos sorprenderá afirmar que el volumen de su producción literaria es realmente impresionante.

La *Opera omnia* albertina ha sido publicada en dos oportunidades por dos editoriales diferentes. La primera vez, fue en el año 1651, en Francia (Lyon), y consistió en una edición de veintiún volúmenes, bajo la dirección del Padre Pedro Jammy O.P. La segunda vez fue reeditada por la autoridad del Abad Augusto Borgnet entre los años 1890 y 1899, y conformó una edición de treinta y ocho volúmenes.

Actualmente, el Instituto Albertus Magnus de Alemania (Bonn, Aschendorff, Westfalia), primero a cargo de Bernhard Geyer, y luego del Dr. Ludger Honnefelder, se encuentra trabajando en la publicación de la *Opera omnia* en una edición crítica (Editio coloniensis). Este impresionante trabajo ha sido iniciado alrededor del año 1950, y hasta ahora sólo ha dado a luz a unos pocos volúmenes. Se cree que una vez finalizada esta obra, constará de cuarenta y nueve volúmenes en forma de folios.

Además de las dos ediciones francesas mencionadas, y la alemana en proceso, no existe ninguna otra publicación de la *Opera omnia* de San Alberto Magno.

De todas formas, a lo largo de la historia se han publicado algunas obras individualmente, tales como:

- Albertus Magnus, *De animalibus libri XXVI*, 2 Vol., Alemania (Münster), ed. Hermann Stadler, 1916-1920.
- Alberto Magno, *Speculum astronomiae*, Pisa, ed. Stefano Caroti y Paola Zambelli, 1977.
- Albertus Magnus, *De Vegetalibus*, Berlin, ed. E. Meyer y C. Jessen, 1867.

Asimismo, se han publicado traducciones a lenguas contemporáneas, pero sólo de algunas pocas obras individuales; algunas de ellas se han editado también en forma bilingüe, es decir, junto con el texto latino:

- Albertus (Magnus), '*commentaar op Euclides' Elementen der geometrie: inleidende studie, analyse en uitgave van boek I*, Nijmegen, ed. Paul Tummers, 1984.
- *Oeuvres choisies de saint Albert le Grand*, (traducc.) André Garreau, Paris, 1942.
- *Libellus de alchemia, ascribed to Albertus Magnus*, (traducc.) Virginia Heines, Berkeley, Ca., 1958.
- Albertus Magnus, *Book of minerals*, (traducc.) Dorothy Wyckoff, Oxford, 1967.
- [Pseudo-] Albertus Magnus, *The book of secrets of Albertus Magnus: of the virtues of herbs, stones and certain beasts*, (traducc.) Michael Best y Frank Brightman, Oxford, 1971.
- Albert the Great, *Man and the beasts: De animalibus (books 22-26)*, (traducc.) James Scanlan, New York (Binghamton), 1987.
- *Albert and Thomas: Selected writings*, (traducc. e intro.) Simon Tugwell, New York, Paulist Press, 1988.
- *Women's secrets: a translation of Pseudo-Albertus-Magnus' De secretis mulierum with commentaries*, Helen Lemay, New York (Albany), 1992.
- Albertus Magnus, *Le monde minéral*, (traducc.) Michel Angel, Paris, 1995.
- Albertus Magnus, *On animals: a medieval summa zoologica*, (traducc.) Kenneth Kittell e Irvn Michael Resnick, Baltimore, 1999.
- Albertus Magnus, *Ausgewählte Texte: lateinisch-deutsch*, Albert Fries, Alemania (Darmstadt), 4a ed., 2001.
- Albertus Magnus, *Über den Menschen - De homine*, (ed. y traducc.) Henryk Anzulewicz y Joachim Söder, Hamburg, 2004.

Existe un reducido número de traducciones de las obras albertinas. Por esto nos enorgullecemos al haber trabajado en la traducción al español de las distinciones XII a XV de *In II Sententiarum* -su Hexamerón-. Pues, de alguna manera, al ofrecer una traducción al español, estamos contribuyendo al conocimiento y difusión de su pensamiento.

El corpus de la *Opera omnia* de San Alberto Magno puede ser clasificado de diversas maneras. Hay quienes deciden agruparlas cronológicamente. Otros, lo hacen atendiendo a las distintas etapas de la vida del filósofo. Hay quienes dividen las obras teológicas de las filosóficas; y estas últimas las clasifican según las tres partes de la filosofía, distinguidas por San Alberto Magno: filosofía racional, real, y moral. Y también quienes las agrupan según el área de conocimiento a la que pertenezcan, es decir, según se enmarquen dentro de la teología, filosofía, ciencias naturales y matemáticas. Esta última división es la que nosotros seguiremos aquí⁴⁵:

TEOLOGÍA

Comentarios bíblicos: *Super Job. De muliere forti. Super Isaiam. Super Ieremiam. Super Ezechielem. Super Threnos. Super Baruch. Super Danielelem. Super prophetas minores. Super Matthaeum. Super Marcum. Super Lucam. Super Joannem.*

Comentarios a obras de teología sistemática de distintos autores: *Scripta in IV libros Sententiarum. In Dionysium Areopagitam: De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De divinis nominibus, De mystica theologia, Super Dionysii epistulas.*

Teología sistemática: *De natura boni. Summa theologica Prior *: De deo uno et trino, Summa de creaturis (De quattuor coaequavis y De homine), De peccato originali *, De bono, De incarnatione, De sacramentis. De resurrectione.*

Preguntas teológicas: *Quaestiones theologicae. Summa de mirabili scientia Dei ** (Summa teológica segunda).

Escritos litúrgicos: *De sacrificio missae (o De mysterio missae). De sacramento eucharistiae (o De corpore domini).*

⁴⁵ Esta división la hemos tomado de la sección “The writings of Albertus Magnus”, que aparece en Kitchell y Resnick, ob. cit., pág. XXXIX a XLII.

Todas aquellas obras que estén indicadas con un * son trabajos proyectados por San Alberto Magno, pero que no han sido finalizados.

Sermones: *Cuatro sermones de la Universidad de París.*

FILOSOFÍA

Lógica: *De praedicabilibus (o De V universalibus, o Super Isagoge Porphyrii). De praedicamentis (o In categorias Aristotelis). De sex principiis (o In librum ex principiorum Gilberti Porretani). In Boethii de divisione (o De divisionibus Boethii, o Liber divisionum). In duos Perihermeneias (o De interpretatione libri duo). In duos Priorum Analyticorum (o De Syllogismo). In duos Posteriorum Analyticorum (o De demonstratione). In octo Topicorum. In duos elenchorum (o De sophisticis elenchis).*

Ética: *In X libros Ethicorum. Super Ethica. In IIX Politicorum.*

Metafísica: *Metaphysica. De causis et processu universitatis a prima causa (o De theorematibus causarum). De natura deorum *.*

Diversos escritos filosóficos: *De unitate intellectus contra Averroem. De XV problematibus. Problemata determinata. De fato.*

CIENCIAS NATURALES Y MATEMÁTICAS

Física, astronomía, y geografía: *Physicorum libri IIX (o De auditu physico libri IIX). De caelo et mundo. De natura loci. De causis proprietatum elementorum. In II libros de generatione et corruptione. De astronomia *.*

Meteorología y mineralogía: *In IV libros Meteorum. De mineralibus.*

Psicología, antropología, y fisiología: *In III libros de anima. De nutrimento et nutribili. De sensu et sensato. De memoria et reminiscencia. De intellectu et intelligibili. De natura et origine animae. De somno et vigilia. De spiritu et respiratione. De aetate (o De iuventute et senectute). De morte et vita.*

Biología, zoología, y Botánica: *De vegetabilibus libri VII. De animalibus libri XXVI. De motibus animalibus. De principiis motus processivi. Quaestiones super De animalibus.*

Matemáticas: *Super Euclidem. Sobre la perspectiva **.

Existen diversas obras que fueron atribuidas incorrectamente a la autoría de San Alberto Magno, como también otras cuya correspondencia al filósofo es aún dudosa. Dichas obras, en uno y otro caso, no fueron incluidas en la lista recién expuesta.

3. Las fuentes de nuestra investigación

La escolástica tuvo la magnífica oportunidad de ver descollar a múltiples y brillantes pensadores, tales como Pedro Lombardo, un teólogo y obispo del siglo XII, autor de los *Libri quatuor Sententiarum*, quizás la obra teológica cristiana de mayor importancia, y el texto más estudiado, luego de las mismísimas *Sagradas Escrituras*.

A partir del siglo XIII, todos los filósofos debieron comentar por escrito los cuatro libros de las *Sentencias*, si deseaban finalizar sus estudios en la universidad. Todo bachiller en teología, era un bachiller en las *Sentencias*. No obstante, el término *bachiller* (*baccalaureus*), actualmente, y al menos en lengua castellana, no denota con exactitud lo que en realidad implicaba en aquel entonces. Haber finalizado el ciclo sentenciario significaba ser auténtica autoridad en teología sistemática. Es así como la historia del pensamiento ha acogido a diversos sentenciaros tales como San Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Scoto, Buenaventura, Guillermo de Ockham, Gabriel Biel, Martín Lutero, y muchos otros.

Los *Sentencias* del maestro Lombardo constituyen una compilación sistemática y perfectamente ordenada de las grandes tesis y doctrinas teológico-cristianas. La exposición de las mismas es a través de pasajes de las *Sagradas Escrituras*, y de citas o paráfrasis de los grandes pensadores medievales, y de los Padres de la Iglesia. El método expositivo consiste en oponer diversas *auctoritates* en una determinada temática, y ofrecer los argumentos de cada una de ellas, exhortando un *sic et non*, y “*en este sentido las Sentencias ha sido un manual hecho para nutrir la confrontación intelectual*”⁴⁶.

Pedro Lombardo clasifica los cuatro libros en dos secciones, *de rebus* (realidades teologales) y *de signis* (signos teologales). El cuarto libro se encuentra referido a los *signos*, es decir, a los *sacramentos*, y éstos son *signos* de las *rebus*, cuyo análisis se expone en los primeros tres libros. El primer libro trata sobre la *Trinidad* (*res quibus fruendum est*), el segundo sobre la *Creación* (*res quibus utendum est*), y el tercero sobre

⁴⁶ Cfr. Larre, Olga L., “La cosmología teológica del *Comentario a las Sentencias* de Tomás de Aquino. Breve presentación e introducción temática a *II Sent. dist. 12-15*”, en *Contemplata aliis tradere*, Bs. As., ed. Dunker, 2007, pág. 219.

Para el método y estructura de las *Sentencias*, consultar el texto recién mencionado, pág. 217 a 219.

la *Encarnación y el Espíritu Santo* (*res quae fruuntur et utuntur*), los cuatro grandes pilares que sostienen toda la religión cristiana.

Las *Sentencias* recopilan sistemática y ordenadamente cada una de estas temáticas. Marcia Colish asegura que una de las razones por las que la obra lombardiana es capital para el patrimonio de la humana cristiandad es que: "*antes del siglo doce, ningún teólogo Latino había desarrollado una escala completa del sistema teológico (...) en un trabajo que fue mucho más allá de lo elemental; que concibió a la teología como una actividad de gran escala y coherencia intelectual. Esto, al mismo tiempo influyó a aquellos profesionales que se iniciaban en los estudios referidos al razonamiento e investigación teológica*"⁴⁷.

Si tan grande es el aporte de las *Sentencias*, debemos rechazar el prejuicio que tilda a los *comentarios* de meros escritos juveniles con escaso vigor especulativo. Pues todo sentenciario se convertiría en un verdadero exponente de absolutamente todo el saber teológico, de un saber discutido y confrontado intelectualmente, tanto por el Lombardo como por el comentarista que fuera. Las *Sentencias* pertenecen al proceso de enseñanza durante todo el medioevo, y en las que no sólo se reflexiona acerca de los grandes pilares de la religión cristiana, y se analizan las sentencias de los grandes Padres de la Iglesia, sino también se incursiona en las múltiples disciplinas, como la lógica, metafísica, cosmología, antropología, y ética.

3.1. San Alberto Magno y las distinciones XII a XV de *In II Sententiarum*

San Alberto Magno, como hemos mencionado en este capítulo, trabaja con su obra *In IV libros Sententiarum* mientras se encontraba en París, entre los años 1240 y 1244;

⁴⁷ Colish, Marcia L., *Peter Lombard*, Vol. 1, Leiden-New-York-Köln, Brill, 1994, cap. dos "The theological enterprise", pág. 34, "Systematic theology in the twelfth century": "before the twelfth century, no Latin theologian had developed a full-scale theological system, with a place for everything and everything in its place, in a work that went well beyond the bare essentials, that treated theology as a wholesale and coherent intellectual activity, and that, at the same time imparted the principles of theological reasoning and theological research to professionals in the making".

aunque se cree comienza a leerlas antes en el 1228 o 1230, durante su estadía en la orden de los dominicos.

Para convertirse en un bachiller sentenciario, no sólo debe comentar por escrito los cuatro libros del maestro Lombardo, sino que también tiene que realizar la tarea de *lector*, es decir, enseñar las *Sentencias* oralmente. Esto implica que luego de un tiempo dedicado al estudio, se convertiría en una auténtica autoridad en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y en las grandes cuestiones teológicas. Steven Baldner afirma que en el siglo XIII “no [se requería] como en nuestros días que el estudiante sea un experto en una parte limitada de teología, sino que fuera un verdadero maestro de toda la teología”⁴⁸.

Su brillante desempeño como sentenciario y lector le otorga en el año 1245 el nombramiento de “Bachiller en las *Sentencias*” y “Maestro regente” en la Universidad de París. Este último le permite dejar atrás la tarea de *lector*, para convertirse en un verdadero *Maestro*, y enseñar críticamente el saber acerca de las *Sentencias*, mas esta exigencia le impide finalizar la versión escrita del *comentario*. Por lo que sabemos, en el año 1246, encontrándose en París, continúa con la redacción del mismo, pero la concluye definitivamente en Colonia, por el año 1252, o quizás más tarde.

No sabemos cuál era la edad de San Alberto Magno al realizar el *In IV libros Sententiarum*, dado que ya de por sí ignoramos el año exacto de su nacimiento; y además, como mencionamos, ha ido elaborando la versión escrita en diferentes momentos de su vida. Sin embargo, lo que podemos asegurar es que la obra en cuestión, junto con *De natura boni* y *Summa de creaturis*, constituye el eslabón triádico de las primeras producciones literarias de nuestro filósofo. Y, sin duda, el *Comentario a las Sentencias* es la primera gran obra teológica de San Alberto Magno, que refleja su aguda capacidad especulativa y reflexiva.

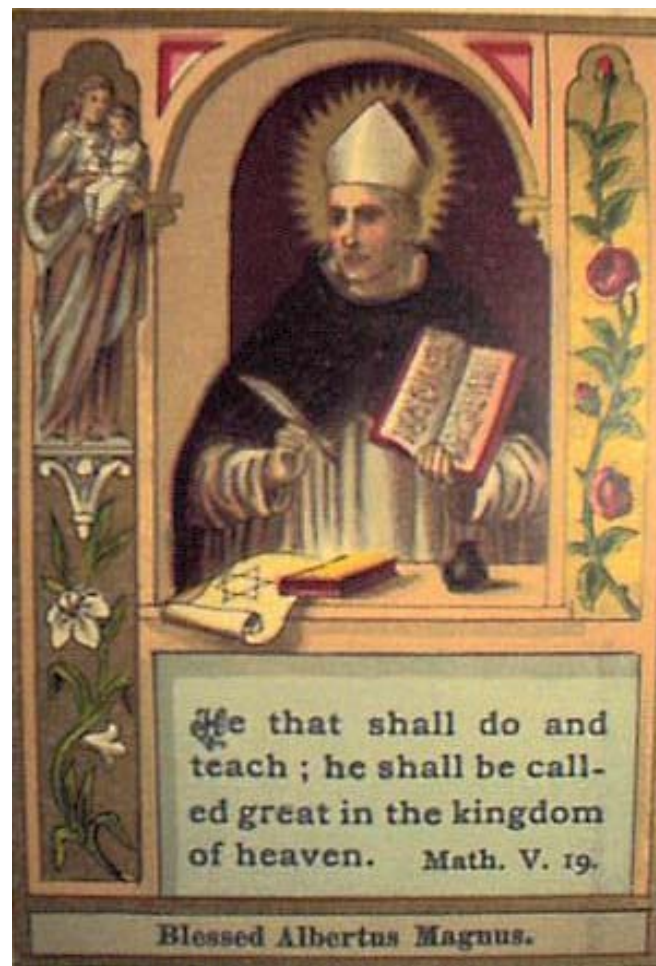
Esta obra albertina consta de cuatro libros correspondientes a los cuatro libros lombardianos. Cada uno de estos contiene *distinctiones* conformadas por múltiples *articuli*. Al inicio de cada *distinctio*, se presenta el texto del Lombardo, a través de diversos fragmentos de las *Sentencias*, que introduce las temáticas que San Alberto Magno discutirá en cada *articulus*. Luego de la *presentación del texto*, se expone una

⁴⁸ Baldner, “St. Albert the Great: Life and Work”, en ob. cit., pág. 4: “the writing of such a work required, not as in our day that the student be an expert in one limited part of theology, but that he be real master of the whole of theology”.

divisio textus cuya función es doble: exponer el orden seguido por el Lombardo al indagar sobre las diferentes cuestiones; y el orden que proseguirá el Magno al intentar resolver los diversos puntos. Cada *articulus* comprende una serie de argumentos en torno a algo, y se completa con el *sed contra*, una *quaestio*, y finalmente una *solutio*, donde se resuelven los argumentos y San Alberto Magno manifiesta su posición.

El segundo libro, que es el que aquí nos interesa, indaga el tema de la creación. Las distinciones XII a XV se refieren específicamente a la cuestión sobre la creación y el origen del cosmos, siguiendo al relato de la creación de las *Sagradas Escrituras*, mediante el uso de comentarios de los autores patrísticos. Las cuatro distinciones constituyen un Hexamerón que denota sagacidad especulativa, agudas convicciones filosóficas, y profundas tesis teológicas. Se destaca el esfuerzo albertino por introducir el sistema aristotélico al mundo medieval cristiano, dependiente hasta ese momento del platónico-agustiniano. También se trasluce el diálogo del Magno con las cosmologías de Avicena, Averroes, y Maimónides.

Estas cuatro distinciones plantean la pregunta por el origen del universo, e intentan dar una respuesta. Nos permiten asimismo tender un puente que conecta la antigüedad griega con el pensamiento cristiano, y situarnos en la riqueza de dicha conjunción. Aristóteles, Ptolomeo, San Agustín, San Gregorio, Beda, Alcuino, Pedro Lombardo, Rabí Moisés Maimónides, los árabes, como Avicena, Averroes, Al-Farabi, Al-Gacel, son algunos autores del importante elenco de pensadores que nos presenta San Alberto Magno, junto a sus originales ideas, críticas, y valoraciones.



Capítulo II

LA OBRA DE CREACIÓN DEL COSMOS

*“En el principio Dios creó el cielo y la tierra.
La tierra era algo informe y vacío,
las tinieblas cubrían el abismo,
y el soplo de Dios se cernía sobre las aguas”⁴⁹.*

Éstas son las primeras palabras del *Génesis*, las cuales introducen lo que será una doctrina cosmológica que no intenta bajo ningún aspecto ser científica, sino expresar una verdad revelada. El término “*génesis*” proviene del griego, y significa *origen, comienzo, inicio*.

Steven Baldner asegura que estas pocas palabras, en verdad, encierran cuatro importantes supuestos: “*Primero, nos dice que la fuente de todo en el universo (del “cielo y de la tierra”) es Dios. No hay dos o muchas causas, sino una sola causa última de todas las cosas. Segundo, dice que aparte de lo creado por Dios, no existía nada, ni tampoco nada existiría. Si Dios no causara la existencia de las cosas, y aún hoy no lo continuara haciendo, nada existiría. Todo en el universo le debe su total existencia a Dios. Tercero, el versículo nos dice que Dios no tuvo una materia primera desde la cual hacer el mundo. No había una materia increada en ningún lugar del universo con la que Dios pudiese haber trabajado. Él creó [al universo] desde la nada (ex nihilo) y no desde alguna cosa pre-existente. Cuarto, nos dice que el universo tiene un absoluto comienzo temporal (“en el principio”)⁵⁰. Antes de la creación del universo, si la*

⁴⁹ *Génesis* I, 1 y 2.

⁵⁰ Existe una importante discusión entorno a si la *creación* implica necesariamente que el mundo haya tenido un comienzo temporal, o si podría haber existido desde siempre, aún siendo creado. Pera ésta es una temática que desarrollaremos más adelante.

palabra “antes” llegase a tener algún tipo de sentido, no ha existido allí absolutamente nada -ni espíritu, ni materia, ni movimiento, ni tiempo-”⁵¹.

Estos cuatro supuestos nos permiten introducirnos por el camino que comenzaremos a recorrer aquí. En este capítulo, indagaremos acerca de la noción de creación contenida en la distinción XII de *In II Sententiarum*, y en diversas obras albertinas. Pero primero plantearemos los lineamientos generales respecto de la doctrina de la creación.

⁵¹ Baldner, “St. Albert the Great: Time and Creation”, en ob. cit., pág. 1: “First, it tells us that the source of everything in the universe (“the heavens and the earth”) is God. There are not two sources or many sources, but only one ultimate cause of all things. Second, it says that apart from God’s creation nothing existed or would exist. If God does not cause things to exist, and even now if He does not continue to do so, then nothing would exist. Everything in the universe owes its entire existence to God. Third, the verse tells us that God did not have some prior material out of which to make the world. There wasn’t a supply somewhere in the universe of uncreated matter for God to work on. He created out of nothing (*ex nihilo*) and not out of some pre-existent stuff. Fourth, we are told that there is an absolute temporal beginning to the universe (“in the beginning”). Before the creation of the universe, if the word “before” would even have any meaning, there was absolutely nothing -no spirit, no matter, no motion, and no time-”.

2.1. Doctrina de la creación. Lineamientos generales.

2.1.1. Antecedentes medievales de la doctrina de la creación

Al hombre antiguo, que con admiración contemplaba la belleza del mundo, no le era posible concebirla como una obra que le debiera su total existencia a Dios como acto voluntario del amor divino. Por ello, la introducción del pensamiento cristiano significa dejar atrás las antiguas concepciones sobre la eternidad de la materia, y sobre la generación y emanación, que son siempre a partir de algo preexistente. Esto permite la consideración de que todo cuanto existe sea producto de la obra creadora de Dios; y que el mundo tiene un comienzo temporal “*en el principio*”, puesto que no hay nada que exista desde toda la eternidad junto a Él. De modo que la noción de *creatio* constituye una innovación en el pensamiento filosófico y religioso, pues implica un cambio radical en la cosmovisión del hombre, de la vida, del mundo, y de Dios.

La doctrina de la *creatio ex nihilo* surge a partir de la segunda mitad del siglo II d. C., la cual impone que el autor de todo deba ser llamado *Creator* o *Κτίστης*. No obstante, Tertuliano afirma que en el siglo III, aún había cristianos que se referían a una creación a partir de una materia preexistente (*ex aliqua materia*), y no *ex nihilo*. De modo que la doctrina de la *creatio ex nihilo* cobra verdadera firmeza, recién en el siglo V, en tiempos agustinianos.

La creación introduce una nueva concepción de Dios, pues ya no se trata de un sujeto que obra por necesidad, sino de un Dios que gracias a su infinita bondad, libremente tiene la voluntad de crear un mundo que desde siempre ama y quiere. Representa a un Padre que, cual obsequio, dona un mundo a sus hijos, a quienes también les regala la vida; y con esto se torna contingente toda cosa creada.

A un lado quedaron los múltiples dioses homéricos y la teología politeísta, que hacían temer a los hombres amenazándolos con infortunios y tragedias. Han quedado sepultados los dioses con un diseño antropomórfico, deidades con caracteres humanos elevados a una expresión superlativa. El medioevo, a la luz de la revelación, concibe un Dios que no es vengativo o envidioso; no es un Dios egoísta que sólo se mira a sí

mismo, sino un Padre bondadoso. Este Dios trasciende al mundo, lo mira, y se enorgullece de su maravillosa obra. No es un súper-hombre, como se lo entendía en tiempos homéricos, sino que es realmente divino, omnipotente, que hace y quiere el bien.

A través de la doctrina de la creación, el mundo se presenta ordenado, bello, bueno, todo en él parece estar relacionado entre sí, y orientado hacia una misma y única finalidad: Dios.

A través del mensaje creacionista, las *Sagradas Escrituras* nos han sabido transmitir la misión del cuidado de la naturaleza. Dicha misión ha sido encomendada por Dios al hombre, proclamándolo a su vez *señor* de aquella obra instaurada, en cambio la antigua cosmología se afana en la divinización de la naturaleza. Se pone fin a la idealización de los astros que muchos filósofos, y especialmente Aristóteles, proclaman inteligentes y divinos. La naturaleza no es más que una simple *criatura*, y al igual que el hombre es absolutamente dependiente del Creador.

Tal magnitud y presencia posee la doctrina de la creación, que acaba por modificar radicalmente la cosmología y mirada entera sobre el universo; cumpliendo su interés desde lo científico y filosófico-natural hacia lo metafísico⁵². La metafísica siempre tendrá a Dios como verdadera *causa final*, hacia la que se dirigen todas las cosas que marchan entrelazadas unas con otras. Y también concebirá a Dios como la única *causa eficiente*, que produce una obra ordenada y armónica: el *cosmos* se presenta como un auténtico *universo* en tanto que Dios, *causa universal*, introduce unidad en la diversidad (*unum in diversis*)⁵³.

Pero tan importante es el impacto que acarrea el concepto de *creatio ex nihilo*, que no sólo irrumpe en el terreno religioso y metafísico, sino que por supuesto también revoluciona el ámbito intelectual en general.

⁵² Cfr. Sanguineti, J. J., *El origen del universo: la cosmología en busca de la filosofía*, Bs. As., Educa, 1994, pág. 51 a 54.

⁵³ Cfr. Sanguineti, ob. cit., pág. 51.

2.1.2. El concepto de *creatio ex nihilo*

*“De manera más precisa, la creación es el acto por el cual Dios, sin sacar el mundo de su propia sustancia, ni de ningún elemento preexistente, lo hace aparecer fuera de él, allí donde nada aún existía”*⁵⁴.

Esta definición ofrecida por Alfred Vacant en el *D.T.C.* nos indica que la creación es un acto cuyo agente único es Dios. En la concepción cristiana, el mundo no surge por casualidad, ni por la explosión azarosa de partículas, sino que surge gracias a que un eficiente lo ha pensado y diseñado, lo ha creado. Pero este eficiente no se ayuda con absolutamente nada para poder crear, pues además de no necesitar ningún instrumento, en verdad no había cosa alguna para utilizar como herramienta, ya que aún nada existía. Y por otra parte, hace al mundo fuera de Él, es decir que ni siquiera lo saca de su propio ser. Esto sólo se comprende, si concebimos que aquel agente es un ser supremo y perfecto, quien es capaz de *crear* la totalidad del ser *desde la nada*. Si esto último no ocurriese, no estaríamos frente al Dios cristiano, sino ante la presencia de un agente distinto. Dios se presenta como el absoluto creador de todo cuanto existe, como el hacedor de todo el universo; aquel que ha dejado plasmada su huella por el resto de la eternidad.

Este Dios que crea sin utilizar nada para hacerlo es distinto del Demiurgo o Uno. En el caso del Demiurgo, éste *genera* un ser mirando a las ideas del mundo inteligible, y a sus propias ideas que posee como ejemplos, las cuales imprime en una materia que preexiste y que no depende de Él. Con respecto al neo-platonismo, la hipóstasis Alma, *emanada* desde la Inteligencia, y ésta, a su vez, *emanada* desde el Uno, informa a la materia, que representa el *no ser*, generándose, así, el mundo.

Tanto el proceso de *generación*, como el de *emanación*, se corresponden con una producción *a medias*. En efecto, ambos se limitan a informar algo que ya existe, a pesar de que la materia neo-platónica ha pretendido representar el *no ser*. Se trata de producciones *a medias* que no dan por resultado un ser completamente nuevo, es decir,

⁵⁴ Vacant, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ob. cit., “Création”, “2° Le concept catholique”: “*De manière plus précise, la création est l'acte par lequel Dieu, sans tirer le monde de sa propre substance, ni d'aucun élément préexistant, le fait apparaître hors de lui, là où rien n'existait*”.

no hacen la totalidad de la cosa. El acto de *crear*, en cambio, es producir todo el ser, sacarlo de la nada, sin siquiera tomar una de sus partes a partir de algo ya existente. Dicha actividad, pues, es siempre absoluta y completa, nunca *a medias*; y por ello es radicalmente diferente de la *generación* y *emanación*.

Aquí, entonces, no haremos referencia a un Artesano que moldea e informa una realidad ya existente, sino a un Dios que crea tanto la forma, como la materia misma, a un ser capaz de realizar la totalidad de la cosa. Y este ser, pues, ha de presentarse como la auténtica *causa universal* de todo cuanto existe.

De esta manera, la *creatio ex nihilo* supone y subraya la libertad del Creador. En efecto, si se trata de un eficiente capaz de sacar un ser de la nada, es porque debe ser perfecto, y no le debe faltar nada. De modo que la *creación* necesariamente se presenta como un acto libre, y no necesario. Dios es un ser suficiente, de modo que decide *crear* libremente; distinto, así, de un sujeto deficiente e imperfecto, a quien la *emanación* se le presenta como un acto necesario.

Téngase en cuenta, asimismo, que múltiples diccionarios han definido al concepto de “*creación*” como una “*elección*”⁵⁵, en tanto el Creador es libre, y si crea es porque ha elegido hacerlo. El Uno y las hipóstasis no eligen emanar⁵⁶, lo hacen por necesidad, de modo que todas las cosas que de Él se derivan son necesarias. El Dios cristiano, en cambio, libremente elige crear, por lo que todo lo creado será contingente. Étienne Gilson afirma que “*el universo no ha salido de Dios por una especie de necesidad*

⁵⁵ Cfr. “*creatio, onis*” en Macchi, Luis, *Diccionario de la lengua latina*, Bs. As., Ed. Don Bosco, 1958; también ver “*creatio, onis*” en el diccionario latín-español online en la pág.: recursos.cnice.mec.es/latingriego/Palladium/5_aps/esplap03.htm; y “*create*” en Simon and Schuster, *International dictionary*, USA, Ed. Macmillan, 1997.

⁵⁶ Si bien es cierto que el Uno plotiniano, *desde fuera*, no está obligado a emanar en tanto nada extrínseco a él lo exhorta a realizar tal acción, *desde dentro*, el Uno no goza de libertad para actuar, sino que debe necesariamente emanar, debido a su sobreabundancia de ser. De modo que la emanación para el Uno es necesaria. De allí que la concepción neoplatónica de la emanación, es denominada por Juan Cruz Cruz como “*paradigma necesitarista*”.

Téngase en cuenta, por otra parte, que el sentido emanativo que le ha dado Tomás de Aquino a la creación de la nada, no tiene que ver con el concepto de emanación de la filosofía gnóstica, ni con la neoplatónica. De hecho, el aquinate se cuida de no caer en los errores de aquéllos, manteniéndose firme en la aseveración de que la creación es la emanación de la totalidad del ente, y no sólo de una parte de él; y que es producida por una causa universal, y no por un mero artesano.

Para toda la cuestión sobre el concepto de *emanación*, consultar Cruz Cruz, Juan, “Sentido original de la creación”, introducción en: Tomás de Aquino, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, Vol. II / 1, España, ed. Cruz Cruz, Euns, 2005, pág. 25 a 43.

natural, sino que es manifiestamente el producto de una inteligencia y de una voluntad”⁵⁷.

Más aún, de la palabra *creador* deriva el término “*creativo*”, pues éste no es otro que aquel que hace bella a la cosa, innovadora, nueva y original. Con respecto a esto último, nótese la asociación de lo *original* con lo *originario*. El *creativo* hace a la cosa desde su *origen*, de cero, la inventa en su totalidad, y no a partir de algo.

Ahora bien, si el Creador libremente elige producir su obra, y no la hace exigido por una necesidad, si la realiza sin servirse de nada, luego este Dios trasciende a su obra, pues ésta no le aporta nada nuevo a su ser. De modo que este Dios es trascendente, es mucho más que su obra y es más allá de ella. Nótese, además, que Alfred Vacant en su definición de “*creación*” dice: “[al mundo] *lo hace aparecer fuera de él*”. Esto significa que el eficiente se distingue de su obra, y no es inmanente a ella.

La auténtica *creatio*, en verdad, es siempre *ex nihilo*. Pues si consiste en otorgar *todo* el ser a la cosa, el Creador debe inventarlo desde un principio, lo cual le quita la posibilidad de hacerlo a partir de otro ser. De modo que necesariamente toda *creación* es un paso de la nada al ser.

Pero la nada no es algo desde lo cual Dios hace al mundo, sino que es realmente nada. La nada no es. En la expresión “*desde la nada*”, el término *desde* denota un orden de sucesión, pero no una causa material. Y si se quisiese contraponer el conocido lema griego que enunciaba que “*de la nada, nada se hace*” (“*ex nihilo nihil fit*”), tendríamos que decir lo siguiente: si bien es cierto que la nada no puede hacer que de ella surja algo, también es cierto que la creación a partir de la nada sólo supone que un Dios omnipotente pueda extraer un ser desde nada, y esto no significa que lo que no es pueda producir algo.

⁵⁷ Gilson, ob. cit., pág. 176.

2.2. Doctrina de la creación del cosmos en la obra de San Alberto Magno

Luego de haber expuesto las principales tesis acerca de la doctrina creacionista, y los nuevos aires que ésta trajo al hombre medieval con respecto al antiguo, es tiempo ahora de introducirnos en esta cuestión, a la luz de la obra de San Alberto Magno.

Indagaremos sobre las siguientes cuestiones: la oposición entre San Agustín y Pedro Lombardo con referencia a la discusión acerca de la creación simultánea o sucesiva en el tiempo, y la correspondiente solución albertina. Abordaremos en particular la creación del cosmos, desde el análisis de la distinción XII de *In II Sententiarum*. Y por último, expondremos la problemática de la creación y de la temporalidad del universo; y el carácter eminente teológico de la noción de creación en la doctrina albertina.

2.2.1. Las diferencias entre San Agustín y Pedro Lombardo: simultaneidad y sucesión temporal

a) San Agustín y la creación simultánea

“Así como la voz es la materia de las palabras, y las palabras indican la voz ya formada, dado que el que habla no emite primero una voz informe que luego pueda reunir y formar en palabras, así también el Dios creador no hizo primero a la materia informe, y luego según el orden de cada naturaleza la formó como reconsiderándola por segunda vez. Lo cierto es que creó la materia ya formada, pues aquello de donde se hace algo es anterior a aquello que se hace con ella, aunque esto no en el tiempo, sino en cuanto a su origen. La Escritura puede dividir en tiempos de decir lo que Dios no dividió en tiempos de hacer”⁵⁸.

⁵⁸ Texto de San Agustín citado en D. Magni, Alberti, *In II Sententiarum*, en *Opera Omnia*, Tomo XXVII, Paris, Emil Borgnet (ed.), 1894, Distinción XII, Artículo I, Solución.

Para la cosmología agustiniana, ver San Agustín, *Del Génesis a la letra*, en *Obras de San Agustín*, Tomo XV, Madrid, B. A. C.; y también consultar D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I.

En este texto, San Agustín realiza una analogía entre el proceso del habla y el de la creación del cosmos. Al hablar, primero manifestamos una voz informe, que es la materia de las palabras; y luego dicha voz se determina una vez que son pronunciadas las palabras. Esta sucesión de hechos sigue un orden natural o lógico, aunque no histórico o temporal. Se trata de una secuencia de actos que de ninguna manera tienen real existencia, sino que en verdad son producidos simultáneamente. Es decir, no existe el momento en el que pronunciamos una voz informe, antes de expresar nuestras palabras. Pues simultáneamente pronunciamos la voz y las palabras. Aquella sucesión de hechos, entonces, sólo puede existir en el intelecto finito, que de manera temporal intenta explicar el proceso del habla.

Esto mismo -sostiene San Agustín- ocurre en la obra de la creación del universo. Dios primero debe haber creado una materia informe de cuatro elementos, y luego la debe haber distinguido y ornamentado a lo largo de seis días. Ésta sucesión de lo informe y caótico al orden, es lógica y natural. Sin embargo, como también ocurre en el proceso del habla, no se trata de una sucesión real e histórica. Es decir, no tuvo una existencia temporal. De modo que Dios, asegura San Agustín, debe haber creado directamente una materia ya formada, distinguida y ornamentada. Luego, la obra de la naturaleza fue instaurada simultáneamente (*simul*), en vez de sucesivamente en seis días.

Pero, ahora bien, ¿qué es lo que habrá impulsado a San Agustín a enunciar dicha afirmación? ¿Por qué Dios habría creado simultáneamente y no sucesivamente en el tiempo?

Uno de los principales argumentos que fundamentan la posición agustiniana es que la eternidad divina exige la simultaneidad en su obra. Si Dios es eterno, ha de vivir en un perpetuo presente. El pasado, presente, y futuro se le presentan al mismo tiempo, y se conjugan en una constante actualidad. La eternidad divina, luego, manifiesta la característica de la atemporalidad, por lo que su historia se presenta como un perpetuo presente. Y como la eternidad o atemporalidad le significan a Dios una línea de tiempo simultánea, esto mismo también debe manifestarse en su obrar. A saber: “*quien vive en*

lo eterno, creó todas las cosas simultáneamente”⁵⁹. La naturaleza divina exige que su obrar sea simultáneo, ya que si no existe distinción de tiempo alguna en Dios, tampoco la habrá en su obrar. Necesariamente aquel que vive el tiempo de manera simultánea, actuará de esta misma forma. Y aquel que es un ser temporal, obrará sucesivamente. Por lo tanto, si se dijese que Dios creó el mundo en una sucesión temporal de seis días, se estaría considerando que Dios es un ser temporal y no eterno.

El segundo argumento agustiniano establece que la simultaneidad del acto se encuentra ligada a la propiedad de lo súbito, y ambas de nuevo con la eternidad. El hacer todo al mismo tiempo, propio de quien es eterno, implica producirlo de una sola vez, es decir de manera súbita. Pues si se lo hiciese por etapas en vez de súbitamente, ya no sería un acto simultáneo. Más aún, quien vive en un eterno presente sin distinción alguna de etapas, debe hacer las cosas todas juntas y de una sola vez, pues si las hiciese sucesivamente, este sujeto sería temporal y no eterno.

De esta manera, según San Agustín, el Dios creador es eterno y atemporal; y ha creado la totalidad de lo existente de manera simultánea y súbita. Mas queda ahora preguntarnos porqué diversos autores han insistido en referirse a una creación sucesiva en seis días.

La respuesta agustiniana se vale de la deficiencia e imperfección humana. En efecto, el hombre y su intelecto finito, y por lo tanto temporal, es incapaz de concebir lo simultáneo y súbito. De modo que *“Moisés establece que Dios hizo su obra por intervalos, porque en verdad el hombre no puede concebir que toda la creación ha sido hecha simultáneamente. Sin embargo, esto sí puede ser hecho por Dios. La Escritura divide los tiempos del relato, mientras que Dios no divide los tiempos del operar”*⁶⁰.

El hombre, a quien le es característico la temporalidad, posee una limitación para pensar y figurarse conceptos como lo súbito, simultáneo, y eterno. Por ello, al referirse a la obra divina, lo hace mediante una analogía con sus caracteres propios. Lo infinito y

⁵⁹ Texto perteneciente a *Eclii*, XVIII, 1, citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I: *“Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul”*.

⁶⁰ Texto de San Agustín citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, G: *“Ideo, inquit, Moyses divisim refert Deum illa opera fecisse, quia non potuit simul ab homine dici, quod a Deo simul potuit fieri. Item, Potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus operandi temporibus non divisit”*. Consultar también San Agustín, *Del Génesis a la letra*, en *Obras de San Agustín* (ed. bilingüe), Tomo XV, Madrid, B.A.C., Libro I, cap. 15.

eterno se encuentran fuera de su alcance, por lo que debe traducirlos a términos conocidos por él, como lo finito y temporal. Pero el hombre podrá interpretar que Dios creó al mundo sucesivamente en etapas, cuando en verdad lo hizo simultáneamente. Las *Escrituras* podrán diferenciar seis días distintos del proceso de creación, aunque en la realidad divina no exista tal distinción.

Más aún, podrá el hombre afirmar que primero Dios creó una materia informe de cuatro elementos, y que luego la distinguió y ornamentó en el transcurso de seis días, cuando lo cierto es que Dios creó simultáneamente una materia ya formada, distinguida y ornamentada.

Ahora bien, esto nos remite a lo que en primer lugar nos explicaba San Agustín. La sucesión del caos y falta de formación, al orden, constituye una secuencia lógica y natural, que carece de real existencia. Es decir, no se despliega en el tiempo. La materia informe de los elementos en tanto estadio previo al orden, sólo existe en el intelecto de aquel que piensa los pasos del desarrollo del cosmos. Pues en verdad, tanto la creación, como la distinción y ornamentación, se corresponden con actos simultáneos, producidos en un mismo tiempo. De modo que no existieron aquellos famosos seis días, sino que todo fue instaurado en el mismo momento. En efecto, no existió un primer caos que luego fue formado, distinguido, y ornamentado; sino que directamente existió conformado. Dios no creó primero el reino material (materia y elementos) y luego lo formó, sino que directamente creó las cosas en su materia y forma. Y así *“todas las cosas fueron hechas junto con el mismo inicio de tiempo; algunas, la mayoría, formalmente, y según la especie que hoy vemos”*⁶¹. La totalidad de las cosas comenzó a ser en el mismo tiempo, pero no en estado de caos y desorden, sino conformadas *específicamente*.

La posición cosmológica de San Agustín se corresponde con una interpretación alegórica del *Génesis*. Dicha interpretación consiste en una simbología mediante la cual, a través de las palabras del relato, se significan otras. Y así, a través de los seis días del relato hexameral, se quiere expresar: uno sólo. Bajo el símbolo de la sucesión temporal de seis días, en los que se inserta una materia informe de cuatro elementos que

⁶¹ Texto de Pedro Lombardo que sintetiza la tesis de San Agustín, citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, G: *“Omnia ergo in ipso temporis initio facta esse dicunt; sed quaedam formaliter et secundum species quas habere cernimus”*.

paulatinamente es ordenada y formada, se quiere afirmar la simultaneidad en el proceso de instauración del cosmos.

Por último, la simultaneidad de la obra creadora del cosmos, según San Agustín, supone la existencia de las llamadas *razones seminales*. Si Dios crea -juntos- a la totalidad de los seres existentes, si los produce todos al mismo tiempo, entonces aquel acto creador debe ser uno sólo y único. Y debe contener la totalidad de las criaturas que han existido y que existirán, pero ¿de qué manera? En forma de semillas o razones latentes. El Padre ha sembrado las semillas de todas las cosas, no teniendo que crear así ninguna nueva criatura, pues todas se encuentran contenidas ya en aquellas semillas primordiales. Semillas que, cual razones latentes, deben germinar cuando se presente el mejor momento, y esto a lo largo de los siglos. La tesis sobre las razones seminales es la forma agustiniana de asegurar la futura aparición de las múltiples especies a lo largo de los tiempos.

Por lo tanto, si bien es *simultáneo* el acto mediante el cual la primera causa hace todas las cosas, sostiene San Agustín, todas éstas, en forma de semillas, irán creciendo *sucesivamente* en el tiempo. De modo que el hiponense no ha terminado de excluir radicalmente de su cosmología la tesis sobre la instauración *sucesiva* del universo.

Por último, según Alistair C. Crombie⁶², la tesis agustiniana acerca de las *razones seminales* ha sido heredera en gran medida de la doctrina anaxagoriana acerca de las *semillas originales*. Anaxágoras de Clazomene sostiene que existió una primera mezcla originaria de opuestos, de *spérmatas* (semillas) o de *homeomerías*, a partir de las cuales todas las cosas se desarrollarían. De modo que cada cosa crecería a partir de su semilla, “¿pues cómo podría nacer el pelo de lo que no es pelo y la carne de lo que no es carne?”⁶³ Y así, “debemos suponer que hay muchas cosas de todo tipo en cada cosa que se está uniendo, semillas de todas las cosas, que tienen formas de todos los géneros

⁶² Cfr. Crombie, A. C., *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo*, Vol. 1, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pág. 41.

⁶³ Anaxágoras de Clazomene, Fragmento 10, esolío in Gregor. Nac., XXXVI 911 Migne: “πώς γάρ ἂν ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρίξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός”. Este texto se encuentra citado en Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid, Gredos, 1987, pág. 515).

y colores y sabores”⁶⁴. De modo que parecería haber una posible conexión entre las *homeomerías* y las *semillas seminales*, en tanto ambas corresponderían a lo originario, lo básico y primero de cada cosa.

b) Pedro Lombardo y la creación en seis días

Pedro Lombardo⁶⁵ rechaza la tesis agustiniana de la creación, pues sostiene que es incongruente con el mismísimo relato del *Génesis*. Según el escolástico, la creación del cosmos se desarrolla sucesivamente en seis días, y no simultáneamente en un solo día. De modo que a diferencia de San Agustín, Pedro Lombardo, San Gregorio, San Jerónimo, y Beda, aseguran que la interpretación más correcta del relato hexameral es la histórico-literal, y no la alegórica. Ésta propone que Dios ha creado una materia informe de cuatro elementos, antes del primer día o fuera del tiempo; y que en el transcurso de seis días la ha distinguido y ornamentado⁶⁶.

En efecto, sostiene el Lombardo: *“cuando Dios en su sabiduría creó los espíritus angélicos, creó también otras cosas, como lo señala el texto del Génesis (Gén. I, 1) donde se dice que, “en el principio”, Dios creó “el cielo” -o sea, los ángeles- “y la tierra”, a saber: la materia de los cuatro elementos, realidad confusa e informe, que fue denominada “caos” por los griegos. Y esto aconteció antes del primer día*⁶⁷*. Luego distinguió los elementos, y las especies propias y distintas de las cosas singulares, según su género, constituyéndolo todo no de un modo simultáneo, como lo señalaron algunos de los santos Padres, sino a través de intervalos de tiempo durante seis días, tal como otros lo han entendido”*⁶⁸.

⁶⁴ Anaxágoras de Clazomene, Fragmento 4, Simplicio, *Fís.* 34, 29: “τούτων δὲ οὕτως εχόντων χρή δοκεῖν ενεῖναι πολλὰ τε καὶ παντοῖα ἐν πάσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ιδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χοιῖας ἡδονάς”. Consultar Kirk, ob. cit., pág. 515.

⁶⁵ Para esta cuestión, ver Petro Lombardo Episcopo Parisiensi authore, *magistri Sententiarum, Libri Quatuor*, Venice, Ed. Apud Camillum & Franciscum Franceschinis Fr., 1566: Libro II: *Sobre la creación*, distinciones XII a XV.

⁶⁶ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, B.

⁶⁷ *Gén.*, I, 1 y 2: “Al principio Dios creó el cielo y la tierra. La tierra era algo informe y vacío, y las tinieblas cubrían el abismo”.

⁶⁸ Texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, A: “Cum Deus in sapientia sua Angelicos condidit spiritus, alia etiam creavit, sicut ostendit

El texto del Lombardo anuncia que, fuera del tiempo, Dios ha creado -de la nada- a los ángeles⁶⁹ y a una materia *ruda* de cuatro elementos (fuego-aire-agua-tierra). Los elementos mezclados de esta materia prima, se irían ordenando y ubicando de la mejor manera, en etapas sucesivas. Los seis días del *Génesis* constituyen un período en el que la materia prima y sus elementos se distinguen durante los primeros tres días, y ornamentan, durante los siguientes tres días. De modo que la materia caótica de los elementos antecede al orden, no en un mero orden lógico o natural, como pretende San Agustín, sino en un auténtico orden histórico y temporal. Y de allí la real diferencia entre creación simultánea y sucesiva. La primera supone que Dios ha creado simultáneamente a la materia del cosmos, con todo lo que la distingue y ornamenta. Los seis días constituyen una analogía para afirmar que el mundo, en verdad, ha sido creado en un solo día, y que Dios ha creado una materia ya formada, distinguida, y ornamentada. La carencia de forma primigenia antecede al orden sólo en un sentido lógico, pero no real. La tesis de la creación sucesiva, en cambio, supone que aquel caos ciertamente antecede al orden, y que este último es fruto de un proceso sucesivo de distinción y ornamentación, desarrollado durante seis días.

El mundo, entonces, ha sido instaurado mediante tres movimientos sucesivos de creación, distinción, y ornamentación, en un período de seis días.

El estudio cosmológico del Lombardo ha tomado elementos de la tradición antigua, y de diversos pensadores patrísticos, tales como Beda, Hugo de San Víctor, Alcuino, San Jerónimo, San Gregorio, y San Isidoro.

El Lombardo hace expresa referencia a la tesis de Beda acerca de la causación simple de Dios, tesis que identifica al Creador como la única causa de su obra, es decir como causa simple. Esto significa que Dios causa la totalidad del ser, sacándolo de la nada, y

supradicta Scriptura Genesis, quae dicit in principio Deum creasse coelum, id est, Angelos, et terram, scilicet materiam quatuor elementorum adhuc confusam et informem, quae a Graecis dicta est chaos, et haec fuit ante omnem diem (Genes. I, 1 et 2). Deinde elementa distinxit Deus, et species proprias atque distinctas singulis rebus secundum genus suum dedit: quae non simul, ut quibusdam sanctorum Patrum placuit, sed per intervalla temporum ac sex volumina dierum, ut aliis visum est, formavit".

⁶⁹ Simultáneamente con los ángeles, fue creado el cielo más alto, lugar donde habitarían dichas criaturas. En aquel entonces, los ángeles sólo poseían sus características naturales más importantes, ya que ellos, así como el resto de los seres existentes, habían sido creados en estado de caos. Este último sería superado, es decir, las criaturas angélicas podrían ser formadas, sólo en la medida en que se dirigieran o acercasen a Dios. Para esto, consultar el texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, B.

sin necesitar servirse de nada preexistente. La tesis de Beda, pues, se aleja de la cosmovisión platónica-chartriana que propone que tres son los principios originadores del cosmos: Dios, el ejemplar y la materia. Esta tesis supone que Dios ha dado origen a los seres ayudándose de una materia preexistente, y de un ejemplar⁷⁰.

Es importante en este sentido, la distinción lombardiana entre el *hacer* (*facere*) y el *crear* (*creare*). El texto de Pedro Lombardo propone lo siguiente: “*el creador, en efecto, es aquel que hace algo de la nada* (qui de nihilo aliqua facit), *y crear, hablando con propiedad, es hacer algo de la nada. Hacer* (*facere*), *en cambio, no es bajo ningún aspecto traer algo desde la nada, sino más bien desde la materia. Y así es como se dice que el hombre o el ángel hacen cosas, pero no crean, y por ello son llamados “hacedores” o “artífices”, mas no “creadores”*”⁷¹.

Hacer, entonces, es siempre a partir de algo previo. Y dicha actividad implica una modificación en quién actúa, un cambio. Esto último, a su vez, denota la propiedad de la temporalidad en aquel que es hacedor, ya que éste no saca el ser desde la nada, lo cual es siempre súbito, sino desde algo preexistente. Por ello, asegura el Lombardo, los hombres y los ángeles son los encargados de *hacer*. *Crear*, en cambio, se encuentra reservado con exclusividad al Creador, quien verdaderamente saca el ser desde la nada, sin necesitar ayudarse de ninguna materia. Éste es un acto súbito, y por ello atemporal, el cual no produce cambio alguno en quien lo produce.

La doctrina de Hugo de San Víctor reflejada en la *Suma de las Sentencias*, se encuentra presente en la tesis de Pedro Lombardo al concebir que la razón por la que Dios ha creado a los hombres es que éstos son capaces de conocerlo, amarlo, poseerlo y, así, gozarlo. Todas las cosas fueron creadas para la satisfacción de los hombres, quienes a través de ellas se elevan, y gozan del amor de Dios⁷².

⁷⁰ Cfr. Larre, ob. cit., pág. 220; y Rosemann, Philip W., *Peter Lombard*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, chapter 5 “The Sentences, book II”, pág. 94. También consultar Bertola, Ermenegildo, “La dottrina della creazione nel *Liber Sententiarum* di Pier Lombardo”, Vol. 1, Part 1, 1957, 27-44.

⁷¹ Texto de Pedro Lombardo citado en Rosemann, *Peter Lombard*, ob. cit., pág. 94. Ver también Petro Lombardo, *Libri Quatuor*, ob. cit., Libro II, Distinción I, cap. I. Además, consultar Bertola, ob. cit., pág. 27 a 44, y Larre, ob. cit., pág. 220.

⁷² Cfr. Petro Lombardo, *Libri Quatuor*, ob. cit., Libro II, Distinción I, cap. 4, n° 4. Además, ver Larre, ob. cit., pág. 221, y Rosemann, *Peter Lombard*, ob. cit., pág. 95.

Los cuatro modos de operación divina sostenidos por Alcuino en *Sobre el Génesis* implican, también, una influencia decisiva en el pensamiento del Lombardo⁷³. Los cuatro modos mencionados son los siguientes: primero como una disposición de la creación de la totalidad de las cosas en el Verbo. Segundo, fuera del tiempo, como creación desde toda la eternidad y desde la nada, de una materia primera de cuatro elementos. Tercero como distinción y disposición de esos elementos y de la materia, durante los seis días. Cuarto, a partir de la instauración de dichos cimientos primordiales, Dios no volvió a crear nada más. Pues todo podría generarse a partir de lo ya creado, siendo algunas cosas causas de las otras, o aún combinaciones de las ya existentes.

Por último, San Gregorio, San Jerónimo, y San Isidoro⁷⁴ le han aportado al Lombardo la interpretación histórico-literal del relato hexameral. Esta última, repetimos, supone que el cosmos no ha sido instaurado en forma simultánea y en un solo día, como pretende San Agustín, sino que ha sido creado en el transcurso de seis días, a través de tres etapas sucesivas⁷⁵.

Pedro Lombardo insiste en la doctrina del hombre como “*imago et similitudo Dei*”⁷⁶. Philip Rosemann⁷⁷ sostiene que la relación imagen-semejanza entre Creador y criatura recién cobra importancia como tema enfocado desde el punto de vista de la causalidad en el siglo XIII, a partir del renacimiento de la metafísica aristotélica. Pues en la obra *Sobre la Trinidad*, San Agustín da por cierto que existe una impresión de la Trinidad en

⁷³ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, H: “*Quatuor enim modis, ut ait Alcuinus super Genesim, operatur Deus. Primo in Verbo, omnia disponendo. Secundo, in materia informi quatuor elementorum, de nihilo eam creando. Unde, Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul. Omnia scilicet elementa, vel omnia corpora materialiter simul creavit. Tertio, per opera sex dierum varias distinxit creaturas. Quarto, ex primordialibus seminibus non incognitae oriuntur naturae, sed notae saepius reformantur, ne pereant*”. También ver Pedro Lombardo, *Libri Quatuor*, ob. cit., Libro II, Distinción XII, cap. 6.

⁷⁴ Se piensa que la obra de San Isidoro *Sententiarum libri tres* es la que más ha influido en la elaboración de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

⁷⁵ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, B.

⁷⁶ Cfr. *Génesis*, I, 26-27. También ver Rosemann, Philip W., *Omne agens agit sibi simile: a ‘Repetition’ of Scholastic Metaphysics*, Louvain University Press, 1996, chapter V “Peter Lombard, on Image and Likeness”, pág. 143 a 157.

⁷⁷ Cfr. Rosemann, *Omne agens agit sibi simile ...*, ob. cit., pág. 144 y 145.

las criaturas. Mas, allí, sólo se pregunta por el cómo, y no por el por qué, como efectivamente lo hacen después los escolásticos.

Pedro Lombardo⁷⁸ concibe como diferentes a los conceptos de “*imagen*” y “*semejanza*”, no tanto en el ámbito trinitario, sino en el humano. La tradición en la que se encuentra inserto tiende a considerar que el concepto de “*similitudo*” es más importante que el de “*imago*”, puesto que ser *semejanza* denota una unidad verdaderamente esencial con Dios, mientras que ser *imagen* denota una unión meramente superficial. La *imagen* radica en el “alma”, en cambio la *semejanza* se encuentra en la “esencia” o “naturaleza”. Y la *imagen* de Dios en el hombre es estática, en tanto denota la inmutabilidad, es decir, la imagen de la inmortalidad e individualidad en el alma. Pero la *semejanza* es más bien dinámica, ya que se encuentra en la naturaleza, núcleo último del movimiento y del cambio.

La imagen de Dios en el hombre, además, se presenta como un “*ad imaginem*”, entendiendo a la preposición “*ad*” como aquella que resalta el carácter del hombre de ser “*segunda imagen*” de Dios. En efecto, sólo el Hijo puede ser llamado verdaderamente “*Imagen*” de su Padre⁷⁹.

El Lombardo nos ha ofrecido en el libro II de las *Sentencias* un excelente tratado sobre la creación del cosmos a la luz de la fe; tratado que se encuentra inspirado y enriquecido en el relato histórico-literal del *Génesis*. Las *Sentencias*, asimismo, nos permiten entablar la dinámica fe-ciencia. Sin embargo, el Maestro no ha puesto demasiado empeño por plantear las grandes cuestiones físicas, pues su claro interés radica más bien en aportar una explicación lógica y secuencial a la creación y origen del cosmos, y que a la vez se encuentre en sintonía con el relato hexameral⁸⁰. Su preocupación se arraiga más en desvelar el significado de cada palabra hallada en el relato, antes que realizar un verdadero estudio científico sobre el cosmos.

⁷⁸ Cfr. Rosemann, *Omne agens agit sibi simile* ..., ob. cit., pág. 146 y 147; 151 y 152.

⁷⁹ Cfr. Rosemann, *Omne agens agit sibi simile* ..., ob. cit., pág. 148

⁸⁰ Cfr. Larre, ob. cit., pág. 221 y 222.

c) San Alberto Magno y su solución

Una vez expuestas y confrontadas las dos posturas antagónicas sobre la creación del cosmos, pasaremos a desarrollar la solución de San Alberto Magno a la cuestión.

La juventud del bachiller, o quizás la falta de tiempo para dedicarse con exclusividad a la elaboración escrita de este texto, se ven especialmente reflejadas en la solución albertina. Pues el Magno no ha terminado de esclarecer cuál es su posición definitiva con respecto a la discusión acerca de la creación simultánea o sucesiva en el tiempo.

En un primer momento, es legítimo interpretar que San Alberto Magno sigue a San Agustín en lo que respecta a una creación simultánea. En efecto, afirma el Magno “*sin adelantarme, nada me parece más verdadero que esto que dice Agustín*”⁸¹. Y aquello dicho por el hiponense, no es otra cosa que la ya citada analogía entre la pronunciación de las palabras y la creación del cosmos⁸². De donde afirma San Agustín que la sucesión caos-orden es más bien lógica que real e histórica. Es decir, la mezcla elemental es anterior en la naturaleza, pero no en el tiempo, tal como la voz informe es anterior a la voz definida que se expresa en palabras.

Hasta aquí, sería legítimo pensar que San Alberto Magno, al igual que San Agustín, sostiene que Dios ha creado simultáneamente a la materia del mundo junto con todos los seres que la habitan.

Sin embargo, la solución de la distinción XII de *In II Sententiarum* continúa, y la posición albertina parece haber virado completamente. Pues el Magno comienza a inclinarse más por la interpretación lombardiana y por la tesis de la creación sucesiva en seis días, que por la creación simultánea. Y esto lo podemos ver reflejado no sólo en la distinción XII, sino a lo largo de las cuatro distinciones.

Para esto, es importante la referencia albertina a la autoridad de San Gregorio, quien sostiene: “*la sustancia de las cosas fue creada simultáneamente, pero no fue formada simultáneamente según las especies, y lo que simultáneamente existe como materia, no*

⁸¹ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución: “*sine praejudicio loquendo, nihil videtur mihi verius quam id quod Augustinus dicit*”.

⁸² Cfr. texto de San Agustín citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución. También ver Solución, A objeción 4.

apareció simultáneamente como especie a través de su forma”⁸³. O bien: “*en diversos días nombra el cielo creado y la tierra, la zarza, y la hierba, lo que manifiesta que toda criatura existió simultáneamente en su sustancia, pero en el orden de la especie, sucesivamente*”⁸⁴.

Siguiendo a San Gregorio, San Alberto Magno afirma que primero fue creada simultáneamente la sustancia de todas las cosas, y que luego sucesivamente en el tiempo fueron diferenciadas las diversas especies. De modo que aquella materia caótica de cuatro elementos, defendida por Pedro Lombardo, ha sido verdaderamente anterior a los seis días, y a los procesos de distinción y ornamentación.

Más aún, según San Alberto Magno, “*lo que Dios hace súbito y simultáneo, la naturaleza lo hace en el tiempo y sucesivamente*”⁸⁵. Para comprender esto, debemos recurrir a la distinción lombardiana entre “*crear*” y “*hacer*”. Mientras Dios, al ser eterno y omnipotente, es capaz de *crear*, es decir, es capaz de realizar un acto súbito y simultáneo; la naturaleza creada, temporal y finita, sólo puede *hacer*, es decir, obrar sucesivamente en el tiempo.

De esta manera, se entiende aquello que tanto Pedro Lombardo como San Alberto Magno han querido transmitir. Indefectiblemente Dios debe haber creado simultáneamente a la naturaleza, pues su obrar es siempre súbito y simultáneo, mas el proceso de instauración se debe haber desarrollado sucesivamente en el tiempo. De lo contrario, el modo de proceder de la naturaleza divina, o el de la creada, hubiesen sido violentados y contradichos.

⁸³ Texto de San Gregorio citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo 1, En contra, 2: “*Rerum substantia simul creata est, sed simul secundum species formata non est; et quod simul exstitit per substantiam materiae, non simul apparuit per speciem formae*”. También ver San Gregorio, *Moralia in Job*, Tomo III, Bélgica, Brepols, 1985, Libro XXXII, cap. 10.

⁸⁴ Texto de San Gregorio citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo 1, Solución, A 3 y 4: “*Qui diversis diebus creatum coelum et terram, virgultumque herbamque nominaverat, nunc uno die facta manifestat, ut liquido ostenderet quod creatura omnis simul per substantiam exstitit, quamvis non simul per speciem processit*”. También ver Solución, A 1 y 2: “*Sol quippe, luna et sidera quarto die facta in caelo perhibentur: sed quod quarto die processit in specie, primo die in coeli substantia exstitit per conditionem. Primo die terra creata dicitur, et tertia die arbusta condita, et cuncta virentia describuntur: sed quod die tertio se in specie protulit, nimirum primo die in ipsa de qua ortum est terrae substantia fuit*”.

⁸⁵ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A objeción 10: “*et loco ejus quod Deus subito facit et simul, ipsa operatur in tempore et successive*”.

Con referencia a esto, Pedro Lombardo considera que el hecho de que, “*en el principio*”, Dios haya creado “*el cielo y la tierra*”, debe interpretarse como la creación de las criaturas angélicas, y como la creación de la materia informe con sus cuatro elementos⁸⁶. Y si bien la aparición de todos estos seres ha sido simultánea, el proceso de formación de aquel primer caos se ha producido sucesivamente en los seis días. En esta sentencia, el Maestro⁸⁷ sigue a Alcuino, teniendo en consideración el segundo y tercer modo de operación divina: antes del primer día, Dios ha creado una materia caótica junto con los elementos, luego ella misma se iría distinguido y ornamentado en una sucesión de seis días. De modo que según el Lombardo: “*en un primer momento, de forma confusiva todas las cosas corpóreas fueron creadas materialmente, de manera simultánea, y de una sola vez; y luego, con la forma dispositiva fueron ordenadas en seis días*”⁸⁸.

San Alberto Magno, asimismo, concibe que el acto creador divino es siempre súbito y simultáneo. La creación de la materia caótica junto con los elementos, entonces, debe haber sido simultánea. Mas la naturaleza, asegura el Magno, obra sucesivamente en el tiempo. De aquí, pues, que el proceso de instauración final, es decir, su distinción y ornamentación tienen que haberse desarrollado sucesivamente en los seis días. Y esto lo vemos claramente en las palabras de San Gregorio a las que hace referencia San Alberto Magno.

Por lo tanto, concluimos que tanto Pedro Lombardo como San Alberto Magno sostienen que Dios crea simultáneamente una materia informe con los cuatro elementos, y que luego éstos se distinguen y ornamentan a lo largo de seis días sucesivos.

Pero, ahora bien, si esto efectivamente es así, ¿en qué se diferencian las posturas lombardiana y albertina, de la agustiniana? ¿Acaso no se distinguían por cuanto San Agustín defiende la creación simultánea; y los otros, la sucesiva?

⁸⁶ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, A.

⁸⁷ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, H.

⁸⁸ Texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, E: “*In forma confusionis prius omnia corporalia materialiter simul et semel sunt creata. Postmodum in forma dispositionis sex diebus sunt ordinata*”.

Responderemos a dichos interrogantes de la siguiente manera: lo que verdaderamente hace antagónicas a estas dos cosmologías, radica en el qué de la creación. Esto es, las dos cosmologías no responden de la misma forma cuando les preguntamos qué es lo que fue creado, o más bien cuando las interrogamos acerca del estado en que fue presentado aquello que fue creado. San Agustín, por su parte, entiende que Dios ha creado simultáneamente la materia del cosmos, junto con la multiplicidad de seres. Esto es, la materia de los elementos ya habría sido creada en estado de distinción y ornamentación. De modo que la mezcla caótica antecede a la materia ordenada sólo en el intelecto finito, el cual *re-crea* los pasos necesarios para poder explicar el origen y desarrollo del cosmos. Pero aquellos “pasos” no tienen real existencia fuera del intelecto finito.

Pedro Lombardo y San Alberto Magno, en cambio, conciben que aquello creado simultáneamente fue el desorden o caos inicial. Es decir, la materia informe de los elementos junto con las criaturas angélicas, también en estado carente de forma. Por lo que luego de este primer paso, se hizo necesario un espacio temporal de seis días, en el que sucesivamente fuera distinguido y ornamentado aquel desorden.

Además, mientras estos dos autores han considerado que la creación, dejando a un lado la angélica, es más bien de lo material, San Agustín supone que la creación es un acto productor tanto del reino material, como del espiritual⁸⁹. En punto a ello es claro el texto lombardiano⁹⁰, donde se asegura que todas las cosas corpóreas fueron creadas en el orden de su materia, y recién después fueron formadas. También, en las palabras expuestas por San Gregorio⁹¹, quien advierte que toda criatura existió simultáneamente en su materia, pero en sus especies, sucesivamente. Asimismo, aún puede ser dilucidada esta tesis a la luz del propio título que encabeza la Distinción XII. Éste es: “*La creación de la naturaleza corporal*”⁹².

Más aún, recordemos la tesis de las “razones seminales” de San Agustín: Dios ha creado la materia del cosmos, ya distinguida y ornamentada, *simultáneamente* con las

⁸⁹ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, G.

⁹⁰ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, E.

⁹¹ Cfr. texto de San Gregorio citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo 1, En contra, 2; y Solución, A 1 y 2; y Solución, A 3 y 4.

⁹² D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII: “*De corporalis creaturae conditione quantum ad principium materiale, et haec productio dicitur creatio*”.

semillas seminales. Estas últimas estarían destinadas a crecer *sucesivamente* en el tiempo, cuando fuese el mejor momento. El Lombardo y el Magno, en cambio, proponen que las famosas semillas o razones latentes han sido presentadas en la sucesión de los días, y a través de la obra de *ornato* del mundo, y no por medio de la *creación*. Por lo tanto, mientras que para uno las razones seminales fueron creadas simultáneamente con el resto del cosmos, para los otros, estas semillas resultaron ser el producto del ornato del mundo, desarrollado en la sucesión de tres días. Esto último lo podemos comprender a partir del cuarto modo de operación divina postulado por Alcuino, y a partir del análisis de la obra de ornamentación que expondremos en el cuarto capítulo.

Es interesante destacar que, según Alistair C. Crombie⁹³, San Agustín ha aunado ambos relatos cosmológicos, en tanto propone una creación *simultánea*, a la vez que el desarrollo *sucesivo* de las semillas seminales. Pero nosotros, ahora, agregamos que también Pedro Lombardo y San Alberto Magno supieron conjugar lo *simultáneo* y *sucesivo* en una misma cosmología.

Creemos que sin duda la innovación de estos autores, cuyas ideas son fruto del análisis del relato hexameral, radica más en lo *simultáneo*, que en lo *sucesivo*. Pues como ya dijimos, la tradición antigua se basa en conceptos como *generación* o *emanación*, que al implicar cadenas hipostásias, han quedado referidos más bien a actos temporales y sucesivos, y no súbitos y simultáneos; es decir, estos conceptos han quedado ligados a lo que el Maestro denominaría: *hacer*. De modo que el imponente concepto de *creatio ex nihilo*, no sólo trae consigo la novedad de la ausencia de causa material por parte del Creador, sino también la novedad de la noción de *simultaneidad*.

Detengámonos, ahora, en la justificación albertina que asegura una creación e instauración del cosmos en etapas y días sucesivos:

San Alberto Magno asegura: “los seres materiales no tuvieron sus mutaciones simultáneamente en el tiempo provocados por la perfección del agente, pues la

⁹³ Cfr. Crombie, ob. cit., Vol. 1, pág. 41.

naturaleza, que es agente imperfecto, procede de otro modo”⁹⁴. Las cosas no mutaron de la nada al ser, y del ser a ser distinguidas y ornamentadas, todo al mismo tiempo. En efecto, el Dios omnipotente lo podría haber dispuesto así, pero quiso en cambio respetar el ciclo natural. Y a este último le compete desarrollarse sucesivamente en el tiempo. Por esto, la mutación de la creación fue anterior a la distinción y ornamentación.

En este sentido, el Magno explica que *“la acción del agente no es sólo según el poder del agente, sino principalmente según el poder del paciente, y según lo que más le compete, pues por éste se hace la acción. Por esto, cuando Dios se había propuesto instaurar la naturaleza en las obras de los seis días, lo hizo según lo que más correspondía a aquellas obras y, entonces, como lo uno fue causa de lo otro en el orden de la naturaleza, así también debía ocurrir en el orden temporal”*⁹⁵.

Se entiende que Dios no obra según lo que más le conviene a Él, sino según lo que necesite la cosa que ha de ser hecha. Y como las criaturas serían unas causas de las otras, y unas anteriores y otras posteriores, esto mismo debía suceder en la instauración de la naturaleza. Es decir, estaría determinada la naturaleza a obrar en el tiempo, y por ello su instauración debía ser sucesiva y no simultánea. El proceso de su formación debía sentar las bases para toda futura realidad acto-potencial de los seres. Por ello es que fue necesario un primer día antes que uno segundo; una materia informe de cuatro elementos, y su posterior distinción y ornamentación, movimientos que resultan ser necesarios para la futura causación de los seres. Y ésta es la fundamentación albertina para sostener una creación sucesiva en etapas, y no simultánea.

Dios podría haber creado simultáneamente todas las cosas ya formadas, tal como pretende San Agustín, pero esto no le conviene a la naturaleza, que como dijimos muta en el tiempo. En otras palabras, *“el orden de la sabiduría no contradice el orden de la*

⁹⁴ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A objeción 12: *“illi propter perfectionem agentis simul tempore non habuerunt suas mutationes: sed in natura quae est imperfectum agens, aliter est”*.

⁹⁵ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A 1: *“actio agentis non est tantum secundum posse agentis, sed etiam secundum posse patientis, et secundum quod magis competit patienti et ei quod fit: et ideo cum Deus intenderit instaurare naturam in operibus primis sex dierum, ipse fecit ea secundum quod magis competebat illis operibus, et hoc fuit ut sicut unum fuit causa alterius secundum naturam, ita etiam tempore praecederet ipsum”*.

naturaleza”⁹⁶. Si el modo de proceder de la naturaleza es sucesivo en el tiempo, éste mismo fue respetado por Dios al instaurarla. De modo que primero Dios creó una materia informe de cuatro elementos, que luego sucesivamente en el tiempo hubo de distinguir y ornamentar. Y San Alberto Magno agrega que el modo paulatino de creación no se debe a una necesidad del Creador, sino más bien a una insuficiencia de la naturaleza que no puede operar simultáneamente, sino en el tiempo.

Por otra parte, frente al argumento aristotélico que propone que es mejor hacer algo de forma individual y simultánea, que en conjunto y sucesivamente⁹⁷, objeta San Alberto Magno que, con respecto a la obra de creación, no es esto lo mejor. Lo mismo se entiende en tanto que para la instauración de la totalidad de la naturaleza, no es conveniente crearla toda simultáneamente, sino más bien sucesivamente⁹⁸.

Y por último, afirma: “[Agustín] *deroga a la autoridad de las Escrituras pues dice que es falso lo que en ellas está contenido*”⁹⁹. San Alberto Magno se ha lanzado fuertemente contra la tesis del hiponense; sostiene que San Agustín ha terminado por invalidar a la autoridad del Génesis, al postular que es falso que el mundo ha sido creado en seis días.

* * *

Para concluir con esta sección, repasemos brevemente la solución albertina a la discusión acerca de la creación simultánea o sucesiva en el tiempo:

En un primer momento, podríamos haber interpretado que el Magno es fiel a San Agustín en lo que respecta a la creación sucesiva. Sin embargo, en un análisis más profundo de esta cuestión, la postura de San Alberto Magno debe ser asimilada a la lombardiana. Por lo que nuestro autor ha preferido aquella tesis que postula que el mundo ha sido instaurado en una sucesión de seis días, y no simultáneamente.

⁹⁶ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A 4: “*ordo sapientiae non contradicit ordini naturae*”.

⁹⁷ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, n° 2.

⁹⁸ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A 2.

⁹⁹ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A objeción 5: “[Augustinus] *derogat auctoritati Scripturae, qui dicit falsum esse quod in ea continetur*”.

Dicha tesis corresponde a la interpretación histórico-litera del relato hexameral, y no por tanto a la alegórica. La simultaneidad se aplica al acto creador de Dios, mediante el cual, fuera del tiempo, ha creado una materia informe y caótica con cuatro elementos. La sucesión de los seis días, en cambio, se inserta luego de aquel acto creador, y se lleva a cabo mediante el proceso de distinción y ornamentación de la materia y sus elementos.

Quizás sea legítimo concebir que la preocupación de San Alberto Magno por señalar constantemente la infinita distancia entre el Creador y sus criaturas, reflejada a lo largo de sus múltiples obras, sea también el fundamento que permite distinguir el modo divino de obrar simultáneo, y el modo sucesivo de la naturaleza finita. Si Dios crea simultáneamente, luego el cosmos creado debe instaurarse sucesivamente en los seis días. Es entonces más bien una *razón teológica*, y no tanto filosófica, la que conduce al Magno a oponerse a la tesis agustiniana.

2.2.2. Una cosmología desde la creación

El proceso de configuración del cosmos, según San Alberto Magno, se desarrolla en tres etapas de creación-distinción-ornamentación. En efecto, “*tres cuestiones son necesarias para la instauración de la naturaleza, a saber, la sustancia de los principios, la determinación de éstos a las formas según las cuales obran y padecen, se mueven y son movidos, y la determinación de éstos a la acción unívoca de una especie y de otra*”¹⁰⁰.

San Alberto Magno advierte que tres movimientos fueron necesarios para el despliegue total de la maquinaria del mundo. En primer lugar, la creación de la materia informe de los cuatro elementos entendida como una “*sustancia de los principios*”. En segundo lugar, la distinción y disposición de los elementos según sus lugares y

¹⁰⁰ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo I, Solución: “*tria exiguntur ad naturae instaurationem, scilicet substantia principiorum, et determinatio eorum ad formas secundum quas agunt et patiuntur, et movent et moventur: et determinatio eorum ad actionem univocam huius speciei et illius*”.

movimientos propios. En tercer lugar, la determinación de las diversas especies, a partir de la obra de ornamentación¹⁰¹.

El proceso de creación fue llevado a cabo antes del primer día o más bien fuera del tiempo; y el de distinción y ornamentación durante los seis días. Al caos y mezcla inicial le fue sucediendo el orden y la conformación. La materia de los cuatro elementos, así, fue paulatinamente poblándose de las múltiples y más variadas especies.

La obra de creación da por resultado una sustancia o materia prima informe que contiene cuatro elementos mezclados. Dichos elementos los ha entendido el Magno como “*principios*”, pues serían los principios elementales de todas las cosas¹⁰². En aquella materia, como ya mencionamos, fueron creadas todas las cosas corpóreas en su materialidad, es decir, en sus componentes elementales¹⁰³. Estos cuerpos serían luego conformados, esto es, serían distinguidos y ornados. Junto con esta materia, recordemos que fueron creadas las criaturas angélicas. San Alberto Magno¹⁰⁴ insiste en que los ángeles fueron creados a imagen y semejanza de Dios; y, según Pedro Lombardo¹⁰⁵, éstos han sido creados directamente en el cielo más alto, en estado de caos.

Esta creación, que San Alberto Magno entiende como una creación de lo *mixto*, refiriéndose a la materia caótica de los elementos mezclados, la denomina “*primera generación del mundo*”. Y consiste en una *primera generación*, puesto que lo mixto se encontraba indeterminado con respecto a su lugar. Por esto, la “*segunda generación del mundo*” viene a significar la determinación y disposición local de los elementos en aquella materia. De esta manera, explica San Alberto Magno, la *primera generación* fue

¹⁰¹ Todo lo referido a la materia informe y a los cuatro elementos será desarrollado en el capítulo tres; y lo que respecta a la obra de distinción y ornamentación corresponderá al capítulo cuarto.

¹⁰² Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo I, Solución: “*Dico igitur, quod substantia principiorum datur per opus creationis, quod nihil sibi praesupponit secundum intellectum*”.

¹⁰³ En efecto, San Alberto Magno explícitamente afirma que el cuerpo del hombre fue hecho en la materia de los elementos, pero su alma en similitud con los ángeles y Dios. Para esto, consultar D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A 5: “*homo factus est cum Angelo quoad corpus in prima materia elementorum, et quoad animam in similitudine: quia Angelus ad imaginem Dei in tribus potentiis creatus est, sicut homo*”.

¹⁰⁴ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A 5: “*Angelus ad imaginem Dei in tribus potentiis creatus est*”.

¹⁰⁵ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, B.

más bien de carácter *imperfecto*, puesto que correspondió a la materia de los elementos y a las plantas generadas en el tercer día. En cambio, la *segunda generación* fue de carácter *perfecto*, ya que perteneció a los animales y se produjo en los últimos tres días¹⁰⁶.

La creación, sostiene el Magno, es siempre *creatio ex nihilo*, pues es un movimiento de la nada al ser. Y uno de los principales argumentos albertinos -de corte aristotélico- que justifica la creación desde la nada, es el siguiente¹⁰⁷: si decimos que Dios ha creado al mundo a partir de una materia preexistente, sería legítimo interrogarnos acerca del origen de esta materia. Y si respondiéramos a dicho interrogante afirmando que Dios la ha sacado a partir de otra materia preexistente, entonces se procedería al infinito en una serie infinita de materias preexistentes. De esta manera, San Alberto Magno concluye que es necesario que Dios haya sacado a la materia desde nada, y no a partir de algo.

Pero, ahora bien, si aceptamos que el mundo ha venido de la nada, mas negamos que el causante de esto ha sido Dios, como de la nada nada viene *por sí solo*, afirma nuestro autor, luego es necesario que haya un agente capaz de sacar el ser de la nada. Según San Alberto Magno, este argumento fundamenta la *creatio ex nihilo*, sin demostrarla.

Por otra parte, el Magno sostiene que desde lo eterno Dios ha generado al Verbo, y que lo ha hecho en el Hijo. Mas no generó desde toda la eternidad a sus criaturas, sino que desde lo eterno se habría encontrado en el Verbo la “razón” de toda criatura, la esencia de cada cosa, pero ésta sería hecha cuando Dios quisiese, y en el tiempo¹⁰⁸. El Magno además discute con Alcuino, quien sostiene que en un primer momento Dios *dispuso* la obra de creación en el Verbo. San Alberto Magno, en cambio, afirma que el

¹⁰⁶ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A 4: “*Imo indeterminatum in loco est determinatum secundum primam mundi generationem*”. También ver Solución, A 5: “*non oportet, quod ad mixtum indeterminatum in loco aliquid moveat praeter voluntatem opificis determinantis ex sua voluntate, sed ad mixtum quod ex miscibilibus mixti novam facit complexionem, oportet ponere movens secundum locum, et secundum qualitates activas et passivas*”. Además, Distinción XIV, Artículo IX, Solución, A 2: “*et ideo dixit quidam Philosophus, quod plantarum generatio fuit mundo imperfecto, animalia autem mundo jam perfecto*”.

¹⁰⁷ Cfr. B. Magni, *Liber VIII Physicorum* (Jammy ed.), en ob. cit., Tratado I, cap. XIII. Para esto, consultar Baldner, “St. Albert the Great: Form and matter”, en ob. cit., pág. 3 y 4.

¹⁰⁸ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo IV, Solución, A cuestión 1: “*quia generatio est Verbi secundum quod Filius est: et ideo cum Filio ab aeterno non potest produci criatura: sed ab aeterno genuit Verbum in quo erat ut fieret, id est, in quo erat ratio creaturae ovis ab aeterno, qua ratione fieret, quando vellet, et sicut Deus vellet, in tempore*”.

Padre no obra en el Verbo, sino que *genera* en el Verbo¹⁰⁹; y que el “Padre no es o conoce por el Hijo”, sino que el “Padre obra por el Hijo”¹¹⁰.

Asimismo, San Alberto Magno asegura que la causa primera, es decir Dios, no es un agente que hace sólo una parte de la sustancia, sino que la hace en su totalidad. De modo que no hay nada en ella que no provenga de la obra creadora de Dios¹¹¹. Por su omnipotencia, crea el mundo sin ayudarse de nada preexistente, Dios es la causa absoluta de todas las cosas, es el eficiente, el final, y el ejemplar de su creación¹¹²; obra que ejecuta gracias a su infinita bondad, a través de la cual invita a las criaturas a *participar* de ella¹¹³.

Ahora bien, podríamos preguntarnos cómo ha de articularse el hecho de que Dios sea causa universal de la creación de la naturaleza, con los procesos de distinción y ornamentación desplegados por la propia naturaleza. Responderemos de la siguiente manera: efectivamente fue Dios quien además de haber creado a la materia de los elementos, la ha distinguido y ornamentado. Más aún, afirma Pedro Lombardo¹¹⁴, esto es realizado por Dios cuando Él quiere y como quiere, pues se presenta como la auténtica causa universal de la instauración total de la naturaleza. Y esta instauración no comprende sólo el proceso de creación, sino también el de distinción y ornamentación.

Sin embargo, también es cierto que en la materia creada por Dios, se halla una potencialidad para crecer y embellecer; en los elementos hay una capacidad de trasladarse a sus lugares propios, de distinguirse y ornamentarse. Y no de una forma

¹⁰⁹ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo I, Solución, A 1, 2, y 3: “*quod Alcuinus indiget pio interprete: quia Pater non proprie operatur in Verbo: quia generare non est operari: unde improprie locutus est*”.

¹¹⁰ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo IV, Solución, A cuestión 1: “*et ideo recipitur ista, Pater operatur per Filium, et haec non, Pater est vel scit per Filium*”.

¹¹¹ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A 3: “*et verum est tantum de agente quod non agit totam substantiam rei, sed partem substantiae: tale autem agens non est Deus*”.

¹¹² Cfr. B. Magni, *Summa Theologiae* (Jammy ed.), en ob. cit., Parte I, Tratado VI, q XXVI, m 1, art 2, partícula I, Solución: “*Deus dicitur finis causa omnium causarum, quia per intentionem disponit efficientem, per aptitudinem ordinal materiam, et per propriam rationem denominat formam quae est finis, ut somnus*”.

¹¹³ Cfr. B. Magni, *Summa Theologiae* (Jammy ed.), en ob. cit., Parte I, Tratado VI, q XXVI, m 2, art 2, n°2: “*Non autem vocat nisi quibus imprimit formam suam tamquam per naturalem quemdam auditum; et sic videtur, quod proprius actus boni est, bona ad esse adducere, et quod nihil causatorum sit nisi habeat causam boni*”.

¹¹⁴ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, C.

azarosa o casual, sino guiados por sus mismísimas formas dispositivas, las cuales han sido otorgadas por el Creador. Por esta razón, nos advierte Philip W. Rosemann sobre “la posibilidad de desarrollo en el mundo natural luego del acto creador inicial de Dios”¹¹⁵.

Es, entonces, como si la gran maquinaria del cosmos, toda ella, actuara por cuenta propia, a la vez que conjuntamente con Dios, y según la voluntad de Dios. Es pues como una sinfonía, donde los músicos son cada uno responsables de ejecutar su instrumento, al mismo tiempo que deben interactuar al unísono con sus compañeros, y bajo la supervisión del director.

Asimismo, podríamos suponer que en la cosmología albertina y lombardiana, los tres movimientos de creación-distinción-ornamentación conforman la tríada de la obra creadora de Dios; y así podríamos decir que la obra de distinción y de ornamentación también son obras de creación. Pues el movimiento distintivo se dirige a la creación del orden y armonía ante el caos originario; y el ornato pertenece a la creación de las diversas especies que adornan al cosmos primitivo. Crear, entonces, no es sólo sacar al ser desde la nada, sino también embellecerlo.

Por lo tanto, podríamos inferir dos “creaciones”. Una primera que, en palabras del Magno, representa una “*primera generación*”, la cual corresponde a la producción desde la nada de la materia informe y sus elementos. Y una segunda creación denominada “*segunda generación*”, que se refiere, por un lado, a la dimensión espacial de la materia y sus elementos, y por el otro, al proceso de embellecimiento del cosmos a través del surgimiento de múltiples especies¹¹⁶.

Por otra parte, según San Alberto Magno, Dios se diferencia de sus criaturas por su simplicidad. Pues mientras todos los seres creados son compuestos, Dios es

¹¹⁵ Rosemann, Peter Lombard, ob. cit., pág. 104: “the possibility of development in the natural world after God’s initial creative act”.

Es probable que San Alberto Magno se esté refiriendo a la distinción entre *causa próxima* y *causa remota*, aunque propiamente identifique estos términos en posteriores trabajos, tales como la *Física*. Se podría entender, entonces, que la causa próxima de la obra de distinción y ornamentación pertenece a una instancia material, y la causa remota a Dios mismo.

¹¹⁶ Para la “*primera generación*” y “*segunda generación*”, ver más atrás en este cap. II.

absolutamente simple¹¹⁷. Pero asimismo sostiene que las cosas compuestas, es decir las criaturas, poseen doble perfección. Una primera en el *ser*, otorgada por Dios en el “*primer estado*”. Este último podría ser entendido como el estado de confusión y mezcla inicial con el que todas las cosas fueron creadas, es decir como la primera generación imperfecta. La segunda perfección es más bien en el *obrar* y en el *orden* (*relación*), de unas cosas a otras. Pero para que esta perfección del cosmos sea efectiva, requiere además de la causalidad natural, es decir del influjo de los astros¹¹⁸.

2.2.3. Tiempo y creación

La cuestión sobre si la creación implica un comienzo temporal o si contempla la posibilidad de que aún siendo creada una cosa, ella misma pueda existir desde siempre, constituye uno de los grandes problemas del siglo XIII.

Al inicio de este capítulo, siguiendo a Steven Baldner¹¹⁹, mencionamos que las primeras palabras del Génesis: “*en un principio Dios creó el cielo y la tierra*”¹²⁰, indican un comienzo temporal para aquel cielo y tierra. Pero ¿cuál es la postura de San Alberto Magno con respecto a este problema?¹²¹

El Magno, como explicamos antes, nos ofrece un indicio de su pensamiento cuando afirma que desde lo eterno Dios genera al Verbo, pero no así a sus criaturas. Desde lo eterno se encuentra en el Verbo la “*razón*” de toda criatura, pero cada cosa es hecha

¹¹⁷ Cfr. B. Magni, *Commentarii in Primum Librum Sententiarum* (Jammy ed.), en ob. cit., Distinción VIII, Artículo XXIV, Solución, A cuestión: “*Dicitur Deus vere simplex: quia omnia alia aliquo modo sunt composita: proprie autem quia hoc soli sibi convenit*”.

¹¹⁸ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A 10: “*res creata non est perfecta statim. Est enim duplex perfectio rei: una in esse, et illam accepit ab opere divino in primo statu: et alia est in agere et ordine ad res alias, et illam non habet res nisi circulatione completa super eam: quia sic in omni adspectu directo et obliquo proportionatur et movetur a superioribus: et ideo non accipit omnium impressiones et motus*”.

¹¹⁹ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Time and Creation”, en ob. cit., pág. 1.

¹²⁰ Génesis, I, 1 y 2.

¹²¹ Para la cuestión sobre la relación entre el tiempo y la creación, hemos utilizado fundamentalmente la Distinción I de *In II Sententiarum*, la *Physica*, y la *Summa Theologiae* de San Alberto Magno.

Con respecto a la bibliografía, nos hemos basado en Baldner, “St. Albert the Great: Time and Creation”, en ob. cit., pág. 1 a 10.

cuando Dios quiere, y en el tiempo¹²². Coeterno con Dios, entonces, excepto el Verbo, no hay nada, pues toda cosa creada comienza a ser en el tiempo.

Por otra parte, según San Alberto Magno, no puede haber contradicción alguna entre fe y razón, teología y ciencia. Dios ha hecho al mundo para que lo conozcamos con nuestra razón y ciencia, así como también nos ha revelado la verdad sobre todas las cosas, a la cual accedemos por vía de la fe. Si esto es así, luego es imposible que haya contradicción entre razón y fe ya que Dios nos las ha dado a ambas. Además, no nos referimos a un ser perverso que ha creado al mundo para que no lo conozcamos, sino más bien a un Dios bueno que desea que conozcamos la obra de la naturaleza.

Por lo tanto, si no puede haber contradicción entre la fe y la razón, y la primera nos enuncia que el mundo creado ha tenido un comienzo, entonces se equivocan todos aquellos, y fundamentalmente Aristóteles, que aseguran que el mundo es eterno¹²³.

De esta manera, San Alberto Magno¹²⁴ se propone refutar cada argumento aristotélico que refiera la eternidad del mundo, para mostrar finalmente el comienzo temporal del mismo. Nosotros, aquí, expondremos los cuatro argumentos aristotélicos más importantes:

1º) Los cuerpos celestes poseen un movimiento eterno, puesto que no se generan ni se corrompen. Luego, al menos algo en el mundo existe desde siempre.

2º) Cada movimiento es generado a partir de uno anterior, y así al infinito. Luego, si el movimiento es eterno, el mundo también lo es.

3º) Cada instante sigue a uno anterior, y así al infinito. Luego, si el tiempo es eterno, el mundo también lo es.

4º) Debe haber un primer motor inmóvil, que es el acto puro, que mueva a los cuerpos celestes. Pero lo debe hacer desde toda la eternidad, porque si hubiese un momento en

¹²² Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo IV, Solución, A cuestión 1.

¹²³ Pero si la fe y la razón llegasen a disentir, San Alberto Magno asegura que en cuestiones de fe, creería más a los teólogos, como San Agustín, que a los filósofos. Pues afirma: "*Unde sciendum, quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plusquam Philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno, vel Hipocrati: et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis*" (D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo II, Solución, A objeción V).

¹²⁴ Cfr. B. Magni, *Commentarii in Secundum Librum Sententiarum* (Jammy ed.), en ob. cit., Distinción I, Artículo X.

que no lo hiciese, habría en él potencialidad. Y esto es imposible porque en ese caso no sería el primer motor inmóvil y acto puro. Luego, necesariamente mueve a los cuerpos celestes desde siempre, por lo que estos cuerpos, y también el mundo, han de existir desde siempre.

Con respecto a los primeros tres argumentos, San Alberto Magno le ha objetado al estagirita que no demuestran que el mundo debe haber existido desde siempre, sino que más bien parten de la base de que el mundo posee una causa natural, y no sobrenatural. En efecto, las causas naturales producen cuatro tipos de cambios: sustancial, cualitativo, cuantitativo, y local. Estas cuatro modificaciones, por más profundas que sean, no pueden provocar un radical comienzo de la naturaleza. La causa primera del mundo, luego, no es natural sino sobrenatural: es capaz de crear la totalidad del ser desde la nada, y así hacerla comenzar a ser en el tiempo.

Además, el Magno manifiesta que los primeros tres argumentos no demuestran que el mundo es eterno, sino que sólo suponen *a priori* lo que pretenden concluir: que hay siempre un movimiento anterior a otro, es verdadero sólo si *a priori* se considera que el movimiento es eterno y que el mundo también lo es; y que siempre hay un instante seguido de otro, es verdadero sólo si desde un principio se concibe que el tiempo y el mundo son eternos.

Con respecto al cuarto argumento, San Alberto Magno objeta que no demuestra la eternidad del mundo, puesto que se encuentra referido al Creador, en vez de al mundo creado. Y por otra parte, si se llegase a concebir que la primera causa deba mover desde siempre a los cuerpos celestes, pues de lo contrario no sería motor inmóvil y acto puro, el Magno advierte el error de atribuir a la primera causa las características propias de los seres naturales. En efecto, los hombres y los animales padecen cambios cuando obran. Mas Aristóteles no supo concebir la omnipotencia de Dios, en función de la cual puede crear desde la nada, cuando Él quiere, y sin que esto le produzca cambio alguno. Por lo tanto, la inmovilidad y actualidad de Dios no le exigen mover desde siempre a los cuerpos celestes, sino que podría haber comenzado a moverlos en el tiempo.

Es interesante notar que no sólo San Alberto Magno se ha separado del pensamiento aristotélico con respecto a la cuestión sobre el tiempo y la creación, sino también del averroísta, ambas doctrinas por las que el Magno ha tenido particular devoción. En el caso de Averroes¹²⁵, éste exhorta a interpretar al aristotelismo de manera “auténtica”, a la vez que la conjuga con su propia cosmología. Propone entrelazar, así, la noción de *creación* con la de *eternidad*, cuestión que -según San Alberto Magno- es contradictoria filosóficamente. Averroes sostiene que Dios, ser eterno e inmutable, ha producido el mundo desde toda la eternidad, y esto no se contradice con el hecho de que Él sea la verdadera causa de todas las cosas. La materia es eterna, y el mundo resulta de una serie de emanaciones que comienzan desde Dios. El mundo, según Averroes, realmente ha sido creado por Dios, pero carece de un comienzo temporal.

La postura albertina, en cambio, lejos de la aristotélica y averroísta, se corresponde con la lombardiana, la cual es fiel al relato hexameral. Pedro Lombardo¹²⁶ sostiene que la cultura helénica no es compatible con la doctrina cristiana. Pues los griegos carecen de la noción de *creatio ex nihilo*, y proponen que el mundo es eterno. Mas esto es justamente lo que vino a modificar el cristianismo, al sostener que existe un Dios eterno, quien “*en un principio*” creó el mundo desde la nada. Mientras el Dios platónico-chartriano, sostiene el Lombardo, se identifica con un mero artífice que moldea una materia preexistente y eterna; el Dios revelado es Creador, y saca el ser desde la nada. Esto último exige que el mundo no exista desde siempre, sino que posea un comienzo en el tiempo. De modo que la *creatio ex nihilo* y la *eternidad del cosmos* son conceptos antagónicos para el Lombardo. Y esto mismo es sostenido por San Alberto Magno.

Los argumentos albertinos que explican que un mundo creado debe poseer un comienzo temporal, son múltiples y variados. Resumo los cinco que considero más importantes:

¹²⁵ Cfr. Gilson, ob. cit., pág. 107 y 108.

¹²⁶ Cfr. Petro Lombardo, *Libri Quatuor*, ob. cit., Libro II, Distinción I, cap. I, n° 2; y cap. 3, n° 4, y 5. También consultar Rosemann, *Peter Lombard*, ob. cit., pág. 94 y 95.

1º) Si Dios cuando creó a sus criaturas, les dio su ser sustancial, entonces ellas necesariamente deben haber tenido un comienzo temporal. Y esto porque Dios no crea sólo una parte de la cosa, sino que lo hace en su totalidad. Crear es, según el Magno, hacer algo “*novo*”, lo que significa que no puede existir desde siempre. Distinto sería si Dios en vez de crear, se limitase a “*componer*” desde una materia preexistente. San Alberto Magno¹²⁷ considera que éste es un buen argumento para justificar el comienzo temporal del mundo, pero limitado, ya que sólo es verdadero si se supone *a priori* que aquel mundo es creado.

2º) El hecho de que el mundo posea un comienzo temporal concuerda con que haya sido creado por una causa inteligente. En efecto, no podríamos decir que la causa de todo fue la necesidad natural, puesto que en ese caso no habría tanta variedad de seres, ni tanta belleza u orden. Tampoco podríamos suponer que la causa de todo fue el azar ya que éste sólo podría presentarse en una pequeñísima parte de la naturaleza, pero no en la totalidad del curso regular de la misma. Pues no se explicaría, nuevamente, cómo es que el azar produjo la variedad de seres, la belleza, y el orden. Luego, la causa de todo debe ser inteligente. Y como tal, debe haber hecho al mundo en el *momento* correcto. Este argumento, tomado de Al-Gacel¹²⁸, es un buen planteo, asegura el Magno. Mas no demuestra la necesidad de que un mundo creado debe haber comenzado a ser en el tiempo¹²⁹.

3º) Las criaturas no pueden ser eternas, puesto que en ese caso serían igual que Dios. Y es infinita la distancia entre el Creador y sus criaturas. Luego, el Creador es eterno, y sus criaturas temporales. Pero si por un momento concibiésemos que las criaturas son eternas, dicha eternidad jamás sería igual a la eternidad divina. Sería más bien una sucesión temporal infinita, de modo que aún seguiría existiendo una infinita distancia entre el Creador y sus criaturas¹³⁰.

¹²⁷ Cfr. B. Magni, *Commentarii in Secundum Librum Sententiarum* (Jammy ed.), en ob. cit., Distinción I, Artículo X.

¹²⁸ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Time and Creation”, en ob. cit., pág. 5.

¹²⁹ Cfr. B. Magni, *Commentarii in Secundum Librum Sententiarum* (Jammy ed.), en ob. cit., Distinción I, Artículo X.

¹³⁰ Cfr. B. Magni, *Commentarii in Secundum Librum Sententiarum* (Jammy ed.), en ob. cit., Distinción I, Artículo X.

4º) “que una criatura sea “desde la nada”, es decir, después de nada, como los Padres dicen, significa lo siguiente: la negación que hay en la palabra “nada” le quita toda posibilidad de ser a la criatura, antes de que de hecho sea. Pero, ahora bien, es claro que la duración es algo del ser de la criatura. Luego, aquella duración no admite la extensión en el pasado más allá del preciso momento en el que comienza a ser la criatura, pues si no ésta tendría el ser desde algo, y no desde nada. Pero cuando se dice que la criatura tiene el ser desde la nada, la preposición “desde” (ex) no indica un principio material o formal, sino que sólo denota un simple orden, y principalmente que es después de nada”¹³¹.

El “desde la nada” implica un orden o sucesión, es decir que una cosa es creada “después de nada”. Dicho orden conduce a que la cosa creada comience a ser en un momento o tiempo determinado, y este mismo es el *después de la nada*. Pues la “nada” no denota una causa material o formal, sino que por el contrario le quita la posibilidad de “ser”, antes de que efectivamente sea.

5º) Ser causa eficiente implica ser anterior a su efecto en el tiempo; el que hace algo debe ser anterior en el tiempo a aquello que hace. Y si la causa es Dios, y el efecto es el mundo creado, Dios debe ser anterior a este último. Luego, el mundo creado no puede existir desde siempre, sino que debe haber tenido un comienzo temporal¹³². El problema de este argumento, advierte Steven Baldner¹³³, es que San Alberto Magno ha citado a Aristóteles como autoridad. Pero en verdad, el estagirita considera que una causa actual es simultánea con su efecto, y no anterior al mismo. Por lo que entonces, el Magno ha malinterpretado la noción aristotélica de causa eficiente, y la ha utilizado para justificar que un mundo creado debe haber tenido un comienzo temporal.

¹³¹ B. Magni, *Summa Theologiae* (Jammy ed.), en ob. cit., Parte II, Tratado I, q. IV, Quaestio Incidens Secunda, nº 6: “quod creatura sit ex nihilo, hoc est, post nihil, ut dicunt Sancti: ita quod negatio quae est in nihil, neget totum quod de creatura potest esse antequam fiat: sed constar, quod duratio aliquid est de esse creaturae: ergo duratio non potest intelligi extendi in praeteritum, nec ultra nunc inceptionis creaturae, creatura enim sic fieret ex aliquo, non ex nihilo. Constar enim, quod praepositio ex, cum dicitur, creatura sit ex nihilo, non notat aliquod principium materiale essenziale, quod materiale sit seu formale, sed simplicem ordinem tantum, hoc est, post nihil”.

¹³² Cfr. B. Magni, *Liber VIII Physicorum* (Jammy ed.), en ob. cit., Tratado I, cap. I.

¹³³ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Time and Creation”, en ob. cit., pág. 8.

Estos cinco argumentos, según San Alberto Magno, explican la necesidad que existe entre la *creatio ex nihilo* y el *comienzo temporal* del mundo. Mas no terminan demostrando que es contradictorio el hecho de que un mundo creado desde la nada pueda existir desde siempre. Y esto ocurre, agrega el Magno, puesto que no puede ser demostrado racionalmente el comienzo temporal del mundo ni tampoco la eternidad del mismo.

Pero como no puede existir contradicción alguna entre la fe y la razón, y por vía de la fe y la revelación, creemos que el mundo ha tenido un comienzo temporal, luego debemos afirmar lo mismo mediante la razón y filosofía. Esto es, racionalmente podemos ofrecer múltiples argumentaciones que expliquen la conveniencia entre la *creatio ex nihilo* y el *comienzo temporal del mundo*, pero bajo ningún aspecto seremos capaces de demostrar su necesidad. Y no podremos acceder a una demostración racional, ya que se trata de una noción teológica, que sólo se alcanza por fe¹³⁴.

De esta manera, desde la luz de la teología, San Alberto Magno afirma que Dios tiene la voluntad de crear desde toda la eternidad, pero dispone que dicha voluntad se haga efectiva en un comienzo (tiempo) determinado, lo cual no implica cambio en Él, pero sí en la cosa creada que tiene un comienzo temporal cuando comienza a ser.

2.2.4. Creación y milagro: ¿nociones teológicas?

San Alberto Magno, como recién explicamos, sostiene que la tesis acerca del comienzo temporal de un mundo creado es teológica. Pero ¿qué ocurre con respecto a la *creación* como un todo?¹³⁵

¹³⁴ Es interesante tener en cuenta que Tomás de Aquino, discípulo de San Alberto Magno, al igual que su maestro, considera que se pueden ofrecer argumentos, pero que ninguno de ellos puede demostrar que el mundo tuvo un comienzo temporal, ni que es eterno. No obstante, a diferencia del Magno, Tomás de Aquino afirma que no es incompatible la noción de *creatio ex nihilo* con la de *eternidad*. En efecto, sostiene que verdaderamente Dios podría haber creado desde la nada un mundo eterno.

Para estudiar esta cuestión ver Tomás de Aquino, *Sobre la eternidad del mundo*, Argentina, Aguilar, 1981.

¹³⁵ La bibliografía que puede consultarse para esta cuestión es Baldner, "St. Albert the Great: Time and Creation", en ob. cit., pág. 1 a 10; y Dewan, Lawrence, "St. Albert, Creation, and the Philosophers", en *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. 40, n° 3, octubre 1984, pág. 295 a 307.

“Digo que la creación propiamente es una obra divina,
 que se nos aparece como algo milagroso,
 ya que nosotros no podemos crear nada,
 y porque no está sujeta a una demostración racional.
 Por esta razón los filósofos no la han entendido,
 a menos que por casualidad alguien pudiera haber interpretado
 algo de ella a partir de lo enunciado por los Profetas.
 Pero nadie la ha demostrado racionalmente.
 Unos, desde luego, han encontrado varias razones,
 pero sin demostrarla suficientemente ...
 Por lo tanto, concedo que la creación
 se nos presenta como un milagro,
 y como algo que está más allá de nuestras facultades”¹³⁶.

A partir de este texto albertino, podemos concluir dos cuestiones importantes. En primer lugar, la noción de *creatio ex nihilo* se le presenta al hombre como un hecho divino y milagroso. La *creación* se le impone como una actividad exclusivamente divina y, en este sentido, ajena al hombre que sólo es capaz de *hacer*.

En segundo lugar, la creación no es objeto de demostración racional, y por ello es que anteriormente a la revelación cristiana, los filósofos no han sido capaces de concebirla. Por lo tanto, no sólo es imposible demostrar que un mundo creado ha tenido un comienzo temporal, sino que también es imposible demostrar la *creatio ex nihilo*. Podemos ofrecer argumentos racionales para explicar la creación desde la nada, mas de ninguna manera podremos demostrarla racionalmente. Y ésta, entonces, advierte San Alberto Magno¹³⁷, es la razón por la que ningún filósofo antiguo ha podido afirmar que

¹³⁶ B. Magni, *Commentarii in Secundum Librum Sententiarum* (Jammy ed.), en ob. cit., Distinción I, Artículo VIII, Solución: “Dicendum, quod creatio proprie est opus divinum. Nobis autem videtur mirabile: eo quod non possumus in id: quia non subiacet demonstrationi rationis: & ideo etiam Philosophi non cognouerunt ipsum, nisi forte aliquis ex dictis Propheratum: sed per demonstrationem nullus unquam investigavit ipsum. Apud aliquos quidem inveniuntur quaedam rationes probabiles: sed non probant sufficienter: & sic procedunt primae rationes. Bene enim concedo, quod nobis est mirabile, & supra nostram facultatem apparens”.

¹³⁷ Cfr. B. Magni, *Commentarii in Secundum Librum Sententiarum* (Jammy ed.), en ob. cit., Distinción I, Artículo V. Consultar también Dewan, ob. cit., pág. 296 y 297.

una primera causa cree desde la nada a la materia, por lo que ésta fue concebida como eterna. No obstante, el Magno concede que los peripatéticos, por extensión, podrían ser llamados *creacionistas* sólo si se considera que la *creación* es la producción de una forma desde la nada, por parte de la primera causa, y la producción desde la potencialidad de la materia para recibir dicha forma¹³⁸. Pero si en cambio se considera que la *creación* es la producción de la materia desde la nada, sostiene San Alberto Magno¹³⁹, los peripatéticos no pueden considerarse *creacionistas* bajo ningún aspecto.

De esta manera, Lawrence Dewan¹⁴⁰ manifiesta que en el sistema albertino, hay una negación total a la posibilidad de que los filósofos antiguos hayan hecho referencia a una creación de la materia: la noción de *creatio ex nihilo* es exclusivamente revelada y teológica. Sólo los teólogos, y por vía de la fe, podrán referirla con propiedad. Los filósofos, a través de argumentos racionales, podrán explicar y justificarla, mas no demostrarla. De la misma manera, los filósofos antiguos no han podido hacer referencia al comienzo temporal del cosmos, pues éste pertenece a la doctrina revelada, y es consecuencia de la noción de *creatio ex nihilo*. San Alberto Magno se propone presentar múltiples argumentos filosóficos en favor del comienzo temporal del cosmos, pero advierte que ninguno de ellos demuestra racionalmente dicha afirmación. Asimismo, recordando la discusión en torno a la *creación simultánea* o *creación sucesiva*, San Alberto Magno argumenta filosóficamente que la creación del cosmos ha sido desplegada sucesivamente en seis días. No obstante, según el Magno, ambas tesis pertenecen al campo teológico y a los dos relatos hexamerales; y los motivos para preferir la *creación sucesiva* son también teológicos. De modo que los diversos argumentos filosóficos que puedan presentarse, explica San Alberto Magno, no logran demostrar racionalmente este problema.

¹³⁸ Cfr. B. Magni, *De causis et processu universitatis* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro II, Tr. IV, cap. II: “*Causa enim prima non tantum est producens res, sed gradus et ordinem rerum praedeterminat, ut dicit Moyses Aegyptius: nisi enim omnium capacitates impleret, non esset dives majus omnibus, nec esset causa universalis: et ideo sub actu producti producit potentiam susceptivam*”. Ver también Dewan, ob. cit., pág. 301.

¹³⁹ Cfr. B. Magni, *Summa Theologiae* (Jammy ed.), en ob. cit., Parte II, Tr. I, q. III: “*Philosophi ductu rationis non adjunctae per aliquid intus vel extra non potuerunt cognoscere principium creationis vel etiam creationem, secundum quod proprie dicta est creatio productio alicujus ex nihilo (...) omnes (...) dixerunt (...) materiam factam non esse*”. Consultar también Dewan, ob. cit., pág. 301.

¹⁴⁰ Cfr. Dewan, ob. cit., pág. 295 a 307.

Por último, repasando la exclusiva consideración teológica que San Alberto Magno le ha proporcionado a la *creatio ex nihilo*, a la *creación sucesiva*, y al *comienzo temporal del mundo*, nos parece interesante la siguiente reflexión de Étienne Gilson¹⁴¹: San Alberto Magno parece haber querido distinguir tajantemente la filosofía de la teología. La primera tiene que ver con el campo de la razón, y con aquello que puede ser demostrado racionalmente; mientras que la segunda está más referida al campo de la fe y del dato revelado, a las verdades que sólo pueden ser creídas, y a lo sumo explicadas, pero jamás demostradas racionalmente. Y puesto que la *creatio ex nihilo*, y todo lo que se deriva de ella, no puede ser demostrado de esa manera, concluye San Alberto Magno, que pertenece exclusivamente al campo teológico y al hombre de fe. La filosofía puede, y debe, proponer múltiples argumentos para explicar y justificar estas nociones teológicas, pero sin pretensiones de demostración racional. De esta manera, San Alberto Magno procura exponer múltiples argumentos filosóficos, que hemos presentado a lo largo de este capítulo, los cuales explican y justifican las nociones teológicas, tales como la *creatio ex nihilo*, la *creación sucesiva*, y el *comienzo temporal de un mundo creado*, pero sin buscar demostrarlas racionalmente.

Quizás el motivo que impulsa al Magno a entablar dicha división entre estas dos disciplinas, es el mismísimo espíritu que vivificó a la escolástica. Esto es, los filósofos del siglo XIII, como por ejemplo Tomás de Aquino, se han preocupado especialmente por corregir la perspectiva patristica de unir filosofía y teología. De modo que era importante para la época, el poder distinguir las verdades estrictamente teológicas de las filosóficas.

Otro motivo que condujo a San Alberto Magno ha separar radicalmente la filosofía de la teología, es su peculiar modalidad de estudio. San Alberto Magno, como hemos explicado en el capítulo anterior, se vio obligado a estudiar mientras emprendía los largos viajes establecidos por la orden de los dominicos. Aquellos viajes, los debía realizar a pie, de nuevo por prescripción de la orden. Con lo cual, era mucho el tiempo

¹⁴¹ Cfr. Gilson, ob. cit., pág. 162 a 166.

Además, recordemos la división de la filosofía en todas sus partes, y su separación de la teología, planteada por San Alberto Magno, y que nosotros expusimos en el capítulo anterior. Esta división es la siguiente: filosofía racional (lógica), filosofía real (física, matemática, metafísica), y filosofía moral (ética). Para esto, consultar Fraile, ob. cit., pág. 813, 814, 819, y 820.

con el que contaba para atender a la naturaleza que lo rodeaba. Su espíritu contemplativo le permitió describir minuciosamente a la naturaleza, y desarrollar su interés por la filosofía, particularmente reservada al conocimiento racional, y dedicada al estudio del mundo natural. La teología, en cambio, la destinó para toda verdad revelada, que trasciende al mundo natural, y a la que se accede por medio de la fe.

En este sentido, la concepción albertina de la filosofía es más aristotélica que platónica. Por cuanto la filosofía, si bien se ocupa de las verdades metafísicas, se encuentra también muy ligada al mundo natural. Y de la misma manera, el *Liceo* - afirma William K. C. Guthrie¹⁴²- además de ocuparse de los estudios metafísicos, constituyó fundamentalmente un “laboratorio”; en cambio la *Academia* se caracterizó más por tener un “tinte religioso”.

La preocupación de San Alberto Magno radica fundamentalmente en afirmar que el mundo natural puede ser estudiado filosóficamente independiente de las verdades salvíficas; y que las verdades teológicas sólo pueden alcanzarse por vía de la fe. De modo que filosofía y teología son dos disciplinas diferentes.

Por lo tanto, podríamos concluir que la división entre un saber y el otro, es lo que condujo a San Alberto Magno a sostener que cuestiones como la *creatio ex nihilo*, la *creación sucesiva*, y el *comienzo temporal del mundo* son problemas exclusivamente teológicos.

Tomás de Aquino hereda en gran parte el interés albertino por distinguir una disciplina de la otra. Aunque quizás Tomás representa una postura más moderada al distinguir los *preámbulos de fe* de los *artículos de fe*, es decir al diferenciar ciertas verdades teológicas que pueden ser conocidas racionalmente, de aquellas que sólo pueden ser alcanzadas a la luz de la fe. De esta manera, Tomás de Aquino¹⁴³ asegura que la cuestión sobre la creación posee tanto un sentido filosófico como teológico.

¹⁴² Cfr. Guthrie, William, K.C., *Los filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, Brevarios, 1994, pág. 140.

¹⁴³ Para el sentido filosófico y teológico de la creación en Tomás de Aquino, ver Baldner, “St. Albert the Great: Time and Creation”, en ob. cit., pág. 8 a 10; y “St. Albert the Great: Form and Matter”, en ob. cit., pág. 1. Baldner, además, sugiere consultar Tomás de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, Lib. II, Dist. I, q. I, Artículo I, y Artículo II.



Capítulo III

TEORÍA DE LA *MATERIA* Y DE LOS *ELEMENTOS*

“*La tierra era informe y vacía*”¹⁴⁴

No sólo San Alberto Magno ha encontrado implicada una cosmología de la creación en el relato hexameral, sino también una teoría de la materia allí supuesta. De modo que una vez expuesto lo concerniente a la *creación*, debemos dedicarnos ahora al estudio sobre las mismas concepciones albertinas de *materia* y *elementos*.

El siguiente capítulo se encuentra dividido en dos secciones. Una primera, que indaga sobre la materia informe de los elementos; la materia prima como *inchoatio formae*; y la doctrina de los cuatro elementos. Una segunda, que presenta la temática acerca de la naturaleza de los cielos y quinto elemento; composición y disposición de los cielos; su movimiento y figura; su influjo en los seres inferiores; y la cuestión acerca de la distribución del agua en la totalidad del universo.

De esta manera, este capítulo nos permitirá tener una visión global respecto de la teoría de la materia y de los cinco elementos según resultan del texto en estudio y de diversas obras albertinas.

¹⁴⁴ Génesis, I, 2.

3.1. Doctrina de la materia prima y de los cuatro elementos

3.1.1. Materia prima e informe de los elementos

En primer lugar, San Alberto Magno se propone indagar acerca de los diversos nombres con los que se denomina a la materia prima de los elementos: *“por la razón se atribuyen tres propiedades a la materia prima: agua porque soporta la forma; la capacidad de recibir principalmente es acentuada por el humor líquido, y por esto es denominada con el nombre de agua, pues el agua sustenta toda figura que fluye, así como la materia sustenta toda forma. En cuanto a la segunda, en la materia está la propiedad de retener la forma sustentada; y por esta razón se dice tierra, porque la fuerza retenedora es perfeccionada por lo frío seco, que es una propiedad de la tierra. En cuanto a la tercera, la materia posee el ser por la forma, y así el ser de la materia es por la forma. Sin ella es densa e indefinida, y por esto se dice abismo, pues no posee fondo, es indefinida, y con muy poca belleza”*¹⁴⁵.

De modo que se dice *agua* a la materia prima, porque por ser el agua de carácter líquido, es capaz de recibir cualquier figura, tal como la materia puede recibir la forma. Por esta razón, las *Sagradas Escrituras* afirman que *“el soplo de Dios se cernía sobre las aguas”*¹⁴⁶, queriéndose referir a la materia de los elementos.

Pedro Lombardo¹⁴⁷, por su parte, siguiendo a San Agustín, sostiene que se llama *agua* a la materia prima de los elementos, dado que todos los seres que nacen en la tierra, tales como animales, hierbas, y otros, se forman y nutren gracias a la *humedad*. Pero se dice asimismo *tierra*, no por la capacidad de recibir, sino por el hecho mismo de

¹⁴⁵ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo II, Solución, A 1: *“tres sunt proprietates ratione quarum tribus vocatur nominibus, quarum tribus vocatur nominibus, quarum prima est suscipere formam. Vis autem receptiva praecipue perficitur humido aqueo: et ideo nomine aquae vocatur: quia aqua suscipit omnem figuram ad quam fluit, sicut materia omnem formam. Item, In materia est proprietas tenendi formam susceptam: et ratione hujus dicitur terra: quia vis retentiva perficitur frigido sicco quae sunt terrae proprietates. Item, Materia non habet esse nisi per formam, et ideo esse materiae est per formam, et ideo sine ea est turpis et indiffinita: et quoad hoc fitur abyssus, sine basi esse, et sine candore pulchritudinis, et indiffinita”*.

¹⁴⁶ Génesis, I, 2.

¹⁴⁷ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, C.

retener una cierta forma. Pues así como la tierra, por su carácter frío y seco, retiene una forma o figura, así también la materia retiene la forma que recibe. De modo que cuando se dice que “*en el principio fue creado el cielo y la tierra*”¹⁴⁸, se entiende que la tierra es la materia prima de los elementos. Por esto es que en este sentido, Pedro Lombardo¹⁴⁹ menciona que la tierra es el más perfecto de los cuatro elementos.

Por último, se denomina a la materia *abismo*, que al ser indefinido y sin belleza, es semejante a la materia sin su forma que le da el ser. Luego, cuando se dice que “*las tinieblas cubrían el abismo*”¹⁵⁰, se significa que la primera materia fue indefinida y sin belleza¹⁵¹. De este modo, la materia prima de los elementos se designa con los nombres “*agua*”, “*tierra*”, y “*abismo*”. Esto permite, según Pedro Lombardo¹⁵², la transmisión de una “*realidad desconocida*” a inexpertos, pues se denomina a la materia prima con términos conocidos por el común de la gente, y referidos a cosas visibles por todos, cosas que, “*luego serían futuras formas de ella*”¹⁵³.

Sin embargo, no son éstos los nombres más destacados a la hora de hacer referencia a la materia. En efecto, asegura San Alberto Magno, esta materia prima también se la denomina con los nombres de “*materia mezcla*” y “*materia confusa*”¹⁵⁴. La razón por la que una misma materia lleva dos nombres, explica el Magno, es que en verdad se trata de dos materias distintas, y no de una sola. Pues una había sido reunida junto a la otra en el caos inicial. La materia mezcla corresponde a la materia de los cuatro elementos.

¹⁴⁸ Génesis, I, 1.

¹⁴⁹ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, C.

¹⁵⁰ Génesis, I, 2.

¹⁵¹ Es curioso que San Alberto Magno haya afirmado que la forma da el ser a la materia, pues luego explicará que la materia posee un “*esse*” independientemente de su forma sustancial.

Asimismo, es también curioso que haya sugerido que la materia caótica es conocida como *abismo* por no poseer forma, cuando después se preocupará por manifestar que tal materia es una sustancia, es decir que posee su forma. Por lo tanto, decimos que es *abismo* por su indefinición y falta de belleza.

¹⁵² Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, C.

¹⁵³ Texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, C: “*Sub his ergo nominibus significata est materia illa confusa et informis, quae nulla specie cerni ac tractari poterat, id est, nominibus visibilium rerum quae inde futurae erant*”.

¹⁵⁴ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo II, Solución, A 3: “*mixtio est miscibilium alteratorum unio, ut dicit Philosophus: et hoc convenit materiae quatuor elementorum: confusa autem sunt conjuncta, non remota a suis formis, nec unita in actu medio: et hoc convenit illi chaos ratione materiae coeli, quae non est eadem cum materia quatuor elementorum, secundum quod materia accipitur quae judicatur per potentiam ad motum, quia non est una potentia ad ubi et ad formam: et quia utraque tunc conjuncta fuit in illo primo chaos, ideo posuit mixtum et confusum*”.

Ésta recibe el nombre de mezcla pues se encuentra indeterminada en cuanto a su lugar, y comprende los cuatro elementos en estado de conjunción, y caos total. De esta manera, lo mixto se identifica con la materia sublunar.

La materia confusa, en cambio, se identifica con la materia celeste o supralunar. Esta última, si bien se encuentra en estado de caos y confusión, no posee *mezcla* de los cuatro elementos. Y esto, puesto que el *éter*, quinto elemento del cual se encuentran hechos los cielos, posee una perfección mayor a los cuatro elementales. Además, la materia confusa no se encuentra indeterminada en cuanto a su lugar, sino que ya fue creada en el correcto. Por último, esta materia celeste posee una potencia y ordenación al movimiento, en tanto se mueve, y mueve a los seres inferiores.

Ambas materias, *materia mezcla* y *materia confusa*, conforman una gran masa o materia prima e informe de cinco elementos, que manifiesta densidad y peso en la parte inferior, y sutileza y liviandad en la superior¹⁵⁵. De modo que cuando se dice que “*en el principio el cielo y la tierra fueron creados*”, el *cielo* implica la creación de la *materia confusa* y de las criaturas angélicas; la *tierra*, en cambio, simboliza la creación de la *materia mezcla*.

Ahora bien, dijimos que la materia prima creada en un principio, sea la confusa o la mezcla, es *informe*. Pero “*no se entiende que la materia es informe en cuanto carece totalmente de su forma, porque no puede existir nada corpóreo que no tenga ya una cierta forma. Sin embargo, puede decirse informe, y no de un modo absurdo, en cuanto existe en un estado de confusión y mezcla al no haber recibido aún la forma bella, apta y distinta que vemos hoy. Por tanto, esta materia, primero fue hecha de forma confusa, y luego de forma dispositiva*”¹⁵⁶.

La *informidad* o *carencia de forma*, entonces, no debe entenderse como si la materia estuviese privada de su forma sustancial, es decir como si fuera una materia puramente potencial. Pues ciertamente posee su forma propia, y es una sustancia, la *sustancia de*

¹⁵⁵ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, F.

¹⁵⁶ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, E: “*dicimus illam primam materiam non ideo dictam fore informem, quod nullam omnino formam habuerit; quia non aliquid corporeum tale existere potest, quod nullam habeat formam; sed ideo non absurde informem appellari posse dicimus, quia in confusione et permixtione quadam subsistens, nondum pulchram apertamque, et distinctam receperat formam, qualem modo cernimus. Facta est ergo illa materia in forma confusionis ante formam dispositioni*”. Consultar también Distinción XII, Artículo I, n° 4.

los principios. Por lo tanto, se dice *informe* en cuanto que aún no había sido distinguida y ornamentada; ordenada y embellecida.

Por otra parte, San Alberto Magno asegura que aquella materia informe es prima, es decir, primera. Pues dice que “*la sustancia de los principios es producida por la obra de creación*”¹⁵⁷. Dios ha creado de la nada una materia prima con cinco elementos, sustancia de todos los futuros seres. Y es absurdo postular que existió algo anterior a la sustancia de los principios, ya que entonces los elementos no serían verdaderamente *principios* de todo lo real. Más aún, recordemos que según el Magno, es un sinsentido suponer la existencia de una materia anterior a dicha sustancia, puesto que estaríamos ante una cadena infinita de materias preexistentes¹⁵⁸. Por lo tanto, es necesario concebir que aquella materia informe ha sido creada de la nada, y que por ello es absolutamente primera. De donde los elementos son los principios de todos los cuerpos.

La cosmología albertina postula la creación desde la nada de una materia prima - caótica e informe-. Dicha materia lleva nombres tales como “*agua*”, “*tierra*” y “*abismo*”. Aunque también se la conoce como “*materia mezcla*” y “*materia confusa*”, haciendo referencia a la materia sublunar y supralunar. La materia prima caótica constituye una sustancia, que posee forma propia. De modo que esta gran masa es denominada *informe* y *abismo* sólo por su desorden y falta de belleza, la cual será la portadora de los principios de todas las futuras realidades.

3.1.2. *Incohatio formae* e imposibilidad de la existencia de la materia prima

San Alberto Magno nos ha ofrecido una visión aristotélica de la materia, y ha discutido con sus contemporáneos franciscanos, quienes insistían en la existencia de pluralidad de formas sustanciales en una misma sustancia. Contra esta tesis, el Magno

¹⁵⁷ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo I, Solución: “*Dico igitur, quod substantia principiorum datur per opus creationis*”.

¹⁵⁸ Cfr. cap. II, sección referida a la cosmología de la creación.

advierde que sólo hay una forma sustancial en cada sustancia, y que una sustancia con múltiples formas sustanciales constituye muchas sustancias, y no una sola¹⁵⁹.

San Alberto Magno ha elaborado su teoría de la materia lanzándose contra la postura platónica, asociada a la aviceniana; y contra la materialista, heredera de la anaxagorea¹⁶⁰. Sin embargo, en la materia albertina se conjugan elementos platónicos, como también aristotélicos, en tanto le aporta al aristotelismo, su original tesis de la “*incohatio formae*”, tesis influenciada por el platonismo¹⁶¹.

La materia, según San Alberto Magno, presenta dos aspectos¹⁶². Si se la considera en sí misma, es pura potencialidad como pretende Aristóteles, es pasiva y receptiva, y se presenta como un principio pasivo del cambio sustancial. Pero si se la considera como ya siendo en la naturaleza, tanto la materia prima como la segunda, ambas son más bien activas, pues poseen una *incohatio formae*. Estos dos aspectos de la materia, menciona Steven Snyder¹⁶³, no son contradictorios el uno con el otro, sino más bien complementarios.

Con respecto a la *incohatio formae*, le permite a la materia prima poseer una predisposición formal, es decir una “*quaedam res formalis*”¹⁶⁴, antes de su misma existencia con cualquier forma sustancial. Esta predisposición formal la hace a la

¹⁵⁹ Cfr. B. Magni, *De caelo et mundo* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro III, Tratado II, cap. VIII: “*Nihil suscipit multas substantiales formas (...) per multas formas substantiales poneretur in diversis speciebus*”. También ver *Liber I Physicorum* (Jammy ed.), en ob. cit., Tratado III, cap. XI y XII.

Con respecto a la bibliografía, sugiero consultar Baldner, “St. Albert the Great: The Principles of Nature”, en ob. cit., pág. 6; Snyder, Steven, C., “Albert the Great, *Incohatio Formae*, and the Pure Potentiality of Matter”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXX, n °1, winter 1996, pág. 71.

Además, podríamos decir que en este sentido, San Alberto Magno ha preparado el camino que luego transitaría fuertemente su discípulo Tomás de Aquino, en torno a la negación de la pluralidad de formas sustanciales.

¹⁶⁰ Para las refutaciones albertinas a dichas dos posiciones, ver *Liber I Physicorum* (Jammy ed.), ob. cit., Tratado III, cap. XV.

La bibliografía que puede consultarse es Baldner, “St. Albert the Great: The Principles of Nature”, en ob. cit., pág. 7 y 8; y Snyder, “Albert the Great, *Incohatio Formae* ...”, en ob. cit., pág. 65 a 71.

¹⁶¹ Cfr. Snyder, “Albert the Great, *Incohatio Formae* ...”, en ob. cit., pág. 63 a 65.

¹⁶² Cfr. B. Magni, *Metaphysicorum* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro III, Tratado III, cap. I: “*Licet enim causa unde motus et materia et finis videantur mobilis in eo quod mobile est, esse principia, tamen (...) est materia non determinata per subiectum mutationis et motus, sed potius per hoc quod ipsa est fundans ens et individuans et substans entitati et huiusmodi, quae sunt ante motus subiectum, eo quod non subicitur mutationi et motui nisi fundatum et individuum et substans*”. Ver también Snyder, “Albert the Great, *Incohatio Formae* ...”, en ob. cit., pág. 63 a 65.

¹⁶³ Cfr. Snyder, “Albert the Great, *Incohatio Formae* ...”, en ob. cit., pág. 65.

¹⁶⁴ Cfr. B. Magni, *Liber I Physicorum* (Jammy ed.), en ob. cit., Tratado III, cap. X.

materia prima estar dispuesta a recibir determinadas formas sustanciales y no otras, en el cambio sustancial de la generación del compuesto.

De la misma manera, la forma incoativa de la materia segunda, o más bien de la sustancia compuesta, la predispone a recibir ciertas nuevas formas sustanciales y no otras, en una corrupción y generación.

De modo que la materia albertina es siempre activa, y participa como un principio cuasi-formal del cambio sustancial, alejándose radicalmente en este sentido del aristotelismo.

Pero ahora bien, ¿qué motivos lo habrán conducido a San Alberto Magno a proclamar semejante doctrina? Tres, creemos, son las razones más importantes.

En primer lugar, la tesis aristotélica de la materia prima como pura potencialidad es insuficiente para explicar la cuestión sobre el cambio sustancial, ya que sólo hace referencia a la capacidad de la materia para recibir una forma sustancial, pero no da cuenta de por qué la materia recibe una cierta forma, y no otra¹⁶⁵. La cuestión que San Alberto Magno halla defectuosa en la tesis aristotélica sobre el cambio es la indeterminación de la materia prima, o lo que es lo mismo el carácter ilimitado de la potencialidad de la materia para recibir cualquier forma sustancial. Pues el peligro de esta suposición, es la afirmación de que el cambio sustancial sea de naturaleza azarosa y casual, ya que no hay explicación al hecho de que una cierta forma sustancial inhiera en una materia prima determinada. Por el contrario, San Alberto Magno¹⁶⁶ advierte que todo cambio sustancial es natural, de modo que debe existir algo en la materia prima que determine su potencialidad para recibir cierta forma sustancial y no cualquiera. Esta determinación está dada por la *incohatio formae*, que no es extrínseca a la materia, sino constitutiva de ella misma, y así le otorga un aspecto de actualidad.

San Alberto Magno sostiene que los movimientos celestes son los encargados de causar dicha predisposición formal, ayudando a la materia a permanecer activa y a cambiar naturalmente¹⁶⁷. No obstante, los cuerpos celestes, conformados por el quinto

¹⁶⁵ Cfr. Baldner, "St. Albert the Great: The Principles of Nature", en ob. cit., pág. 9.

¹⁶⁶ Cfr. Snyder, "Albert the Great, *Incohatio Formae* ...", en ob. cit., pág. 70, 74 y 75.

¹⁶⁷ Cfr. Snyder, "Albert the Great, *Incohatio Formae* ...", en ob. cit., pág. 63.

elemento, no poseen la forma incoativa en su constitución, de modo que no padecen cambios sustanciales¹⁶⁸.

En segundo lugar, es infinita la distancia entre el Creador y sus criaturas. De modo que si Dios es simple, las cosas deben ser compuestas. Y esta composición es de materia y forma, tanto forma incoativa como sustancial¹⁶⁹. Nótese que este argumento teológico ya fue utilizado por San Alberto Magno con referencia a la imposibilidad de la eternidad del mundo¹⁷⁰.

En tercer lugar, hemos mencionado en el primer capítulo, la intención albertina de unificar el sistema platónico con el aristotélico. De donde ciertamente, la materia, para poder recibir su forma, debe presentarse como un principio pasivo del cambio sustancial, como afirma Aristóteles; pero también debe presentarse como activa. Y su actualidad se debe, sugiere Steven Snyder¹⁷¹, al legado dualista de Platón. Pues sostener que no sólo la forma se identifica con el acto, sino también la materia, es decir, afirmar que un compuesto se encuentra conformado por dos principios actuales, es en definitiva defender una posición dualista. Y el dualismo es siempre característico de la tradición platónica. De modo que el afán albertino por aunar ambas filosofías, lo conduce a elaborar su doctrina de la *inchoatio formae*; y quizás sea en esta teoría de la materia, en donde San Alberto Magno ha hecho el mayor esfuerzo por hacer de ambas filosofías -la aristotélica y la platónica- una sola.

De esta manera, San Alberto Magno elabora la doctrina de la *inchoatio formae*, y niega la tesis aristotélica de la materia prima como pura potencialidad. La materia albertina posee una formalidad, un ser, posee una existencia metafísica que no proviene de la forma sustancial¹⁷². Posee una formalidad que se presenta como una “*fundación*” (*fundatum*) o “*inclinación*” en la potencia de la materia para recibir determinadas

¹⁶⁸ Cfr. B. Magni, *De caelo et mundo* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro I, Tratado III, cap. IV.

Con respecto a la bibliografía, consultar Baldner, “St. Albert the Great: The Principles of Nature”, en ob. cit., pág. 9; y Baldner, “St. Albert the Great: The Matter of the Heavens”, en ob. cit., pág. 4 a 7.

¹⁶⁹ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: The Principles of Nature”, en ob. cit., pág. 9 y 10.

¹⁷⁰ Cfr. cap. II, sección referida a la relación entre la creación y el tiempo.

¹⁷¹ Cfr. Snyder, “Albert the Great, *Inchoatio Formae* ...”, en ob. cit., pág. 63 a 65.

¹⁷² Cfr. Snyder, “Albert the Great, *Inchoatio Formae* ...”, en ob. cit., pág. 63; Nardi, Bruno, “La dottrina d’Alberto Magno sull’*Inchoatio formae*”, en *Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Accademia dei Lincei, Ser. 6, Vol. 12, Fasc. 1-2, 1936, pág. 3 a 38. Ver también Baldner, “Albert the Great on Form and Matter”, en ob. cit., pág. 2.

formas sustanciales nuevas, y no otras. En efecto, el cambio sustancial, según el Magno, es siempre por determinada potencia, y de una determinada materia, pues cada materia se encamina a ciertas determinaciones, y no a todas¹⁷³. Existen limitaciones en la materia, limitaciones a recibir ciertas nuevas formas sustanciales, y no otras. Por lo tanto, la *incohatio formae*, es decir, “los principios formales y efectivos”, hacen de la materia, no cualquier cuerpo, sino éste en particular, que siempre posee una disposición y una “fundación”¹⁷⁴.

De modo que la *privación* no es sólo algo negativo, como si sólo hiciese referencia a que la cosa no es tal otra. La privación es también positiva, en tanto anuncia la inclinación de la materia a recibir determinadas formas. La privación no es sólo una ausencia, sino una real capacidad de recibir la forma que ahora no se tiene¹⁷⁵.

Esto nos permite realizar la siguiente aclaración: las múltiples formas incoativas no se presentan *actualmente* en la materia. Pues en ese caso, estaríamos afirmando que existe en una misma sustancia, pluralidad de formas sustanciales, cuestión que justamente San Alberto Magno tanto intenta evitar¹⁷⁶. Por lo tanto, la *incohatio formae* se encuentra *potencialmente* en la materia, designando que ésta posee una potencialidad de recibir alguna de las formas incoativas, y no cualquier forma sustancial, es decir, denota una “fundación” en la potencialidad de la materia. Pero esta misma determinación implica en ella una disposición actual.

Por último, con respecto al compuesto, la materia no es una cosa, sino un *principium* y un *quo* del mismo compuesto de las cosas físicas¹⁷⁷. En su esencia, la materia es siempre la misma en todas las cosas materiales; pero en cada una de ellas, es diferente, en tanto es actualizada por una determinada forma sustancial, y no por otra¹⁷⁸. La

¹⁷³ Cfr. B. Magni, *Liber I Physicorum* (Jammy ed.), en ob. cit., Tratado III, cap. XV. Ver también Snyder, “Albert the Great, *Incohatio Formae* ...”, en ob. cit., pág. 74.

¹⁷⁴ Cfr. B. Magni, *Summa Theologiae* (Jammy ed.), en ob. cit., Parte II, Tratado I, q. IV, m. II, Artículo I. Ver también Snyder, “Albert the Great, *Incohatio Formae* ...”, en ob. cit., pág. 75 y 76.

¹⁷⁵ Cfr. B. Magni, *Liber I Physicorum* (Jammy ed.), en ob. cit., Tratado III, cap. III. Ver también Snyder, “Albert the Great, *Incohatio Formae* ...”, en ob. cit., pág. 74 a 77.

¹⁷⁶ Cfr. B. Magni, *Liber I Physicorum* (Jammy ed.), en ob. cit., Tratado III, cap. XII. Ver también Snyder, “Albert the Great, *Incohatio Formae* ...”, en ob. cit., pág. 78.

¹⁷⁷ Cfr. Snyder, “Albert the Great, *Incohatio Formae* ...”, en ob. cit., pág. 72.

¹⁷⁸ Cfr. Snyder, “Albert the Great, *Incohatio Formae* ...”, en ob. cit., pág. 73.

materia albertina, explica Lawrence Dewan¹⁷⁹, posee un “*esse materiae*” que es propio de ella por el simple hecho de ser. La forma no aporta nada del “*esse materiae*”, aunque la materia nunca permanezca sin su forma sustancial¹⁸⁰; la forma, en verdad, se limita a dar solamente el ser a la *composición*; esta composición se conforma por el *quod est* de la materia y por la potencia de ella para recibir la forma.

Con respecto a esto último, es importante destacar que mientras que Aristóteles, y luego Tomás de Aquino, consideran como una misma cosa a la materia y a su potencia, San Alberto Magno¹⁸¹ distingue, por un lado, a la materia prima, que posee su “*esse materiae*” o “*fundación*” dada por la “*incohatio formae*”, y por el otro su potencialidad, es decir su capacidad receptiva. La doctrina aristotélico-tomista y la albertina se diferencian, entonces, en que mientras la materia prima es pura potencialidad, según Aristóteles y Tomás, es una realidad acto-potencial, según San Alberto Magno.

Para concluir con esta cuestión, propongo que traslademos la tesis albertina de la materia como *incohatio formae* a la materia prima e informe de los elementos, creada en un principio. Esta misma, no manifiesta un carácter *informe* por no poseer forma alguna, pues esto vimos que es imposible. Y lo es, ya que toda materia posee su *incohatio formae*, y además nunca existe sin su forma sustancial. De modo que, según el Magno, la materia de los elementos constituye una gran sustancia, que posee su forma propia. Y asimismo posee su forma incoativa, en tanto se encuentra dispuesta a recibir la forma de la distinción y la del ornato. Por esto, la materia de los elementos sólo se denomina *informe* por causa de su mezcla y confusión.

¹⁷⁹ Cfr. Dewan, ob. cit., pág. 304 y 305; y Baldner, “Albert the Great on Form and Matter”, ob. cit., pág. 2. Ver B. Magni, *Metaphysicorum* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro I, Tratado IV, cap. VIII; y cap. IX: “*Licet autem forma nihil conferat materiae de esse materiae, eo quod esse materiae habet materia a seipsa, tamen composito sola confert esse forma*”.

¹⁸⁰ Cfr. B. Magni, *Summa Theologiae* (Jammy ed.), en ob. cit., Parte II, Tratado IV, q. XIII, m. I: “*Componentia (...) in corruptibilibus simul sunt cum composito et non sunt priora ipso, nisi natura, nec compositum resolvable est in ipsa, nisi secundum intellectum tantum*”. Ver también B. Magni, *Liber I Physicorum* (Jammy ed.), en ob. cit., Tratado II, cap. IV. Con respecto a la bibliografía, sugiero consultar Snyder, “Albert the Great, *Incohatio Formae* ...”, en ob. cit., pág. 72 y 73.

¹⁸¹ Cfr. Dewan, ob. cit., pág. 295 a 307.

3.1.3. Propiedades de los cuatro elementos y configuración del cosmos

La doctrina de los cuatro elementos¹⁸² ha pertenecido al estudio físico de la naturaleza ya desde tiempos antiguos. Nos basta echar una rápida mirada a la concepción de *arjé* que cada filósofo ha concebido, y las razones ofrecidas.

Aristóteles, por su parte, hace un aporte interesante a la temática de los elementos: éstos pueden subsistir separados de los compuestos, de modo que son sustancias simples. Sin embargo, los elementos existen primordialmente en las sustancias compuestas; y la presencia de ellos explica sus propiedades¹⁸³.

Según el estagirita, “*se dice elemento a aquello a partir de lo cual una cosa se compone primeramente, permanece en ella, y es indivisible en otra especie*”¹⁸⁴. Esta definición es aceptada no sólo por la autoridad del Magno, sino también por otros medievales; y según Steven Baldner¹⁸⁵ manifiesta cuatro cuestiones:

En primer lugar, que los elementos son causas materiales, y por ello se dice “*aquello a partir de lo cual*”. Y esto ocurre aunque no constituyan una materia prima, que nunca podría tratarse de un elemento, y aunque tampoco constituyan una materia segunda, ya que si bien pueden existir por sí mismos, no se identifican con sustancias completas. Pues para ser compuestos deben existir siempre solos, y los elementos, por lo general, forman parte de otras sustancias.

En segundo lugar, la definición aristotélica sugiere que los elementos se encuentran “*primeramente*” en las cosas, puesto que constituyen lo primario, lo simple, lo primero en la composición de la sustancia. La sangre en el cuerpo, por ejemplo, posee las propiedades que contiene el agua, porque proviene del elemento agua. De modo que este elemento es primero en la composición del cuerpo viviente.

¹⁸² Para un estudio de los elementos en la doctrina de San Alberto Magno, y una introducción sobre los elementos en los primeros filósofos, en Aristóteles, y en Tomás de Aquino, ver Baldner, “St. Albert the Great: Elements, Compounds, Substances”, en ob. cit., pág. 1 a 9.

¹⁸³ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Elements, Compounds, Substances”, en ob. cit., pág. 3.

¹⁸⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998, ed. Trilingüe por Valentín García Yebra, Libro V, 3: “*Στοιχείον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρῶτον ἐνυπάρχοντος ἀδιαίρετον τῷ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος*”.

¹⁸⁵ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Elements, Compounds, Substances”, en ob. cit., pág. 3 y 4. Steven Baldner además sugirió que para un estudio más amplio de los elementos en Aristóteles, se vea *Acerca de la generación y la corrupción*, Madrid, Gredos, 1987, Libro II, 1-8; y *Acerca del cielo*, Madrid, Gredos, 1996, Libro III, 3-8.

En tercer lugar, los elementos “*permanecen*” en el compuesto puesto que todo lo elemental y primario permanece en aquello en lo que se encuentra, tal como lo acuoso en la sangre del viviente.

En cuarto y último lugar, afirma Aristóteles, el elemento es “*indivisible en otra especie*”. No puede dividirse en algo más simple, pues la propiedad de la división corresponde a sustancias compuestas; de modo que según el estagirita, el elemento es la más simple de todas las sustancias.

San Alberto Magno, tomando la definición aristotélica, se pregunta por la forma en que los elementos se encuentran en las sustancias compuestas¹⁸⁶. En efecto, asegura el Magno, una sustancia posee ciertas propiedades, y éstas, como afirma Aristóteles, provienen de los elementos que se encuentran en esa sustancia. De modo que entonces, las propiedades de los elementos deben estar realmente presentes en la sustancia. Pero si esto es así, las formas sustanciales de los elementos también deben encontrarse verdaderamente presentes en la sustancia¹⁸⁷. Sin embargo, el problema que de aquí se desprende, es la existencia de pluralidad de formas sustanciales en una misma sustancia, producto de la presencia en ella de los cuatro elementos.

Para esto, Aristóteles nos ha brindado sólo una parte de la solución, pues, según el Magno, existe una parte importante que también debe ser agregada¹⁸⁸.

La solución aristotélica concibe que tomando al elemento por sí solo, por ejemplo al fuego, vemos que posee sus propiedades de manera intensificada (“*intensio*”). Sin embargo, cuando se encuentra el elemento en un compuesto, se presenta con sus propiedades en estado de remisión (“*remissio*”). De aquí que el fuego queme si permanece solo, pero no hace quemar a un animal, cuando en él se encuentra. La intensidad de lo caliente, entonces, varía en el elemento según éste se encuentre solo o en una sustancia. Pues cuando se encuentra en un compuesto, las propiedades de un

¹⁸⁶ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Elements, Compounds, Substances”, en ob. cit., pág. 4.

¹⁸⁷ Cfr. B. Magni, *De caelo et mundo* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro III, Tratado II, cap. VIII.

¹⁸⁸ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Elements, Compounds, Substances”, en ob. cit., pág. 5. Para esta cuestión, Baldner sugiere que se vea B. Magni, *De caelo et mundo* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro III, Tratado II, cap. I y VIII.

elemento se mezclan con las de los otros. De modo que todas las propiedades de los cuatro elementos en el compuesto no son tan fuertes.

Pero ahora bien, el Magno advierte que la tesis aristotélica de la “*intensio*” y “*remissio*” conforma sólo una parte de la solución, ya que surge el problema con respecto a la forma. ¿Qué tipo de forma poseen los elementos? ¿Formas sustanciales o accidentales? ¿Puede una forma ser más o menos intensa?

San Alberto Magno¹⁸⁹ asegura que es entonces Averroes quien amplía y perfecciona la respuesta aristotélica, pero que de todas formas aún las correcciones averroístas no han sido suficientes.

El árabe sostiene que dado que los elementos pueden existir por sí mismos, como sustancias, deben poseer formas sustanciales como cualquier otra. Sin embargo, como generalmente los elementos se encuentran presentes en las sustancias compuestas, luego sus formas sustanciales no pueden encontrarse bajo la modalidad común de forma sustancial. Pero tampoco poseen formas accidentales, dado que como efectivamente pueden existir por sí solos, no se identifican con accidentes. Por lo tanto, según Averroes, los elementos poseen formas sustanciales, sin ser tales absolutamente; siendo entonces formas intermedias entre las sustanciales y las accidentales.

San Alberto Magno¹⁹⁰, siguiendo el pensamiento averroísta, rechaza la doctrina aristotélica que asegura que una forma sólo es sustancial, o accidental. Pues verdaderamente hay una tercera posibilidad para la forma, y ésta consiste en ser medio entre ambas.

Sin embargo, la verdadera solución albertina consiste en unificar la doctrina aristotélica con la averroísta: el elemento posee dos formas, una “*forma primera*” que hace al elemento ser sustancia, y una “*forma segunda*”, que permite que el elemento actúe de una determinada manera¹⁹¹. En otros textos, el Magno prefiere referirse a dos

¹⁸⁹ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Elements, Compounds, Substances”, en ob. cit., pág. 5.

¹⁹⁰ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Elements, Compounds, Substances”, en ob. cit., pág. 5 y 6.

¹⁹¹ Cfr. B. Magni, *De caelo et mundo* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro III, Tratado II, cap. I: “*Elementorum formae dupliciter sunt, scilicet primae et secundae. Primae quidem sunt a quibus est esse elementi substantiale sine contrarietate, et secundae sunt a quibus est esse elementi et actio. Et quoad primas formas salvantur, meo iudicio, in composito (...) et quoad secundas formas, sive quoad secundum esse non remanent in actu sed in potentia*”.

tipos de ser del elemento, un “*primer ser*”, que lo hace ser sustancia, y un “*segundo ser*”, que lo hace actuar de cierta forma.

Según San Alberto Magno, el elemento se encuentra en la sustancia compuesta con su “*primer ser*” o “*forma primera*”, es decir que se encuentra como sustancia. Pero sin embargo, sus propiedades, acciones características, o mejor aún su “*segundo ser*” o “*forma segunda*”, se presenta en el compuesto bajo un estado remitido (“*remissio*”). Por lo tanto, mientras el elemento se encuentra sustancialmente en el compuesto, sus propiedades se presentan en él de forma parcial, reducida. La forma del elemento en el compuesto es una “*via ad aliud*”, en tanto el agua, por ejemplo, es en el cuerpo una *vía* para ser otra cosa, sangre, y no una forma sustancial completa¹⁹². Y así se comprende que el elemento sea sustancia, y que por ello pueda subsistir fuera del compuesto; y al mismo tiempo se entiende que el elemento y sus propiedades estén realmente presentes en el compuesto, y que el fuego, por ejemplo, estando solo, queme; pero que no haga quemar al compuesto en el que se encuentra.

Pero cuando el elemento se encuentra solo, lo hace con su “*forma primera*”, es decir sustancialmente, y con su “*forma segunda*” de forma intensa (“*intensio*”).

De esta manera, San Alberto Magno ha utilizado la tesis averroísta acerca de las formas intermedias de los elementos, y la aristotélica sobre la “*intensio*” y “*remissio*”, para explicar el modo en que los elementos se encuentran presentes en los compuestos, como también el modo en que esta misma presencia justifica las propiedades de aquéllos; traduciendo las propiedades de los elementos a las propiedades de las mismas sustancias compuestas¹⁹³.

Pero, ahora bien, la pregunta que quizás permanece sin responder es si queda finalmente exento San Alberto Magno de lo que, según él, es el error de afirmar una pluralidad de formas sustanciales en un mismo compuesto. Dejo abierta esta cuestión, pues nótese que el Magno ha sostenido que los elementos permanecen en los compuestos como sustancias, con sus *formas primeras*, lo que llevaría a considerar que aquellas *formas primeras* son *formas sustanciales*, aunque pretenda aclarar que son

¹⁹² Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Elements, Compounds, Substances”, en ob. cit., pág. 5 y 6.

¹⁹³ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Elements, Compounds, Substances”, en ob. cit., pág. 2.

formas incompletas. En este sentido, es importante tener en cuenta la futura solución que arriesga Tomás de Aquino¹⁹⁴, al no aceptar la tesis albertina acerca de las dos formas de los elementos: asegura que éstos no existen sustancialmente en el compuesto, sino que sólo permanecen sus propiedades, y que lo hacen en estados de remisión.

Por último, si trasladamos la tesis albertina sobre los elementos, y la presencia de ellos en los compuestos, a la materia informe de los elementos, debemos afirmar lo siguiente:

El cosmos albertino se encuentra constituido por las cuatro realidades básicas y elementales, creadas “*en el principio*” y simultáneamente con la materia primera.

Los elementos conforman, como vimos, la materia última o primera, dependiendo del punto de vista desde el cual se lo considere, de todas las sustancias compuestas. Pues en el orden de la descomposición, siempre nos encontramos con los mencionados cuatro elementos básicos.

Asimismo, podemos suponer que, según la concepción de San Alberto Magno, la materia informe contiene a los cuatro elementos de tal forma, que no quema, ni tampoco es totalmente de agua y aire, ni totalmente de tierra. Pues los elementos se encuentran sustancialmente en aquella materia, pero sus propiedades o “*formas segundas*” permanecen en estado remitido (“*remissio*”), es decir, sólo parcialmente¹⁹⁵.

Los elementos, recordemos que han sido creados todos mezclados¹⁹⁶. Pero cuando son distinguidos, es decir una vez que cada uno de ellos es trasladado hacia su lugar propio, recién allí recuperan su *forma segunda* intensamente y de manera total. De modo que la tierra sea verdaderamente tierra, y no posea sus propiedades “adormecidas”; y el agua sea verdaderamente agua; y así con los restantes elementos.

En la obra de distinción, los elementos son llevados hacia sus lugares propios, ya que cada elemento posee su propia naturaleza, lugar, y movimiento. La tierra, por ser el

¹⁹⁴ Para esto consultar Baldner, “St. Albert the Great: Elements, Compounds, Substances”, en ob. cit., pág. 6 a 9. Steven Baldner, por su parte, sugiere ver algunas obras, tales como Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Madrid, B.A.C., 1969, Parte I, q. XVI, Artículo IV, a 4; y *Cuestiones disputadas sobre el alma*, España, Eunsa, 2001, q. IX, ad X.

¹⁹⁵ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Elements, Compounds, Substances”, en ob. cit., pág. 6 y 7.

¹⁹⁶ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo II, Solución, A 3.

elemento más pesado, se ubica hacia abajo, y hacia el centro; el fuego tiende a colocarse lejos de la tierra, y por ser el elemento más liviano, se encamina hacia lo alto; el aire y el agua, en cambio, se encuentran localizados en el medio del cosmos. Pero por ser el agua un poco más pesada que el aire, se encuentra ubicada por debajo de él.

Esta ordenación de los elementos es de acuerdo a su peso¹⁹⁷: el fuego es el elemento más liviano, y la tierra el más pesado¹⁹⁸. Rodeando la esfera de la tierra, se encuentran las esferas del agua, aire, y fuego; luego de ésta se encuentran las esferas cristalinas, y por último la esfera de las estrellas fijas.

Pedro Lombardo¹⁹⁹, por su parte, afirma que en la materia informe, el elemento tierra es el que ha emergido primero, y que lo ha hecho en el lugar más bajo y medio, mientras que los otros tres elementos se encontraban totalmente mezclados. De modo que permanecía envuelta por una especie de nube conformada por los tres elementos, que como una niebla no le permitía a la tierra aparecerse tal como verdaderamente es. Los tres elementos mezclados, sostiene el Lombardo, poseen una altura tal como la que manifiesta la naturaleza hoy en día. La materia se presenta espesa y pesada en su parte inferior, y dilatada y liviana en la superior.

San Alberto Magno, al igual que todos los filósofos antiguos y medievales, considera que la tierra es una esfera²⁰⁰, es el elemento que posee menor lugar, y es el centro del universo²⁰¹. El geocentrismo siempre ha sido acompañado de un geoestatismo, en tanto la tierra, esférica y central en el universo, es también estática e inmóvil.

¹⁹⁷ Cfr. Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII”, punto 2 “Cosmología y Astronomía”, pág. 76 a 79.

¹⁹⁸ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Elements, Compounds, Substances”, en ob. cit., pág. 2.

¹⁹⁹ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, F.

²⁰⁰ Guillermo Fraile subraya la importancia de los múltiples argumentos ofrecidos por San Alberto Magno en torno a la esfericidad de la tierra. Más aún, citando a Pierre Mandonnet, asegura Fraile que aquellos argumentos fueron recogidos por la escuela dominica, y que quizás han influido en el descubrimiento de América por Cristóbal Colón. Consultar Fraile, ob. cit., pág. 835.

²⁰¹ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo XI, Solución: “*scilicet secundum naturam humidi interminati grossi, et sic per circulum non undique terminatur ad terram: per hoc enim quod grossum elementum est, non complet sphaericam figuram, sed circularem: quia non occupat tantum locum sicut aer, et ignis: et ideo etiam terra adhuc habet minorem locum: quia in medio circa centrum locatur*”.

Además, San Alberto Magno sostiene que no sólo la tierra ocupa el menor lugar, sino que también es más pequeña que el sol, pues la sombra de la tierra se proyecta sobre la luna en forma de cono. Para esto, consultar Distinción XV, Artículo II, Solución.

Con respecto a la esfera terrestre, Beda²⁰² considera que se encuentra dividida en cinco zonas, y que sólo dos de ellas, las dos templadas, pueden ser habitadas, pero que la única que realmente lo está es la del hemisferio norte. San Alberto Magno²⁰³, por su parte, tomando la división de la tierra en cuatro cuartos, que según él procede de Boecio, sostiene que sólo un cuarto es habitable, el cual a su vez se divide en tres partes, Asia, África, y Europa. Son notables las múltiples consideraciones geográficas realizadas por el Magno, los mapas trazados y las indicaciones de cadenas montañosas, como también las relaciones entabladas entre el clima y el relieve de una región.

Steven Baldner²⁰⁴ advierte que la disposición de los elementos explica la disposición de las cosas en el cosmos, las que se encuentran situadas hacia el centro, o alejadas de él. Pero su lugar o ubicación, aclara San Alberto Magno, no debe ser entendido como un sector matemático en la materia prima de los elementos; más bien debe ser considerado como el ambiente propicio para la conservación de las propiedades de los elementos. Por esta razón, el Magno realiza una analogía entre el hábitat natural de los animales y el de cada uno de los elementos²⁰⁵.

Por otra parte, los elementos se encuentran compuestos por las propiedades contrarias de lo frío y lo cálido; de lo húmedo y lo seco, siendo que cada elemento posee así una combinación distinta de estos dos pares de contrarios. El aire es caliente y húmedo; el agua fría y húmeda; la tierra fría y seca; y el fuego caliente y seco. Estas mismas propiedades les permiten a los elementos interactuar los unos con los otros. De modo que el aire, al ser caliente, puede combinarse con el fuego, que también es caliente, y a su vez, el aire, al ser húmedo, puede interactuar con el agua, que también es húmeda.

Pero, ahora bien, ¿qué ocurre con los elementos que poseen propiedades radicalmente opuestas, como por ejemplo, el aire y la tierra? ¿Pueden combinarse de alguna manera? Esto es posible sólo a través de *intermedios* que permiten que los elementos que

²⁰² Cfr. Crombie, ob. cit., Vol. I, cap. I “La ciencia en el mundo occidental hasta el renacimiento del siglo XII”, pág. 32 y 33.

²⁰³ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo XII, Solución.

²⁰⁴ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: The Matter of the Heavens”, en ob. cit., pág. 1.

²⁰⁵ Cfr. B. Magni, *Liber IV Physicorum* (Jammy ed.), en ob. cit., Tratado I, cap. XI. También consultar Reitan, Eric A., O.P., “Nature, Place, and Space: Albert the Great and the Origins of Modern Science”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXX, n°1, winter 1996, pág. 92 y 93.

contienen propiedades totalmente opuestas, puedan interactuar, pues de hecho la mayoría de las sustancias se encuentran compuestas por los cuatro elementos interactuando entre sí²⁰⁶.

* * *

Es éste el modo según el cual la cosmología albertina refiere los elementos en sí y en su composición en las sustancias que configuran el universo creado.

Es interesante el grado de complejidad que ha tomado el estudio de los elementos en las cosmologías medievales, en donde se concibe que el cosmos se constituye por realidades básicas y simples. Estas realidades ya no son infinitas, no se unen y separan por el amor y odio; y tampoco son concebidas como principio y fin de todas las cosas. El medioevo ha tenido la agudeza de confesarlas criaturas, finitas y temporales, interesándose por la entidad filosófico-natural de estos elementos, y por su ordenación en la configuración del cosmos.

²⁰⁶ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: Elements, Compounds, Substances”, en ob. cit., pág. 2.

3.2. Doctrina de la materia celeste y del quinto elemento

3.2.1. Materia confusa de los cielos

La “*materia confusa*” de los cielos ha sido creada “*en el principio*” junto a la “*materia mezcla*” de los cuatro elementos. La *materia confusa* no se encuentra en potencia al lugar, sino más bien al movimiento, en tanto posee una capacidad para moverse y para mover a los seres inferiores²⁰⁷. Esta materia ha sido creada en estado de confusión, pero sin mezcla de los cuatro elementos básicos. La quintaesencia o quinto elemento denominado *éter*, del cual están hechos cielos y astros, goza de tal perfección que no necesita mezclarse con los otros cuatro²⁰⁸. Sin embargo, la materia celeste aún requiere de una distinción y ornamentación. Por ello, según el relato bíblico, fue distinguido el cielo de la tierra en el primer día, es decir la *materia confusa* de la *materia mezcla*, y ésta fue la primera obra de distinción. En el segundo día se separaron las aguas inferiores de las superiores, lo que permitió la distinción de lo confuso, y la aparición del firmamento, y ésta fue la segunda obra de distinción. En el cuarto día, la materia celeste recibió el ornato con el sol, la luna, y las estrellas, y ésta fue la primera obra de ornamentación.

3.2.2. Dos reinos: lunar y sublunar

La cosmología medieval²⁰⁹, heredera de la aristotélica, presenta una estructura del universo en dos reinos, *lunar* y *sublunar*. El último constituye el reino terrestre,

²⁰⁷ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo II, Solución, A 3.

²⁰⁸ Cfr. Baldner, Steven, “St. Albert the Great: The Matter of the Heavens”, en ob. cit., pág. 1.

²⁰⁹ Para la astronomía medieval, y fundamentalmente albertina, consultar Baldner, “St. Albert the Great: The Matter of the Heavens”, en ob. cit., pág. 1 a 10; Price, Betsey Barker, “The Physical Astronomy and Astrology of Albertus Magnus”, en *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ed. James A. Weisheipl, The Hunter Rose co. Ltd, 1980, pág. 155 a 185.

caracterizado por las constantes generaciones y corrupciones de las sustancias, es decir por los cambios sustanciales, por los cambios cuantitativos y cualitativos, por los movimientos regulares e irregulares, y por los movimientos rectilíneos horizontales y verticales, ya sean ascendentes o descendentes. Todos estos movimientos se inician con la presencia de los cuatro elementos de un modo ascendente y descendente.

El reino lunar, en cambio, se caracteriza por un movimiento local-circular, perfecto, armónico, y uniforme; sin cambios cualitativos, ni cuantitativos. Tampoco padece cambios sustanciales, pues los cielos y el éter son ingenerados e incorruptibles.

Los cuerpos terrestres y los cuatro elementos, entonces, son radicalmente distintos de los cuerpos celestes y del éter, tanto en sus propiedades como en sus movimientos.

Asimismo, San Alberto Magno²¹⁰ también jerarquiza el ser, no en dos, sino en tres diferentes niveles: el primer nivel es exclusivo de Dios, y se denomina *supraceleste*; el segundo, el *celeste*, se constituye por los compuestos incorruptibles; y el tercero, el *terrestre*, es el hábitat de los compuestos corruptibles, tales como minerales, plantas, animales, seres humanos, y todas las cosas que nos rodean.

3.2.3. Reino lunar y naturaleza de los cuerpos celestes

Todo aquello que se encuentra fuera del ámbito sublunar forma parte del reino lunar, sol, luna, planetas, y estrellas; y todo lo que habita en este reino, está conformado exclusivamente por el quinto elemento²¹¹. Sin embargo, apropiándose de la tesis de Alejandro de Afrodisia, San Alberto Magno sostiene que los planetas, que se encuentran

Si se quiere una visión general de la astronomía y cosmología medieval, ver Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII”, punto 2 “Cosmología y Astronomía”, pág. 76 a 94.

²¹⁰ Cfr. Fraile, ob. cit., pág. 820 y 821.

²¹¹ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: The Matter of the Heavens”, en ob. cit., pág. 1; y Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII”, punto 2 “Cosmología y Astronomía”, pág. 77 y 78.

hechos de éter y sin mezcla alguna de los cuatro elementos, de todas formas poseen los pares de cualidades característicos de aquellos cuatro elementales²¹².

San Alberto Magno concibe a los cuerpos celestes como seres materiales, puesto que pueden ser vistos, y aún sus traslaciones pueden ser vistas. No obstante, poco puede decirse sobre ellos, excepto afirmar que poseen propiedades trascendentes, tales como la incorruptibilidad, la unicidad en la especie, y la causalidad equívoca²¹³.

La carencia de cambios sustanciales por parte del éter y de los cielos, no se contradice con el hecho de que hayan sido creados. El Magno sostiene que los cielos no han sido generados ni tampoco se corrompen, ya que no fueron traídos a la existencia por causas naturales. Lo que no impide - asegura San Alberto Magno²¹⁴ - que hayan sido creados por Dios desde la nada.

Sin embargo, surge el problema de afirmar, por un lado, que los cuerpos celestes sean sustancias materiales, y por el otro que no se generan ni corrompen. Pues, ¿cómo podría una sustancia material no sufrir cambios sustanciales? ¿Acaso la propiedad fundamental de una sustancia no es la de ser generada y corrompida? La solución albertina a este problema es tomada en parte de la tesis averroísta²¹⁵.

Averroes no admite la tesis aristotélica del cambio, pues asegura que carece de una sutileza importante: para que una sustancia cambie sustancialmente, debe primero cambiar cuantitativamente. Pero para esto, es necesario que exista una “*forma corporietatis*” en la materia prima que le permita cambiar cuantitativamente, preparándola así para la recepción de una nueva forma sustancial.

Y es justamente esto, advierte Averroes, lo que no sucede en los cuerpos celestes. Pues representan cuerpos cuyas materias primas carecen de la *forma corporietatis*, y

²¹² Cfr. Price, ob. cit., pág. 176.

²¹³ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: The Matter of the Heavens”, en ob. cit., pág. 2; Price, ob. cit., pág. 175; y Cruz Cruz, Juan, “Sentido original de la creación”, introducción en Tomás de Aquino, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, ob. cit., pág. 19.

Los instrumentos utilizados por los medievales del siglo XIII para el estudio astronómico, son el astrolabio, el cuadrante, el cuadrante mural, y otros. Para esto consultar Crombie, ob. cit., Vol. I, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII”, punto 2 “Cosmología y Astronomía”, pág. 89 a 94.

²¹⁴ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: The Matter of the Heavens”, en ob. cit., pág. 4 y 5.

²¹⁵ Cfr. B. Magni, *De caelo et mundo* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro I, Tratado III, cap. IV. También ver Baldner, “St. Albert the Great: The Matter of the Heavens”, en ob. cit., pág. 4 a 7.

carecen también de la potencia para cambiar de cantidad, razón por la cual tampoco pueden cambiar sustancialmente.

Según San Alberto Magno, la solución averroísta es correcta, pero incompleta²¹⁶: las sustancias materiales celestes no sólo son ingeneradas e incorruptibles por la *materia*, sino también por la *forma*.

Por un lado, la *materia prima* de los cuerpos celestes no posee la *forma corporietatis*, de modo que no tiene la potencia de cambiar sustancialmente, y esto es reconocido por Averroes. Quizás sea legítimo pensar que San Alberto Magno también niega la posibilidad de que la materia prima de los cuerpos celestes posea la *incohatio formae*, que denota ciertas relaciones que hay en la materia, y ciertas inclinaciones a recibir, en el cambio sustancial, determinadas nuevas formas sustanciales, y no otras. Negar la presencia de la *incohatio formae* o de la *forma corporietatis* es rechazar la potencialidad para cambiar sustancialmente²¹⁷.

Por el otro lado, y esto es lo que Averroes no supo concebir, las sustancias materiales celestes se encuentran exentas de padecer cambios sustanciales debido al modo en el que poseen sus *formas*. En efecto, los cuerpos celestes poseen formas sustanciales diferentes a las formas sustanciales de los cuerpos terrestres, siendo que las primeras existen separadas de sus cuerpos²¹⁸. Pues estas formas, afirma San Alberto Magno, son infinitas²¹⁹, razón por la cual no pueden unirse sustancialmente con sus cuerpos finitos, y por ello se encuentran separadas unas de los otros. Estas formas infinitas mueven infinitamente a sus cuerpos celestes separados, de modo que éstos, al ser movidos de tal manera, deben ser ingenerados e incorruptibles.

Por lo tanto, asegura San Alberto Magno, los cielos y las sustancias materiales celestes son ingeneradas e incorruptibles, tanto por la *materia*, como por la *forma*. Y sin embargo, esto no se contrapone con el hecho de que hayan sido creadas por Dios.

²¹⁶ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: The Matter of the Heavens”, en ob. cit., pág. 6.

²¹⁷ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: The Principles of Nature”, en ob. cit., pág. 9.

²¹⁸ Si bien en las sustancias materiales terrestres, las formas sustanciales no se encuentran separadas de sus cuerpos, es cierto que en varias ocasiones, se lo ha acusado a San Alberto Magno de dualista en lo que respecta a la unión del alma y cuerpo, cuestión que excede a este trabajo.

²¹⁹ No debe entenderse que las formas sustanciales de los cuerpos celestes son infinitas tal como Dios lo es, sino que aquella infinitud es finita en tanto creada, y por ello *infinitamente* inferior a la infinitud del Creador.

Por último, San Alberto Magno pone de manifiesto que los filósofos antiguos con anterioridad a Aristóteles, han identificado a la naturaleza de los cielos con algunos de los cuatro elementos básicos. Recién es Aristóteles quien concibe al cuerpo celeste como algo distinto de aquellas cuatro realidades elementales, refiriéndose al éter como quinto elemento propio del mundo celeste. Y esto, señala Eric Reitan, ha sido una observación que interesó particularmente a Galileo Galilei²²⁰.

Con respecto a los primeros filósofos, como por ejemplo Platón y los filósofos de Egipto, han identificado la composición de los cielos con el elemento fuego. Más aún, Pedro Lombardo²²¹ atribuye al propio San Agustín la afirmación de que el cielo, encontrándose sobre el aire, posee una naturaleza ígnea, y que todos los astros se constituyen de fuego. La tesis contempla la posibilidad de que el agua, permaneciendo sobre aquel cielo ígneo, se encontrase en forma de vapor y gotas leves, vapor que posee una naturaleza más liviana que el ligero cielo ígneo.

Frente a esta concepción, San Alberto Magno advierte que es falso que el cielo y los astros se encuentren constituidos por fuego, y que su fundamento ya se encuentra en la obra aristotélica *De caelo*. Allí, por ejemplo, se dice que “*es imposible que un cuerpo no se mueva según su naturaleza. Ahora bien, el movimiento natural del cielo es circular, y el movimiento del fuego es de abajo hacia arriba y recto. Luego el fuego, el cielo y las estrellas no poseen la misma naturaleza*”²²².

²²⁰ Cfr. Reitan, ob. cit., pág. 95.

San Alberto Magno fue más lejos, y advierte que puede haber un tercer movimiento que no sea ni natural ni violento, tal como el movimiento circular de una rueda de molino hecha de piedra. Esta última, la piedra, naturalmente se movería hacia abajo, y sólo circularmente cuando se la fuerce a hacerlo. Pero dado que a un movimiento, sólo se le opone un movimiento, y no dos, y puesto que el movimiento contrario al descendente, es el ascendente y no el circular, luego la piedra puede moverse hacia abajo y circularmente. Y el movimiento circular no es para ella natural, pues el natural es hacia abajo, ni tampoco violento, ya que el violento sería el contrario, y éste es el ascendente. Además, perteneciendo propiamente el movimiento circular simple al quinto elemento, ningún otro movimiento es contrario al circular. Luego, existe un tercer movimiento que ni es natural, ni es violento.

Eric Reitan afirma que esta tesis albertina ha sido la primera versión aristotélica en el mundo latino en discutir la posibilidad de un movimiento intermedio entre el natural y violento. Reitan asegura, además, que esto constituyó una gran influencia para Galileo, y un gran antecedente para la formulación de la “*Ley de inercia*”. Para todo esto consultar Reitan, ob. cit., pág. 95 a 101. Con respecto al texto albertino, ver B. Magni, *De caelo et mundo* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro I, Tratado I, cap. IV.

²²¹ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, B.

²²² D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo IV, n° 1: “*Impossibile enim est, quod corporis unius natura diversus sit motus secundum naturam. Constat autem, quod motus*

Lo máximo que el Magno ha llegado a conceder con respecto a esta cuestión es lo siguiente: “*se dice cielo ígneo porque es semejante al fuego en la naturaleza de la luz y en lo brillante de las estrellas*”²²³. Si bien los cielos, entonces, se conforman por el quinto elemento, éstos pueden denominarse ígneos, no por encontrarse hechos de fuego, sino por ser luminosos, como el fuego. Pues éste, afirma San Alberto Magno, es luminoso en tanto sus partes brillan cuando se esparcen, lo que no le ocurre a los otros tres elementos²²⁴.

En definitiva, la idea fundamental del Magno es acentuar, con base aristotélica, las notables diferencias entre el reino sublunar compuesto por los cuatro elementos, y el ámbito lunar conformado por el quinto elemento.

3.2.4. Movimientos de los cielos y cuerpos celestes

Los *cuerpos celestes*, con sus movimientos circulares concéntricos y excéntricos, giran alrededor de la tierra. El movimiento circular de estos cuerpos es eterno debido a su simplicidad, pues el éter es el elemento más simple²²⁵.

Las sustancias espirituales o formas puras son las encargadas de mover a sus cuerpos separados, es decir a las sustancias materiales celestes²²⁶. Estas formas puras, inmóviles y eternas, mueven *inteligentemente* a los cuerpos celestes, y los guían en sus movimientos. No obstante, San Alberto Magno advierte que Dios, moviendo la última esfera, es quien en verdad mueve a la totalidad de la maquinaria del mundo, tanto a los motores como a los móviles. Lo que no significa que la única causa de sus movimientos

coeli naturalis est circularis, motus autem ignis sursum est et rectus. Ergo ignis et coelum et stellae non sunt unius rationis”.

²²³ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo IV, Solución, A 1, 2, y 3: “*non dicitur coelum igneum a natura ignis: sed quia est simile igni in natura locis et lucentis in stellis*”.

²²⁴ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo IV, Solución.

²²⁵ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: The Matter of the Heavens”, en ob. cit., pág. 2

²²⁶ Cfr. B. Magni, *De caelo et mundo* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro I, Tratado III, cap. IV. También ver Baldner, “St. Albert the Great: The Matter of the Heavens”, en ob. cit., pág. 3.

sea la voluntad divina, ni tampoco que sean los ángeles los que muevan a los astros sirviéndolo a Dios²²⁷.

Los cuerpos celestes poseen diferentes movimientos. Algunos giran en una dirección, y otros, en otra²²⁸. Las sustancias espirituales los mueven localmente, hacia la derecha e izquierda, según sus virtudes. Cada uno de estos cuerpos pertenece a un lugar que le es propio por naturaleza, y sus movimientos son en relación a ese lugar, y en relación a la tierra, que es el elemento central del universo²²⁹. Pero si bien los astros se mueven hacia diferentes lugares, sus movimientos son siempre numéricamente uno.

Con respecto al movimiento de los cuerpos celestes, es interesante abordar la cuestión sobre el influjo de los astros en los eventos terrestres. Toda causación, sostiene San Alberto Magno, es producida por la luz de los astros. Pues sólo en cuanto son *luminarias* las estrellas son capaces de provocar un influjo²³⁰.

En primer lugar, San Alberto Magno sostiene que los movimientos de los cuerpos celestes causan las predisposiciones formales, es decir la *incohatio formae* en la materia prima del reino sublunar²³¹.

En segundo lugar, el Magno se pregunta si los movimientos de los cuerpos celestes causan algún tipo de influjo en la generación de los seres corruptibles inferiores. Tanto San Alberto Magno como los medievales en general²³², afirman que no son suficientes los cuatro elementos para explicar la totalidad de los procesos naturales. Pues el hecho de que los elementos se combinasen para formar una planta o un animal, excede totalmente las capacidades de aquellos elementos. Es decir, la generación de los seres

²²⁷ Para todo esto consultar D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo VI.

Nuevamente nos encontramos ante lo que denominaríamos distinción entre causa próxima y remota. Mientras Dios actuaría como la causa remota de los movimientos del cosmos, la causa próxima correspondería a los distintos motores.

²²⁸ Cfr. B. Magni, *Liber VIII Physicorum* (Jammy ed.), en ob. cit., Tratado I, cap. XIII. También ver Baldner, "Albert the Great on Form and Matter", en ob. cit., pág. 3. Para indagar acerca del movimiento específico de cada planeta, consultar Price, ob. cit., pág. 171a 178.

²²⁹ Cfr. Crombie, ob. cit., Vol. I, cap. III "El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII", punto 2 "Cosmología y Astronomía", pág. 77.

²³⁰ Cfr. Price, ob. cit., pág. 178. Para toda la influencia de los astros en el reino terrestre, ver Price, ob. cit., pág. 178 a 185.

²³¹ Cfr. Snyder, "Albert the Great, *Incohatio formae*, ...", en ob. cit., pág. 63.

²³² Cfr. Baldner, "St. Albert the Great: The Matter of the Heavens", en ob. cit., pág. 3; Crombie, ob. cit., Vol. I, cap. III "El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII", punto 2 "Cosmología y Astronomía", pág. 79; y punto 5 "Geología", pág. 117: "Alberto Magno (...) quien atribuía la generación de la <virtud mineralizante> al influjo del Sol y de las estrellas".

vivos acarrea una capacidad en los elementos verdaderamente mayor a la que en realidad se encuentra presente en ellos. De modo que para la generación de todo ente es necesaria una causación por parte de otros cuerpos que no son los cuatro elementales. Luego, los cuerpos celestes necesariamente causan un influjo en los elementos permitiendo su unión, unión que es necesaria para la generación de todo ser. Se trata, entonces, de un influjo en la materia de los vivientes, o más bien en sus potencias. Y por ello, se dice que los astros son *“signos y causas motoras de los seres corruptibles inferiores”*²³³.

En tercer lugar, San Alberto Magno se cuestiona si los movimientos de los cuerpos celestes influyen, de alguna manera, en las decisiones y libertades de los seres vivientes. Y responde afirmando que efectivamente causan un influjo en los destinos de los mismos, dado que los cuerpos celestes también influyen en la generación de las plantas y de los animales²³⁴.

Sin embargo, San Alberto Magno, San Agustín, Tomás de Aquino, y muchos otros, han negando fervientemente que los astros puedan determinar en algún aspecto las decisiones de los hombres, y han evaluado a esta creencia como supersticiosa. El influjo de los astros los podrá inclinar a tomar ciertas decisiones antes que otras, asegura el Magno, pero jamás podrá determinar sus destinos y libertades²³⁵. Ptolomeo afirma: *“el hombre sabio domina a los astros, disponiendo a su cuerpo a disposiciones contrarias a las que las estrellas lo mueven”*²³⁶. Y San Alberto Magno asegura: *“nosotros decimos que todo proceso de la vida es débil en comparación con el poder de los seres superiores, y que por tanto existe en nosotros una cierta inclinación por parte de los astros a señalar, juzgar e impedir. No obstante, entendemos que la causalidad*

²³³ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo IV, Solución: “[*Sol et Luna*] sunt signa et causae moventes inferiorum corruptibilium”.

²³⁴ Cfr. Baldner, “St. Albert the Great: The Matter of the Heavens”, en ob. cit., pág. 3.

²³⁵ Para la influencia de los astros en el libre albedrío de los hombres, consultar D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo IV, y V. También ver Baldner, “St. Albert the Great: The Matter of the Heavens”, en ob. cit., pág. 3; y Crombie, ob. cit., Vol. I, cap. I “La ciencia en el mundo occidental hasta el renacimiento del siglo XII”, pág. 30 y 31.

²³⁶ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo IV, Solución: “*Et hoc est quod dicit Ptolomaeus in Centum verbis, quod sapiens homo dominatur astris, scilicet disponendo corpora contrariis dispositionibus ad quas movent stellae*”.

comienza en el cuerpo de las substancias corpóreas activas, pero que en el alma no se produce causalidad sino mera inclinación”²³⁷.

El influjo astral, entonces, se produce en el cuerpo de los vivientes y en la generación, pero no en el alma de los hombres. Pues los inclina, mas no los determina²³⁸.

Por último, con respecto al movimiento de los *cielos*, San Alberto Magno²³⁹ sostiene que se mueven naturalmente en forma circular, tal como los cuerpos celestes. Y este movimiento les resulta sencillo, y no les provoca fatiga o cansancio.

Ahora bien, San Alberto Magno²⁴⁰ parece haber hallado una relación entre este movimiento circular de los cielos y la composición material de los mismos. Los cielos se encuentran hechos de éter, elemento perfecto, que a su vez provoca un movimiento perfecto en ellos, un movimiento circular.

Todos aquellos que no han sabido concebir la propiedad del movimiento circular en los cielos, es porque no los han identificado con el quinto elemento, sino con algunos de los cuatro básicos. En efecto, Platón y los filósofos de Egipto -advierte San Alberto Magno- han proclamado que los cielos se encuentran hechos de fuego, y que por lo tanto el movimiento natural de los cielos es de abajo hacia arriba, considerando el movimiento circular como meramente accidental²⁴¹.

²³⁷ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo V, Solución: “*Possumus tamen dicere, quod nihil prohibet debilitatem processus totius vitae secundum fortitudinem et signari et juvari et impediri astris, sed non liberum arbitrium: ita tamen quod in corporalibus actibus tantum intelligatur, et quod causalitas a corpore incipiat, et in anima non sit nisi per inclinationem*”.

²³⁸ Se podría concebir a la voluntad humana como *causa próxima* de las decisiones de los hombres, y al influjo astral como *causa remota* del libre albedrío. De modo que nuevamente podríamos hallar la distinción implícita de ambas causas, aunque no señalada propiamente con los términos de “*próxima*” y “*remota*”.

²³⁹ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo VI.

²⁴⁰ Cfr. Reitan, ob. cit., pág. 94 y 95.

²⁴¹ Cfr. B. Magni, *De caelo et mundo* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro I, Tratado I, cap. IV: “*Scias autem, quod omnia haec dicuntur contra Platonem et philosophos Aegypti, qui dixerunt, quod caelum est igneum et non est motum circulariter nisi per accidens. Dicebant enim, quod ignis naturaliter ascendit et quando non habet, quo plus ascendat, tunc circumvolvitur in seipso sicut flamma ignis in fornace, praeter hoc solum, quod concavum fornacis circumvolvit flammam, defectus autem ulterioris loci circumvolvit aetherem, ut dicebant; et contra haec dicta inducta sunt istae rationes*”.

Contra éstos, el Magno²⁴² objeta lo siguiente: los cuatro elementos se corresponden con cuerpos simples, que poseen sólo un movimiento, y ese movimiento les es natural. Este movimiento natural debe ser simple y recto, y el circular no es recto. De modo que el elemento fuego no puede poseer un movimiento accidental, sino sólo natural, y éste no puede ser circular, sino recto. Además, agrega San Alberto Magno, un movimiento posee sólo uno que le es contrario. Y al recto ascendente, propio del fuego, se le opone el recto descendente. Por lo tanto, el movimiento circular no podrá ser accidental para el fuego, es decir violento a su naturaleza, pues el único movimiento contrario para él será el descendente.

Luego, el fuego efectivamente posee un movimiento natural recto ascendente. Por esta razón, los cielos no pueden estar hechos de fuego, sino del quinto elemento, que produce un movimiento circular natural en los cielos. De modo que hay una relación entre la composición material de un cuerpo y su movimiento²⁴³.

Más aún, San Alberto Magno se arriesga a inferir una relación entre el movimiento y composición material de un cuerpo, con su figura. Esto es, el elemento éter, que provoca un movimiento circular en el cuerpo celeste, lo hace asimismo ser esférico y a su superficie circular. Pues sólo puede *circular* aquello que es *círculo* o *esfera*. Y estas figuras son las más simples y perfectas, y por ello deben ser atribuidas a los cielos. En efecto, el Magno explica que “*si dividimos a un círculo de cualquier manera, ya sea en semicírculos, o en proporciones, nunca se forma como resultado otro círculo o una figura, sino siempre una parte de ese círculo. Luego, el círculo es la más simple de las figuras, y por lo tanto dicha figura debe ser atribuida al primer cuerpo*”²⁴⁴.

²⁴² Cfr. B. Magni, *De caelo et mundo* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro I, Tratado I, cap. IV: “*Dicet igitur forte adversarius, quod non est verum, quod corpus caeleste sit quintum corpus praeter quattuor elementa, sed dicet, quod est ignis et motus circularis est ei accidentalis et non naturalis. Tunc dico, quod verum quidem est, quod possibile est quaedam corpora simplicia moveri accidentali motu; sed ille motus, qui est uni simplicium accidentalis, erit alteri corpori simplici naturalis, et non potest esse, quod illud corpus simplex cui est naturalis, habeat cum ipso etiam alium motum naturalem, quia iam ostendimus, quod unius simplicis non est nisi unicus simplex motus naturalis. Nos autem videmus, quod omnia quattuor elementa simplicia habent motus simplices naturales rectos, ergo nulli eorum est naturalis circularis, oportet ergo iterum, quod aliud sit corpus quintum extra quattuor, cui sit naturalis*”.

²⁴³ Cfr. B. Magni, *De caelo et mundo* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro I, Tratado I, cap. III.

²⁴⁴ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo V, A cuestión: “*Quocumque autem modo circulus dividatur, vel in semicirculos, vel in proportiones, numquam provenit circulus vel alia figura, sed semper pars circuli; ergo circulus est simplicissima figurarum: ergo attribuenda est primo corpori*”.

La perfección de la figura circular se manifiesta fundamentalmente en que la multiplicación de los ángulos interiores se extiende al infinito, pero sin embargo cada ángulo, que es una porción de esa figura, converge hacia el centro de la circunferencia. Y siendo la figura circular la más perfecta de todas, debe ser identificada primeramente con el cuerpo más perfecto, que es el quinto elemento.

De modo que la composición material de un cuerpo, su movimiento, y su figura se encuentran íntimamente relacionados. En el caso de los cielos, y vale también para los cuerpos celestes, la composición etérea, que causa un movimiento circular, exige entonces que todo cuerpo que se mueva circularmente sea esférico.

3.2.5. Diagrama astronómico del comos

Rodeando a la esfera terrestre, sostiene San Alberto Magno²⁴⁵, se encuentran las envolturas esféricas del agua, aire, y fuego, ubicadas en ese orden. Luego de la esfera del fuego, yacen las nueve esferas de actividad, siendo las primeras, las siete esferas cristalinas o siete planetas: *luna, mercurio, venus, sol, marte, júpiter, saturno; estrellas fijas*, y finalmente la esfera móvil más importante, el *Primum mobile*. Todas las esferas son activas, cada una con su movimiento propio²⁴⁶.

Pero asimismo, el Magno²⁴⁷ propone otra división diferente en diez cielos, que conforman el llamado *cielo empíreo*. Estos diez cielos son: *cielo con movimiento diario sobre los polos equinocciales y sobre las estrellas, cielo no estrellado, órbita de las estrellas fijas, saturno, júpiter, marte, sol, venus, mercurio, y luna*.

San Alberto Magno²⁴⁸ también acepta la división en siete cielos realizada por Rábano. Éstos son: *empíreo, acuoso, firmamento, ígneo, olimpo, etéreo, y aéreo*. Pero esta clasificación, advierte el Magno, sólo puede concebirse si aquellos cielos son juzgados según la luz y el movimiento que poseen. Nótese la alusión análoga que se hace a los

²⁴⁵ Cfr. Baldner, "St. Albert the Great: The Matter of the Heavens", en ob. cit., pág. 2; Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III "El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII", punto 2 "Cosmología y Astronomía", pág. 77; y Price, ob. cit., pág. 161 a 177.

²⁴⁶ Cfr. Baldner, "St. Albert the Great: The Matter of the Heavens", en ob. cit., pág. 2.

²⁴⁷ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo III, Solución.

²⁴⁸ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo IV.

cuatro elementos, en tanto el cielo acuoso tendría que ver con el agua, el ígneo con el fuego, y el aéreo con el aire. Sin embargo, recuérdese que según San Alberto Magno los cielos se encuentran conformados por el quinto elemento, sin mezcla alguna de los cuatro elementales.

Con respecto a la *órbita de las estrellas fijas* o *firmamento*, que se encuentra mencionada en todas las posibles clasificaciones de las regiones celestes, Pedro Lombardo²⁴⁹ asegura que se la denomina de ambas formas, no por su inmovilidad, sino por su solidez y firmeza, lo cual no impide que los astros puedan moverse en ella. San Alberto Magno, asimismo, siguiendo a Ptolomeo, sostiene que la denominación *estrellas fijas* no significa que éstas no se muevan, sino más bien que la distancia entre ellas al mutar permanece siempre igual. Es interesante advertir la separación del Lombardo y del Magno respecto de Aristóteles, para quien las *estrellas fijas* son verdaderamente inmóviles²⁵⁰.

3.2.6. División de las aguas

*“<Que haya un firmamento en medio de las aguas,
para que establezca una separación entre ellas>”²⁵¹*

Frente a esta sentencia del relato hexameral, San Alberto Magno se pregunta si realmente existen aguas sobre el firmamento.

Por una parte, afirma el Magno, parecería ser que *“en el mundo más pequeño vemos que lo frío húmedo se encuentra ubicado por encima de lo cálido y fuente de calor, como el cerebro que está encima del corazón. Por lo tanto, parece que en el ejemplar más grande del mundo debe ocurrir algo similar. Luego, lo frío húmedo debe estar sobre la fuente de calor que es el sol, con lo cual debe estar sobre los cielos”²⁵².*

²⁴⁹ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet. ed.), en ob. cit., Distinción XIV, C.

²⁵⁰ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet. ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo III, Solución.

²⁵¹ Génesis, I, 6 a 8.

²⁵² D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo I, n° 5: *“Item, In minori mundo videmus frigidum humidum positum esse super calidum et fontem caloris, sicut cerebrum*

Además, las *Escrituras* dicen: “todas las aguas que están sobre los cielos, alaben el nombre del Señor”²⁵³.

Sin embargo, por otra parte sostiene que “*el agua se mueve con un movimiento recto, pero en cambio el cielo con movimiento circular. Por lo tanto, el agua y el cielo se ordenan hacia lugares distintos. Así, si el cielo es ordenado hacia arriba y hacia lo empíreo; el agua tiene que estar ordenada hacia abajo*”²⁵⁴. Y también: “*lo pesado no está por encima de lo ligero; el agua es pesada, luego no está por encima del fuego, y mucho menos entonces sobre el cielo*”²⁵⁵.

Ante estas dos tesis, el Magno responde de la siguiente manera: “*sin adelantarme, me agrada más aquella tesis por la cual se dice que no se encuentra allí el elemento agua, sino más bien la parte de la materia prima que se dice agua*”²⁵⁶.

Ciertamente entonces, las aguas que se encuentran sobre los cielos no pertenecen a este elemento en cuestión. Pues los cielos se encuentran conformados por el quinto elemento, y no han sido mezclados con los cuatro básicos. Por esto, el agua que se encuentra sobre los cielos se identifica con la parte de la materia prima más sutil y ligera, de la que recordemos refiere Pedro Lombardo²⁵⁷.

De esta manera, San Alberto Magno agrega que “*por las aguas que están sobre el cielo, se dice “cielo cristalino”, el cual es llamado así no por la naturaleza del cristal, sino por su similitud con él. De la misma manera, como suponen los filósofos, se dice*

super cor: ergo cum sit exemplar majoris mundi, videtur simile debere esse in majori mundo: igitur frigidum humidum debet esse super fontem caloris qui est sol: ergo debet esse super coelos”.

²⁵³ Salmo CXLVIII, 4. Texto citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo I, n° 2: “*Aquae omnes quae super coelos sunt, laudent nomen Domini*”.

²⁵⁴ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo I, En contra, n° 1: “*aqua est mobilis motu recto, coelum autem circulariter: ergo in alio et in alio loco habent per distinctionem ordinari. Si ergo coelum ordinatur sursum versus empyreum, aqua habet deorsum ordinari*”.

²⁵⁵ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo I, En contra, n° 2: “*Item, Grave non est super leve: aqua autem gravis est: ergo non est super ignem: ergo multo minus super coelum*”.

²⁵⁶ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo I, Solución: “*Sine praejudicio placet mihi magis illa via, quod non sit ibi aqua elementum, sed potius pars materiae primae, quae aqua dicitur*”.

²⁵⁷ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, F.

agua evaporable porque es tan sutil que aún no puede ser vista con los ojos, sino que sólo puede ser alcanzada por la razón”²⁵⁸.

No existe, entonces, el elemento agua sobre los cielos, sino que éste habría sido confundido con la parte acuosa y ligera de la materia de los elementos, conocida como “*cielo cristalino*”. Este cielo de carácter acuoso posee una naturaleza luminosa, y retiene la luz de forma inseparable, y hasta asegura Avicena, que puede brillar en sus partes más condensadas y compactas²⁵⁹. La parte acuosa de la materia es tan sutil que no puede ser vista, sino sólo imaginada y pensada, y por esto a su vez es que se la denomina “*agua evaporable*”.

Pedro Lombardo²⁶⁰, siguiendo a Beda, sostiene, en cambio, que el agua que yace sobre los cielos, lo hace en forma de hielo sólido, y que los cielos además se encuentran hechos de agua.

Frente a esto, varias son las razones que San Alberto Magno²⁶¹ ha ofrecido para justificar la existencia del cielo cristalino, es decir de un cielo acuoso que se manifiesta en forma de agua evaporable, y no de hielo sólido o de elemento agua. Las dos razones más importantes las exponemos a continuación.

En primer lugar, el Magno recurre a un argumento de autoridad: este cielo debe existir, ya que diversos filósofos y teólogos han sostenido su existencia, tales como Damasceno, y Alpetragio, quien admite su existencia a pesar de que este cielo no puede ser visto con la vista o mediante determinados instrumentos.

En segundo lugar, el mismo Alpetragio ha basado su entera astrología en aquel cielo, y afirma: “*de un motor simple, inmóvil, inmediato a la naturaleza, sólo surge un*

²⁵⁸ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo I, Solución: “*unde aquae quae super coelum sunt, est coelum crystallinum, quod non a natura crystalli, sed a similitudine sic vocatur, et dicitur vaporabilis aqua, eo quod ut dicunt Philosophi, tantae est subtilitatis, quod etiam visui non subicitur, sed per rationem solam comprehenditur*”.

²⁵⁹ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo II, Solución; y A objeción 1 y 2.

²⁶⁰ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, A.

²⁶¹ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo II, Cuestión; y A cuestión.

*movimiento; entonces, el primer móvil es inmediato al primer motor, y por lo tanto, del primer motor sólo surge un movimiento”*²⁶².

Una de las divisiones que San Alberto Magno propone para los cielos, entiende que luego de los siete planetas, se encuentra la esfera de las estrellas fijas. Pero como ésta posee dos movimientos, uno diario, y otro sobre los polos de la órbita de los signos, esta esfera no puede conformar el primer motor, pues de él se desprende un solo movimiento. Luego, el primer motor debe ser el *cielo cristalino*, motor que es imprescindible para mover al primer móvil. Y así San Alberto Magno fundamenta la necesidad de la existencia de aquel cielo.

Por último, el Magno se pregunta por el tipo de movimiento que posee el cielo cristalino: este cielo es uniforme puesto que su naturaleza en general es luminosa; pero también es heterogéneo, con algunos sectores más nobles que otros. Luego, las partes nobles son las referidas al primer motor del que surge un solo movimiento, y las que no lo son, corresponden al movimiento circular del cielo²⁶³.

3.2.7. Conclusiones. Ciencia astronómica y astrológica.

Para concluir, repasemos brevemente el diagrama cosmológico y astronómico que San Alberto Magno nos ha delineado hasta aquí. La tierra es esférica, inmóvil, ocupa el lugar más pequeño, y se ubica en el centro del universo. Las esferas de los tres elementos la envuelven, en el orden de agua, aire, y fuego. Cada elemento posee su movimiento y lugar propio. Más allá de la esfera del fuego, se encuentran las nueve esferas de actividad junto con los cuerpos celestes. Estos cuerpos son movidos según sus virtudes, por las sustancias espirituales separadas. Los cielos, de figura esférica, se mueven circularmente, y se encuentran compuestos por el quinto elemento.

²⁶² D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo II, Cuestión: “*Ab uno motore simplici immobili immediato per naturam non potest esse nisi motus unus: primum mobile est immediatum motori primo: ergo in ipso a motore primo non est nisi unus motus*”.

²⁶³ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo III, Solución.

Probablemente, a lo largo de esta sección del capítulo, hayamos notado que el diagrama astronómico y cosmológico de San Alberto Magno y de todo el medioevo en general, se encuentra muy atado, todavía, al aristotélico y ptolemaico. Pues siguen vigentes ideas sobre el geocentrismo, geoestatismo, esfericidad terrestre, las notables diferencias entre el reino lunar del quinto elemento, y el sublunar de los cuatro elementos. Esto probablemente se deba a que en verdad la ciencia ha cobrado real independencia recién con Copérnico y Galileo.

No obstante, el medioevo ha brindado sus buenos aportes y contribuciones al conocimiento científico, y supo distanciarse también de la cosmovisión antigua. Mientras Aristóteles, por ejemplo, suele divinizar a los cielos y a los astros, los autores cristianos los han considerado criaturas, seres creados por Dios desde la nada. Los cuerpos celestes podrán ser concebidos como eternos, es decir, ingenerados e incorruptibles, tal como los aristotélicos, mas han tenido un comienzo, han sido creados por Dios, y son criaturas, y por ello distan mucho de la perfección divina.

Sin embargo, es cierto también que el hombre medieval, tal como el antiguo, persiste en su total fascinación ante la grandeza y magnanimidad celeste²⁶⁴. Pues legítimamente San Alberto Magno podría haber atribuido esas características de inengendrado e incorruptible a la materia informe de los cuatro elementos. Y sin embargo decide adjudicarlas al reino celeste. Por lo que entonces, evidentemente existe una tradición acerca del reino celeste frente a la cual el Magno no ha podido ser totalmente indiferente.

La cuestión astrológica²⁶⁵, en cambio, ha sido una de las temáticas de mayor interés para la mirada científica de los cristianos medievales. El influjo de los astros en los diferentes seres, y las fuerzas mágicas contenidas en la naturaleza, constituyen la fascinación y asombro de muchos. San Isidoro de Sevilla por ejemplo, además de haber admitido la existencia de ciertas fuerzas mágicas en la naturaleza, asegura que los astros influyen al cuerpo humano, y que por ello es importante que la medicina se encargue

²⁶⁴ Cfr. Sanguineti, ob. cit., pág. 45; y Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII”, punto 2 “Cosmología y Astronomía”, pág. 76 a 88.

²⁶⁵ Cfr. Crombie, ob. cit., Vol. I, cap. I “La ciencia en el mundo occidental hasta el renacimiento del siglo XII”, pág. 30 y 31.

de indagar acerca de su influencia sobre la vida animal y vegetal. El medioevo insiste en la estrechísima relación que existe entre la enfermedad de un viviente, y los movimientos de los astros y fases de la luna.

Si bien muchos han confundido como una misma ciencia a la *astronomía* y *astrología*, San Alberto Magno²⁶⁶ recalca la diferencia entre ambos estudios. La astronomía consiste en el estudio de la localización de los cuerpos celestes, en el cálculo de sus movimientos y duraciones. La astrología, en cambio, reflexiona sobre la influencia en la vida terrestre, causada por los movimientos de los cuerpos celestes. La astronomía y astrología, juntas, les permiten a los medievales realizar un estudio de la composición y diagrama de los cielos, describir los movimientos de los planetas, medir la altura de los cuerpos celestes y la posición de los planetas. Les permite, asimismo, elaborar tablas con fechas a partir de la observación de los movimientos de los astros, determinar los signos del zodiaco, realizar predicciones astrológicas, y marcar su influencia en los seres sublunares.

* * *

Aquí finalizamos la exposición de la doctrina albertina sobre los cinco elementos como realidades presentes en la totalidad del cosmos, la materia prima y su relación con el cambio sustancial.

²⁶⁶ Cfr. Price, ob. cit., pág. 155 a 157, y 175.



Capítulo IV

LA OBRA DE *DISTINCIÓN* Y *ORNAMENTACIÓN* DE LA MATERIA DE LOS ELEMENTOS

Como hemos visto, San Alberto Magno afirma que Dios ha creado desde la nada, fuera del tiempo, una *materia mezcla* de cuatro elementos, a la cual se suma la *materia confusa* del quinto elemento. Ambas materias conforman la gran materia prima e informe del universo. La materia celeste ha sido creada desde siempre, dado que no fue generada a partir de una causa natural, teniendo su aparición en aquel principio. De esta manera, hemos tenido oportunidad de recorrer el camino emprendido por el Magno con respecto al génesis del cosmos.

Pero aún nos falta un paso para completar su cosmología: el proceso de *distinción* y *ornamentación* de aquella *materia mezcla* y *confusa*, proceso que daría fin al caos e informalidad inicial. Ambos procesos, entiende la interpretación histórico-literal del relato hexameral, fueron desarrollados durante una sucesión de seis días.

Este capítulo se encuentra dividido en dos secciones. Una primera, dedicada a la obra de distinción, y resulta de un análisis de las distinciones XIII y XIV de *In II Sententiarum*; y una segunda, referida a la obra de ornamentación constituida por un estudio de la distinción XV del mencionado texto albertino.

4.1. Doctrina de la distinción

Esta primera sección del capítulo indaga la sucesión de los primeros tres días, la naturaleza de la obra de distinción; un conjunto de nociones asumidas hoy desde la botánica, y una consideración cosmológica sobre la luz.

4.1.1. Desarrollo de los primeros tres días

“Entonces Dios dijo: <Que exista la luz>. Y la luz existió. Dios vio que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas; y llamó Día a la luz y Noche a las tinieblas. Así hubo una tarde y una mañana: éste fue el primer día.

Dios dijo: <Que haya un firmamento en medio de las aguas, para que establezca una separación entre ellas>. Y así sucedió. Dios hizo el firmamento, y éste separó las aguas que están debajo de él, de las que están encima de él; y Dios llamó Cielo al firmamento.

Así hubo una tarde y una mañana: éste fue el segundo día.

Dios dijo: <Que se reúnan en un solo lugar las aguas que están bajo el cielo, y que aparezca el suelo firme>. Y así sucedió. Dios llamó Tierra al suelo firme y Mar al conjunto de las aguas. Y Dios vio que esto era bueno. Entonces dijo: <Que la tierra produzca vegetales, hierbas que den semilla y árboles frutales, que den sobre la tierra frutos de su misma especie con su semilla adentro>. Y así sucedió (...). Y Dios vio que esto era bueno. Así hubo una tarde y una mañana: éste fue el tercer día”²⁶⁷.

Estos primeros tres días del Hexamerón, afirman Pedro Lombardo y San Alberto Magno, se identifican con las tres obras de distinción.

Y con respecto a la primera, el Magno sostiene: “lo que es moviente y luminoso por sí es por naturaleza superior, y la distinción de esto es la primera distinción que corresponde a la obra del primer día (...). Pero ninguno considera que la luz fuera distinguida de las tinieblas, sino más bien que la naturaleza del móvil luminoso se distingue de la naturaleza del móvil denso, esto es que la naturaleza del quinto cuerpo

²⁶⁷ Génesis, I, 3-13.

se distingue de la naturaleza de la tierra. Y a esto se lo considera como la primera distinción”²⁶⁸.

La primera obra de distinción es coincidente con el primer día, en donde fue distinguida la luz de las tinieblas, y esto significa que la naturaleza luminosa, es decir el quinto cuerpo, los cielos, fueron separados de la naturaleza densa, de la tierra. Y a partir de esta primera distinción, es que el *cielo* y los astros que lo constituyen conforman el *día*, y la *tierra* la *noche*²⁶⁹. El quinto cuerpo fue el primero en ser distinguido dado que, como vimos en el capítulo anterior²⁷⁰, es superior en perfección a los demás elementos, es luminoso y móvil.

Luego, San Alberto Magno afirma: “*el medio también debe ser distinguido en sus extremos. En efecto, esto es lo que le conviene al móvil luminoso, porque el medio, que es un móvil luminoso, debe distinguirse del extremo superior. Ésta se considera la segunda distinción que fue realizada en el segundo día, cuando fueron distinguidas las aguas que estaban debajo del firmamento de las que estaban sobre el firmamento*”²⁷¹.

La segunda obra de distinción llevada a cabo en el segundo día, estuvo dirigida a la distinción de las aguas: las que se encuentran sobre el motor luminoso, que es el firmamento, respecto de las aguas que se encuentran por debajo de él, sobre la tierra. Esta obra distintiva, explica el Magno, se centró sobre todo en la parte superior acuosa de la materia, en tanto la distinción fue desde el medio hacia la parte superior del cielo, entendiéndose esto como la expansión del firmamento hacia lo alto. De esta manera, continúa un proceso de distinción de la *materia confusa* del quinto elemento, y de la *materia mezcla* de los cuatro elementos, proceso ya iniciado en el primer día. Aquí se separan las aguas que permanecen sobre la tierra, de las que se encuentran en la parte

²⁶⁸ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo I, Solución, A la cuestión: “*Quod igitur est movens et luminosum per se, est per naturam extremum superius: et illorum distinctio ab invicem est opus primae diei, sicut infra ostendetur: quia nihil aliud puto esse lucem quae distinguitur a tenebris, nisi naturam luminosi moventis a natura opaci moti, hoc est, naturam coporis quinti a natura terrae: hoc igitur facit unam distinctionem*”.

²⁶⁹ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo I, Solución.

²⁷⁰ Cfr. cap. III, sección referida al quinto elemento.

²⁷¹ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo I, Solución, A la cuestión: “*Medium autem habet distinctionem ad utrumque extremorum: secundum enim quod convenit cum luminoso moventi, quia ipsum est perspicuum movens, oportet distinguere ipsum ab extremo superiori: et hoc fit secundo die, quando distinguuntur aquae quae sunt sub firmamento, ab his quae sunt supra firmamentum*”.

superior acuosa de la materia, que como vimos se denomina *cielo cristalino*, o *agua evaporable*²⁷².

Pero asimismo, la separación de ambas aguas significa que “*en el segundo día, fueron distinguidas la naturaleza de los elementos que se encontraban mediando entre el cielo y la tierra*”²⁷³. Esto es, la distinción de las aguas, del firmamento, y del cielo cristalino, trae consigo la distinción de todos aquellos elementos que se encuentran entre el cielo y la tierra, lo que significa que también la naturaleza del aire y del fuego fue distinguida aquel mismo día.

Por otra parte, con respecto al segundo día, tanto San Alberto Magno como Pedro Lombardo, se han preguntado por qué es que en la obra del segundo día no se dice en las *Escrituras* “*Vio Dios que eso era bueno*”, cuando sí es dicho esto en todas las otras obras de los cinco días.

Pedro Lombardo, por su parte, siguiendo a San Jerónimo, responde que aquello no fue dicho en la obra del segundo día puesto que “*el número dos es el principio de la alteridad y un signo de división*”²⁷⁴.

San Alberto Magno, siguiendo al Lombardo, sostiene que la obra de distinción es del medio hacia ambos extremos, y en el segundo día aún faltaba la distinción del medio hacia el extremo inferior, la cual sería producida recién en el tercer día. Por ello, en este último día es que todos los elementos serían distinguidos y ordenados; y “*por consiguiente en la distinción perfecta es que dicha obra recibe la bendición, así como en todas las otras obras perfectas*”²⁷⁵. Como en el segundo día, entonces, todavía no se había acabado la obra distintiva, por eso que allí no fue bendecida, y lo fue recién en el tercer día, cuando habría finalizado totalmente.

²⁷² Cfr. cap. III, sección referida a la división de las aguas.

²⁷³ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo I, Solución: “*Secunda autem die, natura mediorum elementorum inter coelum et terram, et natura coeli superior habet distinctionem*”. También ver Distinción XIII, Artículo I, Solución, A la cuestión: “*in aquae enim distinctione, ut dicunt Sancti, intelliguntur alia elementa distingui, ut aer, et ignis*”; y Distinción XIV, Artículo VIII, Solución: “*quod ignis et aer intelliguntur distincta, quando libera ab aliis serenata*”.

²⁷⁴ Texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, D: “*quia binarius principium alteritatis est, et signum divisionis*”.

²⁷⁵ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo VII: “*et ideo distinctio ista non perficitur nisi die tertia: et tunc benedicatur quando aquae distinctae sunt, et alia duo elementa a terra, ut Magister infra dicit: quia in distinctione aquae intelligitur distinctio ignis et aeris quando libera ab aquis sunt serenata: tunc igitur perfecta distinctione accipient benedictionem sicut et alia opera*”.

Por último, “es necesario que se distinga el medio del extremo inferior, pues aún el móvil denso puede devenir, y ésta es la tercera distinción que fue realizada en el tercer día, cuando fueron reunidas las aguas que se encontraban en un lugar, debajo del cielo, y surgió la tierra seca”²⁷⁶. En el tercer día, advierte el Magno, fueron distinguidas las aguas que se encuentran sobre la tierra, de la tierra misma, y esto porque el móvil denso o pesado, es decir la tierra, todavía podía mutar. Esta tercera obra distintiva pudo reunir las aguas en sectores, de modo que pudo emerger la tierra y su vegetación. Así, esta obra se dirigió fundamentalmente a la parte inferior de la materia, en tanto la distinción fue del medio hacia el extremo inferior.

Con respecto a este tercer día, siguiendo a Beda, Pedro Lombardo²⁷⁷ sostiene que la tierra comenzó a hundirse en determinados sectores, y que fue formando concavidades para que éstas pudiesen almacenar y contener las aguas. Además, afirma que las primeras aguas poseían una naturaleza enrarecida, y que conformaban una niebla que ocultaba a la tierra. Mas a medida que fueron reunidas en las concavidades terrestres, fueron adoptando una naturaleza más densa, permitiendo a la tierra y a la vegetación emerger.

4.1.2. Naturaleza de la obra de distinción

Es claro que la materia caótica e informe de los elementos hubo de ser distinguida. Pero ¿qué significa propiamente el término “*distinción*”?

En el lenguaje teológico, el concepto de *distinción* no difiere demasiado de la significación que se le atribuye en su uso cotidiano. Sin embargo, mientras muchos aseguran que sólo se trata de un término ordinario; los teólogos y filósofos cristianos medievales, sostenían que el concepto de distinción encierra cierta complejidad, pues se identifica con un acto divino.

²⁷⁶ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo I, Solución, A la cuestión: “*Item, convenit cum opaco, quia etiam potest fieri tenebrosus motus: et ideo indiget distinctione tertia quae fit tertio die, quando congregantur aquae quae sub coelo sunt in locum unum, et apparet arida*”.

²⁷⁷ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, E.

Comúnmente, *distinguir* es separar una cosa de la otra, o aún varias cosas; cosas que se encuentran mezcladas y/o unidas. *Distinguir* es diversificar, llevar algo hacia su lugar y estado adecuado.

Pero al realizar un estudio exegético del Hexamerón, encontramos que el concepto de *distinción* hace referencia a la separación de aquello que primero fue *creado -mezclado* y *confuso*; y en verdad pertenece tanto a un acto divino, como a las cosas creadas.

Los cinco elementos del cosmos fueron distinguidos mediante tres etapas, y no fueron necesarias más obras distintivas, dado que separando la naturaleza de uno y otro cuerpo, todos alcanzaron su orden propio. El proceso distintivo de la materia, entonces, fue elaborado a través de tres etapas o días: “*en el primer día se distingue de extremo a extremo*”²⁷⁸, “*en el segundo día se distingue del medio al extremo que está en lo superior*”²⁷⁹, y “*en el tercer día se distingue del medio al extremo inferior*”²⁸⁰.

La obra de distinción fue necesaria para la instauración del orden total de la naturaleza, y consiste en un proceso intermedio entre la primera obra de creación, y la tercera obra de ornamentación. Y como tal, a la obra distintiva no le compete ni la producción del ser desde la nada, ni el embellecimiento de algo que ya se encuentra dispuesto correctamente, pues justamente se dirige a la ordenación del caos material y elemental; ordenación que comienza de extremo a extremo, y prosigue del medio hacia ambos lados.

Esta obra distintiva, según el Magno²⁸¹, puede ser comprendida de dos maneras: *Ampliamente*, al conferirle una forma específica a la materia. Es una distinción en sentido amplio, pues en realidad se refiere más a la obra de ornamentación. *Estrictamente*, al inclinarse los elementos hacia sus lugares, según sus virtudes activas y pasivas; y por ello se refiere a que los principios, es decir los cimientos primordiales, se ubican ordenadamente en el cosmos.

²⁷⁸ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, División del texto: “*in quarum prima agit de distinctione extremi ab extremo, id est, luminosi ab opaco: et hoc est opus primae diei*”.

²⁷⁹ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, División del texto: “*In secunda, agit de distinctione medii ab extremo quod est superius: et hoc est opus secundae diei*”.

²⁸⁰ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, División del texto: “*In tertia, agit de distinctione medii ab extremo quod est inferius, (...) et hoc est opus tertiae diei*”.

²⁸¹ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo I, Solución, A objeción 1, 2 y 3.

El sentido *estricto* de la *distinción*, y esto también es sugerido por Pedro Lombardo²⁸², significa la posibilidad de disponer localmente a la materia y a los elementos, en tanto se separa lo que se encuentra *mezclado*, materia de los cuatro elementos, y lo *confuso*, materia del quinto cuerpo. Pues el lugar -según San Alberto Magno²⁸³- hace a la generación y conservación de la especie, en tanto trae una nueva complexión a la mezcla de elementos que abandona su estado elemental para cobrar mayor complejidad. Esto supone que luego de la separación inicial, los elementos que se disponen localmente en la obra de distinción, vuelven a combinarse para dar lugar a la generación. Estas nuevas mezclas deben recibir sus formas específicas en la obra de ornamentación, producidas por los agentes al actuar²⁸⁴.

La distinción local de la materia debía ser producida puesto que cada uno de los elementos posee su propia naturaleza, movimiento, y locación, pero en el caos y confusión del principio, todos los elementos se encontraban mezclados. La obra de distinción o disposición pudo ordenar el caos y trasladar a los elementos hacia sus lugares propios. De modo que la tierra fue llevada hacia lo bajo y el centro, el fuego hacia lo alto, el aire por debajo del fuego, y el agua por arriba de la tierra.

Los elementos por sí solos tienden a sus lugares y movimientos propios, es decir que la misma materia se dirige hacia su distinción, lo cual denota que San Alberto Magno les otorga una gran capacidad operativa a los elementos.

No obstante, fue Dios quien en verdad se encargó de distinguir y separar el caos. De modo que como mencionamos, la obra de distinción es por un lado querida y obrada por Dios, y así es una operación divina. Pero por el otro, consiste en un acto realizado por los mismos elementos, por cuanto la misma materia se orienta a su distinción, y así es una obra que le pertenece a los elementos y a la materia caótica. Y de esta manera se comprende lo dicho en el segundo capítulo²⁸⁵, acerca de la voluntad de Dios de distinguir y ornamentar, al mismo tiempo que se pone en evidencia la capacidad de la

²⁸² Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, A.

²⁸³ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A 4.

²⁸⁴ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo I, Solución: “*Distinctio autem ad formas agentes et moventes universaliter ad mixtionem, quae exigitur in omni generatione, habetur per opus distinctionis*”.

²⁸⁵ Cfr. cap. II, sección referida a la cosmología de San Alberto Magno.

materia del cosmos de distinguirse y ornamentarse por potencia propia. De esta manera, se presenta a Dios como la causa remota del proceso de distinción y ornamentación, y a la materia como la causa próxima.

Ahora bien, la distinción por parte de Dios es hecha según las virtudes activas y pasivas de los elementos, según sus propiedades, movimientos, localizaciones y naturalezas específicas. Así, la obra de distinción es “*la determinación [de los principios o elementos] a las formas según qué hagan, soporten, muevan y sean movidos*”²⁸⁶. Pero “*no conviene que a lo mezclado y sin disposición local se lo mueva por el propio interés del autor quien lo determina según su voluntad, sino que conviene que a lo mezclado se lo mueva según su lugar, y según sus cualidades activas y pasivas, lo que le proporciona una nueva complexión a lo mezclado*”²⁸⁷. No distinguió Dios según su propio interés, sino según las disposiciones propias de la materia, y por ello la *distinción* consiste en la atribución de ciertas virtudes a las cosas creadas. Esta atribución de virtudes trae una mayor complejidad a la mezcla de elementos, lo que significa un avance frente al estado inicial.

Por otra parte, mientras que la creación, habíamos explicado en el segundo capítulo²⁸⁸, se centra más en el reino material, y se produjo fuera del tiempo, ahora decimos que la distinción se orienta más hacia el reino formal, pues se dirige a formar y ordenar la informalidad inicial, y se llevó a cabo durante los primeros tres días. En efecto, se podría decir que la primera en poner en funcionamiento a la maquinaria del mundo, la cual había sido creada en estado de caos e informalidad, no fue otra que la obra de distinción. Y sin embargo, recordemos que San Alberto Magno²⁸⁹ entiende a la distinción, y consecuentemente a la creación, como una “*primera generación*” o

²⁸⁶ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo I, Solución: “*et determinatio eorum [principiorum] ad formas secundum quas agunt et patiuntur, et movent et moventur*”. También consultar Distinción XIV, Artículo VIII, Solución: “*Opus distinctionis, ut prius dictum est, non est nisi determinatio generalium principiorum mundi ad formam et ad locum, ex quibus sunt moventia, vel mota, vel utraque in his quae generantur et corrumpuntur*”.

²⁸⁷ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A 5: “*non oportet, quod ad mixtum indeterminatum in loco aliquid moveat praeter voluntatem opificis determinantis ex sua voluntate, sed ad mixtum quod ex miscibilibus mixti novam facit complexionem, oportet ponere movens secundum locum, et secundum qualitates activas et passivas*”.

²⁸⁸ Cfr. cap. II, sección referida a la creación según San Alberto Magno.

²⁸⁹ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo IX, Solución, A 2; y Distinción XII, Artículo I, Solución, A 4.

“*generación imperfecta*”, y recién a la obra de ornamentación de las especies como la “*generación perfecta*”.

4.1.3. Algunas consideraciones sobre botánica

Con respecto al tercer día, San Alberto Magno²⁹⁰ cuestiona la atribución del surgimiento de la vegetación a la tercera obra de distinción, siendo que la aparición de los astros y de las diversas especies es adjudicada a la obra de ornato.

Este problema es resuelto de la siguiente manera: el ornato representa todo aquello que es producido a partir de semillas, las cuales son similares a las razones seminales de San Agustín, en tanto las diversas especies fueron surgiendo a partir de los principios creados. Así, “*el ornato propiamente es la forma que en el principio es dada al mundo en la generación unívoca [de las diversas especies]*”²⁹¹.

La generación de las plantas, en cambio, es equívoca, y es a partir de las semejanzas en las partes de sus materias, por ello es que no fueron producidas a partir de la virtud de la semilla, sino que “*la tierra produjo la hierba*”. Por esta razón, entonces, es que el surgimiento de las plantas pertenece a la obra distintiva del tercer día, y no a la ornamentación de los sucesivos días.

Asimismo, según el Magno²⁹², las plantas no viven sólo por causa de su alma, ya que sólo poseen parcialmente alma (“*partem partis animae*”), y de hecho operan como vegetales más por su naturaleza, que por su alma. Pero, no obstante, el hecho de que las plantas posean ese tipo de alma es también un motivo para que el surgimiento de la vegetación pertenezca a la obra de distinción, y no a la de ornato. Pues sostiene San

²⁹⁰ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo IX, Solución.

²⁹¹ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo IX, Solución: “*ornatus proprie est forma quae datur mundo in principio sui ad generationem univocam*”.

²⁹² Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo IX, Solución, A 2: “*Ad Aliud dicendum, quod secundum Gregorium, potius est viror quam anima id quo vivunt plantae: et ideo dicit Philosophus, quod habent partem partis animae: quia licet habeant opera vegetabilis, potius habeant ea per modum naturae, quam animae: et ideo dixit quidam Philosophus, quod plantarum generatio fuit mundo imperfecto, animalia autem mundo jam perfecto*”.

Alberto Magno, que los minerales poseen “*una forma que resulta de la mezcla de los elementos, y que por esto no pertenecen al ornato, sino a la disposición*”²⁹³.

Esto significa que en la generación de las plantas, sus formas se producen ellas solas, espontáneamente, como resultado de una mezcla de elementos. Pero el ornato del mundo, en cambio, corresponde a un movimiento más complejo, por cuanto implica la donación de la forma específica a una mezcla de elementos. Y esta forma no se genera espontáneamente a partir de la mezcla, sino que es producida por Dios; y por ello el ornato no es una generación equívoca, sino unívoca. En efecto, según San Alberto Magno, debido a que las plantas son muy básicas, poseen formas resultantes de la mezcla de los cuatro elementos. Las plantas son más básicas que aquellas criaturas que poseen un alma sensitiva, ya que las plantas carecen de “*sentidos*”, de “*movimientos voluntarios*”, y de un “*alma perfecta*”, pues como mencionamos, sólo poseen el alma parcialmente²⁹⁴.

Habiendo mostrado, entonces, que el surgimiento de la vegetación pertenece a la obra de distinción, y no a la de ornato, San Alberto Magno²⁹⁵ indica que luego de los seis primeros días, el crecimiento y desarrollo agrario sería producido por el influjo solar y estelar. En efecto, Karen Reeds²⁹⁶ explica al caso que las plantas serían influenciadas por los movimientos celestes y por las cualidades de los cuatro elementos; y que en verdad no es tanto la luz solar la que ayuda en la generación de las plantas, sino más bien es el calor solar y el ambiente caluroso el que propicia su crecimiento. La explicación es paralela al caso ya analizado acerca del influjo astral en la generación de los vivientes²⁹⁷.

²⁹³ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo XII, Solución: “*quod mineralia non habent nisi formam consequentem commixtionem elementorum: et ideo ad ornatum non pertinent, sed ad dispositionem*”.

²⁹⁴ Cfr. B. Magni, *De Vegetabilibus et Plantis* (Jammy ed.), en ob. cit., Libro I, Tratado I, cap. VIII: “*Neque desiderium [sensus] planta habet sensum, sicut supra probatum est, neque habet motum voluntarium, neque habet animam perfectam, sed tantum habet partem partis animae*”.

Para un estudio sobre la vida vegetal en San Alberto Magno, consultar Reeds, Karen, “Albert on the Natural Philosophy of Plant Life”, en *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ed. James A. Weisheipl, The Hunter Rose co. Ltd, 1980, pág. 341 a 354.

²⁹⁵ Cfr. Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII”, punto 5 “Geología”, pág. 117.

²⁹⁶ Cfr. Reeds, ob. cit., pág. 344 y 349; y Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII”, punto 7 “Biología”, pag. 137.

²⁹⁷ Cfr. cap. III, sección referida al quinto elemento.

Las plantas se encuentran conformadas por una mezcla de cuatro elementos, y las cualidades del elemento tierra son las que mayormente predominan en sus constituciones materiales²⁹⁸. La “savia” contiene a la totalidad de las partes de la planta potencialmente, y se transporta por las “venas” de la planta, proporcionándole el alimento a cada una de sus partes²⁹⁹.

San Alberto Magno, además, sostiene que cuando las plantas fueron hechas en el tercer día, ya en ese entonces fueron creadas nocivas, mas sólo pudieron dañar cuando fue introducido el pecado en el mundo. “*En efecto, sostiene Isidoro, si Adán no hubiese pecado, ni el fuego quemaría, ni la espina pincharía, ni la espada desgarraría, y tampoco habría ninguna otra nocividad*”³⁰⁰. El hombre no pudo resistir la tentación, y pecó por soberbia, lo cual trajo desorden, una ruptura en el equilibrio del ser. Mas luego Cristo redimió al hombre y reestableció su paz, pero el pecado nunca más lo dejó de acechar³⁰¹.

La fascinación albertina por el estudio y clasificación de las diversas especies de plantas es bien conocida, y cobra verdadero protagonismo con la obra *De Vegetabilibus et Plantis*³⁰². Esta obra resulta del comentario al texto pseudo-aristotélico *De Plantis*, y se encarga de investigar temas de botánica y ecología. San Alberto Magno, allí, se ha encargado de diseccionar ciertas plantas con el fin de identificar sus partes, ha clasificado las múltiples formas florales y frutales, ha configurado hipótesis acerca de la savia como núcleo esencial en la constitución de la planta, ha indagado acerca de las diferencias entre espinas y púas, y acerca de la relación entre luz y calor con respecto al crecimiento vegetal.

La enciclopedia botánica del Magno es resultado de su minuciosa observación de la naturaleza a lo largo de su vida, y de su afán por la experimentación constante. Karen

²⁹⁸ Cfr. Reeds, ob. cit., pág. 349 y 350.

²⁹⁹ Cfr Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII”, punto 7 “Biología”, pág. 137.

³⁰⁰ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo X, Solución: “*dicit enim Iisidorus, quod si Adam non peccasset, nec ignis ureret, nec spina pungeret, nec gladius scinderet, nec aliquod aliud nocumentum et inferre posset*”.

³⁰¹ Cfr. Génesis, II, 3, y ss. También consultar texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, E.

³⁰² Obra que se la sitúa alrededor del año 1250. Sobre este tema, consultar Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII”, punto 7 “Biología”, pág. 137 y 138.

Reeds³⁰³, basándose en las afirmaciones del gran botánico Ernst H. F. Meyer, se maravilla ante la originalidad y precisión de las observaciones del Magno, y ante sus detalladas y vívidas descripciones del reino vegetal. Recalca, además, que el verdadero punto de interés albertino consiste en la filosofía natural de la vida vegetal, y no tanto en la realización de un tratado sistemático de botánica. Por último, Karen Reeds pone de manifiesto el sentido farmacéutico que San Alberto Magno le ha otorgado a las plantas, por cuanto algunas de ellas causan un efecto medicinal en las criaturas, tema que también consideró en sus tratados.

4.1.4. Cosmología de la luz

La obra de distinción de los primeros tres días, según San Alberto Magno, supone una extensa consideración cosmológica sobre la luz. En efecto, las distinciones XIII y XIV de *In II Sententiarum* versan sobre la luz identificada con:

- una causa instrumental y causa eficiente principal
- la forma accidental de los cuerpos
- el cuerpo que fue creado primero
- la naturaleza del quinto elemento.

a) La luz, causa instrumental y causa eficiente principal

La obra distintiva de la materia de los elementos, sostiene San Alberto Magno, fue hecha según algo común a los cinco elementos, es decir, a las dos materias, la *materia mezcla* de los cuatro elementos y la *materia confusa* del quinto cuerpo. Y aquello común a todos, es la naturaleza clara y luminosa³⁰⁴.

³⁰³ Cfr. Reeds, ob. cit., pág. 341 a 344, y 350.

³⁰⁴ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo I, Solución: “*sciendum quod cum debebat fieri distinctio materiae confusae a superiori, et inferiori, et medii ab utroque, non poterat fieri per qualitates elementales activas et passivas: quia secundum illas materia*

Pero ahora bien, si a través de un estudio exegético del relato histórico-literario del Hexamerón, se pretendiese decir que Dios distingue mediante la *palabra*, en tanto “Dios dijo: <Que exista ...>”, San Alberto Magno objeta, con palabras de San Agustín, que Dios no habló temporalmente, ni aún con sonido. Pues, “*si hubiese hablado de un modo temporal, habría cambio en Él. Y si se dice que sonó corporalmente la voz de Dios, decimos que no tiene lengua con la cual hablar y que no existía tampoco quien pueda oír y entender*”³⁰⁵. De aquí, entonces, que Dios no pudo haber distinguido a través de la palabra, sino mediante aquella naturaleza clara y luminosa común a los cinco elementos.

San Alberto Magno³⁰⁶ advierte que esta naturaleza común a los elementos se identifica con la *luz*. De modo que ella hace de *causa instrumental* cuando Dios distingue localmente a los elementos, y, gracias a su movimiento de rotación, actúa también como *causa eficiente principal* de la división de los días. Durante los primeros tres, esta luz se presenta en forma de cuerpo, el cual fue creado en el primer día, y que Dios utiliza como instrumento para disponer la materia. Durante los siguientes tres días, se presenta en forma de luz solar, creada en el cuarto día, y que se presenta como la causa eficiente distintiva de aquellos tres días³⁰⁷. De modo que los primeros tres días habrían sido iguales, y los tres siguientes distintos, gracias a la obra de distinción ya dispuesta. Además, el primer día no habría comenzado con la aurora tal como los demás días, sino que habría comenzado directamente con la aparición de la luz, y aquel primer día habría finalizado con el inicio del segundo³⁰⁸. De esta manera, la naturaleza

est tantum elementorum, ut supra ostensum est, et non est una materia totius confusionis: nec poterat fieri secundum naturam coeli tantum, quia sic iterum nulla esset convenientia cum elementis: sed oportet, quod distinguatur secundum hoc quod convenit utrique: et hoc est perspicuum et luminosum per se, vel per accidens”. También consultar Distinción XIII, Artículo I, Solución, A la cuestión.

³⁰⁵ Texto de San Agustín citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, G: “*Augustinus super Genesim tradit, nec temporaliter, nec sono vocis Deum locutum fuisse: quia si temporaliter, et mutabiliter. Et si corporaliter dicatur sonuisse vox Dei, nec lingua erat qua loqueretur, nec erat quem oporteret audire et intelligere*”. También ver San Agustín, *Del Génesis a la letra*, en ob. cit., Libro I, cap. 2.

³⁰⁶ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo III, Solución.

³⁰⁷ Nótese que nuevamente volvemos a identificar en la cosmología albertina, un doble eficiente en el acto configurador del cosmos. Pues hallamos siempre presente al eficiente Dios -todopoderoso- que ordena el caos, y al mismo tiempo la potencia en la materia para distinguirse y formarse. Ciertamente, el interés albertino por adjudicarle una gran capacidad a la materia debe entenderse bajo el influjo de la *incohatio formae* y la materia actual, explicada en el capítulo anterior.

³⁰⁸ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, D y E.

luminosa, común a los cinco elementos, debe corresponderse con el instrumento que permite llevar a cabo la obra de distinción del cosmos, como también debe actuar de eficiente principal de la distinción de los días.

Por otra parte, Dios ha brindado *luminosidad* a todas sus criaturas, por lo que es común a todas, otorgándosela fundamentalmente a los astros, para que ellos iluminen, y los animales y hombres puedan ver.

Por último, “la obra de los primeros seis días es de Dios, quien no posee ninguna mezcla con las tinieblas, y por ello debía ser iniciada y terminada de luz a luz. Y ésta es la causa por la cual, en la obra de los seis días, en ninguna parte se hace mención a la noche. No obstante, luego caímos desde la luz al pecado, y así acaece para nosotros que el día fue convertido en noche, y que el día que precede a la noche siguiente haya terminado”³⁰⁹.

Dios, -el ser máximamente luminoso-, inicia y finaliza su obra en la luz, como también lo entiende Beda³¹⁰. Mas el pecado del hombre introdujo en el mundo las *tinieblas*, la *noche* y el *fin del día*. Pedro Lombardo, por su parte, agrega que también el pecado trajo consigo la *ignorancia*, pero que “luego, a través de Cristo, [el hombre] volvió de las tinieblas hacia la luz. Por lo cual el Apóstol afirma: “Antes éramos tinieblas, ahora somos luz en el Señor (Ef., 5, 8)”³¹¹. De modo que, habiendo sido instaurada la obra divina de luz a luz, aún después del pecado, la naturaleza común a todas las criaturas continúa siendo la *luz*, y por esto ella se presenta como el elemento distintivo por excelencia.

b) La luz, forma accidental de los cuerpos

³⁰⁹ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo III, Solución, A la cuestión, A 1: “opus primorum sex dierum, Dei est qui nihil habet admixtum de tenebris: et hac de causa terminandum erat a luce in lucem: et haec etiam est causa quare in operibus sex dierum nusquam fit mentio de nocte. Postea autem cecidimus a luce in peccatum: et ideo accidit nobis, ut dies in noctem converteretur, et dies praecedens in nocte sequente finiretur”.

³¹⁰ Cfr. texto de Beda citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, D.

³¹¹ Texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, E: “deinde per Christum a tenebris ad lucem rediit. Unde Apostolus, Eramus aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino”.

La distinción XIII se titula “*La distinción de la criatura corporal en cuanto al principio formal, general a todos los cuerpos, que es la luz*”³¹². De aquí entendemos que la luz es la forma de los cuerpos, y “*entre los cuerpos, los más nobles son los más luminosos*”³¹³.

San Alberto Magno ha aceptado la tesis aristotélica³¹⁴ que afirma que la luz es forma accidental, hábito de lo diáfano, es decir acto de lo transparente en tanto que transparente. De modo que entonces, según Aristóteles, la luz no es un cuerpo. Y de la misma manera, San Alberto Magno sostiene que la luz es forma accidental de los cuerpos, y que como accidente, cualifica a una sustancia, la enriquece y la hace luminosa. Y dicha luminosidad hace *nobles* a los cuerpos. Así, por ejemplo, la luz es forma del aire, el cual “*está compuesto de una presencia que ilumina*”³¹⁵. Más aún, el Magno se anima a decir que “*la luz es forma localizada en el cuerpo*”³¹⁶, y que nosotros podemos imaginar a los cuerpos y su extensión, gracias a la presencia de la luz en ellos.

De esta manera, queda entendido que, según San Alberto Magno, la luz es una forma accidental del cuerpo, y al mismo tiempo es un instrumento y la causa eficiente principal de la obra distintiva.

c) La luz, cuerpo creado en el primer día

Si la luz se presenta como el instrumento mediante el cual se distingue y ordena el cosmos, esta luz debe corresponder al primer cuerpo creado. En efecto, el Hexamerón

³¹² D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII: “*De productione creaturae corporalis quantum ad principium formale, generale omnibus corporibus, quod est forma lucis: et dicitur haec productio distinctio*”.

³¹³ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo II, Solución, A objeción 5: “*inter corpora non inveniuntur nobiliora, quam illa quae luminosa sunt*”.

³¹⁴ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo II, Solución. También consultar Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1999, Libro II, cap. 7, 418b, 10.

³¹⁵ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo II, Solución, A objeción 7: “*lux est forma aeris, quae semper fit praesente illuminante*”.

³¹⁶ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo II, Solución, A objeción 5: “*enim lux forma situata est in corpore: ideo corpus et quantitatem corporis imaginamur per ipsam*”.

supone que la luz fue creada en el primer día, y por ello dice “<Que exista la luz>. Y este fue el primer día”³¹⁷.

Pero, ahora bien, tanto San Alberto Magno como Pedro Lombardo, ambos se preguntan qué ha ocurrido con aquella luz, una vez que el sol fue creado en el cuarto día. El Magno³¹⁸, por su parte, responde afirmando que existen tres opiniones:

- Una de ellas, que es muy improbable, sostiene que aquella luz era una nubecilla clara, que se encontraba cerca del futuro sol, pero según el Magno esto es imposible dado que el sol se mueve constantemente.
- Otra, presentada como máximamente verdadera, afirma que la luz poseía un movimiento de rotación³¹⁹, y que siendo una nubecilla clara, habría sido incorporada al sol, cuando éste fuese hecho.
- La última, que también podría ser verdadera, supone que dado que no fueron creadas todas las cosas simultáneamente, primero habrían existido muchas luces como nubecillas claras, cuyas luminosidades se habrían esparcido luego por toda la materia celeste. Y ésta sería la razón por la que ahora nosotros podemos contemplar la totalidad de la vía láctea iluminada, y a partir del cuarto día, todas aquellas luces habrían sido recogidas e intensificadas por las estrellas.

Si consideramos una y otra tesis acerca de qué fue lo ocurrido con aquella luz cuando el sol fue creado, cualquiera sea la opinión correcta, vemos que todas coinciden en que la luz creada en el primer día no se caracterizaba por un “*gran fulgor*”, y por eso se la entendía como una “*nubecilla clara*”, ya que era similar al sol, pero no con tanta luz, y de allí el diminutivo *nubecilla*³²⁰.

En cuanto a Pedro Lombardo³²¹, sostiene que aquella luz fue primero un cuerpo luminoso, similar a una nube luminosa, y que fue creada en el primer día a partir de la

³¹⁷ Génesis, I, 3.

³¹⁸ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo II, Solución.

³¹⁹ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A 6, y A 7.

³²⁰ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo II, Solución.

³²¹ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, B, C, y F.

materia de los elementos. La función de dicho cuerpo es la de iluminar, y además gracias a él, pudo existir el primer “*día*”, entendiéndolo como espacio de claridad y no de oscuridad. Asimismo, el Lombardo afirma que esta luz fue creada en aquellos sectores donde ahora ilumina el sol, y que posee un movimiento circular mediante el cual se distingue el día de la noche, y con este último punto concuerda San Alberto Magno³²². Por último, Pedro Lombardo indica que fue necesario crear el sol, aunque con la luz existente ya era suficiente, puesto que era preciso acrecentar el resplandor diurno, e iluminar a los seres inferiores, mientras que aquella luz sólo lograba iluminar a los seres superiores.

d) Naturaleza luminosa del quinto cuerpo

La luz o cuerpo luminoso creado en el primer día, agrega San Alberto Magno³²³, ha de ser identificado primeramente con el quinto cuerpo. Y por ello se entiende que la afirmación “*separó la luz de las tinieblas*”³²⁴, hace referencia a la distinción de la materia celeste respecto de la materia de los cuatro elementos. El Magno hace explícita alusión al quinto cuerpo como un móvil luminoso, y a la tierra como un móvil oscuro o denso³²⁵.

De esta manera, sostiene San Alberto Magno, el cuerpo que mayormente posee una naturaleza luminosa es el quinto cuerpo, pues éste propiamente se identifica con la luz;

³²² Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A 7.

³²³ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo II, Solución. También ver Artículo I, Solución, A la cuestión.

³²⁴ *Génesis*, I, 4.

³²⁵ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo I, Solución, A la cuestión.

San Alberto Magno no sostiene aquí la verdadera existencia de las *tinieblas*, sino que las considera como análogas a la *tierra* o a la *materia mezcla de los cuatro elementos*.

Pedro Lombardo, asimismo, procura afirmar que existen dos tesis acerca de la entidad de las *tinieblas*. Por un lado, se las considera como criaturas, en tanto son semejantes a un aire oscuro, o a una cualidad oscura del aire. Por el otro, se entiende que las tinieblas no son algo, sino más bien ausencia de luz. Y al igual que el Magno, parece el Lombardo haber concordado más con aquella tesis que niega la existencia ontológica de las tinieblas, antes que con la otra. De modo que, según el Lombardo, las tinieblas deben ser concebidas como ausencia de luz. Para esto, consultar texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, C y D.

por ejemplo el sol, según el Magno³²⁶, posee “*una impresionante luz*” y gracias a su luminosidad, los astros causan un influjo en los eventos terrestres, y causan la *incohatio formae* en los cuerpos, es decir las predisposiciones formales³²⁷.

* * *

Por lo tanto, concluimos que la cosmología albertina recopila consideraciones acerca de la *luz* como la causa instrumental y eficiente de la obra de distinción y de la separación de los distintos seis días, y también como el primer cuerpo creado, identificado principalmente con el quinto elemento. Finalmente, alude a la luz como el elemento formal de los cuerpos.

e) Distintas perspectivas sobre la temática de la luz

La temática de la *luz* ha sido abordada desde distintos ámbitos, no sólo desde el cosmológico, y constituye uno de los principales puntos de interés para el medioevo, que desarrolla diversas disciplinas en torno a este problema.

La *metafísica* albertina de la luz³²⁸, por ejemplo, es similar a la de Roberto Grosetesta, y propone la existencia de una luz increada divina, que cual intelecto luminoso, ilumina de forma descendente a sus criaturas. Las criaturas inferiores son iluminadas por las superiores, y estas últimas por Dios, de modo que la iluminación divina se desarrolla de manera jerárquica por los diversos tipos de seres³²⁹. La luz

³²⁶ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo II, Solución.

³²⁷ Cfr. Price, Betsey Barker, “The Physical Astronomy and Astrology of Albertus Magnus”, en ob. cit., pág. 178.

³²⁸ Para una introducción a esta temática, consultar Fraile, ob. cit., pág. 820 y 821, 825, 830 a 833, 836 a 838.

³²⁹ Cfr. B. Magni, *Commentarii in Primum Librum Sententiarum* (Jammy ed.), en ob. cit., Distinción II, Artículo V: “*Sed aliter dicendum, scilicet, quod lux intellectus agentis non sufficit per se, nisi per applicationem lucis intellectus agentis non sufficit per se, nisi per applicationem lucis intellectus increati, sicut applicatur radius solis ad radium stellae. Et hoc contingit dupliciter, scilicet secundum lumen duplicatum tantum, vel etiam triplicatum: duplicatum ut si fiat coniunctio ad lumen intellectus increati, et illud lumen est interior magister. Quandoque fit ad coniunctionem intellectus angelici et divini: quia Philosophi quidam animam posuerunt instrumentum intelligentiae, eo quod intelligentia imprimit in eam*”

divina, presentándose como una luz inteligible, y conteniendo todas las cosas en su sabiduría, se extiende hacia la totalidad de sus criaturas³³⁰. Mas la luz de éstas se encuentra oscurecida por su unión con la materia. De esta manera, la metafísica albertina de la luz reconoce como antecedente tanto al ejemplarismo agustiniano, como a la analogía neoplatónica entre la primera causa y el sol, que con sus rayos ilumina a la totalidad de los seres, y en la época reconoce el antecedente del sistema metafísico de Avicena.

Por otro lado, el problema de la luz tiene para San Alberto Magno una importancia *gnoseológica*. Este abordaje permanece sujeto a la teoría de la iluminación agustiniana, a la doctrina neoplatónica acerca de la luz intelectual, y a la tesis arábica sobre la abstracción iluminativa. Este aspecto gnoseológico de la luz ha influido profundamente en pensadores como Ulrico Engelberto de Estrasburgo, quien a su vez es precursor de la posterior tradición mística alemana.

Por último, la perspectiva *óptica*³³¹ también ha sido de gran interés para el siglo de San Alberto Magno, como también para el siglo XIV. En esta línea se han destacado autores tales como Grosetesta, Roger Bacon, Witelo, Pecham, y otros, quienes se han preocupado especialmente por comprender la acción e influjo de la luz. Las principales fuentes con las que han trabajado los mencionados autores son la *Meteorología* y el *De Anima*, ambas obras aristotélicas, las investigaciones de Euclides, Ptolomeo, y Diocles, como también las de los árabes Alkindi, Alhazen, Avicena, y Averroes.

Quizás sea legítimo pensar que en última instancia, el gran espíritu entusiasta por dilucidar todo lo referido al influjo causal de la luz, acarrea tras de sí una constante búsqueda de la comprensión de la causalidad eficiente en general. Y así puede

suas illuminationes. Et hoc vocat Dionysius reductionem nostrae hierarchiae per hierarchiam angelorum, et Augustinus dicit hoc contingere multis modis".

³³⁰ Cfr. B. Magni, *Summa Theologiae* (Jammy ed.), en ob. cit., Parte I, q. XXV, m I, Artículo I: "Et ibidem (in Deo), veritas est lux intelligibilis. Sicut enim in antehabitis dictum, est splendor intellectus primae causae, cuius radii sunt communes animae conceptiones intellectui concretæ, illud est verum quod per prius verum dicitur, et quo iudicamus de omni vero: primo quidem per lucem primae causae; secundum autem et quasi instrumentaliter per lucem principiorum, per quae cognoscimus principiata". También ver m III, Artículo II: "Hoc est enim lumen divinae sapientiae operatricis omnium, in quo sunt omnia naturalia".

³³¹ Para un estudio de la óptica en el medioevo, consultar Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III "El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII", punto 3 "Meteorología y Óptica", pág. 95 a 107.

entenderse que la cuestión acerca de la luz haya sido estudiada desde ámbitos tan diversos, como el cosmológico, el teológico, el metafísico, el gnoseológico, y el óptico.

Esto también lo podemos apreciar, si consideramos que el tratamiento de la luz en las distinciones XII a XV de *In II Sententiarum* ha surgido como resultado de la búsqueda de una causalidad propia de la distinción, pues, por medio de la acción eficiente de la luz, los seis días han sido distinguidos, y los cinco elementos trasladados hacia sus lugares naturales.

El estudio cosmológico busca las causas naturales del cosmos, y se orienta a una metafísica que se interroga por la causalidad eficiente universal. Pues la pregunta por la causa primera o última, la cuestión sobre el origen del cosmos, existe desde que el hombre y la filosofía han tenido un lugar en el universo.

4.2. Doctrina de la ornamentación

En esta segunda sección del capítulo, estudiaremos la cuestión sobre la sucesión de los últimos tres días, la naturaleza de la obra de ornamentación, con nociones asumidas hoy desde la zoología; la obra de santificación y el descanso del séptimo día.

4.2.1. Desarrollo de los últimos tres días

“Dios dijo: <Que haya astros en el firmamento del cielo para distinguir el día de la noche; que ellos señalen las fiestas, los días y los años, y que estén como lámparas en el firmamento del cielo para iluminar la tierra>. Y así sucedió (...). Y los puso en el firmamento del cielo para iluminar la tierra, para presidir el día y la noche, y para separar la luz de las tinieblas. Y Dios vio que esto era bueno.

Así hubo una tarde y una mañana: éste fue el cuarto día.

Dios dijo: <Que las aguas se llenen de una multitud de seres vivientes y que vuelen pájaros sobre la tierra, por el firmamento del cielo>. Dios creó los grandes monstruos marinos, las diversas clases de seres vivientes que llenan las aguas deslizándose en ellas y todas las especies de animales con alas. Y Dios vio que esto era bueno (...). Así hubo una tarde y una mañana: éste fue el quinto día.

Dios dijo: <Que la tierra produzca toda clase de seres vivientes: ganado, reptiles y animales salvajes de toda especie>. Y así sucedió (...) Y Dios vio que esto era bueno.

Dios dijo: <Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo> (...). Y así sucedió.

Dios miró todo lo que había hecho, y vio que era muy bueno.

Así hubo una tarde y una mañana: éste fue el sexto día”³³².

Durante los primeros tres días, la materia caótica de los elementos fue distinguida y ordenada, produciéndose en el cosmos una ordenación espacial y armónica. Pero aún

³³² Génesis, I, 14-31.

faltaba la presencia de todos aquellos seres que irían a habitar dicha materia distinguida. Y esto ocurre en el relato de los últimos tres días del Hexamerón. Pues fueron creadas las diversas especies que se encuentran en cada uno de los cinco elementos, otorgándole la belleza y armonía final a la materia del mundo. Esto corresponde a la denominada obra de ornato.

En el cuarto día, el quinto elemento o materia celeste fue ornamentada. Pedro Lombardo³³³, por su parte, afirma que así como la primera obra de distinción se dirigió a los cielos y a la luz, entendida como la naturaleza celeste, también los cielos debieron ser ornamentados primeros. Pues éstos gozan de una belleza y perfección superior a la de las otras cuatro realidades elementales. Por esto, los cielos del quinto elemento pertenecen a la primera obra de ornato, y han sido embellecidos por el sol, la luna, y las estrellas³³⁴.

Estas últimas, sostiene San Alberto Magno, “*pertenecen al ornato porque su formación produce el movimiento de determinadas especies*”³³⁵. Si la obra de los últimos tres días se dirige a la aparición de las diversas especies, la formación de los astros indefectiblemente debe pertenecer al ornato, ya que a través de su existencia contribuyen a la generación de los seres inferiores.

Con respecto a este día, San Alberto Magno agrega que los astros fueron creados porque “*con su luz propia, o ajena, embellecen las cosas inferiores*”³³⁶, a la vez que enriquecen la noche. También fueron creados, según Pedro Lombardo³³⁷, para *iluminar* la región inferior. Aunque la oscuridad fue igualmente necesaria puesto que algunos

³³³ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, B: “*Quia ergo coelum caeteris elementis speciem praestat, priusque aliis factum est, ideo ante alia ornat in quarto die quo fiunt sidera*”. También consultar texto de Pedro Lombardo citado en Distinción XV, A: “*Quarta enim die ornatum est firmamentum sole, et luna, et stellis*”.

³³⁴ Si bien vimos en el capítulo anterior que los cuerpos celestes fueron creados desde la nada, mas no fueron generados por causas naturales, y por ello existen desde siempre; debemos aclarar que si bien fueron creados desde siempre, debieron comenzar a ser en el tiempo, así como toda criatura, pues, como también mencionamos, la “*nada*” les exige poseer un comienzo temporal. De modo que fueron creados - desde la nada- y -desde siempre-, pero comenzaron a ser en el cuarto día.

³³⁵ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo I, Solución: “*quia stellae ideo pertinent ad ornatum, ut supra diximus, quia formatio earum est ut moveant ad species determinatas*”.

³³⁶ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo I, Solución: “*quod (stellae) sive sub luce propria, sive sub aliena, faciunt ad apparentiam venustatis inferiorum*”.

³³⁷ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, B: “*sidera: quae ideo facta sunt, ut per ea illustretur inferior pars*”.

animales que no pueden soportar la luz del día, pueden así desenvolverse. Y fue necesaria, asimismo, dado que la debilidad de los hombres requiere del descanso y del sueño, no obstante lo cual, en virtud de su fortaleza pueden, en muchas ocasiones, trabajar durante la noche. Pero ciertamente, advierte el Magno, los astros debieron ser creados ya que actuarían como “*signos de las estaciones, de los días, y de los años*”³³⁸.

El movimiento uniforme de los astros, sostiene Aristóteles³³⁹, y lo sigue Pedro Lombardo³⁴⁰, y San Alberto Magno³⁴¹, le permite al hombre hallar una unidad exacta para medir los movimientos sublunares, y así acceder a una medida de tiempo estable y uniforme. Pero si esto es así, recién debe haber existido tiempo en el cuarto día, cuando fueron creados los astros, aunque allí todavía no había ningún hombre capaz de contabilizarlo, pues éste habría sido creado en el sexto día. Por lo que entonces entendemos que propiamente hubo tiempo a partir del sexto día, en el que el hombre fue capaz de medir el movimiento de los astros. De esta manera, se podría decir que el auténtico “primer día”, como medida de tiempo, no fue el primer día que se menciona en el relato hexameral, sino más bien el sexto. No obstante, hubo un tiempo medido por los astros en el cuarto y quinto día, aunque el hombre no estaba allí para contabilizarlo. Y asimismo, hubo también un tiempo en los primeros tres días, pero resultó éste de la sucesión del cambio espacial y cualitativo del proceso de distinción; y así se comprende que de hecho se hiciera referencia a un día “primero”, “segundo”, y “tercero”.

Luego de esta primera obra, el quinto día se dirigió al ornato de dos elementos, agua y aire. El primero fue embellecido con los animales marinos, y el segundo con las aves, siendo que “*los lugares donde habitan los peces y las aves son el aire y el agua*”³⁴².

Pero San Alberto Magno se pregunta la razón por la que dos elementos fueron ornamentados en el mismo día. Interrogante que responde de la siguiente manera: “*el*

³³⁸ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, B: “*Et (sidera) sint in signa, et tempora, et dies, et annos*”. Cfr. también Génesis, I, 14.

³³⁹ Cfr. Aristóteles, *Física*, Libro IV, Madrid, Gredos, 1998, 223 b, 15 a 20.

³⁴⁰ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, B: “*(Sidera) sunt enim in signa serenitatis et tempestatis: et in tempora, quia per ea distinguimus quatuor tempora anni, scilicet ver, aestatem, autumnum, hiemem. Vel sunt in signa et tempora, id est, in distinctionem horarum: quia priusquam fierent, ordo temporum nullis notabatur indiciis, vel meridiana hora, vel qualibet hora*”.

³⁴¹ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, B.

³⁴² D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo VI, Solución, A 2: “*loca autem motus piscium et avium sunt aer et aqua*”.

*agua y el aire comparten una cualidad pasiva, que es el humor, y también ambos poseen la propiedad de la transparencia; y hasta las aves y los peces se encuentran formados de similar materia; son, en efecto, aves, pues viven en los vapores húmedos, próximos a la naturaleza del aire; y son peces porque se desarrollan en las aguas subterráneas y fluyentes. Y es por esto mismo que, en un mismo día, reciben el ornato el agua y el aire*³⁴³.

Ambos elementos, entonces, fueron ornamentados juntos en el quinto día, al igual que también fueron distinguidos juntos en el segundo día, ya que comparten las propiedades de lo líquido y transparente. Y por esta razón, peces y aves estarían conformadas por materias de similares propiedades.

Pedro Lombardo³⁴⁴, en cambio, sostiene que tanto los peces como las aves, fueron creadas a partir de una misma materia, -la del agua-, y fueron distribuidas, unos y otras, hacia el hábitat propicio para sus naturalezas. Los peces hacia el fondo del mar, y las aves hacia los aires.

En el sexto y último día del relato hexameral³⁴⁵, fue ornamentada la tierra con las *bestias de carga*, animales auxiliares destinados a ayudar en el trabajo; las *bestias*, seres de gran tamaño, capaces de atacar con dientes y uñas; los *animales*, asociados en rebaños que le permiten a los hombres un crecimiento en sus riquezas; y los *hombres*, varones y mujeres, que cuidarían de la naturaleza y del resto de las criaturas.

Más aún, Pedro Lombardo³⁴⁶ sostiene que hasta los *animales minúsculos* fueron creados en aquel día, aún cuando también admitiera que provienen de la putrefacción de los cuerpos húmedos, de las exhalaciones de la tierra y cadáveres, de la corrupción de la madera, de las hierbas y frutos, y de los animales muertos. De modo que Dios debe haber creado a todas estas criaturas ya en el sexto día.

³⁴³ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo VI, Solución, A 1: “*aqua et aer conveniunt in qualitate passiva quae est humor, et similiter in proprietate perspicui: et aves et pisces etiam vicina sunt in materia: sunt enim aves, ut dicunt, ex humido vaporabili, quod appropinquat naturae aeris: pisces autem ex aquis pinguescentibus subtus, et constantibus per coagulationem: et ideo unius diei habent ornatum*”.

³⁴⁴ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, C: “*et de eadem materia, id est, de aquis pisces et aves creavit: volatilia levans in aera, et natatilia remittens gurgiti*”.

³⁴⁵ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo XII, Solución.

³⁴⁶ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, F.

La obra de los últimos tres días estuvo dedicada al ornato de los cinco elementos, y a embellecer la materia del mundo. Ya los elementos habían sido ubicados en sus lugares correspondientes, ya la *materia confusa* y la *materia mezcla* habían sido distinguidas, y sólo restaban los sujetos que las habitarían, que coronarían la vida y el movimiento de todo el sistema físico. Las múltiples especies terminarían por adornar el universo terrestre y celeste, otorgándole diversidad y armonía.

4.2.2. Naturaleza de la obra de ornamentación

Tanto San Alberto Magno como Pedro Lombardo, sostienen que en la materia de los elementos se encuentran contenidas todas las cosas en forma material³⁴⁷. La obra de ornato consiste en la recepción de la forma específica por parte de los elementos, por ello constituye el movimiento hacia la especie. Por esto, según el Magno, el ornato es “la determinación [de los principios] a la acción unívoca de esta especie y de aquella”³⁴⁸. De modo que la obra de ornamentación es “la forma que en el principio es dada al mundo en la generación unívoca”³⁴⁹, y ésta pertenece a la “segunda generación”, la que fue verdaderamente perfecta³⁵⁰.

Asimismo, San Alberto Magno³⁵¹ propone como verdadera la sentencia de San Gregorio, que recordemos afirma que lo que simultáneamente apareció en la sustancia, sucesivamente se presentó en la especie.

³⁴⁷ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, E: “*In forma confusionis prius omnia corporalia materialiter simul et semel sunt creata*”. También consultar Distinción XII, H: “*Omnia scilicet elementa, vel omnia corpora materialiter simul creavit*”.

³⁴⁸ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo I, Solución: “*determinatio eorum [principiorum] ad actionem univocam hujus speciei et illius*. También ver Solución, A objeción 1, 2 y 3: “*(Distinctio) large est distinctio materiae per formam specificam quamcumque: et hoc modo comprehendit sub se opus ornatus*”.

³⁴⁹ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo IX, Solución: “*ornatus proprie est forma quae datur mundo in principio sui ad generationem univocam*”.

³⁵⁰ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo IX, Solución, A 2: “*et ideo dixit quidam Philosophus, quod plantarum generatio fuit mundo imperfecto, animalia autem mundo jam perfecto*”.

³⁵¹ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, En contra, 2; y Solución, A 1 y 2; A 3 y 4. También consultar San Gregorio, ob. cit., Libro XXXII, cap. 10.

Esto significa que, en primer lugar, mientras que la materia informe de todos los cuerpos fue creada simultáneamente con los elementos -fuera del tiempo-, aquellos cuerpos fueron especificándose a través de una sucesión temporal -durante los últimos tres días-.

En segundo lugar, implica que las cosas fueron hechas primero, durante los tres días precedentes, en cuanto a su materia, y que luego, durante los tres días posteriores, fueron hechas formalmente, en tanto fueron especificados los astros, los diversos animales, y los seres humanos.

De esta manera, se entiende que fueron creadas las cosas en la materia de los elementos, de manera material o corporal, y que luego además de haber sido distinguidas y ordenadas, recibieron su especificación a través de la forma, correspondiendo esto último a la obra de ornato.

Pedro Lombardo³⁵² sostiene que el ornato es producido a partir de la materia, así el hombre y los animales fueron hechos a partir de la tierra, y las aves y peces a partir del agua.

San Alberto Magno³⁵³, en cambio, mantiene una posición más cautelosa, y niega que el surgimiento de las especies se produzca a partir de materias preexistentes, como los elementos. En efecto, el filósofo respeta la consideración acerca de la *creatio ex nihilo*, y les otorga a los elementos, no una significación de causalidad material, sino de *hábitat* o *lugar natural*.

De modo que un elemento es ornamentado con una especie cuya naturaleza le exige permanecer en él. Y dicha exigencia proviene de la constitución material propia de la especie, tal como explicamos precedentemente³⁵⁴. Pues cada ente habita en el elemento que se asemeja a su propia naturaleza. De esta manera, los cielos son ornamentados con los astros que se encuentran compuestos de éter. La totalidad de las criaturas del mundo sublunar se conforman por los cuatro elementos, o por la mayoría de ellos, pero siempre con predominio de uno. Y gracias a esa presencia predominante, es que cada especie

³⁵² Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, A, C, y D.

³⁵³ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo VI, Solución, A 1.

³⁵⁴ Cfr. cap. III, sección referida a los cuatro elementos.

posee una naturaleza similar en su materia al elemento que embellece. El agua es ornamentada con peces compuestos principalmente de agua, los aires con aves conformadas fundamentalmente de aire, y la tierra con animales y hombres compuestos por tierra. El fuego, asegura San Alberto Magno, no fue ornamentado ya que “*posee una cualidad consumible; y por esto nada animado vive en él*”³⁵⁵.

De esta manera, se comprende lo que veíamos en el capítulo anterior, que, según San Alberto Magno, la presencia de los elementos en los compuestos explica sus propiedades. La presencia del agua en el pez, lo hace apto para nadar; el aire en el ave, la hace apta para volar, la tierra en el hombre y en los animales, los hace aptos para caminar. Y asimismo se entiende que el movimiento realizado durante los últimos tres días, ha sido la ornamentación de cada elemento³⁵⁶.

Por otra parte, se comprende también que, según San Alberto Magno³⁵⁷, el lugar hace a la generación y conservación de la especie. Pues, como mencionamos, primero los elementos fueron creados mezclados, y luego distinguidos localmente. Finalmente, las formas puras de los astros debieron actuar para que sea producida la mezcla de elementos, con predominio de uno de ellos. Esa mezcla recibe una forma genérica a la que luego se le añade la forma específica que determina la naturaleza propia de cada ser. Y así es generada la especie, y ornamentado el elemento.

La obra de ornato le otorga una mayor complejidad a la mezcla y al elemento³⁵⁸, y la obra de distinción según el lugar permite que la especie sea generada y desarrollada. Nótese que este tipo de ornamentación vale para toda criatura producida a partir del quinto y sexto día, pues para que ésta sea realizada, es necesaria la presencia de los astros y formas puras aparecidos en el cuarto día. De modo que a los seres supralunares no les corresponde este tipo de ornato porque no fueron generados por causas naturales, sino solamente creados desde la nada³⁵⁹.

³⁵⁵ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo VI, Solución: “*ignis habet consumptivam qualitatem: et ideo nihil animatum vivit in illo*”.

³⁵⁶ Cfr. Larre, ob. cit., pág. 226.

³⁵⁷ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A 4.

³⁵⁸ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo I, Solución.

³⁵⁹ Cfr. cap. III, sección referida al quinto elemento.

Durante los últimos tres días, la sustancia de los principios (“*substantia principiorum*”), materia caótica e informe, creada fuera del tiempo, y distinguida durante los primeros tres días, fue embellecida y adornada en su totalidad. La magnífica obra de Dios finaliza con este ornato del mundo, que completa su sentido y finalidad. La aparición de la vida y de las diversas especies tiene por gran protagonista al hombre, a quien Dios le encomendó cuidar y proteger a la naturaleza creada.

La totalidad de las especies fue creada por Dios en aquellos seis primeros días. Esto también es afirmado por Pedro Lombardo, quien admite que no fue necesario crear nada más, pues todas las futuras criaturas serían combinaciones de las ya existentes, y estarían conformadas por los únicos cinco elementos. De modo que los seis días, asegura el Lombardo, constituyen seis géneros de obras, “y luego [Dios] *no hizo nada que no estuviera ya contenido en ellas*”³⁶⁰.

De esta manera, luego de aquellos últimos tres días, las diversas criaturas continuarían embelleciendo la creación. Los astros, por ejemplo, contribuyen a la obra de ornato en tanto ellos “*mueven hacia las formas y hacia las figuras, según las especies a las cuales se ordena el mundo*”³⁶¹. Dicho movimiento provoca la “*generación espontánea*” de los seres inferiores, y contribuye a la “*generación equívoca*” de las plantas³⁶². La ornamentación, luego de aquellos seis días, también se manifiesta en la generación espontánea de los seres derivados de la putrefacción de los

³⁶⁰ Cfr. texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, G: “*et sic deinde die septimo requievit ab omni opere suo, id est, cessavit novam creaturam facere. Sex enim diebus sex rerum genera distinxit, nihilque postea fecit, quod in aliquo illorum non contineatur.*” También ver texto de Pedro Lombardo citado en Distinción XV, H, e I.

³⁶¹ D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo IX, Solución, A 1: “(Stellae) *sunt moventes ad speciales formas et figuras in quibus ordinatur mundus*”. También cfr. Artículo VIII, Solución: “*sphaerae spirituales planetarum et stellae sunt de ornatu: quia ordinantur per se ad diversitatem figurarum secundum species generatorum quoad mixtionem complexionis quae omnibus est communis*”.

³⁶² Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo XII, Solución: “*quae generatione aequivoca virtute stellarum (...) nasci possunt*”. Ver también, Distinción XIII, Artículo I, Solución: “*et determinatio motus ad speciem, sive universaliter moveat, ut stellae: sive univoce, ut generans quod descendit semen, habetur per opus ornatus*”. Además consultar Distinción XIV, Artículo IX, Solución: “*ad productionem plantarum sufficit motus stellarum cum virtute sementiva, et sufficit eis generans aequivoce propter similitudinem materiae suorum corporum in partibus suis*”. Ver también Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el silgo XIII”, punto 7 “Biología”, pág. 142.

cuerpos³⁶³. Por último, los animales y los hombres colaboran en la generación unívoca de su misma especie a través del semen que proviene de ellos³⁶⁴.

Así queda asentada la propagación de las especies que se efectúa en tiempos posteriores a aquellos primeros días. Si la distinción consiste en otorgar virtudes activas y pasivas a las cosas creadas, la propagación de las especies se fundamenta en la acción y pasión de los seres. Esta multiplicación sucesiva de las especies denota la necesidad causal de la naturaleza creada, en tanto unas cosas deben ser causas de las otras. Con respecto a esta cuestión, San Alberto Magno³⁶⁵ se preocupa por resaltar la necesidad de que la creación de la naturaleza haya sido sucesiva en el tiempo, y no simultánea, pues unas cosas serían anteriores a otras.

La obra de ornato constituye la culminación del proceso instaurador del cosmos. Es el tercer y último movimiento, y se encuentra en sintonía con los dos precedentes, creación y distinción. En efecto, lo que fue distinguido primero, fue ornamentado primero. El primer día coincide con el cuarto; el segundo con el quinto; y el tercero con el sexto. Si en el primer día la luz ha sido creada, y separada de las tinieblas, y los cielos han sido separados de la tierra, en el cuarto día los cielos fueron ornamentados. Si en el segundo día las aguas han sido separadas, encontrándose algunas sobre el firmamento y otras debajo de él, y si el aire y el fuego también han sido distinguidos, en el quinto día el agua y el aire fueron ornamentados con los peces y las aves. Finalmente, si en el tercer día se ha distinguido el agua que se encuentra sobre la tierra, de la tierra misma, pudiendo aparecer la vegetación, en el sexto día la tierra fue ornamentada con los diversos animales y con el hombre.

³⁶³ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo XII, Solución: “*quae generatione aequivoca (...) putrefactione nasci possunt*”. También consular Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII”, punto 7 “Biología”, pág. 141 y 142.

³⁶⁴ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIV, Artículo IX, Solución: “*non enim homo et equus virtute stellarum per quamcumque mixtionem generari possent, nisi esset semen decisum ab aliquo ejusdem speciei, licet quidam Philosophi contrarium ejus dixerint: tamen hoc dicunt meliores, quod non possent fieri animalia completa magnam habentia diversitatem in organis, ut homo, equus, et asinus, et hujusmodi, nisi ex aliquo suae speciei*”. También ver Distinción XIII, Artículo I, Solución: “*et determinatio motus ad speciem (...) univoce [moveat] ut generans quod descendit semen, habetur per opus ornatus*”.

³⁶⁵ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XII, Artículo I, Solución, A 1: “*actio agentis non est tantum secundum posse agentis, sed etiam secundum posse patientis, et secundum quod magis competit patienti et ei quod fit: et ideo cum Deus intenderit instaurare naturam in operibus primis sex dierum, ipse fecit ea secundum quod magis competeat illis operibus, et hoc fuit ut sicut unum fuit causa alterius secundum naturam, ita etiam tempore praecederet ipsum*”.

A continuación, presentaremos un cuadro que resume los tres movimientos y los seis días del relato hexameral histórico-literal:

Fuera del tiempo	1º día	2º día	3º día
<i>Creación</i>	<i>Primera Distinción</i>	<i>Segunda Distinción</i>	<i>Tercera Distinción</i>
materia sublunar; materia supralunar; criaturas angélicas	de extremo a extremo; del quinto cuerpo luminoso al cuerpo denso; luz	del medio al extremo superior; aguas sobre el firmamento y debajo de él; firmamento; distinción del aire y del fuego	del medio al extremo inferior; agua y tierra; vegetación
	4º día	5º día	6º día
	<i>Primera Ornamentación</i>	<i>Segunda Ornamentación</i>	<i>Tercera Ornamentación</i>
	sol, luna, estrellas	aves, peces	animales irracionales terrestres, seres humanos

De esta manera, queda insaturada la totalidad de la naturaleza en *seis días y tres movimientos*:

Con respecto a los tres movimientos, la *creación*, además de la de las criaturas angélicas, se dirige fundamentalmente al reino material, y es creación de una materia mezcla y confusa. La *distinción* es la encargada de determinar lo mixto y confuso, en tanto que se dirige a ordenar el caos originario, y lo hace disponiendo localmente a la

materia y a los elementos. La ornamentación, por último, es propiamente la donación de la forma específica a una combinación de elementos. Este movimiento causa la aparición de las diversas especies, las cuales se encuentran contenidas ya, de manera material y potencial, en la creación primigenia.

Con respecto a los seis días, como mencionamos, se comprende que cada día de distinción se corresponde con un día determinado de ornamentación, en tanto que se distingue y ornamenta el mismo elemento. De esta manera, quedan entrelazados el primero y cuarto día; el segundo y quinto; y el tercero y sexto.

Ahora bien, por un momento dejemos a un lado los tres movimientos y los seis días, y centrémonos específicamente en las *obras* que fueron producidas, desde la primera hasta la última. Éstas conformarían la siguiente sucesión:

Ángeles, materia supra y sublunar; luz; firmamento; vegetación; astros; animales y hombres.

4.2.3. Algunas consideraciones sobre zoología

La obra del quinto y sexto día, cuando fueron creados los animales, nos pone de manifiesto el gran interés de San Alberto Magno por el estudio y observación de las diversas especies animales³⁶⁶.

Alistair C. Crombie³⁶⁷ sostiene que sus múltiples viajes como provincial, le han permitido al Magno toparse con las más variadas especies, cuestión que presenta magistralmente en su obra *De animalibus*. Allí, el Magno desarrolla un sistema

³⁶⁶ Para la zoología albertina, consultar B. Magni, *De animalibus* (Jammy ed.), en ob. cit. Existe una excelente traducción al inglés: Kitchell, Kenneth F. y Resnick, Irvén M., Albertus Magnus, *On animals: a Medieval Summa Zoologica*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999.

La bibliografía que puede ser consultada es la “Introduction” que antecede a la traducción mencionada, la cual se encuentra en el Vol. 1, pág. 34 a 42: “*The De animalibus*”, “*The Historical Context of De animalibus*”, y “*De animalibus: Method, Goals, Importance*”. También consultar Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII”, punto 7 “Biología”, pág. 130 a 136; 140 a 149.

³⁶⁷ Cfr. Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII”, punto 7 “Biología”, pág. 132 y 140.

zoológico basado en la escala aristotélica, en algunos escritos de Avicena y Galeno, y en las descripciones de Tomás de Cantimpré.

Se interesa por las distintas formas de reproducción, embriología, anatomía animal, y una amplia clasificación y descripción de las múltiples especies.

Distingue a los animales *voladores* (*volatilia*), *nadadores* (*natatilia*), *caminadores* (*gressibilia*), y *reptantes* (*reptilia*). En cuanto a los nadadores o acuáticos, distingue diez géneros distintos: *cefalópodos* (*malachye*), *cangrejos* (*animalia mollis testae*), *mariscos* (*animalia duris testae*), *erizos de mar* (*yricii marini*), *anémonas de mar* (*mastuc*), *estrellas de mar* (*lignei*), *penulados* (*veretrare*), *poliquetos* (*serpentini*), *medusas* (*flecmatici*), y *esponjas* (*spongia marina*)³⁶⁸. Los reptiles pueden ser llamados así puesto que se arrastran con sus aletas, o por la fuerza que poseen en los costados de sus cuerpos, o por la contracción y extensión de los anillos de sus cuerpos. Pero, según el Magno³⁶⁹, son denominados así fundamentalmente por la primera razón mencionada. También, como ya dijimos aquí, diferencia las *bestias* de gran tamaño, los *animales de carga*, y el *rebaño*.

El criterio de clasificación de las especies utilizado por San Alberto Magno, y tomado de Aristóteles, consiste en el análisis del modo de su generación. Este último varía según el grado de calor y humedad de los padres, y según el grado alcanzado por las crías en el momento de ser expulsadas del seno materno. Así, distingue los vivíparos, los ovíparos que producen huevos perfectos, y los que producen huevos imperfectos; los que son mezcla de vivíparos y ovíparos, los que producen un *scolex*, que es una larva o un huevo prematuro, los que producen un humor viscoso, y los nacidos por generación espontánea³⁷⁰.

San Alberto Magno se sorprende, además, por la variación en el color de las *ardillas* (*pirolus*) según se encuentran éstas en Alemania o Rusia. Señala los colores claros que tienen los *halcones* (*falcones*), los *grajos* (*monedulae*), y *cuervos* (*corvi*) cuando permanecen en climas fríos. Realiza experimentaciones con *hormigas*, y concluye que

³⁶⁸ Cfr. Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el silgo XIII”, punto 7 “Biología”, pág. 145.

³⁶⁹ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, Artículo VI, Solución.

³⁷⁰ Cfr. Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el silgo XIII”, punto 7 “Biología”, pág. 145.

los ojos de estos insectos se encuentran en las antenas. Trabaja con *grillos* y *cangrejos*, y clasifica sus diferentes partes³⁷¹. Es el primero en describir a las *ratas*, a las *comadreja*s, y a los *osos polares*. Se destaca, también, por sus observaciones de los *gatos domésticos* y de las *ardillas*. Testimonia los diversos métodos medievales para cazar a los distintos animales, como por ejemplo a las ballenas, a los faisanes, y a múltiples peces³⁷².

Los estudiosos de San Alberto Magno han coincidido en que su genialidad radica en su capacidad de observación de la naturaleza y en el postulado de dicha observación como método científico. De modo que ya no se trata de una mera lectura de textos que refieran a la naturaleza, y a las criaturas, sino de una auténtica experimentación con ellas. San Alberto Magno supo transmitir al medioevo el placer y las ventajas del estudio de lo natural, a través de la observación real y experimentación *in situ*³⁷³.

4.2.4. Santificación y descanso divino del séptimo día

*“El séptimo día, Dios concluyó la obra que había hecho,
y cesó de hacer la obra que había emprendido.
Dios bendijo el séptimo día y lo consagró,
porque en él cesó de hacer la obra que había creado”*³⁷⁴.

Con estas palabras concluye el Hexamerón, en donde se enuncia la finalización de la obra divina en el séptimo día, la bendición de aquélla, y a su vez la consagración del *sabbat*.

De esta manera, se entiende que Dios cesó su obra pues no hay nada que no estuviese ya contenida en los seis días. No obstante, la cesación y descanso divino no deben ser

³⁷¹ Cfr. Crombie, ob. cit., Vol. 1, cap. III “El sistema del pensamiento científico en el siglo XIII”, punto 7 “Biología”, pág. 144.

³⁷² Cfr. Kitchell y Resnick, “Introduction”, en ob. cit., pág. 41 y 42.

³⁷³ Cfr. Kitchell y Resnick, “Introduction”, en ob. cit., pág. 42.

³⁷⁴ Génesis, II, 2-3.

entendidos como propios de un Dios ausente o mero espectador de su obra terminada, sino más bien como pertenecientes a aquel que constantemente *conserva* el ser de sus criaturas, *participándolos* del bien y del amor.

Asimismo, según Pedro Lombardo, “Dios descansó en el séptimo día, no en cuanto estaba cansado de operar, sino que reposó «de todo», en cuanto no hizo ninguna criatura nueva (...). En el séptimo día, por lo tanto, descansó puesto que no hizo luego ninguna criatura nueva cuya materia o semejanza no haya sido producida antes. No obstante, aún hoy sigue operando en cuanto no cesa de congregar y gobernar lo que ha creado”³⁷⁵.

Dios ha creado la totalidad de sus criaturas en aquellos seis días, pues toda nueva criatura resulta de una combinación de las ya existentes, y se conforma por los elementos creados “en el principio”. Y de esta manera, se entiende que todas las cosas hayan sido creadas en cuanto a su materia, y también potencialmente, a partir de aquella materia de los elementos.

Habiendo dado por terminada la obra en el séptimo día, Dios la bendijo, y dado que en su naturaleza, Él no posee mezcla con las tinieblas, su obra comienza y termina en la luz, entendiendo a la bendición divina como luz, y nunca como tinieblas³⁷⁶.

El séptimo día significa la consagración del *sabbat*, como también el origen divino de los siete días de la semana; siete días que se multiplicarían en todas las futuras semanas siguientes³⁷⁷.

* * *

³⁷⁵ Texto de Pedro Lombardo citado en D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, H: “*Requievisse dicitur Deus septimo: non quasi operando lassus, sed ab universo opere requievit, quia novam creaturam facere cessavit (...). Die ergo septimo requievit, ut novam creaturam ulterius non faceret, cujus materia vel similitudo non praecesserit: sed usque nunc operatur, ut quod condidit continere et gubernare non cesset*”. También consultar texto de Pedro Lombardo citado en Distinción XV, I; y en Distinción XII, G.

³⁷⁶ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XIII, Artículo III, Solución, A la cuestión, A 1: “*opus primorum sex dierum, Dei est qui nihil habet admixtum de tenebris: et hac de causa terminandum erat a luce in lucem*”.

³⁷⁷ Cfr. D. Magni, *In II Sententiarum* (Borgnet ed.), en ob. cit., Distinción XV, K: “*Illum autem diem sanctificasse et benedixisse dicitur, quia mystica prae caeteris benedictione et sanctificatione cum donavit. Unde in lege dicitur, Memento ut diem sabbati sanctifies. Et inde est, quod numerando dies usque ad septimum procedimus, et dicimus septem esse dies, quorum repetitione omne tempus agitur*”.

De esta manera, por medio de la bendición divina y consagración del *sabbat*, queda finalizada la gran obra de la naturaleza. Bastaron siete días y tres movimientos de creación, distinción, y ornamentación, para que el mundo sea instaurado. El cosmos, según la autoridad de San Alberto Magno, se ha iniciado desde la nada, a partir de un caos e informalidad primigenia que luego ha sido distinguido y ordenado espacialmente por medio de la eficiencia de la luz, y ornamentado y embellecido con la multiplicidad y variedad de especies. Finalmente la magnífica obra ha sido bendecida y consagrada por su Creador, al mismo tiempo que conservada y eternamente gobernada. Los siete primeros días se multiplican sucesivamente, y en ellos las diversas criaturas continúan ornamentando y enriqueciendo al cosmos.

Conclusión

a) Breve repaso de los puntos centrales tratados

El estudio del mundo natural y sus causas cobra exclusivo protagonismo en las distinciones XII a XV de *In II Sententiarum*. La cosmología teológica desarrollada a partir del Hexamerón bebe toda la belleza y armonía que abunda en el poema de la creación.

El texto albertino conduce al lector a imaginar un universo natural con inmensa variedad de seres, en donde la cadena de especies interactúa causalmente en busca de la perfección de la naturaleza lograda en la consecución de su finalidad. Se nos presenta, así, un universo que no puede ser producto del azar, sino más bien resultante del acto *creador*, entendiendo a dicho acto como la producción del ser desde la nada, donde la nada no es una simple causa material, sino absolutamente “nada”; y donde Dios aparece como el único ser capaz de crear.

Pero la creación del cosmos se constituye, en primer lugar, como una creación de lo informe: de una *materia mezcla* de cuatro elementos o *materia sublunar*, y una *materia confusa* del quinto elemento o *materia supralunar*. De modo que la creación implica el origen de los cuerpos en un orden primero y material, y la creación de los ángeles también en estado de precariedad original.

Con respecto a esto, San Alberto Magno inicia una discusión en torno a la creación sucesiva o simultánea en el tiempo. Según Pedro Lombardo, Dios ha creado al cosmos en una sucesión de seis días. San Agustín, en cambio, sostiene que Dios ha creado simultáneamente al cosmos, de modo que los seis días representan, en verdad, uno sólo. Frente a este problema, San Alberto Magno se inclina por la tesis del Lombardo, más que por la agustiniana, pues la naturaleza obra en el tiempo y sucesivamente, en tanto unas cosas son causas de otras. Por lo que, según el Magno, ya era necesario que este modo sucesivo de la causalidad natural quedase expuesto en el proceso de instauración de la naturaleza. Es por ello el mundo es creado sucesivamente en seis días, y no

simultáneamente en uno solo. Sin embargo, y a pesar de esta afirmación, el Magno también expresa que la creación de la materia y de los elementos efectivamente ha podido ser simultánea. Probablemente la juventud de San Alberto Magno le ha impedido definir absolutamente el propio criterio.

No obstante esto, en el sentido lombardiano y albertino, los seis días constituyen un espacio de tiempo real, y suponen un camino según una evolución y desarrollo desde un caos y elementalidad primigenia, a un orden y armonía general; este camino es desplegado mediante tres etapas sucesivas: creación, distinción, y ornamentación.

Con referencia a la creación, San Alberto Magno se interroga por su relación con el tiempo. El autor niega la posibilidad de que un mundo creado pueda existir desde siempre; por el contrario, asegura que el termino “*ex nihilo*” le quita la posibilidad de ser a la cosa antes de su creación. De modo que toda *creatio ex nihilo* exige que la cosa creada haya tenido un comienzo temporal. El comienzo temporal del mundo creado, puede ser justificado filosóficamente, mas no demostrado racional y apodícticamente, es un dato revelado que corresponde al ámbito teológico; ocurriendo esto mismo también con la tesis sobre la creación sucesiva.

De la misma manera, San Alberto Magno sostiene que la noción de *creatio ex nihilo* pertenece a la doctrina cristiana y a la teología, y por ello es que ningún filósofo antiguo ha hecho explícita referencia a ella. Podrán los filósofos acercarse a la noción de *creatio ex nihilo*, incluso podrán ofrecer argumentos racionales que la justifiquen, mas nunca podrán demostrarla. De modo que, según el Magno, ésta se nos presenta como un verdadero milagro, accesible sólo por vía de la fe.

Por otra parte, el problema de la creación de la materia de los elementos recoge la cuestión acerca de la informidad de la material inicial, y la capacidad de la materia de evolucionar.

Esta potencialidad en la materia, se concibe bajo el influjo de la *incohatio formae*. En efecto, San Alberto Magno sostiene la imposibilidad de la existencia de la materia prima como tal, pues ella siempre ha de presentarse dispuesta por una forma incoativa. Esta última dispone a la materia para recibir ciertas formas sustanciales, y no otras. Esta actualidad de la materia prima, lo aleja a San Alberto Magno del hilemorfismo aristotélico, acercándolo a una posición más bien dualista que reconoce antecedentes en

la tradición platónica. Las formas incoativas se encuentran en la materia de manera potencial, de modo que el Magno -al menos en la obra estudiada- rechaza la tesis sobre la pluralidad de formas sustanciales, defendida por los franciscanos.

La posición albertina acerca de la materia prima nos permite comprender, a su vez, las propiedades de la materia informe de los elementos. En efecto, esta materia creada con la forma de la distinción y ornamentación, debe poseer en sí una capacidad para formarse y ordenarse.

Estas consideraciones conducen al Magno a desarrollar una teoría de los elementos. Éstos fueron creados en estado de mezcla total, pero como cada uno de ellos posee su movimiento y lugar natural, se fueron distinguiendo y ordenando a lo largo de tres días. La tierra, por ser el elemento más pesado, se ubica en el centro medio hacia abajo, ocupando el menor lugar; el fuego es el elemento más liviano, y se encuentra por arriba de los cuatro. El aire y el agua se sitúan en el medio de los otros dos, y por ser el agua un poco más pesada, se ubica por sobre la tierra, y el aire por ser más liviano, por debajo del fuego.

Los cuatro elementos son sustancias simples, y no accidentes, es decir son realidades subsistentes. Sin embargo, por lo general, los cuatro elementos se encuentran presentes en sustancias compuestas, y en ese caso permanecen en ellas con sus *formas primeras*, es decir sustancialmente, pero sus *formas segundas*, gracias a las cuales poseen propiedades, se manifiestan allí en estado atenuado (*“remissio”*). De modo que los elementos pueden interactuar entre sí en una misma sustancia, sin que ésta queme, o sea puramente agua, tierra, o aire. Los elementos hacen las veces de principios o de cimientos primordiales, pues constituyen la composición primera o última de toda sustancia compuesta, y del mismísimo universo.

Pero la configuración del cosmos requiere también de un quinto elemento, perteneciente a la materia supralunar. San Alberto Magno elabora una doctrina astronómica heredada en gran medida de la aristotélica. En efecto, el Magno sostiene que el éter es el más perfecto de los cinco elementos, y que por ello no posee mezcla con los restantes. El reino lunar compuesto por las criaturas celestes, se conforma en su totalidad por este quinto elemento. Las sustancias celestes, si bien han sido creadas por Dios desde la nada, no fueron generadas a partir de ninguna causa natural, con lo cual,

según San Alberto Magno, éstas son creadas y al mismo tiempo existen desde siempre. Los cuerpos celestes son movidos y guiados por las sustancias espirituales; estas últimas se encuentran separadas, y los rigen inteligentemente en sus movimientos.

San Alberto Magno sostiene que las sustancias celestes influyen en la generación de los vivientes y en el crecimiento y desarrollo de la vegetación, y al mismo tiempo constituyen los signos y causas de los tiempos. Además, se interesa por la cuestión astrológica, y asegura que los astros causan un influjo determinante en los destinos de los animales, pero no así en el destino de los hombres. En efecto, pueden causar una cierta inclinación en el libre albedrío, mas no determinan la libertad. Además, según lo indicamos en el presente trabajo, el Magno propone una división de los cielos, y reflexiona sobre su composición astronómica.

Continuando con la exposición acerca del proceso de configuración del cosmos, San Alberto sostiene que al acto de creación del reino material le sucede un proceso de distinción y ornamentación, durante una sucesión de seis días. Las tres distinciones se corresponden con los tres primeros días, en los que se destaca la importancia de la luz, y el crecimiento y desarrollo del reino vegetal. De la misma manera, los tres ornatos se identifican con los últimos tres días, en los que se presentan las múltiples y diversas especies. En esta sección hemos podido apreciar el interés albertino por la investigación zoológica, y por la exaltación del hombre como señor de la naturaleza creada.

Por último, la cosmología teológica del Hexamerón culmina con la bendición divina y la santificación de la creación, con el descanso de Dios y su expreso sentido, con la conservación de la obra divina, y con la participación al hombre de esta virtud creadora.

De esta manera, quedan configurados los siete días de la semana que se multiplican en futuras semanas a lo largo de todos los tiempos, y queda asimismo asentada la ulterior propagación de especies y la ornamentación por parte de las criaturas. Examina el rol de los astros que causan la generación espontánea de múltiples seres, a la vez que contribuyen en la generación equívoca de la vegetación; y la generación de los animales y de los hombres producida univocamente a través del semen. De modo que Dios no necesitó crear ninguna nueva criatura, pues toda futura especie estaría conformada por

los elementos ya creados, y constituiría una combinación de las especies también ya existentes.

Según San Alberto Magno, ésta es la forma mediante la cual ha quedado instaurada la totalidad de la naturaleza en seis días sucesivos y tres movimientos. Estas etapas poseen a Dios como el gran protagonista y también a la propia naturaleza, que conlleva en sí la capacidad para distinguirse y ornamentarse. El cosmos albertino es iniciado en el caos, y luego es embellecido por el orden y variedad de seres, prolongándose este proceso más allá del sexto día a partir del desarrollo de los cimientos primordiales.

b) Valoración y crítica del pensamiento de San Alberto Magno. Actualidad del mensaje creacionista.

Este trabajo no sólo ha buscado la comprensión de la cosmología albertina a la luz del texto indicado, sino también recuperar histórica y filosóficamente la figura de San Alberto Magno, de quien hemos podido apreciar su indiscutible autoridad en temas filosófico-naturales. Pero, además, el estudio nos ha permitido integrar estos aspectos filosóficos con su posición de teólogo e investigador natural, que destacan la importancia de San Alberto Magno como un pensador original.

Hemos intentado reflejar la profundidad intelectual de San Alberto Magno frente al estudio de la naturaleza, ante la cual instauró la observación como auténtico método científico. El epíteto de *Magno* que hemos justificado en el primer capítulo, ya no necesita de argumentos que lo fundamenten, pues su magnanimidad se hace patente en cada una de sus investigaciones, en su conocimiento de las tradiciones precedentes, y en su asimilación y valoración de aquellas tradiciones.

No obstante ello, su afán por unificar el sistema aristotélico con el platónico, lo condujo a un terreno complejo, a veces, problemático e incluso no resuelto. Además, contribuye a la complejidad albertina, el haber trabajado con textos platónicos y aristotélicos que habían sido elaborados e interpretados por Avicena y Averroes. Su

afán por unificar aquellos sistemas sólo tenía sentido, para San Alberto Magno, en la medida que fuera compatible con la doctrina revelada.

Éstas son las razones que explican la complejidad del pensamiento albertino, como también las diversas objeciones que otros pensadores le han formulado a lo largo de la historia.

Sin embargo, si bien el Magno no ha logrado una verdadera unificación entre el sistema aristotélico y el sistema platónico, pertenece a la vanguardia medieval que procuró subrayar la importancia del aristotelismo, y hallar en este sistema, ideas no contradictorias con el dato revelado. Recordemos que el pensamiento cosmológico cristiano hasta ese momento se desarrollaba, particularmente, desde el platonismo.

Por otra parte, recordemos que el objetivo de San Alberto Magno fue el de transmitir a la sociedad letrada medieval la totalidad de los conocimientos adquiridos hasta ese momento. Impresionante empresa que se propuso llevar a cabo, y que no dudamos en afirmar, alcanzó con éxito.

* * *

Con respecto a este texto, *In II Sententiarum*, la juventud del bachiller se hace muy patente, teniendo por resultado un texto con pasajes difíciles de interpretar, y a veces, no dudamos en afirmarlo, con carácter filosóficamente no resuelto. En más de una ocasión, el conocido recurso de San Alberto de citar o de referirse constantemente a multiplicidad de autores, dificulta el poder distinguir su pensamiento, del pensamiento del autor al que alude.

Pero esto no desmerece la calidad de la obra que hemos estudiado. En efecto, se trata de un texto de alto vuelo filosófico, con profundas e interesantes reflexiones; se presenta una cosmología que se inserta en una teología, conjugando elementos antropológicos, éticos, y metafísicos. La ciencia de la naturaleza allí expuesta, con precisiones de detalle, es nutrida a través del método observacional desarrollado por el Magno, el cual constituye una novedad significativa en el medioevo, e influye en los pensadores del siglo posterior.

Por otra parte, en tiempos donde la arrogancia humana y su afán de poder caracterizan el trato con el mundo físico, en general, consideramos importante recuperar el mensaje albertino, implícito en esta obra, que expresa un vívido sentido del cuidado de la naturaleza en todos los órdenes. Nos invita a contemplar y vivir la naturaleza creada, a formar parte activa de ella contribuyendo a su desarrollo y prolongando la creación divina. No cabe aquí ninguna actitud destructiva a partir de prácticas irresponsables y movidas por intereses efímeros, tan al uso en nuestros días.

Tanto la doctrina albertina como el *modus vivendi* de San Alberto Magno constituyen una enseñanza para el hombre actual que ha reemplazado una cosmología de dimensión teológica por formas variadas de aproximación -y absolutización- al tema del origen absoluto de cuanto es, ya se trate desde la “gran explosión”, el “azar”, o por la reciente propuesta de la “máquina de Dios” capaz de recrear un pretendido origen absoluto³⁷⁸.

Finalmente deseo expresar que San Alberto Magno es un adelantado para el medioevo, pues supo introducir el aristotelismo al pensamiento religioso cristiano y a la filosofía platónica, como también desarrollar una verdadera ciencia de la naturaleza. La separación radical, sugerida por el Magno, entre filosofía y teología, corta definitivamente con la tendencia patrística de asimilar, en múltiples ocasiones, ambos órdenes. En este sentido, San Alberto Magno representa una autoridad y un antecedente para toda la posterior filosofía, en particular, para la filosofía de Tomás de Aquino.

Sin embargo, ha sido nuestro propósito, considerar a San Alberto Magno en sí mismo y no a la sombra de su talentoso discípulo. Su pensamiento descollante radica en su personalidad entusiasta, en su enorme potencial de investigador, y en su aguda percepción de la naturaleza, al cual la historia del pensamiento no le ha hecho verdadera justicia. Porque así lo entendemos, constituye nuestro futuro interés proseguir esta investigación en torno al pensamiento cosmológico albertino, procurándole un lugar más justo en el marco de la filosofía escolástica.

Jimena Paz Lima

³⁷⁸ Para lo referido al mensaje de la creación, y a su olvido actual, consultar Ratzinger, J., *Creación y pecado*, Pamplona, Eunsa, 1992, pág. 11 a 21. Y para la relación entre cosmología-filosofía-ciencia, ver Sanguinetti, ob. cit., cap. IX “Cosmología y Filosofía”, pág. 351 a 417. También consultar Ellis, G., *Major themes in the relation between philosophy and cosmology*, en Bertola, F., Calvani, M., Curi, U., *Venice Conferences on Cosmology and Philosophy*, Memorie della Società Astronomica Italiana, Florencia, 1992.

Bibliografía

a. Fuentes primarias

a.1. Nuestro autor

Magni, Alberti, Beati, Ratisbonensis episcopi O.P., *Opera*, Lyons, Pierre Jammy (ed.), 1651.

Magni, Alberti, D., *Opera Omina*, Paris, Emil Borgnet (ed.), 1890-1899.

a. 2. Fuentes primarias generales

Agustín, San, *Confesiones*, en Obras completas (ed. bilingüe), Tomo II, Madrid, B.A.C., 1946.

Agustín, San, *Del Génesis a la letra*, en *Obras de San Agustín* (ed. bilingüe), Tomo XV, Madrid, B. A. C., 1958.

Aristóteles, *Aristotelis opera*, 5 Vol., Berolini: Apud W. de Gruyter et Socios, 1960.

Gregorio, San, *Moralia in Job*, Tomo III, Bélgica, Brepols, 1985.

Patrologiae, Paris, J. P. Migne, Garnier, 1844- .

Petro Lombardo Episcopo Parisiensi authore, magistri *Sententiarum, Libri Quatuor*, Venice, Ed. Apud Camillum & Franciscum Franceschinis Fr., 1566.

Platón, *Oeuvres complètes*, 14 Vol. en 35 Tomos, Paris, Les Belles Lettres, 1961-1970.

Tomás de Aquino, *Opera Omnia*, Roma, Commissio Leonina, 1948-2000.

Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Madrid, B.A.C., 1969.

b. Fuentes secundarias

Traducciones al español

Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, Madrid, Gredos, 1987.

Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1999.

Aristóteles, *Acerca del cielo*, Madrid, Gredos, 1996.

Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 1998.

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998, ed. Trilingüe por Valentín García Yebra.

Platón, *Timeo*, Bs. As., ed. Colihue, 1999.

Tomás de Aquino, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, Vol. II / 1, España, ed. Juan Cruz Cruz, Eunsa, 2005.

Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, España, Eunsa, 2001.

Tomás de Aquino-Pedro de Alvernia, *Comentario al libro de Aristóteles sobre el cielo y el mundo*, España, Introducción y traducción anotada de J. Cruz Cruz, Eunsa, 2002.

Tomás de Aquino, *Sobre la eternidad del mundo*, Argentina, Aguilar, 1981.

c. Bibliografía general

Ashley, Benedict M., O.P., “St. Albert and the Nature of Natural Science”, en *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ed. James A. Weisheipl, The Hunter Rose co. Ltd, 1980, 73-101.

Baldner, Steven, Conferencias dictadas acerca de “St. Albert the Great”, en Blackfriars Hall, Oxford, Trinity Term, 2006 (Undergraduate Course).

Price, Betsey, Barker, “The Physical Astronomy and Astrology of Albertus Magnus”, en *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ed. James A. Weisheipl, The Hunter Rose co. Ltd, 1980, 155-185.

Bertola, Ermenegildo, “La dottrina della creazione nel *Liber Sententiarum* di Pier Lombardo”, *Pier Lombardo*, 1, n°1, 1957, pp. 27-44.

Castagnino, Mario Alberto, “¿Tuvo origen el universo?”, en Sanguineti, J. J., *El origen del universo: la cosmología en busca de la filosofía*, Bs. As., Educa, 1994, pág. 11-31.

Colish, Marcia L., *Peter Lombard*, Vol. 1-2, Leiden-New-York-Köln, Brill, 1994.

Craemer-Ruegenberg, Ingrid, *Alberto Magno*, Barcelona, Herder, Biblioteca de Filosofía, 19, 1985.

Crombie, Alistair C., *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo*, Vol. 1-2, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Cruz Cruz, Juan, “Sentido original de la creación”, introducción en Tomás de Aquino, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, Vol. II / 1, España, ed. Juan Cruz Cruz, Eunsa, 2005.

Dewan, Lawrence, “St. Albert, Creation, and the Philosophers”, en *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. 40, nº 3, Canada, octubre 1984, 295-307.

Ellis, G., “Major themes in the relation between philosophy and cosmology”, en Bertola, F., Calvani, M., y Curi, U., *Venice Conferences on Cosmology and Philosophy*, Memorie della Società Astronomica Italiana, Florencia, 1992.

Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía*, Madrid, B.A.C., 1982-1998, cap. IX “San Alberto Magno”.

Gilson, Étienne, *La filosofía en la edad media*, Bs. As., Ed. Sol y Luna, 1940.

Guthrie, William, K.C., *Los filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, Brevarios, 1994.

Kirk, G. S., Raven, J. E., y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid, Gredos, 1987.

Kitchell, Kenneth F., y Resnick, Irvén M., “Introduction: The life and works of Albert the Great”, “The writings of Albertus Magnus”, “*The De animalibus*”, “*The Historical Context of De animalibus*”, y “*De animalibus: Method, Goals, Importance*”, secciones en Albertus Magnus, *On animals: a Medieval Summa Zoologica*, Vol. 1, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999.

Larre, Olga, L., “La cosmología teológica del *Comentario a las Sentencias* de Tomás de Aquino. Breve presentación e introducción temática a *II Sent. dist. 12-15*”, en *Contemplata aliis tradere*, Bs. As., ed. Dunken, 2007, 217-229.

“Le composé des composés attribué à Albert le Grand”, en <http://hdelboy.club.fr/compose.htm/consulta> 23/05/08 13.50.

Maritain, Jacques, *Filosofía de la naturaleza*, Bs. As., Club de lectores, 1980.

McCullough, E. J., "St. Albert on Motion as *Forma fluens* and *Fluxus formae*", en *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ed. James A. Weisheipl, The Hunter Rose co. Ltd, 1980, 129-153.

Nardi, Bruno, "La dottrina d'Alberto Magno sull'*Inchoatio formae*", en *Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Accademia dei Lincei, Ser. 6, Vol. 12, Fasc. 1-2, 1936, 3-38.

Ratzinger, Joseph, *Creación y pecado*, Pamplona, Eunsa, 1992.

Reeds, Karen, "Albert on the Natural Philosophy of Plant Life", en *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ed. James A. Weisheipl, The Hunter Rose co. Ltd, 1980, 341-354.

Reitan, Eric, A., O.P., "Nature, Place, and Space: Albert the Great and the Origins of Modern Science", en *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXX, nº1, Virginia, winter 1996, 83-101.

Rosemann, Philip, W., *Omne agens agit sibi simile: a 'Repetition' of Scholastic Metaphysics*, Louvain University Press, 1996, chapter V "Peter Lombard, on Image and Likeness", 143-157.

Rosemann, Philip W., *Peter Lombard*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, chapter 5 "The Sentences, book II", 93-117.

Sanguineti, J. J., *El origen del universo: la cosmología en busca de la filosofía*, Bs. As., Educa, 1994.

Snyder, Steven, C., “Albert the Great: Creation and the Eternity of the World”, en *Philosophy and the God of Abraham. Essays in Memory of James A. Weisheipl, O.P.*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, ed. R. James Long, 1991, 191-202.

Snyder, Steven, C., “Albert the Great, *Incohatio Formae*, and the Pure Potentiality of Matter”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXX, n°1, winter 1996, 63-82.

Tugwell, Simon, “Albert the Great: Introduction. I. The Life and Works of Albert”, y “II. Albert and the Dionysian Tradition”, en *Albert and Thomas: Selected Writings*, New York, Paulist Press, 1988.

Vacant, Alfred, *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, ed. Librairie Letouzey et Ané, 1909.

Wallace, William, A., O.P., “Albertus Magnus on Suppositional Necessity in the Natural Sciences”, en *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ed. James A. Weisheipl, The Hunter Rose co. Ltd, 1980, 103-127.

Weisheipl, James, A., “The Life and Works of St. Albert the Great”, en *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ed. James A. Weisheipl, The Hunter Rose co. Ltd, 1980, 13-51.

Apéndice

IN II SENTENTiarum DE SAN ALBERTO MAGNO (DISTINCIONES 12-15)

ESTA EDICIÓN

Hemos elaborado esta traducción al español del Hexamerón contenido en las distinciones XII-XV de *In II Sententiarum* a partir de la edición de Emile Borgnet, *Opera Omina*, Paris, 1890-1899. Ésta no es una edición crítica, como tampoco lo es la anterior edición de Pierre Jammy, *Opera*, Lyons, 1651. Recién ahora el instituto alemán Albertus Magnus se encuentra trabajando en la edición crítica, pero el volumen correspondiente a *In II Sententiarum* aún no ha salido a la luz.

Para el texto de Pedro Lombardo hemos utilizado la traducción de la Dra. Olga Larre en: Tomás de Aquino, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, España, ed. Juan Cruz Cruz, Eunsa, 2005.

En líneas generales, hemos respetado la estructura de la edición latina, excepto en determinadas oportunidades en las que consideramos conveniente, en gracia al lector, realizar ciertas modificaciones: en vez de presentar el texto de Pedro Lombardo antes de cada artículo, como lo hace la edición latina, nosotros hemos reunido todo el texto lombardiano al inicio de cada distinción. Esta modificación también corresponde para la sección titulada “división del texto de Pedro Lombardo”.

SIGLAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

1. Obras de las Sagradas Escrituras

<i>Ap</i>	<i>Apocalípsis</i>	<i>Heb.</i>	<i>Hebreos</i>
<i>Dan</i>	<i>Daniel</i>	<i>Jn</i>	<i>Juan</i>
<i>Ecl</i>	<i>Eclesiastés</i>	<i>Job</i>	<i>Job</i>
<i>Eclo</i>	<i>Eclesiástico</i>	<i>Mt</i>	<i>Mateo</i>
<i>Éx</i>	<i>Éxodo</i>	<i>Sal</i>	<i>Salmos</i>
<i>Gén</i>	<i>Génesis</i>		

2. Fuentes propias de las Sentencias de Pedro Lombardo

Agustín, San:

<i>Bono conjugali</i>	<i>Bon. conj.</i>
<i>De Genesi ad litteram</i>	<i>De Gen. ad litt.</i>
<i>De Genesi contra Manicheos</i>	<i>Contra Manich.</i>
<i>Enchiridion</i>	<i>Enchir.</i>
<i>Epistola 3 a Volusianum</i>	<i>Epist. 3 a Volusianum</i>
<i>Libero arbitrio</i>	<i>Lib. arb.</i>

Alcuino:

<i>Super Genesim</i>	<i>Super Gen.</i>
----------------------------	-------------------

Ambrosio, San:

<i>Hexameron</i>	<i>Hexam.</i>
------------------------	---------------

Aristóteles:

<i>Causis proprietatum elementorum</i>	<i>Causis propr. elem.</i>
<i>De anima</i>	<i>De an.</i>

De animalibus *De animal.*
De caelo et mundi *De cael.*
De generatione et corruptione *De gen.*
Meteororum *Meteor.*
Physics *Phys.*
Proprietatibus planetanum
et elementorum *Propr. planet et elem.*
Visu et natura oculi *Visu et natura oculi*

Avarico:

Commento super geometriam Euclidis ..*Comm. sup. geom. Euclidis*

Averroes:

Super libros de anima *Sup. libros de an.*
Super Physicorum *Sup. Phys.*

Avicena:

Sufficientia coeli et mundi *Suffic. coel.*
Naturali sufficientia *Suffic.*

Beda:

In Genesim, *In Gen.*

Boecio:

Consolatione philosophiae *Consolatione philosophiae*

Crisóstomo, Juan:

In epistola ad Hebraeos *In ep. ad Heb.*

Damasceno, Juan:

De fide orthodoxa *De fide*

Geber:

Commentarii super Almagesti Comm. sup. Almag.

Gregorio, San:

Moralia in Job Mor.

Jerónimo, San:

Adversus Iovinianum Ad Iov.

Hebraicae quest. in libro Genesi In Gen.

Messahala:

Motu orbis Motu orbis

Nicolás:

Commentarii super al Almagesti Comm. sup. Almag.

Platón:

Timeo Timeo

Ptolomeo:

Almagesto Almag.

Centum verbis Cent. verbis

Tetraston Tetr.

Rábano:

Super Genesim Sup. Gen.

3. Obras de San Alberto Magno confrontadas en el Comentario

Liber de quattuor coaevis *De quat. co.*
Summa theologica *Summ. theol.*

4. Fuentes propias del Comentario de San Alberto Magno

Agustín, San:

Confessiones *Conf.*
De civitate Dei *De civ. Dei*

Atribuida:

Dialogus qq. 65 ad Orosium *Dialog.*

Crisóstomo, Juan:

Sup. Joannem *Super Joannem*

Jerónimo, San:

Sup. principium ecclesiastae *Sup. prin. eccle.*

Ovidio:

Metamorphoseon *Metapor.*

Obras sin autor especificado:

De perspectivis *De perspectivis*
Visu et de fallacia visus *Visu et de fallacia visus*
De visu *De visu*

5. Epítetos de autores designados por el Magno

Maestro Pedro Lombardo
Filósofo Aristóteles
Comentador Averroes

Distinción XII

La *creación* de la naturaleza corporal

Texto de Pedro Lombardo

A. Después del estudio sobre los ángeles, se considera la creación de las otras realidades, y, en particular, las distintas obras de los seis días.

Baste con lo dicho respecto de la creación de la naturaleza angélica. Resta ahora considerar la creación de las otras realidades y, en particular, las distintas obras de los seis días. Cuando Dios en su sabiduría creó los espíritus angélicos, creó también otras cosas, como lo señala el texto del Génesis (Gén. I, 1) donde se dice que, “*en el principio*”, Dios creó “*el cielo*” –o sea, los ángeles– “*y la tierra*”, a saber: la materia de los cuatro elementos, realidad confusa e informe, que fue denominada “*caos*” por los griegos (San Agustín, *Contra Manich.*, I, 5, 9). Y esto aconteció antes del primer día³⁷⁹. Luego distinguió los elementos, y las especies propias y distintas de las cosas singulares, según su género, constituyéndolo todo no de un modo simultáneo, como lo señalaron algunos de los santos Padres, sino a través de intervalos de tiempo durante seis días, tal como otros lo han entendido.

B. Parece que los santos que han estudiado el tema enseñaron diferentes cosas, sosteniendo algunos que todas las cosas fueron hechas simultáneamente en su materia y en su forma; y otros, en cambio, que fueron hechas a través de intervalos de tiempo.

Algunos de los santos Padres que han estudiado verdaderamente la palabra y los misterios de Dios, escribieron sobre este tema diversas cuestiones. Unos, ciertamente, enseñaron que todas las cosas fueron creadas simultáneamente en su

³⁷⁹ Gén., I, 1 y 2: “*Al principio Dios creó el cielo y la tierra. La tierra era algo informe y vacío, y las tinieblas cubrían el abismo*”.

materia y su forma; y esto es lo que parece haber sostenido San Agustín³⁸⁰. Otros, en cambio, establecieron y demostraron que la materia primero fue caos e informalidad, y que contenía una mezcla y confusión de los cuatro elementos. Luego, a partir de esta materia, se fueron formando los géneros de las cosas corpóreas, según sus propias especies, durante seis días. Esta sentencia es preferida y recomendada por San Gregorio (*Mor.*, XXXII, 12, 16), San Jerónimo (*In Gen.*, I, 11), Beda (*In Gen.*, I) y por muchos otros. Y esto también parece concordar mejor con el texto del Génesis, del que procede el desarrollo primero de este argumento.

C. ¿De qué modo las realidades corpóreas fueron creadas con intervalos de tiempo?

Así pues examinamos, según la tradición, el orden y modo de la creación y de la formación de las cosas. Como se ha recordado antes, “*en el principio Dios creó el cielo*”³⁸¹ —o sea, como algunos dicen, la naturaleza angélica, aunque aún informe, — “*y la tierra*”, esto es, aquella materia confusa de los cuatro elementos. Moisés denomina a esta materia “*tierra*”, tal como afirma San Agustín: “*la tierra es el menos bello de todos los elementos*” (*Contra Manich.*, I, 7, 12). Pero la tierra poseía una naturaleza “*inane*” y “*vacía*” “*en virtud de la mezcla de todos los elementos*”. También la llama “*abismo*” diciendo: “*Las tinieblas estaban sobre la faz del abismo*”³⁸², en cuanto implica confusión y mezcla, y se encuentra privada de una distinción específica. “*Y a esta misma materia informe se la denomina también «agua», sobre la cual «se cernía el Espíritu del Señor»*”³⁸³, como se cierne sobre las cosas la voluntad del artífice” (San Agustín, *Contra Manich.*, I, 7, 12). “*Pues todo aquello que había comenzado a formar y conducir a término estaba sometido a la buena voluntad del Creador*” (*De Gen. ad litt.*, I, 5, 11). Y “*como señor y fundador dominaba sobre la materia fluctuante y confusa, que distinguiría según una variedad de especies, cuando quisiera*” y como quisiera. “*Y se denominó «agua» porque todas las cosas que nacen en la tierra: animales, árboles, hierbas u otras realidades semejantes, comienzan a formarse y nutrirse a partir de la humedad*” (*Contra Manich.*, I, 7, 12). Esta materia informe fue denominada con todos estos

³⁸⁰ *De Gen. ad litt.*, I, 15.

³⁸¹ *Gén.*, I, 1.

³⁸² *Gén.*, I, 2.

³⁸³ *Gén.*, I, 2: “*La tierra era algo informe y vacío, las tinieblas cubrían el abismo, y el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas*”.

vocablos, “*teniendo como finalidad que la enseñanza de una realidad desconocida se transmita a los inexpertos con distintos términos conocidos y no con un único término. Pues en ese caso, se pensaría que es sólo esta única realidad la que los hombres deben entender por el referido vocablo. Bajo estos nombres ha sido significada la materia confusa e informe que no podría ser reconocida o considerada bajo ninguna especie*”; y así “*fue denominada con los nombres de cosas visibles que luego serían futuras formas de ella. Y esto aconteció en virtud de la debilidad de los pequeños, que son menos idóneos para comprender la realidad invisible*” (San Agustín, *Contra Manich.*, I, 5, 9). Y entonces eran las “*tinieblas*”, a saber, la ausencia de luz³⁸⁴. Pues las tinieblas no son algo, sino la misma privación de luz, tal como el silencio no es una cosa, pues más bien se llama silencio al lugar en que el sonido no está; y la desnudez no es una cosa, pues más bien se llama desnudez al lugar del cuerpo en que no hay vestimenta; al igual que también el vacío no es algo, pues se llama vacío al lugar donde no hay ningún cuerpo, siendo el vacío la ausencia de cuerpo.

D. ¿En qué sentido se dice que las tinieblas no son algo; y en qué sentido se dice que son algo?

Observa que San Agustín dice que las tinieblas no son algo, mientras que en otros lugares las tinieblas se cuentan entre las criaturas que bendicen al Señor. Y así se dice: “*Benedicid luz y tinieblas al Señor*”³⁸⁵. Por lo cual es necesario saber que las “*tinieblas*” se toman de muchos modos: en el sentido de ausencia de luz, como antes lo tomó San Agustín; y en conformidad con esta acepción no son algo. Pero también pueden entenderse como aire oscuro o como la cualidad oscura del aire; y en este sentido es cierta realidad creada. Por esto dice que las tinieblas estuvieron “*sobre la faz del abismo*”³⁸⁶, “*porque aún no se había creado la luz que, de existir, sobreabundaría y a todo se extendería*”. Pero Dios aún no había embellecido su obra con la luz de la gracia que fue formada luego, en el primer día.

³⁸⁴ Gén., I, 2 y ss.

³⁸⁵ Dan., 3, 72.

³⁸⁶ Gén., I, 2.

E. Dos cosas han de considerarse: ¿por qué aquella materia confusa se dice informe, dónde es engendrada y qué altitud alcanza?

En cuanto a lo primero, se presentan dos cuestiones. Primero, por qué aquella materia confusa se dice *informe*, si es porque estaba privada de toda forma; o si es por virtud de alguna otra causa. Segundo, dónde comenzó a existir, y hasta dónde se elevaba.

A la primera cuestión, respondiendo brevemente, decimos que no se entiende que la materia es informe en cuanto carece totalmente de su forma, porque no puede existir nada corpóreo que no tenga ya una cierta forma. Sin embargo, puede decirse informe, y no de un modo absurdo, en cuanto existe en un estado de confusión y mezcla al no haber recibido aún la forma bella, apta y distinta que vemos hoy. Por tanto, esta materia, primero fue hecha de forma confusa, y luego de forma dispositiva. En un primer momento, de forma confusa todas las cosas corpóreas fueron creadas materialmente, de manera simultánea, y de una sola vez; y luego, con la forma dispositiva fueron ordenadas en seis días. He resuelto aquí lo primero de la discusión propuesta, a saber, por qué aquella materia se dice *informe*.

F. Aquí responde a lo que se preguntaba en segundo término.

Resta ahora explicar lo que se proponía en segundo término: señalar dónde subsistía esta materia, y hasta dónde se elevaba. Con respecto a esto, no ha de afirmarse nada temerario, pues decimos que aquella realidad primera, masa de todas las cosas, parece haber surgido allí mismo donde subsiste ahora configurada. Y el elemento que emergió parece haber sido la tierra, que surgió en el lugar más bajo y en el medio, mientras que los otros tres estaban mezclados y confundidos en su totalidad; y así estaba envuelta por ellos, esparcidos a la manera de cierta niebla que no podía aparecer como era. En verdad, los tres estaban confundidos en una cierta mezcla y suspendidos todos alrededor, alcanzando la altura y extensión que ahora alcanza la totalidad de la naturaleza corpórea. Pues como les parece a algunos, esta masa se extendía más allá del techo del firmamento. Y en su parte inferior era más espesa y gruesa; en la superior, en cambio, era más dilatada, ligera y sutil. Y de esta sustancia más rarificada algunos pensaron que se

constituye el agua que está sobre el *firmamento*³⁸⁷. Tal fue el aspecto del mundo en el principio, antes de que recibiese la forma o la disposición.

G. Muestra cuál fue el aspecto del mundo en su inicio, y comienza a examinar las distintas obras de los seis días.

Resta ahora examinar, prosiguiendo con orden, cómo se ha cumplido aquella disposición en seis días, como enseña la *Escritura* en el *Génesis*³⁸⁸: Dios distinguió y condujo hacia las formas propias todas las cosas que había hecho en cuanto a su materia, y completó “su obra en el sexto día”. Y así “en el séptimo día descansó de toda obra” no haciendo ninguna nueva criatura (véase, más adelante, la distinción 15). Por lo tanto, en los seis días, distinguió seis géneros de obras y luego no hizo nada que no estuviera ya contenido en ellas. Sin embargo, la Verdad dice en el Evangelio: “Mi Padre sigue operando, y por lo tanto, yo también opero”³⁸⁹.

H. Los cuatro modos de operación divina.

Dice Alcuino en *Super Gen.* que Dios opera de cuatro modos: “Primero, disponiendo todas las cosas en el Verbo. Segundo, en la materia informe de los cuatro elementos, creándola a partir de la nada. Por ello: «Quien vive en lo eterno, creó todas las cosas simultáneamente»³⁹⁰; a saber, a todos los elementos o bien a todos los cuerpos los creó en su materialidad de una manera simultánea. Tercero, a partir de la obra de los seis días distinguió varias criaturas. Cuarto, a partir de simientes primordiales no se originaron naturalezas desconocidas, sino conocidas, a menudo modificadas para que ellas no pudiesen”.

División del texto de Pedro Lombardo

A, “Respecto de la creación de la naturaleza angélica, etc.”.

³⁸⁷ Cfr. Gén., I, 7: “Dios hizo el firmamento, y separó las aguas que estaban debajo del firmamento, de las que estaban sobre el firmamento”.

³⁸⁸ Cfr. Gén., II, 2.

³⁸⁹ Jn., 5, 17: “Mi padre trabaja siempre, y yo también trabajo”.

³⁹⁰ Eclo., 18, 1.

Aquí comienza la cuestión acerca de la naturaleza corporal, la cual se divide en dos partes: en la primera el Maestro trata sobre la obra de creación, y en la segunda sobre la obra de disposición y ornato, y estas últimas dos se exponen en las distinciones posteriores.

Ahora bien, esta distinción XII se divide en cuatro partes: en la primera (A y B) el Maestro expone diversas tesis de los Padres acerca del modo de creación. En la segunda explica la obra de creación, C, “*según la tradición, etc.*”. En la tercera (D, E, y F) manifiesta dos cuestiones acerca de la obra de creación, éstas son, si la materia informe fue creada en un sentido absoluto o según alguna forma, y dónde fue creada la materia del mundo sensible, E, “*en cuanto a lo primero, se presentan, etc.*”. En la cuarta y última parte (G y H), afirma que debe ser estudiada la distinción y ornamentación de los seis días, G, “*resta ahora examinar, etc.*”.

Con respecto al, C, “*también la llama “abismo”, etc.*”, allí se pregunta:

1. ¿Por qué la materia prima es llamada con estos tres nombres, *tierra, agua, abismo*, antes que con otros?
2. Cuando Aristóteles critica a Hesíodo, ¿por qué dijo que es receptible de lugar y de materia? ¿Por qué la *Escritura* dice esto, que la materia es inane y vacía, las que son pasiones del lugar?
3. ¿Por qué la llama tanto materia confusa como materia mezcla, cuando según el Filósofo lo confuso y lo mezclado no son lo mismo?

Artículo I

Si todas las cosas fueron hechas simultáneamente, como dice Agustín, o si fueron ordenadas a través de un intervalo de seis días

En cuanto a la primera cuestión, la cual versa sobre las diferentes tesis creacionistas, encontramos a San Agustín quien dice que todas las cosas fueron hechas

simultáneamente en materia y forma³⁹¹; y la opinión de otros que consideran lo contrario. Con respecto a Agustín, éste afirma que:

1. *Eccl.*, XVIII, 1: “*Quien vive en lo eterno, creó todas las cosas simultáneamente*”. Y quien dice *todas las cosas* nada exceptúa; por lo tanto todas las cosas fueron creadas simultáneamente, y no a través de un intervalo de seis días.

2. La glosa de Gregorio dice: “*cuando fue hecho simultáneamente el cielo y la tierra, simultáneamente también las cosas espirituales y corporales, y simultáneamente todo aquello que surja del cielo, y aquello que se produzca a partir de la tierra*”. Ahora bien, sabemos que las estrellas se encuentran en el cielo, y las plantas y los animales sobre la tierra. Por lo tanto, el cielo, la tierra, las estrellas, las plantas y los animales fueron hechos simultáneamente, y no sucesivamente a través de un intervalo de seis días.

3. Agustín, basándose en *Gén.* II, 4 y 5, afirma: “*estos son los orígenes del cielo y de la tierra, cuando fueron creados en el día en que el Señor hizo el cielo y la tierra, y antes de que toda hierba brote de la tierra, y antes de que toda hierba germine*”. Por lo tanto, en el día en que el Señor hizo el cielo y la tierra, también hizo el brote de la tierra y la hierba. Por consiguiente, el tercer día fue como el primer día, y la misma explicación es para los otros, con lo cual las obras de los seis días fueron hechas simultáneamente.

4. Aún esto parece más claro con otra metáfora de Agustín que dice así: “*éste es el libro acerca de la creación del cielo y de la tierra, cuando fue hecho el día, hizo Dios el cielo, la tierra, y toda hierba del campo*”³⁹². Entonces cuando fue hecho el día, hizo Dios el cielo, la tierra y la hierba. Pero no se puede entender que aquellos días fueron hechos desde la salida del sol, por lo tanto es otro el día en el que Dios creó todas las cosas, pero aquel día no puede ser anterior a la luz corporal, como sí lo es la naturaleza angélica. De aquí, entonces, que junto a la naturaleza Angélica, Dios hizo todas las cosas, y así es que todas las cosas fueron creadas simultáneamente.

5. Además, en *Job*, XL, 10: “*He aquí Behemot el que fue hecho contigo*.” Pero Behemot es ángel, quien fue creado primero, cuando el día también fue hecho. Y la creación del hombre es anunciada recién en el sexto día, entonces la obra del sexto día

³⁹¹ Cfr. S. Agustín, *De Gen. ad litt.*, Lib. IV, cap. 22 y 34; *De civ. Dei*, cap. 9; y *Dialog.*, q. 65.

³⁹² S. Agustín, *De Gen. ad litt.*, Lib. V, cap. 1.

fue hecha junto a la obra del primer día, así como también todas las demás cosas fueron hechas juntas.

6. No obstante, el propio Agustín señala un inconveniente que parecería decir lo opuesto. En efecto, si todas las cosas fueron hechas sólo en la materia confusa, todo estaría mezclado, y no habría nada distinto, ni siquiera el círculo en el que gira la luz. Pero como el día fue hecho a partir de la rotación circular de la luz, en el principio no existió ni primer, ni segundo, ni tercer día, sino que [el tiempo] comenzó recién en el cuarto.

7. El día fue hecho para la satisfacción de quienes habitan la tierra, mas en aquel tiempo no había nadie que la habitara, luego el día hubiera sido en vano a no ser que todas las cosas fuesen hechas simultáneamente. Y como Dios no hace nada en vano, entonces parece que todas las cosas fueron hechas simultáneamente.

8. Del mismo modo, si alguien dijera que el día era hecho en aquel momento por emisión y retracción de la luz, Agustín objetaría lo contrario³⁹³, dado que el cuerpo luminoso, a diferencia de los ojos, no ilumina retrayendo y emitiendo rayos, pues no posee algo que opere y lo haga por necesidad natural.

9. Además, aquella emisión y retracción no es probada por la razón, ni tampoco por la autoridad de las *Sagradas Escrituras*. Por lo tanto debe ser descartada fácilmente.

10. Dios produjo la obra del primer día súbitamente. Así, pues, se pregunta: ¿por qué el artesano se mantuvo ocioso durante veinticuatro horas si, además de no estar cansado, no había aún finalizado su obra? Ahora bien, no es fácil de encontrar la causa de esto, y Agustín señaló todas estas cosas en *De Gen. ad litt.*

Además, en torno a la misma opinión puede afirmarse lo siguiente:

1. La obra más perfecta es la del agente más perfecto, pero la obra más perfecta es completa en forma y materia, por lo tanto parece que todas las cosas fueron creadas perfectas en forma y materia por el supremo Artífice.

2. Aristóteles a menudo argumenta de la siguiente manera: si algo es hecho mejor por uno que por muchos, y de un modo súbito y simultáneo más que sucesivamente como

³⁹³ Cfr. S. Agustín, *De Gen. ad litt.*, Lib. IV, cap. 21.

opera la naturaleza; dado que Dios es tanto más potente que la naturaleza, entonces, parece que Dios hizo todas las cosas simultáneamente.

3. El término de toda operación es compuesto y no de materia sola; y esto es evidente observando el arte y la naturaleza. Luego, también el término de la operación divina es compuesto, pero el compuesto perfecto es de materia y forma perfecta, de aquí que, entonces, la materia y la forma fueron hechas simultáneas y perfectas.

4. Si la materia prima fue hecha carente de toda forma, o si en cambio según alguna forma de mezcla, ocurre lo siguiente: si fue hecha sin ninguna forma, esto no puede ser, ya que el Maestro en la tercera parte de esa lección dice que no podría subsistir sin ninguna forma, pues de esa manera sólo existe en potencia y en el intelecto. Y si, en cambio, fue hecha según alguna forma de mezcla, se dice en contra que las cosas mezclables fueron diferenciadas por el tiempo y por la sustancia, antes de la mezcla, como lo prueba el Filósofo. Por lo tanto, conviene que las cosas sean distintas en sus formas antes de que aquella mezcla exista.

5. Las cosas son mezclables solo si alguien las mueva a la mezcla. Ahora bien, nada fue movido hacia aquella mezcla, luego parece que las cosas no fueron hechas simultáneamente en la mezcla y confusión, cuestión con la que también parece concordar Agustín. Además, algunos filósofos, que sostienen que el mundo comenzó en la creación, están de acuerdo con Agustín, con el Rabí Moisés Maimónides, y con algunos otros.

[En contra] Pero en contra existe la opinión de otros Santos:

1. Crisóstomo dice en *Sup. Joannem*: “Era necesario que las criaturas sean generadas, pero no simultáneamente, y el hombre con la mujer, pero tampoco simultáneamente”³⁹⁴, entonces las cosas no fueron hechas simultáneamente.

2. Gregorio asegura en el libro XXXII de *Mor.*: “La sustancia de las cosas fue creada simultáneamente, pero no fue formada simultáneamente según las especies, y lo que simultáneamente existe como materia, no apareció simultáneamente como especie a través de su forma”.

³⁹⁴ San Juan Crisóstomo, *Sup. Joannem*, Homilía XXII.

3. Con esta opinión concuerdan elocuentes autoridades: Gregorio, Jerónimo, Basilio, Beda, Ambrosio, Dionisio, Damasceno, Alcuino, Estrabón, como también otros grandes Padres además de Agustín.
4. Se presenta aquí la autoridad de Agustín. En efecto, dice en el libro *Confesiones*: “Acaso tú no me enseñaste que, antes de que dieras forma a esta materia informe, ella no era nada, ni color, ni cuerpo, ni figura, ni espíritu, ni absolutamente nada: era, en efecto, cierta informalidad sin ninguna apariencia”³⁹⁵. Luego, parece que Dios creó primero la materia informe, y luego la formó. Y para quien no quiera admitir esto, encontrará muchas autoridades que exponen de modo similar [el tema] en los libros XII y XIII de las *Confesiones*.
5. Agustín en *De Gen. ad litt.* dice: “En las Escrituras, es más valiosa la autoridad del Génesis, que la perspicacia de todo el ingenio humano”. Por consiguiente, cuando las *Escrituras* se refieren a los seis días, la imprudencia del ingenio, y su presunción, pretenden decir que todas las cosas fueron hechas simultáneamente, cuando en realidad no lo fueron.
6. También parece que esta opinión es aceptada por algunos filósofos, quienes aseguran que las cosas primero fueron hechas en la confusión de la mezcla. Así Ovidio asegura: “Antes del mar, las tierras, y todas las cosas que cubren el cielo, uno era el aspecto de la naturaleza en todo el universo, y fue llamado caos, el cual era una masa inmensa y desordenada”³⁹⁶.
7. Boecio explica en el libro *Consolatione philosophiae*: “Las causas externas no se extendieron para formar la obra de la materia que cambia”.
8. Aristóteles en el primer libro de la *Phys.* comenta: “los contrarios se encuentran contenidos en el Uno, y emergen de él por separación, como dijo Anaximandro; también otros dicen que los entes son uno y múltiples, como Empédocles y Anaxágoras”.
9. Platón en la última parte del *Timeo* dice así: “La generación consiste en que la mezcla del mundo sensible sea reunida por la necesidad y la inteligencia; por la

³⁹⁵ San Agustín, *Conf.*, Lib. XII.

³⁹⁶ Ovidio, *Metamor.*, Lib. I.

inteligencia que gobierna y por la sana persuasión que hacen necesarios a ciertos actos”. Luego, parece que esta opinión es la más verdadera.

10. La naturaleza en su proceder es regulada por algún ejemplar de la obra divina pero, como en la obra de la naturaleza, la potencia precede al acto en el tiempo, luego esto también debe ocurrir en la obra divina. Mas la obra que precede al acto de la naturaleza no es sino la obra de creación, disposición, y ornato. Entonces, parece que en esta primera obra la potencia aún precedería al acto, de aquí que la materia fue hecha primero, y luego a través de las formas, fue hecha distinta.

11. Lo súbito y lo sucesivo no pueden ser simultáneos, pero la obra de creación es súbita porque entre el ente y la nada no hay medio, luego la obra de distinción se corresponde con el movimiento a la forma y al lugar. Estos dos movimientos son sucesivos en el tiempo, por lo tanto, la obra de distinción y de creación no son simultáneas. De modo que, como todas las obras de los seis días, más allá de la obra del primer día, pertenecen a la obra de distinción y de ornato, estas dos obras no podrán ser simultáneas.

12. Los términos de los cambios son cuatro: el ente, la nada, la potencia, y el acto. Ahora bien, como estos cuatro términos son ordenados, de manera que nada es anterior a la potencia, y el ser absolutamente primero es el ente que está en acto por su forma, entonces se relacionan recíprocamente las mutaciones que se encuentran entre aquellos términos. Luego, la creación que se produce entre el ente y la nada, será anterior a la distinción y el ornato que se produce entre la potencia y el acto, y así las cosas no fueron hechas simultáneamente.

[Solución] Sin adelantarme, me parece verdadero lo afirmado por Agustín. No obstante, resolveré los argumentos de ambas opiniones, y que aproveche quien pueda.

Habiendo sido resuelto lo primero por Agustín, deben entenderse sus palabras, pues éstas fundamentan su solución. En efecto, sostiene en el libro *De Gen. ad litt.*: “*Así como la voz es la materia de las palabras, y las palabras indican la voz ya formada, dado que el que habla no emite primero una voz informe que luego pueda reunir y formar en palabras, así también el Dios creador no hizo primero a la materia informe, y luego según el orden de cada naturaleza la formó como reconsiderándola por*

segunda vez. Lo cierto es que creó la materia ya formada, pues aquello de donde se hace algo es anterior a aquello que se hace con ella, aunque esto no en el tiempo, sino en cuanto a su origen. La Escritura puede dividir en tiempos de decir lo que Dios no dividió en tiempos de hacer”³⁹⁷.

[A objec. 1, 2 y 3] No conviene que [las cosas] sean hechas simultáneamente según el orden de la naturaleza, sino según el orden del tiempo, y esto es sostenido por todos los santos.

[A objec. 4] En cuanto a lo implicado en las propias palabras de Agustín en el libro *Conf.*, él mismo toma allí *el ser hecho antes y después* según un orden de naturaleza, por el cual el fundamento es anterior a todas las cosas fundadas en él. Ahora bien, el fundamento, como dice el Filósofo, no tiene ni cuál, ni cuánto, ni alguna forma, y por esto se encuentra sólo en potencia y según la razón. Y esto es lo que allí sostiene Agustín.

[A objec. 5] Agustín no deroga a las *Escrituras* porque no las contradice, sino que las expone. Pero sí deroga a la autoridad de las *Escrituras* pues dice que es falso lo que en ellas está contenido.

[A objec. 6, 7, 8, y 9] Aquellos [filósofos] erraban absolutamente. Los que se referían a una mezcla, como Empédocles, afirmaban que en lo mezclado se encontraban los llamados elementos, y decían que esta [mezcla] se producía en cualquier cosa generada, y que el amor y el odio producían el ser de las cosas por generación, así como ya antes fue manifestado. Ovidio, al parecer, también opinaba esto³⁹⁸. Otros, que seguían a Anaxágoras y a Anaximandro, consideraban que aquella mezcla se producía por partes similares infinitas, con formas propias que permanecen, como la carne, el hueso, el nervio, la sangre, y otras similares. Por último, existieron otros que consideraban que los elementos eran finitos, que todas las cosas estaban en todas las cosas, y con formas latentes, opiniones que, en realidad, son erróneas, y ya han sido resueltas. Y por esto los santos Padres no afirmaban esta mezcla, sino más bien una materia confusa de los cuatro elementos, en la cual sólo Dios hacía la distinción. De esta

³⁹⁷ San Agustín, *De Gen. ad litt.*, Lib. I, cap. 15.

³⁹⁸ Cfr. *Sententiarum*, Lib. I, Distinción I, Art. 2.

manera, se comprende la autoridad de Boecio. Agustín considera que aquella mezcla precede sólo por la naturaleza, y no por el tiempo. Del mismo modo, la mezcla de los humores es causa de la complexión en el hombre, y no la precede temporalmente; o el sol que causa el rayo emitido sin precederle temporalmente.

[A objec. 10] La naturaleza es regulada por el obrar divino, el cual, como parece, no puede ser imitado en todo pues, por ejemplo, la naturaleza no puede hacer algo desde la nada. Pero es imitado en cuanto que ella puede obrar desde la potencia y no desde la nada. Así, lo que Dios hace súbito y simultáneo, la naturaleza lo hace en el tiempo y sucesivamente.

[A objec. 11] La distinción se hace sucesivamente por la naturaleza, y no por Dios. Por esto puede ser simultánea con la obra de creación.

[A objec. 12] Los seres materiales no tuvieron sus mutaciones simultáneamente en el tiempo provocados por la perfección del agente, pues la naturaleza, que es agente imperfecto, procede de otro modo.

Ahora bien, dado que los Doctores han opinado de otro modo, todas estas cuestiones también deben ser resueltas por ellos mismos:

[A 1 y 2] Aquello se soluciona por el mismo Gregorio, en la glosa del libro XXXII de *Mor.*, cap. 10. Además, allí, luego de la glosa, dice: *“Ciertamente el sol, la luna, y las estrellas, fueron hechas y proporcionadas en el cielo, en el cuarto día. Y lo que en el cuarto día se presentó específicamente, en el primer día existió sustancialmente como cielo. Se dice que en el primer día la tierra fue creada, y en el tercer día los árboles fueron creados, y junto con esto fueron distribuidos y cubiertos todos los lugares con hierbas, pero mientras que en el primer día se produjo la sustancia de la tierra, en el tercer día se presentaron las especies”*.

[A 3 y 4] A lo considerado por el texto del Génesis, responde Gregorio: *“En diversos días nombra el cielo creado y la tierra, la zarza, y la hierba, lo que manifiesta que toda criatura existió simultáneamente en su sustancia, pero en el orden de la especie, sucesivamente”*³⁹⁹.

³⁹⁹ San Gregorio, *Mor.*, Lib. XXXII, cap. 10.

[A 5] El hombre fue hecho semejante al ángel. Pues aunque el cuerpo del hombre fue hecho en la materia prima de los elementos, su alma fue hecha semejante a la del ángel, y este último fue creado a imagen de Dios con sus tres potencias, así como también lo fue el hombre.

[A 6] A lo dicho por Agustín, no le conviene a la rotación de la luz ser especialmente circular, ya que dejó de existir en cuanto cuerpo frente a aquella materia que posee mayor movilidad, y esto gracias a que esta última posee una naturaleza circular.

[A 7] No es por causa del día que los habitantes en la tierra ven la luz, sino más bien por el cambio de posición y rotación de la luz. Ésta mueve a la materia líquida para su mejor distinción, produciendo un movimiento de arrastre, y calor. Así, el fuego se encuentra cerca de la circunferencia, al igual que la luz por ser inmóvil. Por esta razón, muchas cosas huyeron, alejándose de la circunferencia, y por ello aquel movimiento fue ordenado a través de la distinción de las partes de la materia, no porque Dios necesitase de este instrumento, sino porque la naturaleza de la cosa exigió esto.

[A 8 y 9] Presentamos lo dicho por Damasceno: la noche y el día fueron hechos en los tres primeros días por la emisión y retracción. Pero si queremos sostener esto, entonces, diremos que es emisión en la salida y en el ocaso, y esto sí es verdadero. También puede haber emisión por visión y ocultación, pero esto no puede ser verdadero, a no ser que sostengamos que [el día y la noche] se producen por animación, y que poseen visión y ocultación, como los ojos.

[A 10] La cosa creada no es perfecta constantemente. En efecto, es doble la perfección de la cosa: una perfección en el ser, y la recibió de la obra divina en el primer estado; y la otra en el obrar y en el actuar respecto de las otras cosas, y la posee gracias al movimiento de los seres superiores. Por esta razón, siempre es esperado el día subsiguiente en la nueva obra.

[A 1] A esto que es considerado comúnmente, afirmamos que la acción del agente no se ejecuta solamente según el poder del agente, sino también según el poder del paciente, y según lo que más le compete, pues para esto se hace la acción. Por esto, cuando Dios instaura la naturaleza en la obra de los seis días, la hace según lo que más

corresponde a aquellas obras y, entonces, como lo uno es causa de lo otro en el orden de la naturaleza, así también ocurre en el orden temporal.

[A 2] Aquello no era lo mejor, como ya fue mostrado.

[A 3] Esto ya fue solucionado en la primera distinción; y lo único verdadero es acerca del agente que no hace toda la sustancia de la cosa, sino una parte; pero tal agente no es Dios.

[A 4] Lo mixto actual es lo mezclable en acto; de la misma manera, lo mezclado es lo mezclable en acto. Ahora bien, lo mezclado no se encuentra determinado con relación al lugar, en el que se produce la generación y conservación de la especie. Pero lo indeterminado en cuanto al lugar está determinado según la primera generación del mundo. Por esto parece que el orden de la sabiduría no contradice el orden de la naturaleza.

[A 5] No conviene que a lo mezclado y sin disposición local se lo mueva por el propio interés del autor quien lo determina según su voluntad, sino que conviene que a lo mezclado se lo mueva según su lugar, y según sus cualidades activas y pasivas, lo que le proporciona una nueva complexión a lo mezclado.

Artículo II

¿Por qué la materia prima es llamada con los nombres de tierra, agua, y abismo, antes que con otros?

C, “también la llama “abismo”, etc.”.

[Solución. A 1] Por la razón se atribuyen tres propiedades a la materia prima: *agua* porque soporta la forma; el humor líquido se caracteriza por la capacidad de recibir, y por esto la materia prima es denominada con el nombre de *agua*, pues el agua sustenta toda figura que fluye, así como la materia sustenta toda forma. En cuanto a la segunda, en la materia está la propiedad de retener la forma sustentada; y por esta razón se dice

tierra, porque la fuerza que retiene es perfeccionada por lo frío seco, que es una propiedad de la tierra. En cuanto a la tercera, la materia posee el ser por la forma, y así el ser de la materia es por la forma. Sin ella es densa e indefinida, y por esto se dice *abismo*, pues no posee fondo, es indefinida, y con muy poca belleza.

[A 2] Aquello debe ser solucionado por la obra de distinción, es decir por el hecho de que la materia posea una potencia con relación al lugar. A saber el advenimiento de la forma es anterior a la existencia de la misma materia, y la desaparición de la forma no le impide a esta última permanecer una y la misma numéricamente. De la misma manera, la cosa que se mueve hacia su lugar [natural], respecto de él, siempre permanecerá inmóvil, y por esto es atribuida la potencialidad al lugar en comparación con la forma. Así, el Filósofo afirma en el cuarto libro de la *Phys.*: “*el vacío es aquello en lo cual no hay ninguna cosa, ni siquiera sustancias corpóreas*”, y esto es contrario a lo que algunos dicen, que lo vacío es materia del cuerpo.

[A 3] La mezcla es la unión de los [elementos] mezclables alterados, como dice el Filósofo, y esto corresponde a la materia de los cuatro elementos. Pero las cosas confusas se encuentran unidas, sin alejarse de sus formas, ni siquiera las unidas en el medio. El caos de este cielo pertenece a una materia que no es la de los cuatro elementos, sino que está en potencia al movimiento, y no al lugar y a la forma. Entonces, dado que cada materia fue reunida en aquel primer caos, por esto se dice materia mezcla y materia confusa.

Por último, decimos que las otras cuestiones restantes de esta lección son evidentes.

Distinción XIII

La *distinción* de la naturaleza corporal en cuanto al principio formal, general a todos los cuerpos, que es la luz

Texto de Pedro Lombardo

A. ¿Cuál fue la primera obra de distinción?

La primera obra de distinción fue la formación de la luz –como lo muestran las *Escrituras*– pues dado el carácter informe de las cosas, comenzó a disponerlas por la luz. En efecto, “*Dios dijo: Hágase la luz, y la luz fue hecha; y dividió la luz de las tinieblas. Y llamó luz al día y tinieblas a la noche. Y fue la mañana y la tarde del primer día*”⁴⁰⁰. De manera muy conveniente, el ornato del mundo tuvo inicio con la luz, de modo que las restantes cosas que debían ser creadas fuesen vistas.

B. ¿Aquella luz fue espiritual o corpórea?

Si se pregunta de qué tipo fue aquella luz, a saber, corpórea o espiritual, respondemos aquello que leemos y que ha sido transmitido por los santos. Pues, según San Agustín⁴⁰¹, aquella luz puede ser entendida espiritual o corporalmente.

Si se entiende como luz espiritual, se considera que la naturaleza angélica fue primero informe, y después se hace conforme cuando vuelve hacia su Creador y se vincula con Él a través de la caridad. Y la creación de esta informidad fue indicada con las palabras: “*En el principio Dios creó el cielo y la tierra*”⁴⁰². Y su formación se muestra cuando dice: “*Hágase la luz, y la luz fue hecha*”⁴⁰³. En efecto, esta naturaleza angélica fue primero tinieblas y después luz, pues primero fue carencia de forma e imperfección, y luego perfección de la forma. Y de este modo, Dios

⁴⁰⁰ Gén., I, 3-5.

⁴⁰¹ *De Gen. ad litt.*, I, 3-5 y 17.

⁴⁰² Gén., I, 1.

⁴⁰³ Gén., I, 3.

dividió la luz de las tinieblas. Asimismo, San Agustín afirma en *De Gén. ad litt.*⁴⁰⁴ que la imperfección y falta de forma de esta criatura existió, antes de ser formada, en el amor de su Creador, y que fue formada recién cuando se convirtió hacia la inmutable luz del Verbo.

Pero, en cambio, si aquella luz fue corpórea, lo cual es ciertamente probable, se entiende que fue un cuerpo luminoso y semejante a una nube luminosa. Este cuerpo fue hecho no desde la nada, sino formalmente desde una materia previa, de manera que fuese luz y tuviese la capacidad de iluminar. Y con ella surge el primer día, porque antes de la primera luz no había día ni noche, aún cuando hubiese tiempo.

C. Aquella luz producida está allí donde el sol aparece, y puede resplandecer entre las aguas.

Ahora bien, si se pregunta dónde ha sido hecha aquella luz, dado que el abismo cubría todo el volumen de la tierra, puede decirse que fue hecha en aquellas partes que ahora están iluminadas por la luz diurna del sol. Y no es llamativo que la luz pueda resplandecer en el agua, pues también las aguas resultan iluminadas por la actividad de los marineros. En efecto, éstos se sumergen en lo profundo, y exhalan aceite de su boca, el cual ilumina las aguas. Estas últimas, por ese entonces, se encontraban muy enrarecidas ya que no permanecían aún todas congregadas en un único lugar (Beda, *In Gén.*, I, 3). Habiendo sido creada, entonces, aquella luz, que hacía las veces y ocupaba el lugar del sol, distinguía el día y la noche con su movimiento circular.

De modo que es verosímil que la luz haya surgido allí donde el sol aparece en su curso cotidiano; y que al girar la luz en su mismo curso, primero engendre la tarde, descendiendo hacia el ocaso, y que luego ilumine la aurora, es decir la mañana, volviendo al nacimiento; comprendiéndose, así, que “Dios dividió la luz de las tinieblas y llamó luz al día y tinieblas a la noche”⁴⁰⁵.

⁴⁰⁴ I, 4-5, 9-10.

⁴⁰⁵ *Gén.*, I, 4-5.

D. El día posee diversos sentidos.

Es necesario advertir que el día posee en las *Escrituras* diversos sentidos. Se dice que la luz en aquellos tres días iluminó las tinieblas. Y así se llama día a la misma iluminación del aire.

Pero también se dice día al espacio de veinticuatro horas, tal como se entiende cuando se dice: “Y fue la tarde y la mañana del primer día.”⁴⁰⁶ De esta manera se distingue: fue hecha primero la tarde y después la mañana. Transcurrió un día completo de veinticuatro horas, a saber, un día natural que tuvo tarde, pero no mañana. Pues se denomina mañana al fin del día anterior y al inicio del siguiente que es la aurora, la cual no tiene ni luz plena ni oscuridad total. Por tanto, el primer día no tuvo mañana porque no había sido precedido por un día que terminase con el inicio del día siguiente. Y sobre todo porque apareciendo súbitamente la luz sobre la tierra, fue el día primero, y luminoso, que no comenzó con la aurora sino con luz plena, y concluyó en la mañana del día siguiente. Por lo cual Beda -en su obra *In Gen.*- afirma que el día comienza por la luz y tiende hacia la mañana del día siguiente, significando que toda obra de Dios se inicia en la luz y se completa en la luz (*In Gén.*, I, 5). Los otros días, en cambio, tuvieron mañana y tarde, y cada uno de ellos, comenzando por la mañana, se extendió hasta la mañana del día siguiente.

E. El orden natural de la computación de los seis días, y el orden introducido por el misterio.

Existe un orden natural de distinción de los días, según el cual se cuentan de mañana a mañana. Pero, en el misterio, acontece que los días se cuentan de la tarde hasta la tarde, y, en la cuenta, el día se agrega a la noche anterior; mientras que en el orden natural, el día anterior debería agregarse a la noche siguiente. Pues el hombre, al caer en el pecado, se precipitó de la luz a las tinieblas de la ignorancia y del pecado. Y luego, a través de Cristo, volvió de las tinieblas hacia la luz. Por lo cual el Apóstol afirma: “Antes éramos tinieblas, ahora somos luz en el Señor”⁴⁰⁷.

⁴⁰⁶ *Gén.*, I, 5.

⁴⁰⁷ *Ef.*, 5, 8.

De este modo, el primer día no comenzó con la aurora sino con luz plena y la tarde fue poniéndose paulatinamente con la disminución de la luz, completándose en la mañana del día siguiente. Por lo cual, según Beda, poniéndose paulatinamente la luz, y transcurriendo el espacio del día en sus distintas partes, se fue haciendo la tarde, como suele acontecer con el curso corriente del sol. Pero luego fue hecha la mañana, volviendo la misma luz sobre la tierra, e iniciando otro día, de modo que se completaba un día de veinticuatro horas. La noche fue en estos tres días absolutamente oscura, hasta que apareció la luz después de la creación de los astros (*In Gen.*, I, 5).

F. ¿Por qué se creó el sol si con aquella luz bastaba?

También suele preguntarse ¿por qué ha sido hecho el sol, si con aquella luz bastaba? (San Agustín, *De Gen. ad litt.*, I, 11, 23). Y a esto puede decirse que aquella luz quizá iluminaba las partes superiores, mas convenía que se crease el sol para iluminar a los seres inferiores. O quizá porque, hecho el sol, se incrementó el fulgor del día, siendo que el día produjo mucha más luz que antes (*ibid.*). Pero si se pregunta qué se ha hecho con aquella luz, por qué hoy día no aparece, puede responderse, o bien que el cuerpo del sol ha sido formado con ella, o bien que existe en la parte del cielo en la cual está el sol, y no siendo el sol, está unida a él pues no podría estar separada (San Agustín, *De Gen. ad litt.*, I, 10, 22).

G. ¿Cómo debe entenderse la expresión “Dios dijo”: que Dios habló con sonido de palabras o de algún otro modo?

Además, es necesario preguntar cómo ha de tomarse la expresión: “Dios dijo”⁴⁰⁸. Pues se la puede considerar en sentido temporal, por el sonido de las palabras, o de algún otro modo. Pero San Agustín enseña en *De Gen. ad litt.*⁴⁰⁹ que Dios no pudo haber hablado temporalmente ni tampoco con sonido de voz. Si hubiese hablado de un modo temporal, habría cambio en Él. Y si se dice que sonó corporalmente la voz de Dios, decimos que no tiene lengua con la cual hablar y que no existía tampoco quien pueda oír y entender. Por lo tanto, la voz de Dios se refiere a la naturaleza del Verbo, a través del cual todas las cosas han sido hechas.

⁴⁰⁸ Gén., I, 3.

⁴⁰⁹ *De Gen. ad litt.*, I, cap. 2.

Por lo tanto, no debe entenderse “*Dios dijo: Hágase ...*” de un modo temporal, y tampoco con sonido de voz, sino que debe entenderse en el Verbo coeterno a Él. Por lo tanto, engendró al Verbo de un modo atemporal, y en el Verbo estaba todo cuanto dispuso desde la eternidad para que se hiciera en el tiempo; y en él todo ha sido hecho.

H. ¿Cómo deben entenderse las expresiones “el Padre opera en el Hijo” o “por el Hijo” o “en el Espíritu Santo”?

Aquí suele preguntarse cómo ha de entenderse que el Padre opera en [*in*] el Hijo, o por [*per*] el Hijo, o en el Espíritu Santo. Pues generalmente las *Escrituras* proponen lo siguiente: “*Todas las cosas las hiciste en tu sabiduría, Señor*”⁴¹⁰, es decir, en el Hijo; y en el Génesis: “*En el principio –esto es: en el Hijo– creó Dios el cielo y la tierra*”⁴¹¹. Además: “*Por quien hizo también los siglos*”⁴¹². Y asimismo en el Salmo: “*Por la Palabra del Señor fueron hechos los cielos y con el soplo de su boca toda sus cualidades*”⁴¹³. Y según San Agustín, el Padre opera por [*per*] su Verbo y por el Espíritu Santo. Mas, ¿cómo puede entenderse esto? Algunos herejes sostienen que el Padre, como autor y artífice, en su operación sobre las cosas, usa al Hijo y al Espíritu Santo como instrumentos, cosa que la piadosa fe rechaza como blasfemia y contraria a la sana doctrina. Y no ha de entenderse el hecho de que las *Escrituras* frecuentemente recuerden que el Padre opera en el Hijo [*in Filio*] o por el Hijo [*per Filium*] significando que el Hijo no podría obrar si el Padre no lo hubiese puesto a su derecha, o como instrumento del Padre que opera. Con las referidas palabras, entonces, se intenta expresar que el Padre quiso operar con el Hijo [*cum Filio*] y con el Espíritu Santo, y sin ellos no hace nada.

I. Contra esta opinión surge una herejía.

Pero dice el hereje que de esta manera se podría haber afirmado que el Hijo opera por el Padre o en el Padre, y que el Espíritu Santo con ambos o por ambos, porque el Hijo opera con el Padre, y el Espíritu Santo con ambos. Pero a esto brevemente se responde con lo que ya se ha dicho (en el libro I, distinción 12), admitiendo que

⁴¹⁰ *Sal.*, 103, 24.

⁴¹¹ *Gén.*, I, 1.

⁴¹² *Heb.*, 1, 2.

⁴¹³ *Sal.*, 32, 6.

la autoridad se manifiesta en el Padre. Pues el Padre no opera por el Hijo [*a Filio*], sino el Hijo por el Padre [*a Patre*], y el Espíritu Santo por ambos [*ab utroque*]. Por esto también se lee que el Hijo opera por el Espíritu Santo, porque opera con el Espíritu Santo, que tiene como propio el operar por el Hijo [*a Filio*].

K. Otra explicación de lo dicho⁴¹⁴.

El texto se puede entender también en otro sentido, diciendo que el Padre opera en el Hijo [*in Filio*], o por el Hijo [*per Filium*], porque lo engendró a Él, que es el artífice de todas las cosas. Y del mismo modo, en cuanto también lo ha engendrado, se dice que por él juzga. Así también, a través del Espíritu Santo se dice que opera el Padre o el Hijo, porque por ambos [*ab utroque*] procede el Espíritu Santo, autor de todas las cosas. Por lo cual, San Juan Crisóstomo en *In ep. ad Hebr.* dice así: “El Hijo no ha surgido –como sospecha vanamente el hereje– al modo de un cierto instrumento del Padre; ni tampoco se afirma que el Padre ha hecho todas las cosas por [*per*] el Verbo, como si Él mismo no pudiese hacerlo. En efecto, así como se dice que el Padre juzga mediante el Hijo, porque ha engendrado al juez, así también se dice que opera por [*per*] el Hijo, porque ha engendrado a Aquel que es el artífice. Pues si su causa es el Padre en tanto es Padre, mucho más será la causa de aquellas cosas que han sido hechas por el Hijo”⁴¹⁵.

Y todo esto ha sido dicho acerca de la obra del primer día.

División del texto de Pedro Lombardo

“La primera obra de distinción, etc.”.

Aquí comienza a indagar sobre la obra de distinción y de ornato, cuestión que se divide en dos partes: una primera que expone la obra de distinción, y una segunda que se refiere a la obra de ornato, pero esta última comienza en la obra del cuarto día, Distinción XV, A, “Luego, Dios dijo: Háganse los astros, etc.”.

⁴¹⁴ Este fragmento debería llevar la letra “J”, pero tanto la edición latina de Jammy como la de Borgnet, han omitido dicha letra. Y ninguna de las dos aclara la razón por la que ha ocurrido esto, de modo que nosotros nos atenemos a repetir la mencionada sucesión.

⁴¹⁵ *In ep. ad Hebr.*, hom. 2, 2.

Con respecto a la obra de distinción, ésta se divide en tres partes: en el primer día se distingue de extremo a extremo, esto es de lo luminoso a lo denso; en el segundo día se distingue del medio al extremo que está en lo superior, Distinción XIV, A, “*Luego Dios dijo: Hágase el firmamento, etc.*”; en el tercer día se distingue del medio al extremo inferior, Distinción XIV, E, “*A continuación se dice: Dios dijo: que se congreguen las aguas, etc.*”.

Ahora bien, esta lección (Distinción XIII) se divide en tres partes: en la primera se trata la obra de distinción que fue realizada en el segundo día; en la segunda parte se exponen algunas dudas acerca de aquélla, D, “*Es necesario advertir que el día, etc.*”; en la tercera se manifiestan dos incógnitas referidas al que opera: de qué modo dijo, y de qué modo el Padre opera con el Hijo, G, “*Además, es necesario preguntar cómo ha de tomarse, etc.*”.

Artículo I

¿Qué es la obra de distinción, y de qué manera es multiplicada durante los primeros tres días?

Se expone la obra de distinción, qué es, y de qué modo fue multiplicada durante los primeros tres días.

1. El Maestro sostiene en la anterior distinción (Distinción XII), penúltimo capítulo: “*Dios distinguió y condujo hacia las formas propias todas las cosas que había hecho en cuanto a su materia, y completó su obra en el sexto día*”⁴¹⁶. Por lo tanto, toda obra es dividida por la creación, ya sea la obra de ornato o de distinción; luego, no es dividida por la obra de ornato.

2. En el último capítulo, Alcuino dijo que Dios opera de cuatro modos: primero, disponiendo todas las cosas en el verbo; segundo, creando la materia; tercero,

⁴¹⁶ Cfr. Dist. XII, G.

distinguiendo a través de las formas; cuarto, propagando⁴¹⁷. De modo que Alcuino no hizo ninguna mención al ornato. Por lo tanto, parece que el ornato y la distinción no son obras distintas.

3. Toda distinción es por medio de la forma, es decir consiste en la disposición de una cosa, y en el hecho de que sea conformada en el ser; y el ornato es la recepción de la forma. Por lo tanto, parece que ornamentar a la cosa sea lo mismo que distinguirla.

[En contra] Pero en contra:

Ahora bien, Agustín y el Maestro afirman que algunas cosas pertenecen a la distinción, y no al ornato, como las obras de los primeros tres días. Por lo tanto, la obra de distinción no es la misma que la obra de ornato.

[Cuestión] ¿Cómo se calcula la cantidad de distinciones? Si la distinción se entiende en relación a la cantidad de las formas que hay, dado que existen cuatro primeras cualidades, y además existen las propiedades del cielo, debe haber varias distinciones. Ahora bien, si es en relación con la naturaleza de las distinciones, como los elementos son cuatro, y además existe un quinto cuerpo, entonces parece que cinco son las distinciones, y no sólo tres.

[Solución] Según mi juicio, tres cuestiones son necesarias para la instauración de la naturaleza, a saber, la sustancia de los principios, la determinación de éstos en orden a las formas según las cuales obran y padecen, se mueven y son movidos, y la determinación de éstos a la acción unívoca de una especie y de otra. En efecto, la naturaleza no obra, como dice el Filósofo, si hay sólo contrarios, puesto que en ese caso no habría un sujeto común. Y por otra parte, si se tratase de un sujeto sin contrarios, no sería éste ni activo ni pasivo, ya que, como dice el Filósofo, el fuego, el aire, y la tierra sólo obran en tanto son contrarios.

Del mismo modo, si existiese un sujeto, o los contrarios, o el lugar de los contrarios, dado que no pueden ser simultáneos, y no hubiese un motor unívoco y universal de una

⁴¹⁷ Cfr. Dist. XII, H.

especie determinada, la naturaleza no sería completa, puesto que entonces sólo tendría mezcla de contrarios, y el hombre, el caballo, y otros seres similares, no podrían ser generados. Por consiguiente, conviene que sea lo tercero lo que mueva universalmente a una especie determinada, como lo hacen las estrellas; y conviene también que se lo haga unívocamente, como lo hace el hombre que es capaz de generar, o el asno, o el buey, u otros similares; y por esto sostiene Damasceno, que allí fueron creadas las primeras hipóstasis de todo animal.

Por consiguiente, digo que la sustancia de los principios es producida por la obra de creación, lo cual no presupone nada según el intelecto. La distinción universal de las formas agentes y motoras, necesarias en toda generación, se tiene por la obra de distinción; y la determinación universal de la especie, como la producida por las estrellas, o la determinación unívoca, como la producida por el descenso del semen, se tienen por la obra del ornato. Por lo tanto, parece que estas tres obras son suficientes. Y Agustín sostiene que esta obra de los primeros seis días es para instaurar e instituir la naturaleza, y propongo su autoridad luego en esta distinción XIII.

[A objec. 1, 2 y 3] A las primeras tres objeciones, respondemos que la distinción se dice de dos modos, amplia y estrictamente. Ampliamente es la distinción de la materia por cierta forma específica, pero de este modo se comprende la obra de ornato. Estrictamente, en cambio, la distinción por la forma es la inclinación al lugar en el cual está el que mueve universalmente, o el que obra, o el que padece. De esta manera, el Filósofo afirma que son superiores los motores con relación a los móviles, y superiores los que obran con relación a los que padecen; y esto no corresponde a la obra de ornato, sino a la obra de distinción. Pero esto no ha sido comprendido por el piadoso Alcuino, ya que el Padre propiamente no obra en el Verbo, pues generar no es obrar, y por ello lo estableció impropriamente.

[A la cuestión] Con respecto a la cuestión sobre la cantidad de distinciones, decimos que, como anteriormente ya fue determinado⁴¹⁸, *materia prima* no se dice sólo a lo mezclado, sino también a lo confuso. En efecto, la materia del quinto cuerpo no está

⁴¹⁸ Cfr. Dist. XII, Art. 1, A objecc. 4 y 5.

mezclada con los elementos, y por esto no se puede multiplicar la distinción de las partes de aquella materia a través de las propiedades de los cuatro elementos, sino más bien a través de algunas propiedades comunes que están en los cuatro elementos y en el quinto cuerpo. Y de esta manera es que comprendemos la cantidad de distinciones.

Por consiguiente, existe lo luminoso por sí, lo denso por sí, el que mueve por sí, lo movido por sí, el que mueve, y lo luminoso a partir de una fuente. Lo que es moviente y luminoso por sí es por naturaleza superior, y la distinción de esto es la primera distinción que corresponde a la obra del primer día, así como fue mostrado. Pero no hay nadie que sostenga que la luz es distinguida de las tinieblas, sino más bien que la naturaleza del móvil luminoso se distingue de la naturaleza del móvil denso, esto es que la naturaleza del quinto cuerpo se distingue de la naturaleza de la tierra. Y a esto se lo considera como la primera distinción.

Ahora bien, el medio también debe ser distinguido en sus extremos. En efecto, esto es lo que le conviene al móvil luminoso, porque el medio, que es un móvil luminoso, debe distinguirse del extremo superior. Ésta se considera la segunda distinción que es realizada en el segundo día, cuando son distinguidas las aguas que estaban debajo del firmamento de las que estaban sobre el firmamento⁴¹⁹; cuestión que presentaremos en la siguiente lección (Distinción XIV).

Del mismo modo, es necesario que se distinga el medio del extremo inferior, pues aún el móvil denso puede devenir, y ésta es la tercera distinción que es realizada en el tercer día, cuando son reunidas las aguas que se encontraban debajo del cielo, surgiendo así la tierra seca⁴²⁰. Además, como dicen los santos, en la distinción del agua, queda comprendida también la distinción de otros elementos, como por ejemplo la del aire y la del fuego.

Y esto parece ser la solución a todo.

⁴¹⁹ Gén., I, 7.

⁴²⁰ Gén., I, 9.

Artículo II

Si aquella luz de la cual se dice, “y dividió la luz de las tinieblas”, fue nubecilla clara, cuerpo, o forma corporal

B, “Si se pregunta de qué tipo fue aquella luz, etc.”

Con respecto a la cuestión sobre la luz, no parece verdadero lo afirmado por el Maestro, es decir que haya sido una nubecilla clara⁴²¹. Pues, como dice Aristóteles, el vapor es doble, de la tierra y del agua, y toda nube es de vapor. Y puesto que nada por sí mismo se hace claro desde la tierra ni desde el agua, luego aquella luz no fue una nubecilla clara, como sostenía el Maestro.

[Cuestión] ¿Aquella luz fue un cuerpo o una forma del cuerpo? Parece que fue una forma del cuerpo porque:

1. Aristóteles afirma en el libro II de *De an.*: “la luz no es fuego, ni tampoco un cuerpo, ni un efluvio de un cuerpo, pues si fuese como en este último caso, esta luz sería un cuerpo. De modo que entonces, es cierta presencia del fuego en lo transparente, o la presencia de cualquier cosa similar en él, ya que es imposible que dos cuerpos estén al mismo tiempo en un mismo lugar”⁴²².
2. Allí mismo sostiene: “parece que la luz es lo contrario de las tinieblas”. Pues las tinieblas son privación de esta disposición en lo transparente, y la disposición no es un cuerpo, luego tampoco lo es la luz.
3. El Comentador afirma: “parece que es así porque la luz es un hábito de lo diáfano, y no un cuerpo”.
4. El Filósofo afirma en *Visu et natura oculi* que “la luz no es un cuerpo sino un accidente del aire”.
5. Allí mismo afirma que “la luz no es cuerpo, sino una afección del cuerpo”.

⁴²¹ Véase B, en la palabra del Maestro: “se entiende que fue un cuerpo luminoso y semejante a una nube luminosa”.

⁴²² Aristóteles, *De an.*, Lib. II, cap. “de visu”.

6. Avicena en el libro sexto de *Naturali sufficientia*, cap. de visu, sostiene que “*el resplandor es una afección del cuerpo que tiene luz, y esto ocurre cuando éste no recibe ninguna oscuridad*”.

7. También allí mismo afirma que “*la luz es una cualidad, es decir es una cualidad que perfecciona a un cuerpo permitiéndole reflejar a otro*”.

8. Más aún, allí mismo dice: “*la luz es una cualidad, la cual cualifica al cuerpo que refleja claridad, y el hecho que refleje se debe a esta misma cualidad*”.

[En contra] En contra:

1. Agustín advierte a Volusiano que “*éste es el modo de pensar de los hombres, quienes sólo pueden pensar en cuerpos, ya sea en cuerpos más espesos, como el agua y la tierra, ya sea en cuerpos más livianos, como el aire y la luz*”⁴²³.

2. Allí mismo afirma: “*si dos fluidos se mezclan, ambos pierden su identidad. Pero la luz, en los cuerpos, puede mezclarse con el aire sin corromperse*”.

3. En el libro III de *Lib. arb.* se sostiene que “*la luz ocupa el primer lugar entre los cuerpos*”⁴²⁴.

4. En *De Gen. ad litt.* se pregunta “*¿de qué modo el alma es un género de cuerpos, cuando el género más supremo es la luz?*”⁴²⁵

5. Así, allí mismo se sostiene que “*el alma gobierna la materia más pesada del cuerpo, es decir cierta tierra húmeda que se presenta bajo la cualidad de la carne, por sobre la naturaleza más liviana del cuerpo, es decir la luz y el aire*”⁴²⁶.

6. Algunos proponen que la luz en el aire, es por sí, o es por accidente. Si es por accidente, entonces existe por otro que es primeramente su sujeto, así como aquéllos dicen que todo lo que es por accidente se reduce a lo que es por sí. Pero como su existencia no se reduce a ser útil para encontrar algo que exista en el aire, luego debe existir por sí. Y si es un accidente, entonces inhiera en el aire por la forma del aire, pero esto no es verdadero, ya que no es un accidente del aire. Por lo tanto, la luz es un cuerpo.

⁴²³ San Agustín, *Epist.* 3 a Volusianum.

⁴²⁴ San Agustín, *Lib. arb.*, Lib. III, cap. 5.

⁴²⁵ San Agustín, *De Gen. ad litt.*, Lib. VII, cap. 14.

⁴²⁶ San Agustín, *De Gen. ad litt.*, Lib. VII, cap. 15.

7. De la misma manera, la misma luz se encuentra en oriente y en occidente, y otras luces se generan de ella. Si es la misma luz, esto no puede ser verdadero, pues lo mismo estaría en diversos sujetos y lugares al mismo tiempo, y el accidente no puede exceder a su propio sujeto. Ahora bien, si otras luces se generan a partir de aquella luz, entonces el accidente genera algo similar a sí mismo en otro sujeto. Por lo tanto, otras luces se generan de aquella luz, pues exceden al propio sujeto, y están en otros.

8. Nada refleja la luz sino lo opaco. Entonces supongamos que haya vacío entre el cielo y la tierra. Si la luz fuese un cuerpo, ésta pasaría por aquel vacío y lo llenaría; y si fuese un accidente, sería necesario que en aquel vacío la luz no posea un sujeto, lo cual es imposible. Por lo tanto, la luz es un cuerpo.

9. Dos accidentes de la misma especie no son lo mismo. Y dos luces de la misma especie no están confundidas en la misma cosa; luego la luz no es un accidente. Lo primero es evidente por sí; lo segundo es evidente gracias a Dionisio, y gracias a la experiencia. Pues si dos velas son encendidas, la luz se multiplica a partir de ambas, y si se apaga una, la otra se disminuye.

[Solución] De estas cuestiones, algunas parecen carecer de solución. No obstante, en nuestro tratado *De anima*, ya lo hemos analizado, y hemos obtenido algunas soluciones. En efecto, ¿acaso no es cierto que la vista es hecha hacia afuera, es decir para la acción? ¿O lo es solamente hacia dentro, para recibir? Y aquí encontramos numerosos argumentos de Aristóteles, Avicena, Jacobo Alkindi, que estudian la perspectiva, y Gregorio Niceno. Por esto, entonces, hemos decidido no indagar más, puesto que, en el texto mencionado, ya fueron expuestas las soluciones de Aristóteles, Avicena y de los filósofos de la naturaleza. Además, ya mostramos que algunos supuestos de los filósofos sobre la perspectiva han sido falsos, puesto que han modificado ciertas cuestiones y han aceptado otras. Por otra parte, esos supuestos son también falsos puesto que tomamos como verdaderas las conclusiones del libro *De perspectivis*, y *Visu et de fallacia visus*, sin contradecir a Aristóteles, quien afirma que la luz es una forma accidental.

[A objec. 1, 2, 3 y 4] Con respecto a aquello que es considerado por Agustín, si es verdadero lo que está afirmando, entonces se deduce que el humor es un cuerpo, en

cuanto designa una cualidad del agua. Pero, en realidad, la luz sólo brilla en tanto es tomada como una propiedad del cuerpo, luego no se concluye lo afirmado por Agustín.

[A objec. 5] La luz es una forma localizada en el cuerpo, y por esto nosotros podemos imaginar al cuerpo y a la cantidad del cuerpo a través de ella, es decir a través de la luz. Y cuando son imaginadas, a las cosas corpóreas les ocurre lo mismo que a las cosas nobles; pues entre los cuerpos, los más nobles son los más luminosos.

Por otra parte, decimos que si los autores disienten en cuestiones de fe y costumbres, creeremos más a Agustín que a los filósofos. No obstante, si nos referimos a medicina, creeremos más a Galeno o a Hipócrates; y si hablamos sobre la naturaleza, creeremos más a Aristóteles o a algún otro experto sobre ella.

[Ad objec. 6] Aquel argumento es sofístico, y esto lo confirmamos gracias a los que expusieron la filosofía segunda.

Pues el accidente se dice de dos modos, del individuo y de la especie. El accidente del individuo se corresponde con la existencia individual, y a partir de él, nada puede ser demostrado, ni tampoco él puede demostrarse de otro; de este modo, la luz está en el aire. El accidente de la especie, en cambio, puede existir por sí mismo, o por otro. Si existe por otro, es reducible a lo que es por sí mismo. Pero si tal accidente existe por sí mismo, por ejemplo, una figura, sería un rectángulo en cuanto posee tres ángulos iguales a dos rectos; y si es por accidente, y no de un modo absoluto, sería también isósceles. De la misma manera, cuando el clima es fresco, convendría que el rubor en la mejilla de las mujeres se reduzca a algo por sí. Por lo tanto, esta explicación no es concluyente.

[Ad objec. 7] La luz es una forma del aire, el cual está siempre compuesto de una presencia que ilumina, se multiplica en el medio, y cambia cuando no se opone a lo primero que lo ilumina. En efecto, esto ocurre en el rayo que atraviesa la ventana, pues la línea recta al sol no se puede representar desde el inicio de la pared de la casa. Pero, no obstante, el aire es iluminado desde que entra el rayo por la ventana, y esto ocurre por el movimiento del aire próximo, que se multiplica cuando choca con un cuerpo sólido. Y esto ocurre fundamentalmente, si se presenta en una superficie plana, aunque la generación del aire por sí mismo se produzca al oponerse a lo que ilumina.

De modo que el aire se genera en oriente y en occidente, y en toda parte diáfana, de manera simultánea y súbita. Y la línea recta proviene del sol, y del que ilumina, que es su propio generador. Y por esto dice el Comentador en el libro IV de *Sup. Phys.*, afirma: la iluminación es el fin del movimiento local, así como la generación es el fin del cambio.

De esta manera, tanto la iluminación como la generación, y el movimiento ascendente del sol sobre el horizonte se produce de acuerdo a los círculos de la altitud porque, según éstos, se modifica la declinación del ascenso del sol, generándose así la luz. Esta generación es posible gracias a la presencia de lo que ilumina.

Todas estas cuestiones han sido probadas en otras obras; pero al menos con lo dicho se responde a toda la filosofía árabe.

[A objec. 8] Si se pusiera el vacío entre el cielo y la tierra, no habría allí efusión de la luz, así como expresamente señaló Aristóteles, a quien se lo contradice afirmando que si se afirma el vacío, se podría ver hasta a una hormiga que se mueva por el cielo. En efecto, Aristóteles sostiene que si se afirma el vacío, no habría absolutamente nada que pudiera verse. De modo que aquella explicación se corresponde con una suposición falsa.

[A objec. 9] Este argumento no vale, pues toda causa que genera alguna cualidad, se multiplica y tiene la misma causa; disminuye y retorna a ella. Luego, en el aire existe un resplandor de dos velas, que es más intenso que el de una sola.

Ahora bien, el filósofo que trata la cuestión acerca de la perspectiva puede ser objetado pues tiene poca reputación entre nosotros y no debemos creer en él y negar [las enseñanzas de] los filósofos de la naturaleza en lo que respecta al tema de la naturaleza. De hecho, como dice Avarico en el *Comm. sup. geom. Euclidis*, el filósofo no puede resolver si el rayo o la luz es un cuerpo, por lo que entonces ha tratado en vano tales cosas en su libro. Además, existen tesis de otros filósofos, como Aristóteles, y algunos otros, que enuncian principios radicalmente diferentes.

En cuanto a la siguiente cuestión, si el rayo estuviese mezclado y si la luz fuese una cualidad, todas las cosas se verían mezcladas, y estarían mezcladas. Pero, en verdad, esto carece de sentido, pues aún no estamos seguros de que los colores se mezclan

según el ser que tienen en el aire. En efecto, el ser está siempre haciéndose porque los colores no se disuelven cuando el sujeto se mueve, sino que más bien se hacen por oposición. Y esto principalmente ocurre con la luz y con los colores, como sostiene el Comentador en *Sup. libros de an.*, porque, según el ser, se encuentran en el espíritu o en las cosas sensibles. Y se encuentran en acto en la generación de la luz, que posee la naturaleza de lo diáfano, antes que la naturaleza de lo cálido y lo frío, y de lo húmedo y lo seco. Lo diáfano se corresponde con el cuerpo superior eterno, a diferencia de otras cosas sensibles que no poseen este ser generador.

Con respecto a la cuestión sobre la *nubecilla*, los santos se han referido a la “similitud”. En efecto, la pequeña nube, elevada en lo sublime, recibe el esplendor del sol gracias a su impresionante luz. De modo que, como se afirma en *De Gen. ad litt.*, aquella primera luz no fue creada con gran fulgor, como sí lo fue el sol, pero por esta similitud es que se dice *nubecilla*, a partir de la cual se dice que el sol fue hecho.

Pero, sin embargo, existen tres opiniones con referencia a aquella nubecilla. Una es que cesó en el sol; ésta es máximamente verdadera. Otra es que está cerca del sol, pero ésta no es probable dado que el sol no se encuentra fijo en las mismas partes de la órbita, y cuando se encuentra a más de treinta grados de distancia, puede ser visto en la salida y ocaso. La tercera opinión, que aseguro que también puede ser verdadera, supone que si las cosas no fueron creadas simultáneamente, aquella nubecilla no fue una, sino más bien muchas, y que se dispersaron por diversas partes de la materia celestial, y luego se reunieron en las estrellas, así como lo podemos apreciar en la vía láctea.

Artículo III

Si “seis” se dice de muchos modos, en los seis días en los cuales todas las cosas fueron distinguidas y ornamentadas

D, “Es necesario advertir que el día posee en las Escrituras diversos sentidos, etc.”.

Parece que el “día” no posee diversos sentidos, pues en los tres primeros, el día tiene una extensión de veinticuatro horas. Por lo tanto, “antes” y “después” se dicen del mismo modo.

[Cuestión] Se pregunta sobre el orden del día y de la noche, que el Maestro expone en el capítulo siguiente.

1. Presenta tres órdenes: de la noche al día que la precede; de la mañana de un día a la mañana del otro día; y de la noche al día que le sigue. En uno y otro orden, el cálculo es siempre hecho de la tarde a la tarde de la tercera noche. Pero, entonces, ¿cuál es el correcto orden?
2. La Iglesia no piensa esto respecto de los ayunos, porque no se ayuna desde la noche anterior, sino desde la siguiente, por eso parece que su obra va de la luz a las tinieblas.

[Solución] Como respuesta a lo primero, el día fue diversificado por la causa eficiente durante los tres primeros días, y durante los siguientes días. En los primeros tres días, la causa eficiente fue una luz o muchas que, en el principio, giraban alrededor de ella; y de la misma manera, en los siguientes tres días, la causa eficiente fue el sol.

El transcurso de la sucesión temporal se dice de manera equívoca, porque una vez que la luz es creada, el día se constituye como un movimiento de una luz o de muchas luces. Pero cuando el sol es creado, el día no se constituye por los movimientos del sol, sino más bien por los cambios equinocciales que producen un grandísimo arco, tal como ocurre con la línea elíptica en la que el sol, con su movimiento natural, produce un

movimiento equinoccial. Por lo tanto, parece que el transcurso de la sucesión temporal no se entiende de aquel modo.

Asimismo, el Maestro considera que puede ser otra causa la que haya distinguido a los primeros tres días, y a los otros tres que siguen. En efecto, el movimiento de aquella luz no se encuentra siempre en una órbita determinada, y por esto el día posee una sucesión de veinticuatro horas iguales. Pero el sol hace un día igual al otro, gracias a que la elíptica en el transcurso de una sucesión de horas iguales, comienza en tiempos iguales, y con desiguales arcos equinocciales. Y esto mismo es producido por dos causas: la oblicuidad del zodíaco de la órbita del equinoccio, y la oblicuidad de los horizontes de la órbita de los signos zodiacos. De esta manera, los tres primeros días naturales fueron iguales, pero los siguientes fueron desiguales, y ésta es la causa de la distinción.

[A la cuestión. A 1] El Maestro nos ha dado una razón conveniente sobre aquellos órdenes, pues la obra de los primeros seis días es de Dios, quien no posee ninguna mezcla con las tinieblas, y por ello debía ser iniciada y terminada de luz a luz. Y ésta es la causa por la cual, en la obra de los seis días, en ninguna parte se hace mención a la noche. No obstante, luego caímos desde la luz al pecado, y así acaece para nosotros que el día fue convertido en noche, y que el día que precede a la noche siguiente haya terminado. De esta manera, la noche anterior se computa por el inicio del día siguiente; y el inicio de la noche siguiente por el fin del día anterior. Pero, ahora bien, luego de la resurrección de Cristo en la mañana, honramos desde el mediodía del día anterior hasta el mediodía del día siguiente. Y esto lo muestran las *Escrituras*: “*desde un extremo alto del cielo, el sol sale y avanza hacia el otro extremo alto del cielo*”⁴²⁷; por esto los astrónomos consideran que lo más alto del cielo es el centro del mismo.

[A 2] El ayuno es necesario por causa del pecado; de donde el ayuno responde al orden del pecado, y no al orden de la gracia.

⁴²⁷ *Sal.*, XVIII, 7.

Artículo IV

Si Dios creó el mundo desde lo eterno, ¿cuándo generó al Hijo? Y ¿por qué no se concibe que el Padre sea por el Hijo?

G, “Además, es necesario preguntar, etc.”.

[Cuestión 1] ¿De qué modo “dijo”, esto es: “creó al Verbo”? En efecto, si Dios creó desde lo eterno, entonces también debe haber creado al mundo desde lo eterno.

[Cuestión 2] Si se concede que el Padre obra por el Hijo, ¿por qué no se concede que es también por el Hijo, y que sabe o conoce por el Hijo? Considero que son suficientes todas las cuestiones ya mencionadas en el primer libro de *Sententiarum*.

[Solución. A cuestión 1] Lo primero no es verdadero, dado que el Verbo se genera en el Hijo, y por esto desde lo eterno la criatura no puede ser producida junto al Hijo. Mas sí desde lo eterno genera al Verbo, el cual ya era cuando fue hecho, es decir que en él ya se encuentra desde lo eterno la razón de toda criatura. Pero esta razón es hecha cuando Dios quiere, como Dios quiere, y en el tiempo.

[A cuestión 2] La suposición de una palabra la otorga una persona. En efecto, una persona puede poseer de diversas maneras a la naturaleza de una palabra, y a su determinación; ya que toda palabra puede suponer.

Sin embargo, la palabra no dice algo de su principio que es la persona, sino que más bien dice qué es la persona, y la determinación de la palabra señala la causa y el principio de su esencia. De modo que si se dijera que el “*Padre es por el Hijo*”, se entendería que el Hijo es el principio del Padre, lo cual no puede ser verdadero. De la misma manera, cuando se dice “*conoce*” o “*sabe*”, aunque esté en voz activa, sin embargo tiene significación pasiva, porque dice que recibe o tiene. Y por ello, nuevamente la determinación significaría que el principio de alguien está en el Padre. Pero esto no puede ser cierto, pues el todo existe gracias a lo que es convertible, siendo

que el Padre es el principio del Hijo, y dado que todas las cosas que están en el Hijo provienen del Padre.

Pero, ahora bien, las palabras que significan la obra del Padre, y que son puestas en el principio y la causa de la obra, están en el supuesto de la palabra, luego el supuesto es aquello de lo cual procede el acto y la obra.

De esta manera, la determinación no puede mostrar el principio, sino que mostrará la acción de la causa denominada “*causa media*” por los Maestros. Luego, por esto se considera que el “*Padre obra por el Hijo*”, y no se acepta que el “*Padre es*” o “*conoce por el Hijo*”. Y en este sentido es que ha considerado la cuestión el Maestro.

Distinción XIV

Producción de los continentes últimos y no sensibles

Texto de Pedro Lombardo

A. La obra del segundo día en el cual fue hecho el firmamento.

Luego Dios dijo: “Hágase el firmamento en medio de las aguas y que se dividan unas de otras. Y dividió las aguas que estaban bajo el firmamento de aquellas que estaban sobre el firmamento”⁴²⁸.

Aquí se describe la creación del cielo –según lo hace Beda en *In Gen*–, en el cual fueron fijados los astros. Y se colocaron por debajo de él las aguas –en el aire y en la tierra–; y sobre él otras aguas, de las cuales se dice: “Que cubres con las aguas lo superior”⁴²⁹. Por lo tanto, el firmamento, o sea el cielo sideral, está en el medio (*In Gen.*, I, 6-8). Se puede creer que este cielo ha sido hecho a partir del agua. En efecto, la piedra cristalina (*Eclo.*, 43, 22) que tiene una gran solidez y transparencia, ha sido hecha a partir del agua (Beda, *Sobre el Gén.*, I, 6-8). Si alguien en verdad se maravillase de cómo el agua con su naturaleza fluida y fluyente que tiene hacia lo inferior, pueda estar firme sobre el cielo, recuerde que esto ha sido escrito por inspiración de Dios: “Quien reúne las aguas en sus nubes”⁴³⁰. En efecto, aquél que bajo el cielo reúne por cierto tiempo el agua retenida en los vapores de las nubes, puede también tener suspendida el agua sobre la esfera del cielo, de modo que no se derrame; y no ya con la ligereza del vapor, sino con la solidez del hielo. Ahora bien, por qué y bajo qué condiciones han sido creadas, lo sabe sólo aquel que lo ha hecho (Beda, *In Gen.*, I, 6-8).

Por tanto, hemos mostrado que el cielo fue hecho -esto es, el que está sobre el aire y sobre el cual se fijaron los astros–, y de qué materia fue hecho el cielo -esto es, de agua–; y cuáles son las aguas que están sobre aquel cielo -es decir, las que son sólidas como el hielo-.

⁴²⁸ *Gén.* I, 6-7.

⁴²⁹ *Sal.*, 103, 3.

⁴³⁰ *Job*, 26, 8.

B. Otros piensan que el cielo tiene una naturaleza ígnea; y con ellos está de acuerdo San Agustín.

Otros, en cambio, sostienen que el cielo sobre el espacio del aire es de naturaleza ígnea, afirmando que sobre el aire se encuentra el fuego puro que se denomina cielo. Y piensan que los astros y las luminarias han sido hechas con fuego, y con ellos parece concordar San Agustín⁴³¹. Pero si con el nombre de firmamento se entiende el cielo que está sobre el aire, o el aire mismo⁴³², es algo que San Agustín se pregunta y deja sin responder. Sin embargo, parece preferir la hipótesis según la cual el cielo debe entenderse como el espacio que está por encima del aire; y según la cual las aguas que están sobre aquel cielo, se encuentran reunidas en forma de vapor, y suspendidas en levísimas gotas. Este aire en forma de nubes procede de la exhalación de vapores que vienen del agua de la tierra, y se suspende en diminutas partículas que luego caen en forma de lluvia, una vez que han sido reunidas en cantidad suficiente. Si como vemos el agua puede fragmentarse y ser transportada a modo de vapor por encima del aire, siendo el aire más leve por naturaleza que el agua, entonces, ¿por qué no deberíamos creer también que sobre aquel cielo más leve existe algo más leve aún, que se encuentra en forma de gotas más pequeñas y vapores más ligeros? Pues no dudamos que allí están, cualquiera sea su modo (San Agustín, *De Gen. ad litt.*, II, 4-5).

C. ¿Cuál es la figura del firmamento?

También se suele preguntar ¿qué figura tiene el cielo? Pero el Espíritu Santo, en virtud de lo que han escrito nuestros autores, sólo ha querido afirmar a través de ellos aquello que contribuye a nuestra salvación (San Agustín, *De Gen. ad litt.*, II, 9, 20).

También se pregunta ¿el cielo está en reposo o se mueve? Si se mueve – preguntan– ¿en qué sentido es un firmamento? Si está en reposo, ¿de qué modo los astros rotan en él? Respondemos que puede llamarse firmamento no por la inmovilidad, sino por la solidez, o como término que no puede ser traspasado por el agua. Si está en reposo, nada impide que los astros se muevan y roten (San Agustín, *De Gen. ad litt.*, II, 10, 23).

⁴³¹ *De Gen. ad litt.*, II, 3-4.

⁴³² *De Gen. ad litt.*, II, 1.

D. ¿Por qué la Escritura no reitera respecto de la obra del segundo día lo que en otros lugares afirmó?

Después de lo dicho, se suele preguntar ¿por qué aquí, como en las obras de los otros días, no se menciona: *Vio Dios que eso era bueno*⁴³³? El hecho de que aquel día no lo haya dicho, provoca cierto misterio.

Pero nosotros respondemos que quizá no lo afirma, como sí se ha hecho en las otras obras, porque el número dos es el principio de la alteridad y un signo de división (cfr. Jerónimo, *Adv. Iov.*, I, 16).

E. La obra del tercer día, cuando las aguas fueron reunidas en un único lugar.

A continuación se afirma: “*Dios dijo: que se congreguen las aguas en un único lugar y aparezca lo seco*”⁴³⁴. La obra del tercer día es la reunión de las aguas en un único lugar. Pues todas las aguas bajo el cielo son reunidas en una única matriz, de modo que la luz que en los dos días precedentes había atravesado las aguas, resplandeciera más claramente en el aire puro; que apareciera la tierra que hasta ese momento permanecía oculta; y que aquellas cosas que eran fangosas en virtud del agua, se hicieron secas y aptas para germinar⁴³⁵. En efecto, en el mismo día la tierra produjo hierbas verdes y árboles que dieron fruto” (*Gén.*, 1, 12).

Pero si se pregunta dónde fueron congregadas las aguas que habían cubierto todo el espacio hasta el cielo, habría que responder que la tierra comenzaría a hundirse, hasta presentar partes cóncavas, las cuales serían aptas para recibir el agua que flotaba. Se puede pensar, también, que las primeras aguas estaban más enrarecidas, de manera que cubrían la tierra al modo de la niebla. Y a partir de su reunión se hicieron más densas (Beda, *In Gen.*, I, 9), y por lo tanto pudieron ser recogidas más fácilmente en un único lugar. Aunque sea claro que hay muchos mares y ríos, aún dice que el agua fue reunida en un sólo lugar por la continuidad de todas las aguas que están sobre la tierra, es decir porque todos los ríos y mares fueron reunidos en un gran mar. Ciertamente dice que las aguas fueron reunidas en

⁴³³ *Gén.*I, 4; 10; 12.

⁴³⁴ *Gén.*, I, 9.

⁴³⁵ Beda, *In Gen.*, I, 9.

un único lugar, pues dice en plural: *congregadas las aguas*⁴³⁶, por cuanto los diversos lechos han tenido todos principio en el inmenso mar (Beda, *In Gen.*, I, 9).

División del texto de Pedro Lombardo

A, “*Luego Dios dijo: Hágase el firmamento etc.*”.

Aquí se indaga sobre la obra del segundo día, en la cual se distingue la naturaleza del medio del extremo superior. Y acerca de esta obra el Maestro expone cinco cuestiones: la primera es acerca de las aguas que se encuentran sobre el firmamento; la segunda, sobre la naturaleza del cielo, B, “*otros, en cambio, dijeron que el cielo, etc.*”; la tercera, sobre la figura del cielo, C, “*también se suele preguntar, etc.*”; la cuarta, sobre el movimiento del cielo, nuevamente en C, “*también se pregunta si el cielo está, etc.*”; y la quinta, sobre la razón por la que la obra de este día no ha sido bendecida, D, “*después de lo referido, etc.*”.

“A continuación se dice: “*Dios dijo: que se congreguen las aguas en un único lugar y aparezca lo seco*”⁴³⁷, etc.”.

Se estudia la última obra de distinción, acerca de la cual el Maestro ha determinado tres cosas: cómo fue hecha la distinción; a dónde fueron reunidas las aguas; y por qué se dice que hay muchos mares.

Ahora bien, acerca de lo primero, tres cosas pueden preguntarse: la primera es sobre la suficiencia de las obras de distinción; la segunda, sobre las plantas, si pertenecen a la distinción o al ornato; la tercera, sobre las plantas nocivas, su carácter, figura, cuándo es que han de poseer espinas, y si en aquel entonces ya fueron hechas venenosas.

⁴³⁶ Gén. I, 10.

⁴³⁷ Gén., I, 9.

Artículo I

Si las aguas están sobre el cielo o sobre el firmamento

Tres cuestiones nos interesan:

Primero, las aguas, ¿se encuentran sobre el cielo o sobre el firmamento?

Segundo, ¿a partir de qué propiedades cambian?

Tercero, el cielo acuoso ¿posee algún movimiento? Si lo tiene, ¿cuál es?

Con respecto a lo primero afirmamos lo siguiente:

Parece que las aguas se encuentran sobre el cielo porque:

1. Esto dicen las *Escrituras*, y no es lícito contradecirlas. Además, Agustín que trata la misma cuestión, sostiene que la autoridad de las *Escrituras* es mayor que toda la perspicacia del ingenio humano.
 2. En el relato de los tres niños se dice: “Señor, bendecid todas las aguas que están sobre los cielos”⁴³⁸. Y en el *Sal. CXLVIII*, 4: “Todas las aguas que están sobre los cielos, alaben el nombre del Señor”.
 3. Basilio afirma que las *aguas* se encuentran allí literalmente, y que lo hacen para acabar con la malicia de saturno, el cual cuanto más grande es su órbita, tanto más veloz se mueve en su movimiento diurno. Saturno posee entre los planetas la órbita máxima, por ello se mueve más velozmente.
- Pero, ahora bien, el calor surge por el movimiento, luego su naturaleza debe ser máximamente calurosa; sin embargo, como es muy fresca, parece que entonces las aguas se encuentran muy cerca de él.
4. Beda sostiene que el rocío desciende de aquellas aguas. Por lo tanto, parece que no sólo las aguas están allí, sino que además se pueden separar y descender sobre nosotros.
 5. En el mundo más pequeño, lo frío húmedo se encuentra ubicado por encima de lo cálido y fuente de calor, como el cerebro que está encima del corazón. Por lo tanto, parece que en el ejemplar más grande, es decir en el mundo, debe ocurrir algo similar.

⁴³⁸ *Dan.*, III, 60.

Luego, lo frío húmedo debe estar sobre la fuente de calor que es el sol, con lo cual debe estar sobre los cielos.

6. Los filósofos de Egipto afirman que la retrogradación de los planetas es causada por el vapor proveniente del océano. Este vapor es atraído por los planetas, y luego de atraída el agua debe descender por su peso, y retroceder. De esta manera, si el agua del océano asciende continuamente hasta allí, aún en el principio del mundo las aguas podrían estar allí suspendidas en gotas de vapor.

7. Agustín, en el segundo libro de *De Gen. ad litt.*, afirma contra los filósofos: si todo cuerpo es infinitamente divisible, y si entonces el agua puede dividirse en muchas gotas de vapor, luego cuando asciende sobre el cielo puede permanecer allí en gotas más pequeñas, es decir como un vapor más liviano⁴³⁹. Y como sólo puede dividirse lo que se encuentra y permanece sobre los cielos, entonces en el principio del mundo, el agua también podía estar sobre los cielos.

Con respecto a esta cuestión, también se pueden apreciar las múltiples afirmaciones de los santos.

[En contra] Pero en contra:

1. La naturaleza de lo que se mueve circularmente es distinta de lo que se mueve de manera recta. El agua se mueve con un movimiento recto, pero en cambio el cielo con movimiento circular. Por lo tanto, el agua y el cielo se ordenan hacia lugares distintos. En efecto, si el cielo es ordenado hacia arriba y hacia lo empíreo, el agua es ordenada hacia abajo.

2. Lo pesado no está por encima de lo ligero; el agua es pesada, luego no está por encima del fuego, y mucho menos, entonces, sobre el cielo.

3. Lo corruptible por naturaleza no puede encontrarse encima de lo incorruptible, pero el agua es corruptible por naturaleza, luego no puede encontrarse encima del cielo, pues éste último es incorruptible.

4. Lo que propiamente no posee término, no está contenido en un lugar, sino que por el propio término, es determinado a lo terminable. Ahora bien, lo terminable por el propio término es lo seco, y lo interminable por el propio término es lo húmedo. Por lo tanto, lo

⁴³⁹ San Agustín, *De Gen. ad litt.*, Lib. II, cap. 4.

húmedo debe encontrarse situado junto a lo seco, y entonces no se encuentra sobre el cielo, pues éste no es seco.

5. Así como lo húmedo espiritual es ordenado junto a lo seco espiritual, así entonces lo húmedo corporal es ordenado junto a lo seco corporal. Pero lo húmedo espiritual que es el aire, es ordenado junto a lo seco espiritual que es el fuego; y lo húmedo corporal mezclable que es el agua, es ordenado junto a lo seco corporal mezclable que es la tierra. Por lo tanto, el agua no está sobre los cielos.

6. El Filósofo sostiene que la naturaleza de la gleba y de toda la tierra es la misma, y que el movimiento de la gleba y de toda la tierra es el mismo, y que el lugar de la gleba y de toda la tierra es el mismo. Luego, debe ocurrir lo mismo, con respecto al agua. En efecto, el lugar natural del agua es estar junto a la tierra, por tanto toda el agua poseerá el mismo lugar natural, y su movimiento tenderá hacia él. Por lo tanto, entendiendo al agua unívocamente, la que se encuentra sobre los cielos debe estar contenida allí violentamente, por lo que terminada la violencia, tiene que descender a su lugar natural.

Ahora bien, si pensáramos que no es la naturaleza la que actúa en esto, sino más bien el milagro, puesto que Dios puede hacer todo lo que quiere, decimos que esto es absurdo. En efecto, Agustín quien trata la misma cuestión en el segundo libro de *De Gen. ad litt.*, sostiene esto mismo, y afirma: “¿Quién dice que la omnipotencia de Dios hace esto? En efecto, ¿de qué modo Dios hizo las naturalezas de las cosas? Pregunto sin referirme a lo que el Dios omnipotente puede hacer milagrosamente en las cosas”⁴⁴⁰.

7. Con respecto a lo que Basilio dice, que están allí para menguar la malicia de saturno, advertimos que es falso, ya que son muy cálidas algunas estrellas fijas del firmamento, y son reunidas más rápidamente por las aguas que por saturno.

8. Si el cielo es de naturaleza ígnea, como algunos sostienen, y el fuego es fundamentalmente cálido, y la calidez es lo perecedero del elemento, parece que esas aguas al constituir el elemento contrario, deben necesariamente consumirse por aquella calidez ígnea. Y si dijeras que permanecen por la solidez del hielo, que es un cristal, decimos que es falso, porque aunque el cristal sea imperecedero, como parece afirmar el Filósofo, no obstante es consumible por el fuego. Por lo tanto, las aguas se consumen.

⁴⁴⁰San Agustín, *De Gen. ad litt.*, Lib. II, cap. 1, XXVII.

9. Las experimentaciones nos muestran que los vapores pueden ascender, pero no mucho más allá del sector donde los vapores se consumen por el gran calor. De aquí, entonces, que no es verdadero que las aguas se encuentren literalmente allí.
10. ¿Qué motivo nos obliga a ubicar allí al agua? ¿Cómo es que comúnmente se considera que el agua que se encuentra sobre los cielos, es una materia prima y no un elemento?
11. El Maestro y otros consideran⁴⁴¹ que aquella gran masa se extendía más allá del firmamento, la cual en la parte inferior era más densa y más gruesa, y en la superior menos densa, más leve y sutil. Y por esto es que algunos han concebido que hay aguas por encima del firmamento. Pero, sin embargo, la antigua opinión sostiene que las aguas que se encontraban allí no se corresponden con el elemento, sino más bien con la parte de la materia prima menos densa, más leve y sutil.

[Solución] Sin adelantarme, considero más verdadero que no hay allí elemento agua, sino más bien la parte de la materia prima que se dice *agua*. En efecto, cuando la distinción de la materia confusa debía ser hecha de lo superior e inferior, y del medio hacia uno y otro extremo, no podía ser hecha a través de cualidades elementales activas y pasivas, pues según éstas, la materia es sólo respecto de elementos, como fue mostrado anteriormente, y no es una materia de total confusión. La distinción no podía ser hecha sólo según la naturaleza del cielo, pues los elementos no podrían combinarse armónicamente. De modo que convenía que sea distinguida según aquello que corresponde a ambas naturalezas; y esto es lo claro y luminoso por sí o por accidente.

De esta manera, en el primer día, la naturaleza luminosa que es el cielo, fue distinguida de las tinieblas, esto es, de la naturaleza densa que es la tierra. Y según la opinión de Agustín, quien dice que todas las cosas fueron hechas simultáneamente, por esta razón es que el cielo es llamado *día*, y la tierra *noche*. En el segundo día, fueron distinguidas la naturaleza de los elementos que se encontraban mediando entre el cielo y la tierra, y la naturaleza superior del cielo. Y por la receptibilidad de la forma y la traslación determinadas por el Creador, es que se ha denominado *agua*. Y por las aguas que están sobre el cielo, se dice “cielo cristalino”, el cual es llamado así no por la

⁴⁴¹ Cfr. *I Sententiarum*, Dist. XII, E.

naturaleza del cristal, sino por la similitud con él. De la misma manera, como suponen los filósofos, se dice agua evaporable porque es tan sutil que no puede ser vista con los ojos, sino que sólo puede ser alcanzada con la razón, lo cual es probado luego.

Por otra parte, considero que esta tesis es más verdadera, por esto que sostiene Agustín, que así es manifestado al principio del *Génesis*, y que por ello no debe ser ridiculizado por los filósofos.

En el siguiente artículo, nos dedicaremos a exponer según qué propiedades se encuentra allí el agua.

[A 1] La autoridad de las *Sagradas Escrituras* no es contradicha allí. Por otra parte, aún el mismo Agustín ha analizado las formas en que las aguas puedan estar allí, y ha encontrado muchas razones, de las cuales una es que el cielo se entiende como aire, encima del cual son suspendidas las aguas evaporables; y otra en su libro *Conf.*, es que las aguas que están sobre los cielos son incorruptibles e inmortales. Esta razón, con la cual concordamos, fue también propuesta por los antiguos, como mencionamos anteriormente⁴⁴².

[A 2] Aquellas dos autoridades no están haciendo referencia al elemento agua, sino más bien a aquello que ya ha sido explicado antes.

[A 3] Con respecto a la tesis de Basilio, en realidad él la enuncia basándose en la hipótesis de algunos filósofos. Estos sostienen que las aguas literalmente descienden en forma de vapor, que enfrían a las estrellas, y que algunas otras aguas ascienden menos líquidas, por causa de la sequedad. Luego, en este caso, no hay inconveniente en afirmar que las aguas se encuentran sobre los cielos.

[A 4] A lo afirmado por Beda, decimos que con el término “*cielo*” se refiere el sector medio del aire intersticial, a partir del cual se afirma: “*los pájaros del cielo comieron de ella*”⁴⁴³.

[A 5] Este argumento se resuelve con la solución que se dio al primer argumento.

[A 6] Con respecto a lo afirmado por los filósofos de Egipto, decimos que eso es falso. Y si se objeta que hasta Ptolomeo parece comprender esto en el *Tetr.*, aseguramos que

⁴⁴² Cfr. *II Sententiarum*, Dist. XII.

⁴⁴³ *Mt.*, XIII, 4.

él no ha sostenido esto, sino que solamente lo ha hecho en sus consecuencias. Aunque Albumasar lo cuestiona, y dice que entonces no podría ser el gran Ptolomeo quien haya escrito el *Almag*. Pero, de todas formas, sobre los dichos de los filósofos de Egipto, para mí no tienen gran importancia, pues algunos de éstos ya han contradicho muchas otras cosas.

[A 7] A lo expuesto por Agustín, repetimos lo que él mismo menciona cuando se refiere a la hipótesis de los filósofos, que fundan su argumento contra ellos. También repetimos la solución que hemos presentado frente a la tesis de Basilio: si su posición es verdadera, se sigue que no hay inconveniente en que las aguas estén sobre los cielos.

Artículo II

¿A partir de qué propiedad es que las aguas están sobre el cielo o sobre el firmamento?

En segundo lugar, se pregunta, ¿a partir de qué propiedad es que las aguas están sobre el cielo o sobre el firmamento?

1. Las aguas poseen claridad y resplandor con mucha más intensidad que el aire, como sostiene el Filósofo, se mezclan en su fluir con la tierra, y, al ser pesadas, las aguas descienden hacia lo bajo. Pero, ahora bien, como son pesadas, conviene que no sean determinadas a un lugar por encima de los cielos, pues la primera distinción, como dice Agustín, es el movimiento de toda cosa a su lugar natural. Y no puede ser que los cielos constituyan el lugar natural para el agua ya que ella es pesada, y es mezclada con la tierra, siendo que la naturaleza del cielo no es mezclable con los cuatro elementos. Pues, si el cielo se generara y corrompiera según un movimiento circular, se determinaría hacia lo alto donde está el cielo transparente.

2. En la naturaleza, lo claro se presenta en el cuerpo, como afirma el Filósofo, y como vimos que ocurre con el cuerpo perpetuo. Lo claro, que posee el resplandor, pertenece al agua, y no al aire o al fuego.

Pero, ahora bien, esto no sólo se aprueba por lo manifestado por el Filósofo, sino también por el hecho de que el fuego sólo es brillante en su esfera cuando ilumina -por oposición- a ciertos cuerpos celestes, como lo prueba el filósofo Alejandro, mediante una explicación natural y otra demostrativa.

La explicación *natural* entiende que lo leve -en su última manifestación- no brilla, y como la esfera del fuego es leve -en lo último de su manifestación- en tanto se presenta como etérea, se entiende que entonces no brilla. Por ejemplo, gracias al aceite de una antorcha, el fuego se hace cálido en el leño o en el óleo, sin que por esto pueda brillar. No obstante, da claridad, pero ésta no alcanza a cubrir aquello que está detrás de sí. Sin embargo, como el aire frío lo rodea, el fuego se condensa y brilla, e ilumina así a los cuerpos que están detrás de sí. Y esto es lo afirmado por el filósofo Alejandro y por Avicena, que lo propio de todo cuerpo es que brille.

La explicación *demostrativa* concluye en algo imposible, pues afirma: el fuego brilla en su esfera, entonces ilumina la sombra que se proyecta desde la tierra al sol. Pero en este caso, detrás del fuego, no existiría la sombra de la tierra, pero esto es falso, puesto que ella se extiende hasta la esfera de Mercurio. Del mismo modo, cuando la luna esté detrás del fuego, se seguiría que nunca sería eclipsada, lo cual también es falso. Por lo tanto, el fuego sólo posee resplandor a partir de una oposición con el que ilumina. Pero, ahora bien, que el aire no tenga resplandor, esto parece tener sentido; y que el agua sí lo tenga es supuesto en el libro *De visu* ya que, en la oscuridad, cualquier metal o piedra blanca colocados en el fondo de un vaso con agua limpia, pueden ser vistos gracias a la luz que ilumina al agua. Y de esta misma manera, se prueba también que hasta los rubíes -por sí mismos- no brillan en la oscuridad, pero que sin embargo siempre brillan cuando se encuentran sumergidos en el agua. En efecto, esto ocurre por cierta luz retenida en el agua que libera el color del rubí, y lo hace brillar en ese momento, al igual que causa tal fenómeno en la visión.

[En contra] Pero contra esto:

1. El fuego no brilla en su propia esfera debido a que es una sustancia muy leve, y más aún, el éter es incomparablemente más leve que el fuego, y por ello aquél tampoco brilla.

2. El noveno cielo, denominado cielo cristalino, no brilla, aunque sea más móvil que el cielo de las estrellas, o más liviano que el cielo de los planetas. Por lo tanto, incorrectamente se dice allí que el agua recibe la propiedad de lo claro y resplandeciente.

[Cuestión] ¿Cuál es la necesidad de afirmar la existencia de aquel cielo acuoso? Si no puede verse con los ojos, como dice Alpetragio, entonces, ¿cómo sabemos que efectivamente existe? En efecto, sólo podemos deducir el número de móviles en los cielos gracias a determinados instrumentos y a la vista misma, pero como aquello no lo podemos ver con los ojos, luego no podemos decir que allí exista un móvil. Sin embargo, si dijeras que solamente los santos han afirmado la existencia de tal cielo, y no los filósofos, sería falso, pues hasta Damasceno afirma que los filósofos descubrieron ese cielo, y además sobre esto es elaborada la astrología de Alpetragio.

Este último advierte que de un motor simple, inmóvil, inmediato a la naturaleza, sólo puede surgir un movimiento; entonces el primer móvil es inmediato al primer motor, y por lo tanto, del primer motor sólo surge un movimiento.

Pero, ahora bien, la órbita de las estrellas fijas posee dos movimientos, de aquí entonces que ella no puede corresponderse con el primer móvil. Estos dos movimientos de la esfera de las estrellas fijas son, por un lado, un movimiento diario y, por el otro, un movimiento de las estrellas sobre los polos de la órbita de los signos. Más aún, según Ptolomeo y Aristóteles en el libro *Causis propr. elem.*, las estrellas se mueven un grado en cien años; según Albetegni se mueven cada menos tiempo; y según Tebith se mueven en orden al acercamiento y alejamiento de la cabeza de aries y de libra. Entonces, es necesario que exista un primer móvil anterior a aquello pues, como afirma el Filósofo, la causa primera moverá lo causado primero. De modo que cualquiera sea aquel primer motor, éste será necesariamente uno. Luego, indefectiblemente debemos afirmar la existencia del noveno cielo, y referirlo al movimiento diario, el cual gira sobre círculos igualmente distantes del equinoccio, y sobre sus polos.

[Solución] Me parece que debemos conceder que el agua sobre los cielos se convierte en una luz transparente.

[A objeción 1 y 2] Con respecto al hecho de que el agua posea un resplandor, se entiende de dos modos: para tener la naturaleza del resplandor inseparablemente, y así lo luminoso sería lo empíreo y el noveno cielo; y para brillar, y esto sólo ocurre en las partes más condensadas y compactas, como sostiene Avicena en el libro de *Suffic. coel.*

[A cuestión] Con respecto a la pregunta: ¿qué necesidad hay de afirmar la existencia de aquel cuerpo? Decimos que aunque aquel cielo no pueda ser visto, sin embargo puede ser demostrado racionalmente, y esta misma explicación la ofrece Alpetragio. Asimismo, en la primera distinción del *Almag.*, Ptolomeo hace referencia a los dos cielos, uno encargado del movimiento diario, y otro encargado del movimiento que desciende de la órbita. No obstante, el Comentario de Nicolás en el mismo lugar, no acepta esto sobre la órbita de los signos, pero sí lo referido al octavo cielo y principalmente lo referido al noveno.

Artículo III

El cielo cristalino, ¿tiene algún movimiento? ¿Cuál? ¿De qué modo son entendidas la derecha y la izquierda?

En cuanto a lo tercero, se requiere la autoridad de los maestros de teología, para que respondan si ese cuerpo tiene o no un movimiento.

Ahora bien, parecería que no se mueve porque:

1. Es uniforme, luego no es algo desde donde comience un movimiento. Ahora bien, aquello de lo cual no surge ningún movimiento es inmóvil, por lo tanto parece que ese cielo sea inmóvil.
2. Si dijeras que el movimiento circular no posee ni principio ni fin, como por ejemplo el círculo, en contra se manifiesta la afirmación del Filósofo en el segundo libro de *De cael.*: “la energía es distinta en el movimiento circular, es decir, una es la energía de la derecha y otra la de la izquierda; puesto que son éstos los sitios del inicio y del fin de la

obra según la capacidad”. Por lo tanto, parece que si la capacidad de obrar no existiera ya desde el inicio del movimiento, el móvil no se movería.

Del mismo modo, allí mismo afirma el Filósofo: *“una vez más conviene que juzguemos esto en el principio del movimiento circular; pues si su movimiento es finito en el tiempo, aunque el movimiento sea infinito, necesariamente conviene que en el movimiento haya una posición desde donde se comience*”. Por lo tanto, en un movimiento circular finito, indefectiblemente debe haber alguna parte en la que comience dicho movimiento, pero como es uniforme por todos lados, o comienza por todos lados, o en ninguna parte. Ahora bien, no puede ser que comience en todas partes pues esto es imposible, luego no comienza en ninguna parte, y por ello entonces no se mueve, así como tampoco lo empuja.

[En contra] En contra, están las razones expuestas anteriormente.

[Solución] Todos dicen que aquel cielo se mueve, y que es uniforme en cierto modo, y no uniforme en otro modo. En efecto, es uniforme puesto que por todos lados posee la naturaleza de la luz, pero no es uniforme en cuanto que en una parte es más noble que en otra. Y en la primera parte, se encuentra la fuerza del motor, es decir que allí es donde se realiza el movimiento, y en la segunda parte, es donde se realiza el movimiento circular.

Ahora bien, ¿cuál es la derecha e izquierda en el cielo? ¿Se refieren a sólo un sitio, como sostienen los astrónomos? ¿O a la naturaleza total del cuerpo? Una de las dos tesis debe ser verdadera. En primer lugar, tal como algunos afirman, si tenemos en cuenta la causa del movimiento del cielo, consideramos que la derecha es el oriente, y que éste no se identifica con el lugar de la salida del sol, que sale bajo un grado circular de declinación, sino que se identifica con la parte del cielo más noble; aunque acerca de ésta, los latinos han cometido múltiples errores.

Sin embargo, los árabes sostienen dos cosas: por un lado, que según el número de móviles, muchos motores se encuentran en una órbita, y entonces el motor influye en el movimiento que se produce en el lugar más noble de aquel móvil, como lo es la órbita de los signos en la cabeza de aries y libra. De la misma manera, el primer móvil influye

en el lugar más noble equidistante de ambos polos, y también de diversos modos en otras distintas órbitas.

Por otro lado, los árabes afirman que un motor o estrella influye en las partes de un móvil con diversos movimientos, y entonces la derecha u oriente constituirá el lugar de la estrella. Con respecto a esto, el Rabí Moisés Maimónides afirma que en la esfera estrellada existen múltiples motores, y que en otras esferas hay uno solo.

Pero, ahora bien, si tenemos en cuenta, en cambio, al efecto de las estrellas sobre nosotros, entonces la derecha del cielo será doble, y también la izquierda será doble, y lo serán según el sitio inmóvil. De esta manera, entonces, el horizonte derecho corresponderá al oriente medio del cielo, y el horizonte izquierdo corresponderá al occidente medio del cielo. Asimismo, existirá el horizonte derecho como occidente medio de la tierra, ya que se opone al oriente medio del cielo, comunicándose las virtudes a ambos lados. Y también existirá el horizonte izquierdo como oriente medio de la tierra, puesto que se opone al ornato, y se comunican las cuatro virtudes izquierdas. Y esto es lo que parece afirmar el Filósofo en el segundo libro de *De cael.*, así como también el Comentador, pues su texto dice así: de éstas cosas que debemos juzgar, es el hombre quien posee la derecha e izquierda en una figura, por lo que él puede designarlas sobre el orbe. El Comentador, pues, sostiene que debemos imaginar que su cabeza se encuentra en el polo superior antártico -para nosotros oculto-, que sus pies se encuentran en el ártico -para nosotros manifiesto-, y que su cara se encuentra vuelta a nuestro hemisferio. En efecto, entonces, el ascenso es por el sector cuarto derecho, y el descenso por la izquierda. Y si el Comentador se dirigiera hacia atrás, el ascenso sería por el sector cuarto derecho oriente de la tierra, y el descenso por la cuarta izquierda. Y éste es el sentido que los astrónomos le han otorgado a la división del horizonte en derecha e izquierda del cielo.

Artículo IV

Si el cielo se dice ígneo por la naturaleza del fuego

B, “Otros, en cambio, dijeron que el cielo sobre el espacio del aire, etc.”.

Esto es falso, y se lo prueba por toda la filosofía expuesta en el libro *De cael.*:

1. Es imposible que un cuerpo no se mueva según su naturaleza. Ahora bien, el movimiento natural del cielo es circular, y el movimiento del fuego es de abajo hacia arriba y recto. Luego, el fuego, el cielo y las estrellas no poseen la misma naturaleza.
2. El cuerpo que en su cualidad y cantidad permanece perpetuo, no puede ser generable y corruptible en ninguna de sus partes. Las estrellas y las órbitas de los cielos en el principio, se movieron con un movimiento único, luego no son por naturaleza generables y corruptibles. Ahora bien, el fuego por naturaleza es cuerpo generable y corruptible, por lo tanto aquellos cuerpos no son de fuego.
3. Si dijeras que Dios los contiene, esto no tiene sentido ya que cuando, en las primeras obras, Agustín se pregunta acerca de la naturaleza por la que Dios constituyó a las partes del mundo, responde que no las hizo por un milagro, sino que las hizo por ellas mismas.
4. Esto no parece concordar con los dichos de Rábano. En efecto, en el libro *Super Gen.*, expone la división de los cielos diciendo que son siete: empíreo, acuoso, firmamento, ígneo, olimpo, etéreo, aéreo. Luego, parece que lo acuoso y el firmamento posean una naturaleza diferente a la ígnea.

[Cuestión] Con respecto a esta misma división, se pregunta: el cielo, ¿se distingue según algo común a todo él?

1. Damasceno sostiene que el cielo contiene a las criaturas visibles e invisibles. Pero como esto no corresponde a todo el cielo, entonces éste no puede ser dividido, como se dice, según algo común a todo él.
2. El Filósofo asegura que el éter se denomina cuerpo celeste, entonces lo etéreo se refiere a diversas materias, como el firmamento y lo empíreo.

3. ¿A qué se denomina olimpo? En efecto, el monte Olimpo no puede ser considerado [cielo]. Por consiguiente ¿con qué razón se dice que hay siete cielos?

[Solución] [A 1, 2 y 3] Se dice cielo *ígneo* porque es semejante al fuego en la naturaleza de la luz y en lo brillante de las estrellas; y esto es lo que afirman los santos, y por esto se expone la solución de ellos aquí.

[A 4] Con respecto a la división de Rábano, él mismo considera a los cielos según lo que contienen, y según posean lo claro susceptible de luz. Pero no los considera refiriéndose a todas las cosas que contienen, sino sólo en cuanto a lo que pueden contener, y así se comprende la división que Rábano hizo de los cielos. Por esta división, decimos que el cielo contiene a las cosas, y que también posee a la luz inseparable o separablemente.

Ahora bien, si contiene a las cosas, y posee a la luz inseparablemente, entonces o la tiene desde sí, como causa primera de la luz, o la tiene desde otro.

Si tiene a la luz desde sí, entonces es un movimiento o no lo es. Y por esto se acepta la división de los cielos, es decir, gracias a estas combinaciones de las partes que dividen al cielo en distintos números. En efecto, si contiene a lo inmóvil que -desde sí- posee inseparablemente a la naturaleza luminosa, constituye el *cielo empíreo*; si contiene a lo móvil que -desde sí- posee inseparablemente a la luz o a la naturaleza luminosa, o bien lo tiene en todas partes de manera igual, o en algunas partes más y en otras menos, porque puede brillar más en unas partes que en otras.

Si es del primer modo, constituye el cielo *cristalino* o el cielo *acuoso*; si en cambio es del segundo modo, constituye el *cielo de las estrellas*, debajo del cual, según Rábano, se encuentran las siete órbitas de los planetas.

Pero si [brilla] -desde otro- y posee inseparablemente a la naturaleza luminosa, esto puede ocurrir de dos modos: según lo convexo y según lo cóncavo.

Si es según lo convexo, afirma Rábano, constituye el *cielo ígneo*; pero si es según lo cóncavo, constituye el *olimpo*, denominado olimpo no por el monte Olimpo, sino por aquello en lo cual ambos se parecen.

Asimismo, puede poseer separablemente a la naturaleza luminosa, y lo puede hacer según lo convexo, o según lo cóncavo, es decir, según la superficie exterior o interior.

Si es del primer modo, es *etéreo*, porque Rábano así entiende al éter, como también lo entiende Aristóteles. Pues a la parte superior del aire, todo Filósofo la denomina *región cálida*, y esto parece ser la solución a la objeción expuesta.

Si, en cambio, es según lo cóncavo, constituye el cielo *aéreo*.

Por último, si se objeta lo que antes fue probado, que el fuego en su esfera no brilla, afirmamos que no obstante posee una naturaleza luminosa, dado que brilla cuando sus partes son esparcidas y condensadas, pues allí producen una naturaleza clara sin luz, como sucede con el vidrio, el cristal, y el berilo, y no sucede con el aire ni con el agua.

De esta manera, quedan solucionadas todas las objeciones.

Artículo V

¿Por qué se le atribuye al cielo la figura esférica? ¿Cuál es la figura del cielo?

C, “También se suele preguntar *¿qué figura tiene el cielo?*”

Falso parece ser lo afirmado por el Maestro, por Agustín, por Damasceno, y por muchos otros santos: que el cielo posee una forma esférica.

[Cuestión] ¿Por qué se le atribuye al cielo la figura esférica?

[Solución] Debemos decir aquello que las *Escrituras* no han explicado en el Canon, pero que los santos Padres sí han expuesto.

[A cuestión] La figura esférica está en el cuerpo, así como lo circular en la superficie. Ahora bien, lo circular y esférico poseen dos propiedades: son las más simples de todas las figuras y las que tienen más capacidad. Y por la primera es que ambas propiedades son otorgadas sólo a cuerpos que se mueven circularmente.

De modo que esto se prueba así: toda figura que al ser dividida nunca resulte ser de otra figura, y no tenga razón de todo, sino de parte, esa figura será más simple que cualquier otra que al ser dividida resulte de una figura distinta, y una razón distinta respecto del todo que se divide.

Ahora bien, así se considera al círculo sobre toda otra figura, lo que significa entonces que el círculo es la más simple de las figuras. En efecto, la prueba de esto es que si alguna de las figuras es más simple que el círculo, aquélla es el triángulo porque toda figura es compuesta por tantos triángulos como ángulos tiene.

Pero el triángulo puede ser dividido de dos modos, por la línea que va de lado a lado, y entonces se forma un cuadrángulo y un triángulo; y por la línea que va desde el ángulo a la base o a uno de los dos lados, y entonces se forman dos triángulos.

Ahora bien, si dividimos a un círculo de cualquier manera, ya sea en semicírculos, o en proporciones, nunca se forma como resultado otro círculo o una figura, sino siempre una parte de ese círculo. Luego, el círculo es la más simple de las figuras, y por lo tanto dicha figura debe ser atribuida al primer cuerpo.

De la misma manera, que el círculo es la figura que tiene más capacidad, se prueba así: no se corresponde esto para toda figura angulada, porque nunca puede haber un círculo de tanta capacidad, que pueda matemáticamente ser representado mediante una figura con ángulos de mayor capacidad. Por ello, esto se entiende para la figura angulada que está en el círculo, en la cual todos los ángulos se extienden hacia la circunferencia.

Por consiguiente, si se considera que la figura angulada está dentro de la capacidad del círculo, esto sólo puede producirse por la multiplicación de los ángulos que están más lejos del centro, y que constituyen los lados. De modo que crecen los ángulos al infinito. Y si existen figuras polígonas con la capacidad de ser círculos, entonces se llega a lo propuesto. Y habiendo ángulos infinitos, siempre se trata de una figura angulada. Pero, ahora bien, el ángulo es la unión de dos líneas alternas. Por tanto aquella línea que se una con la otra en el ángulo, será cuerda de alguna porción del círculo, y por ello vuelve al centro en cuanto porción de la circunferencia a la que pertenece. Luego, no llega a tener la capacidad de ser un círculo, pues este último es el

que tiene la mayor capacidad de todas las figuras, y por consiguiente compete máximamente al primer cuerpo, que limita a todas las cosas.

Artículo VI

Si el cielo tiene un movimiento. Y si el principio del movimiento del cielo es el mismo según los filósofos y los teólogos

C, “*También se pregunta ¿el cielo está en reposo o se mueve? etc.*”.

No es nuestra intención discutir sobre esto. Mas debe saberse que según Aristóteles, ningún cuerpo se mueve en su lugar, salvo que posea como motor a una sustancia espiritual: el fuego se mueve en su lugar, y otros elementos reposan en sus lugares, como también se mueven hacia las cosas que ellos por sí mismos generan. Y como el cielo también se mueve en su lugar, luego su motor es una sustancia espiritual.

Del mismo modo, Avicena sostiene que nada se mueve según su naturaleza sin trasladarse, y por esto el movimiento es numéricamente uno, y esto lo entendemos mediante un razonamiento inductivo. Ahora bien, las estrellas se mueven hacia cualquier sitio, y lo hacen por este movimiento numéricamente uno, por lo tanto no se mueven sólo por su naturaleza, sino también por otro motor: la sustancia espiritual. Y esto parece afirmar Jerónimo en la glosa de *Sup. prin. eccle.*: “*el espíritu que purifica al universo lo hace a través del movimiento circular*”. Sostiene también: “*el sol es movido por el espíritu que anima, sopla, y ve, y emplea en su curso las órbitas de los años*”.

Asimismo, la objeción aristotélica entiende que es sustancia espiritual todo motor que mueva a un cuerpo a través de las distintas virtudes de éste, y según el movimiento local al que se ordene, es decir, según se ordene a un cierto lugar antes que a otro. De modo que el motor del cielo mueve a un cuerpo hacia la derecha o la izquierda, según las virtudes de este cuerpo para iniciar el movimiento y para moverse circularmente.

Por esta razón, los árabes sostienen y prueban que el motor que mueve al cielo es un motor triple. Y esto lo afirma Aristóteles, Avicena, Averroes, Al-Gacel, Al-Farabi, Mauro Albumasar, y el Rabí Moisés Maimónides.

La tesis sobre el motor triple consiste en lo siguiente: la causa primera es atraída por la primera inteligencia, la cual comprende a las formas explicables que mueven a los orbes. Pero dado que la primera inteligencia es simple, no puede poseer un movimiento particular en este y aquel sitio. De modo que, según estos filósofos, el tercer motor del cielo es el alma. El reino celeste se dispone al movimiento, pues naturalmente se mueve de modo circular, y en su composición no hay contrariedad. De esta manera, ellos sostienen que este movimiento se produce fácilmente y sin fatiga, y que no produce cansancio, como le ocurre al alma en el movimiento de nuestro cuerpo. Con esto han concordado todos, en que la virtud del primer motor se encuentra presente en todos los motores inferiores, y la virtud del segundo se encuentra presente en todos los motores inferiores, y así sucesivamente.

Pero, sin embargo, todo esto es erróneo. Y es evidente gracias a lo afirmado por Damasceno: “ninguno piensa en muchos cielos o luminarias; pues los seres inanimados no son sensibles”⁴⁴⁴. Por esta razón, considero que es más verdadero afirmar que los cuerpos celestes son movidos por mandato divino, y por su voluntad; y que las razones arriba dichas prueban que no son movidos por la naturaleza en cuanto es forma del cuerpo al que mueve. Y esto mismo, es explicado por otros filósofos, así como por los astrónomos, por Ptolomeo, por Albategni, por Albumasar, por Geber, y por otros más.

De esta manera, con respecto a lo manifestado por Jerónimo, él mismo se está refiriendo a aquello considerado por los filósofos. Por otra parte, Agustín en *De Gen. ad litt.* ha tratado esta misma cuestión, y ha dejado atrás la problemática. Más aún, nosotros en otros textos nos hemos disputado esta cuestión en gran y amplia medida⁴⁴⁵. Hemos recorrido esta temática, por ejemplo, por medio de los dichos de algunos maestros de teología, quienes pretenden reducir las opiniones de los filósofos de la naturaleza a la teología, afirmando que los ángeles sirven a Dios en los movimientos de los cielos, y que por esto son llamados *almas*.

⁴⁴⁴ Damasceno, San Juan, *De fide*, Lib. II, cap. 6.

⁴⁴⁵ Cfr. Dist. III, Art. 1 y 3.

No obstante, nada de esto se dice con seguridad, así como tampoco es cierto que sólo por la voluntad de Dios se muevan los cielos. En cambio, lo que sí decimos con seguridad, es que los cielos se mueven por su propia naturaleza, la cual no es contraria a su movimiento circular.

En cuanto al tipo de movimiento de los cielos, esta discusión será continuada luego en el ornato del cuarto día.

Artículo VII

¿Por qué en la obra de este día no fue dicho, “Vio Dios que era bueno”?

Luego se pregunta en quinto lugar, D, “*después de lo mencionado, se suele preguntar ¿por qué aquí, como en las obras de los otros días, no se dijo: “vio Dios que eso era bueno”?*”

El Maestro asegura que esto se debe a una causa alegórica. En efecto, en el relato histórico se exponen los hechos literales y verdaderos: la obra de distinción de la naturaleza se realiza con la distinción del medio hacia ambos extremos, y por ello la obra de distinción sólo es finalizada en el día tercero. De modo que recién allí es bendecida la obra, es decir, la obra es bendecida una vez que las aguas son distinguidas, y una vez que, junto con ellas, otros dos elementos son distinguidos, tal como el Maestro afirma, pues en la distinción del agua se entiende también la distinción del fuego y del aire. En el día tercero, los cuatro elementos fueron ordenados, y por consiguiente en esta distinción perfecta y acabada es que dicha obra recibe la bendición, así como en todas las otras obras perfectas⁴⁴⁶.

⁴⁴⁶ Cfr. Alberto Magno, *Summ. Theol.*, Parte II, q. 55; y *De quat. co.*, Parte I, q. XII, Art. 12.

Artículo VIII

¿Cuántas son las obras suficientes para la distinción y a qué se las atribuye?

Con respecto a lo primero se procede así⁴⁴⁷:

1. El fuego y el aire son elementos, entonces necesitan de distinción así como el agua y la tierra. Por lo tanto la obra de distinción realizada en tres días no es suficiente.
2. Así como el firmamento y el cielo acuoso son cielos, así entonces lo son la esfera de saturno, de júpiter, de marte, del sol, de venus, de mercurio, y de la luna. Por ello, éstas necesitan de la obra de distinción, así como el firmamento y el cielo acuoso; luego aquella obra de distinción se dice insuficientemente.

[Solución] La obra de distinción, como primero fue dicho, es la determinación de los principios generales del mundo a la forma y lugar según los que mueven, o son movidos, o según ambos, en aquellas cosas que se generan y corrompen.

Pero, ahora bien, la distinción debe ser de aquellos seres que mueven a la generación y a los mezclables, y también la distinción debe ser de aquellos ingredientes que forman parte de la generación de una sustancia.

Del primer modo, la obra de distinción es la de la naturaleza del cielo, sus esferas y las estrellas. Y esta distinción es de dos maneras, del extremo y del medio, como fue expuesto antes.

Del segundo modo, la obra de distinción es la de los ingredientes que integran la mezcla y generación de una sustancia. Y esto puede ocurrir de doble manera:

En primer lugar, así como lo activo absolutamente es lo cálido, lo activo en cuanto viento húmedo y seco, es viento seco en el fuego, y es viento húmedo en el aire.

En segundo lugar, se trata de un acto relativo, puesto que es frío siendo activo relativamente, y puesto que permanece el movimiento en su acción a la vez que induce inmovilidad, y lo mismo ocurre con aquel que es húmedo corporal en el agua y que es

⁴⁴⁷ Cfr. Alberto Magno, *De quat. co.*, Parte I, q. XII, Art. 2.

seco corporal en la tierra. De esta manera, el Filósofo sostiene que la materia de todos los generados es a partir del agua y de la tierra⁴⁴⁸.

Por lo tanto, decimos a lo primero, que el fuego y el aire fueron distinguidos, una vez que fueron liberados de los otros elementos mezclados.

Con respecto a lo segundo, decimos que las esferas espirituales de los planetas y de las estrellas pertenecen al ornato porque por sí mismas se ordenan a las distintas figuras, y a las especies generadas a partir de una mezcla de complejión común a todas las cosas.

Artículo IX

Si las plantas pertenecen al ornato o a la distinción

Con respecto a lo segundo, se pregunta sobre las plantas, si pertenecen al ornato⁴⁴⁹:

1. Comúnmente se expone que las plantas no pertenecen al ornato, pues pertenecen a la obra de disposición, al encontrarse totalmente adheridas a la tierra. Pero las estrellas sólo se mueven con el movimiento de su órbita, en tanto están adheridas a las órbitas como las partes al todo, de modo que entonces las estrellas no pertenecen al ornato. Pero esto último es falso.
2. Las estrellas son inanimadas, como afirman los santos, y las plantas poseen un alma parcial. Luego, las plantas pertenecen mucho más a la obra de ornato que las estrellas.

[Solución] Según Agustín, las plantas no son producidas a partir de la virtud de la semilla, y por esto mismo en el tercer libro de *De Gen. ad litt.* afirma que “*la tierra produzca hierba*”.

En efecto, Agustín acepta la virtud de producir, y en el capítulo dos afirma que Dios hace el brote de la hierba antes que éste salga de la tierra⁴⁵⁰. La razón de esto, según

⁴⁴⁸ Aristóteles, *De gen.*, Lib. II, cap. 12.

⁴⁴⁹ Cfr. Alberto Magno, *Summ. Theol.*, Parte II, q. 56, m. 3 ; y *De quat. co.*, Parte I, q. XII, Art. 3 a 4.

Agustín, es que para la producción de las plantas, basta el movimiento de las estrellas sobre la virtud de la semilla, y es suficiente para las plantas el generarse equívocamente por medio de una semejanza en las partes de sus cuerpos.

Por esta razón, las plantas no pertenecen al ornato, pues el ornato propiamente es la forma que en el principio es dada al mundo en la generación unívoca, la cual no puede ser dada más de una vez. En realidad, el hombre y el caballo no pueden ser generados por la virtud de las estrellas, y por medio de cualquier mezcla, sino por el semen de uno que es igual al de otra criatura de la misma especie, aunque algunos filósofos nieguen esto. Pues los mejores filósofos sostienen que los animales completos, es decir los que poseen una gran diversidad de órganos, tales como el hombre, el caballo, el asno, y cualquiera semejante, sólo pueden ser hechos por algo de su especie.

De esta manera, las plantas no pertenecen al ornato del mundo, sino a la obra de distinción, siendo hechas en el tercer día, tal como afirman los santos.

[A 1] Es verdadero que los planetas y las estrellas sean movidas por el movimiento de algún orbe, pero no puede ser probado que estén siempre en la misma parte del orbe. De hecho, muchos han contradicho esta sentencia, mas esto no es lo que ahora nos interesa.

De modo que, más allá de esto, los planetas y las estrellas mueven a los seres hacia las formas y hacia las figuras, según las especies a las cuales se ordena el mundo, y por esta razón es que pertenecen al ornato.

[A 2] Según Gregorio, no es sólo por el alma que viven las plantas, y por esto dice el filósofo que tienen un alma parcialmente, porque aunque operen como vegetales, más bien lo hacen por virtud de su naturaleza, que por su alma. Y por esto dijo el filósofo que la generación imperfecta del mundo fue respecto de las plantas, y la generación perfecta del mundo fue respecto de los animales.

⁴⁵⁰ San Agustín, *De Gen. ad litt.*, Lib. III cap. 2.

Artículo X

Si en aquel tiempo fueron hechas las plantas nocivas, así como las otras plantas

Con respecto a lo tercero, se pregunta sobre las plantas nocivas, si en ese entonces ya fueron hechas de esa manera⁴⁵¹.

Parece que no porque:

1. No se prepara el castigo antes del pecado, y como la nocividad de las plantas es el castigo, luego no fueron hechas nocivas antes del pecado.
2. En el primer estado, todas las cosas -en forma ordenada- obedecían a Adán, por lo tanto, en aquel entonces nada fue hecho de por sí nocivo.

[En contra] Pero en contra:

El carácter de venenosas es natural para algunas plantas, y la figura de la afilada punta de las espinas también es natural para algunas de ellas. De modo que cuando fue hecha cada cosa en su naturaleza, el carácter de venenosas fue hecho junto a la figura de la afilada punta de las espinas. Por lo que ya en aquel tiempo, las plantas habrían sido hechas nocivas.

[Solución] La opinión común es que en aquel tiempo las plantas sí fueron hechas nocivas, pero sólo pudieron dañar por causa del pecado. En efecto, sostiene Isidoro, si Adán no hubiese pecado, ni el fuego quemaría, ni la espina pincharía, ni la espada desgarraría, y tampoco habría ninguna otra nocividad.

De esta manera, queda todo resuelto.

⁴⁵¹ Cfr. Alberto Magno, *Summ. Theol.*, Parte II, q. 56, m. 3.

Artículo XI

Si las aguas fueron reunidas en un lugar

E, “*Pero si se pregunta dónde fueron congregadas, etc.*”⁴⁵².

Esto afirmado por el Maestro parece ser incorrecto, puesto que cuanto más rara sea la sustancia del elemento, tanto mayor lugar ocupa. Por consiguiente, como el agua es de más rara sustancia que la tierra, no puede ser que la tierra sea sujeto del agua.

[Solución] El agua es considerada de dos modos:

En primer lugar, es considerada según la naturaleza indeterminada del agua pesada, y de esta manera la tierra no es limitada circularmente. En efecto, el elemento pesado no posee una figura totalmente esférica, sino circular, pues no ocupa un gran lugar como el aire y el fuego: la tierra posee el menor lugar, es el centro del universo. Ahora bien, lo húmedo indeterminado fluye circularmente en función de su propio término, ya que en el aquilón hace más frío que en el sur de la tierra, que tiene una parte inhabitable hacia el polo. Y esto sucede porque es muy pequeño el diámetro del sol en los signos meridionales. Por consiguiente, como el frío provoca lo húmedo acuoso, hay más agua en el aquilón, que en el sur. Por esto mismo, el Filósofo afirma en el libro *Meteor.*, que el mar fluye desde el aquilón hacia el sur. En segundo lugar, el agua es considerada en cuanto posee lo húmedo mezclable. En este sentido, el agua desemboca en la tierra, y la mezcla de agua y tierra contribuye a la generación de los seres.

Por consiguiente, el Maestro entiende por asentamiento de la tierra al hecho de que ésta primero sea dilatada por los vapores, reciba la mezcla de lo húmedo, y que luego sea secada y llevada hacia el centro. Pues el círculo fluye hacia el océano llamado Anfitriti, el cual rodea circularmente a la tierra, como ya fue explicado.

⁴⁵² Cfr. Alberto Magno, *Summ. Theol.*, Parte II, q. 56, m. 2; y *De quat. co.*, Parte I, q. XII, Art. 12.

Artículo XII

¿Por qué se divide a la tierra en Asia, África, y Europa?

E, “Aunque sea claro que hay muchos mares y ríos, etc.”.

Como se aprecia en el principio del *Ecl.*, aquel lugar es el mar-océano: “*todos los ríos desembocan en el mar, y el mar no desborda, pues los ríos regresan al lugar de donde salen*”⁴⁵³.

Según esto, se pregunta por la razón de la división de la tierra en Asia, África, y Europa. Y parece que esta división no es por causa de los ríos, sino por causa de los mares. Luego, parece que los mares no se mantienen unidos.

[Solución] La división de la tierra es doble:

Una división es hecha según los grandes círculos del cielo, por los que las superficies se extienden de semicírculo en semicírculo. Esta división en cuatro cuartos es propuesta por Boecio en el libro *Consolatione philosophiae*⁴⁵⁴. Un semicírculo hace la superficie del horizonte del mundo, y el otro hace el equinoccial, que corta al otro en la superficie del centro de la tierra. Nuestro cuarto habitable se divide en Asia, África, y Europa.

Otra división de la tierra es propuesta por Agustín en el libro XVI *De civ. Dei*: “*esa que es denominada Asia, llega desde el sur por el oriente hasta el septentrión, y Europa, desde el septentrión hasta el occidente, y consecutivamente África desde el occidente hasta el sur. De donde se concluye que las dos tienen la mitad del orbe, Europa y África; y la otra mitad sólo Asia. Pero por esto, Europa y África fueron hechas, porque entre ambos pasa el océano que baña a las tierras, y forma este gran mar; por lo cual si dividiesen el orbe en dos partes, en oriente y occidente, Asia tendría una, y Europa y África la otra*”⁴⁵⁵.

Y esto parece ser la solución a la cuestión.

⁴⁵³ *Ecl.* I, 7.

⁴⁵⁴ Boecio, *Consolatione philosophiae*, Lib. II, prosa 7.

⁴⁵⁵ S. Agustín, *De civ. Dei*, Lib. XVI, cap. 17.

[En contra] Si es objetado que no parece que el mar sea el lugar propio de las aguas porque el lugar propio del agua debe ser el lugar donde se ubica el elemento, decimos que, en realidad, como el elemento del agua es simple e insípido, y el mar es salado y compuesto, el elemento no puede ser el lugar propio de las aguas.

Además, el mar se mezcla accidentalmente con la tierra, es decir se mezcla cuando se toca con ella, pero cuando se va hacia adentro, el mar resulta ser insípido, y esto es afirmado por el Filósofo en el primer libro *De animal*.: “*cierto animal marino es mayor que un animal de sangre, aunque sea raro el carecer de sangre, tal como les ocurre a los peces que se llaman “malaciae”. Este género abunda en lugares cálidos, y hay más en alta mar que cerca de la costa, y principalmente en lugares en los que se multiplican las aguas insípidas*”. De modo que esto es evidente, que el agua insípida está en alta mar, lejos de las costas o playa, pues la tierra limita con el mar, pero los otros ríos desembocan en las costas.

Distinción XV

¿Por qué la *disposición* y *distinción* de los cuatro elementos fue hecha en el transcurso de los tres primeros días y el mundo fue *ornamentado* en el transcurso de los tres días siguientes?

Texto de Pedro Lombardo

A. La obra del cuarto día en la que fueron hechos los astros.

*Luego, Dios dijo: Háganse los astros en el firmamento del cielo y divídase el día de la noche*⁴⁵⁶. En los tres días precedentes la maquinaria total de este mundo fue dispuesta y fue distribuida en sus partes. En efecto, formada la luz en el primer día, de modo que iluminase todas las cosas, los dos días subsiguientes fueron dedicados a la parte superior e inferior del mundo, es decir al firmamento, al aire, a la tierra, y al agua.

En el segundo día, el firmamento se expande hacia lo alto; en el tercero, la masa de agua se reúne en su receptáculo, la tierra se manifiesta, y el aire se despeja. Pues los cuatro elementos del mundo en aquellos días se distinguieron en cuanto a su lugar y se ordenaron. Y en los tres días siguientes estos cuatro elementos recibieron el ornato.

En el cuarto día, el firmamento fue adornado con el sol, con la luna y con las estrellas. En el quinto, el aire recibió el ornato con las aves; y las aguas con los peces. En el sexto, la tierra recibió los jumentos, los reptiles y las bestias salvajes; y después de todas estas cosas fue hecho el hombre, a partir de la tierra y en la tierra. Pero no fue hecho para la tierra ni por causa de la tierra, sino para el cielo y por causa del cielo.

⁴⁵⁶ Gén., I, 14.

B. Se trata primero del ornato del cielo pues fue hecho en primer lugar.

Dado que el cielo supera en belleza a los otros elementos y fue hecho en primer lugar, también es adornado él primero -en el cuarto día- en relación con los otros elementos, día en el que se hicieron los astros. Estos últimos fueron hechos para iluminar la región inferior y para que ésta no fuese oscura para los habitantes. Y por la debilidad de los hombres fue producida la oscuridad, de modo que con la rotación del sol, gozaran de la alternancia del día y de la noche, en virtud de la necesidad del sueño y de la vigilia. Y además fueron producidos para que la noche no permaneciese privada de belleza, y con la luna y las estrellas fueran consolados los hombres que tuviesen la necesidad de actuar; y finalmente porque hay ciertos animales que no pueden soportar la luz⁴⁵⁷. Y a esto se agrega: *Sean signos de las estaciones, de los días, y de los años*⁴⁵⁸, y suele preguntarse de qué modo ha de entenderse esto. En efecto, parece decirse que en el cuarto día comenzaron los tiempos; pero en verdad los tres días precedentes también tuvieron tiempo.

Por lo tanto, los tiempos producidos a través de las estrellas no deberíamos entenderlos como intervalo de duración, sino como el cambio de la cualidad del aire, porque ellos dependen del movimiento de las estrellas, como los días y los años que conocemos usualmente. Valen, en efecto, como signos, la serenidad y la tempestad, y “como tiempos”, porque a través de ellos distinguimos las cuatro estaciones del año: primavera, verano, otoño, invierno (cfr. San Agustín, *De Gen. ad litt.*, II, 14)⁴⁵⁹. O también son signos y tiempos con respecto a la distinción de las horas del tiempo, porque antes que fueran engendrados, el orden de los tiempos no era advertido por ningún indicio, ignorándose la hora del mediodía o cualquier otra hora (Beda, *In Gen.*, I, 14). Y estas cosas fueron hechas en el cuarto día.

C. La obra del quinto día, cuando Dios creó a partir del agua las aves y los peces.

*Dios dijo también: produzcan las aguas animales vivientes que repten, y aves sobre la tierra, etc.*⁴⁶⁰. La obra del quinto día es la formación de los peces y de las aves,

⁴⁵⁷ San Agustín, *De Gen. ad litt.*, II, 13 y 14.

⁴⁵⁸ *Gén.* I, 14.

⁴⁵⁹ San Agustín, *contra Manich.*, Lib. I.

⁴⁶⁰ *Gén.*, I, 20.

con los cuales vienen ornados también los otros dos elementos. Y a partir de una misma materia, el agua, creó los peces y las aves, llevando las aves hacia el aire; y los peces hacia las profundidades del mar⁴⁶¹.

D. La obra del sexto día, cuando son creados los animales y los reptiles de la tierra.

Prosigue: *Dios dijo: produzca la tierra animales vivientes, jumentos, reptiles y bestias de la tierra, según sus especies*⁴⁶². Se describe la obra del sexto día, puesto que se dice que la tierra es ornada con sus animales.

E. Si los animales venenosos y nocivos han sido creados después del pecado, o si su nocividad fue fruto del pecado, habiendo sido creados primero sin nocividad.

Se suele preguntar a propósito de los animales venenosos y dañinos, si han sido creados como un castigo por el pecado del hombre, o bien si primero fueron creados sin nocividad, y luego comenzaron a dañar a los pecadores (cfr. San Agustín, *De Gen. ad litt.*, III, 15).

Ciertamente, estas criaturas no habrían dañado de ningún modo al hombre si éste no hubiese pecado. Comenzaron, por lo tanto, castigando y dañando a partir de los vicios, o mejor poniendo a prueba y perfeccionando la virtud. Por consiguiente, fueron creados sin nocividad, y se hicieron nocivos a partir del pecado.

F. Si los animales minúsculos fueron creados en ese entonces.

También se pregunta sobre algunos animales minúsculos, si han sido hechos en la primera creación, o si han nacido a partir de las cosas que se corrompen. En efecto, muchos de estos animales provienen de defectos de los cuerpos húmedos, de las exhalaciones de la tierra, y de los cadáveres. Otros proceden de la corrupción de la madera, y de las hierbas y frutos, siendo Dios el autor de todas estas cosas⁴⁶³. Se puede decir, entonces, que aún aquellos que nacen de los cuerpos de los animales,

⁴⁶¹ S. Ambrosio, *Hexam.*, Lib. V, cap. 1, 2, y 3.

⁴⁶² *Gén.*, I, 24.

⁴⁶³ San Agustín, *De Gen. ad litt.*, Libro III, cap. 14.

sobre todo de los animales muertos, fueron creados con los otros animales potencial y materialmente. Por lo tanto, convenientemente estos animales que nacen de la tierra o del agua, y todas aquellas cosas que han nacido, germinando de la tierra, fueron creadas en ese entonces (cfr. San Agustín, *De Gen. ad litt.*, III, 14).

G. ¿Por qué el hombre ha sido hecho después de todas las cosas?

Por último, creadas y dispuestas todas las cosas, fue hecho el hombre como señor y soberano, quien es preferido a toda la creación. Por lo cual prosigue el texto: “Vio Dios que era bueno, y dijo: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”⁴⁶⁴. Pero antes de considerar la creación del hombre, desarrollemos con más claridad, y mayor detenimiento, aquello que antes mencionamos brevemente⁴⁶⁵.

En efecto, ocurre que en esta diversificación de las cosas, los estudiosos católicos no están de acuerdo, como se ha dicho antes. Pues unos dicen que en el transcurso de seis días, las cosas fueron creadas distintas en cuanto a sus especies. Y como esta afirmación nos parece más fiel al texto del Génesis, y puesto que la Iglesia católica la aprueba mayormente, así hemos enseñado cuidadosamente de qué modo la materia común, creada informe en primer lugar, ha sido configurada, distinguiéndose los géneros de los seres corpóreos en el transcurso de los seis días. Pero a otros no les parece que las cosas hayan sido hechas a través de intervalos temporales, sino que han llegado a su existencia simultáneamente, siendo ya configuradas desde un principio. Esto, San Agustín procura demostrarlo de muchos modos en *De Gen. ad litt.*, diciendo que los cuatro elementos conformados como ahora aparecen, comenzaron a existir desde el inicio, y que el cielo fue ornado de estrellas⁴⁶⁶. Algunas cosas, por lo tanto, fueron hechas en ese entonces no formal sino materialmente; y luego a través del tiempo, fueron distinguidas formalmente, como la hierba, los árboles, y quizá los animales. Dicen, pues, que todas las cosas fueron hechas junto con el mismo inicio de tiempo: algunas, la mayoría, formalmente, y según la especie que hoy vemos; y otras, en cambio, sólo materialmente. Pero, como dicen, al hablarle Moisés a un pueblo rudo y carnal, moderó sus palabras para referirse a Dios con cierta semejanza al hombre, quien

⁴⁶⁴ Gén., I, 25-26.

⁴⁶⁵ Cfr. Dist. XII, A y B.

⁴⁶⁶ San Agustín, *De Gen. ad litt.*, Lib. IV, cap. 35 y ss; y Lib. V, cap. 4 y 5.

perfecciona su obra a través del tiempo, mientras que Dios todo lo realiza simultáneamente. Por lo cual, según San Agustín, Moisés establece que Dios hizo su obra por intervalos, porque en verdad el hombre no puede concebir que toda la creación ha sido hecha simultáneamente. Sin embargo, esto sí puede ser hecho por parte de Dios⁴⁶⁷. Las *Escrituras* dividen los tiempos del relato, mientras que Dios no divide los tiempos de su operar. Por lo cual, basándose sobre estos textos y otros semejantes, estos filósofos sostienen que los cuatro elementos y los astros del cielo han sido formados simultáneamente. Por lo tanto, llamamos a aquellos seis días, mencionados por las *Escrituras*, seis géneros de realidades: distinciones que fueron hechas simultáneamente, en parte formalmente y en parte causalmente.

H. ¿De qué modo debemos concebir que Dios descansó de todas sus obras?

Es conveniente considerar ahora el reposo del séptimo día. En efecto, se dice que *el séptimo día Dios completó [complevit] su obra, y reposó en el día séptimo de todos los trabajos que había hecho*⁴⁶⁸.

Pero se dice que Dios descansó en el séptimo día, no en cuanto estaba cansado de operar, sino que reposó «de todo», en cuanto no hizo ninguna criatura nueva. Por lo tanto, reposar significa cesar; por lo cual se lee en el *Apocalipsis*⁴⁶⁹: *No tenían descanso, diciendo: santo, santo, santo*; o sea, no cesaban de alabarlo (Beda, *In Gen.*, II, 2). De modo que Dios descansó en cuanto que dejó de producir los géneros de las criaturas, ya que no produjo ninguna nueva realidad. Sin embargo, como dice la Verdad en el Evangelio: el Padre opera con el Hijo, es decir, gobierna los géneros de cosas que han sido instituidos. Pues la virtud del Creador es la causa de la subsistencia para toda criatura. A saber: Mi Padre continúa obrando todavía, y por eso yo también obro⁴⁷⁰; dicha sentencia muestra el continuo gobierno de toda criatura. En el séptimo día, por lo tanto, descansó puesto que no hizo luego ninguna criatura nueva cuya materia o semejanza no haya sido producida antes. No obstante, aún hoy sigue operando en cuanto no cesa de congregar y gobernar lo que ha creado⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ *De Gen. ad litt.*, Libro I, cap. 15.

⁴⁶⁸ *Gén.*, II, 2.

⁴⁶⁹ *Ap.*, 4, 8.

⁴⁷⁰ *Jn.*, 5, 17.

⁴⁷¹ San Agustín, *De Gen. ad litt.*, Libro IV, 12.

I. ¿Cómo se entiende la expresión “Dios completó su obra en el séptimo día” si en este día descansó de todas sus obras?

Se pregunta en qué sentido se dice que Dios ha completado [*complevisse*] su obra en el séptimo día, siendo así que precisamente en ese día descansó de toda obra y no produjo ningún nuevo género de cosas. Otra traducción es la siguiente: “Dios consumó [*consummavit*] en el sexto día sus obras” (cfr. San Agustín, *De Gen. ad litt.*, IV, 1), lo cual no introduce ninguna dificultad porque es manifiesto que las cosas fueron hechas en un día, y en ese mismo día se logra la consumación perfecta de todas las cosas, como lo muestran las *Escrituras* cuando dice: *Vio Dios todas las cosas que había hecho y eran muy buenas*⁴⁷². Ciertamente todas las cosas son buenas naturalmente, y ninguna tiene defecto en su naturaleza; y son buenas todas las cosas que Dios ha creado, aún las realidades singulares⁴⁷³. Y así, las cosas en su conjunto son «muy buenas» ya que a partir de ellas se produce la admirable belleza del universo. Pero en el universo también existe el mal, el cual correctamente ordenado y puesto en su lugar, promete valor de un modo más eminente a las cosas buenas, a fin de que nos agraden más y sean más dignas de alabanza cuando se comparen con el mal. Por lo tanto, en el sexto día se realiza la consumación de todas las obras. Por lo cual surge la cuestión indicada: de qué modo se dice que Dios completó su obra en el séptimo día, lo cual contiene la verdad hebraica, en la que también se dice que no fue creado nada nuevo (Beda, *In Gen.*, II, 2). A menos que se diga que en el séptimo día, cumplió su obra porque la bendijo y la santificó, como lo indica las *Escrituras*: *Bendijo el día séptimo y lo santificó*⁴⁷⁴. En efecto, la bendición y santificación son una misma obra, como Salomón realizó una sola obra cuando consagró el templo (Beda, *In Gen.*, II, 2)⁴⁷⁵.

K. ¿Qué es la santificación y la bendición del séptimo día?⁴⁷⁶

Se dice que ha santificado y bendecido aquel día porque Él le ha dado una bendición y santificación mística por sobre los otros días. Por lo cual en la *Ley* se

⁴⁷² Gén., I, 31.

⁴⁷³ San Agustín, *Enchir.*, cap. 10.

⁴⁷⁴ Gén., II, 3.

⁴⁷⁵ III Reg. VIII, 1 y ss.

⁴⁷⁶ Aquí ocurre lo mismo que en la Distinción XIII, en tanto debería pertenecer este texto a la letra “J”, pero en las dos ediciones latinas nuevamente la misma es saltada y es puesta directamente la “K”.

dice: *Acuérdate de santificar el día sábado*⁴⁷⁷. Y por esto al numerar los días se procede hasta el día séptimo, y decimos que son siete los días y a partir de su repetición se desarrolla el tiempo. No lo decimos porque no haya un día octavo o noveno, u otro subsiguiente, distinto de ellos, sino porque en seis días se crearon los distintos géneros de las cosas. Y en el séptimo, si bien no se ha instituido un nuevo género de cosas, sin embargo se introdujo un nuevo estado de santificación de la obra y de descanso del artífice. Pero también se puede explicar aquel texto: *Y completó en el día séptimo su obra*⁴⁷⁸, como diciendo que aquel día la vio completa y consumada.

División del texto de Pedro Lombardo

A, *“Luego, Dios dijo: háganse los astros en el firmamento del cielo etc.”*.

En esta distinción, se indaga acerca de dos cuestiones: el ornato de los tres días; y las opiniones de los santos acerca de si todas las cosas fueron hechas simultáneamente o no, G, *“en efecto, ocurre que en esta diversificación de las cosas, etc.”*.

La primera cuestión, se divide en tres partes, según las tres ornamentaciones producidas en los tres días, y esto se muestra en *De Gen. ad litt.*

La primera ornamentación del cuarto día, a su vez, cuando dice *“háganse las luminarias”*, genera cinco interrogantes: el primero es si efectivamente ellas pertenecen al ornato. El segundo, ¿por qué el sol y la luna se dicen que son grandes luminarias? El tercero, ¿a qué se llama firmamento? El cuarto, ¿son temporales y signos? Y el quinto, ¿tienen alguna causalidad sobre el libre arbitrio?

Luego se pregunta sobre esto: *“Dios dijo también: que las aguas produzcan reptiles, etc.”*⁴⁷⁹. Y se analizan allí dos cosas, ¿por qué el ornato del aire y del agua fue hecho en un solo día? y ¿por qué se dice reptil?

D, *“Dios dijo: produzca la tierra, etc.”*.

Con respecto al ornato de la tierra, se cuestiona tres cosas: la primera es ¿qué diferencia hay entre las bestias de carga, las grandes bestias, y los animales? La

⁴⁷⁷ Éx., 20, 8.

⁴⁷⁸ Gén., II, 2.

⁴⁷⁹ Gén., I, 24.

segunda, siendo que muchas cosas son géneros de los animales, pues sostiene Aristóteles que la naturaleza procede de lo marino a lo terrestre por un intermedio, ¿por qué no hace mención a los animales intermedios entre los marinos y los terrestres? La tercera, ¿por qué en el ornato de los elementos no se hace ninguna mención a los minerales?

Artículo I

Si las estrellas pertenecen al ornato

Con respecto a lo primero, se afirma lo siguiente⁴⁸⁰:

Ni la totalidad, ni las partes de un cuerpo pertenecen al ornato. Por lo tanto, ni la esfera circular, ni sus partes pertenecen al ornato. Lo primero es evidente en cuanto al todo, y en cuanto a las partes que se disponen con una única disposición en cualquier cuerpo. Lo segundo es evidente por lo afirmado por los filósofos, que las estrellas forman parte del orbe.

Si dijeras que algunas pertenecen al ornato según el adorno, refiriéndote a la belleza que pueden aportar, decimos que pertenecen al ornato en cuanto ordenan a la determinación de especies, pues las estrellas son luminosas y luminarias del mundo. Por esto pertenecen al ornato, como sostiene el Maestro, porque gracias a la luz de éstas, otras cosas pueden ser vistas. Aunque esto es muy dudoso, dado que muchos de los filósofos afirman que las estrellas sólo poseen la luz gracias al sol, y esto lo expresa Aristóteles en el principio del segundo libro sobre *Propr. planet et elem.* Además, el propio Avicena sostiene que todas las estrellas poseen color, pero que sólo poseen luz gracias al sol. Y asimismo en el libro sobre *Motu orbis*, Messahala también advierte muchas cosas.

Y si dijeras que aquellos mienten pues las *Escrituras* las llaman *luminarias*, manifestamos en contra que si bien dicen que la luna ilumina, sin embargo bien vemos en el eclipse de sol, que la luna por sí misma es oscura, y no luminosa. Luego, debemos

⁴⁸⁰ Cfr. Alberto Magno, *Summ. Theol.*, Parte II, q. 59.

dudar de esto que se toma por cierto, ya que los mejores filósofos nos advierten lo contrario.

[Solución] Las estrellas pertenecen al ornato porque su formación produce el movimiento de determinadas especies. Pero, ahora bien, cómo son movidas en sus orbes, es otro asunto, el cual sólo puede ser explicado mediante una demostración pues, por lo general, la verdadera causa nunca es manifestada como tal. Pero de todas formas, esto es verdadero: que las estrellas con su luz, propia o ajena, embellecen las cosas inferiores.

Artículo II

¿Por qué se dice que el sol y la luna son grandes luminarias? Y en el fulgor, ¿la luna es llena o nueva?

En segundo lugar, se pregunta ¿por qué el sol y la luna se dicen que son grandes luminarias? En efecto, que el sol se diga que es grande, esto es indudable, ya que es grande en cantidad y luz. Pero la luna, en cambio, es pequeña en cantidad, aunque esté cerca y por esto nos parezca de mayor tamaño que algunas estrellas, y también pequeña es su luz. De modo que parece que erróneamente se dice que la luna es *grande*.

En tercer lugar, se pregunta sobre la luna, si en el fulgor es llena o nueva⁴⁸¹. Si es nueva, entonces es imperfecta, lo que significa que Dios hizo algo imperfecto. Y si es llena, se lo dice metafóricamente. Pues afirma que la luna fue hecha en el comienzo de la noche pero, en verdad, aunque sea nueva, no aparece así en el comienzo de la noche.

[Solución] Con respecto a la cantidad de luminarias, los filósofos han escrito múltiples cuestiones. Sin embargo, todos parecen concordar en que el sol es mucho mayor que la

⁴⁸¹ Cfr. Alberto Magno, *Summ. Theol*, Parte II, q. 59.

tierra, lo cual se prueba por la sombra de esta última proyectada en forma de ángulo o cono, lo que no ocurriría si la tierra fuese igual o mayor que el sol. En efecto, que la sombra de la tierra se proyecta en forma de cono, se demuestra porque de otro modo, durante la noche, eclipsaría a muchas de las estrellas fijas. Pues si fuese igual o mayor que el sol, nunca se terminaría la sombra, sino que continuaría hasta el infinito, o la sombra continuamente se proyectaría ante las estrellas fijas.

Por tanto, la luna sólo se dice grande en el efecto, dado que mueve a las cosas terrenas, y principalmente a las cosas humanas. Por ello entonces se dice grande, aunque no sea grande en cantidad. En cambio, el sol se dice grande en todo sentido.

[A la cuestión] Antes que nada, aclaramos que algunos filósofos han sostenido ambas tesis como posibles. Pero, ahora bien, si se dice que la luna es hecha nueva, entonces no se sigue aquello afirmado, ya que su perfección es natural, pues recibe el incremento de la luz según su distancia al sol. De modo que, entonces, no se dice imperfecta, sino que tiene aquello que debe tener por la sustancia.

Artículo III

¿A qué cosa se llama firmamento?

En tercer lugar, se pregunta ¿a qué cosa se llama firmamento?

Si se dice que el firmamento es el cielo de las estrellas fijas, esto no tiene sentido dado que el sol, la luna, y algunas estrellas, como los cinco planetas, no se encuentran en el cielo de las estrellas fijas.

Por lo tanto, según Ptolomeo, Nicolás -en el *Comm. sup. Almag.*-, y Messahala, el cielo empíreo, acerca del cual los filósofos no hablan, se constituye por diez cielos diferentes:

El primero posee un movimiento diario, gira sobre los polos equinocciales, y sobre cualquier estrella.

El segundo es el cielo no estrellado, que gira inclinado sobre los polos del orbe, es decir que gira en oblicuo, y sobre toda estrella de occidente a oriente, según la cantidad de la órbita. La luna, saturno, y las estrellas fijas se mueven con igual velocidad, afirman los filósofos y la antigua Thebith. Pero mientras que la luna recorre la órbita en veintiocho días, saturno lo hace en casi treinta años, y las estrellas fijas en treinta y seis mil años. Esto sucede porque en tal proporción, la cantidad de una órbita supera a la cantidad de la otra, aunque sean iguales los espacios que recorren durante todo el día con una misma duración natural.

El tercer cielo es la órbita de las estrellas fijas, pero no se dicen fijas en cuanto no son movidas, sino en cuanto que sus imágenes y distancias entre ellas no cambian de sitio, como es probado en el *Almag*.

El cuarto cielo es la órbita de saturno; el quinto la de júpiter; el sexto la de marte; el séptimo la del sol; el octavo es el cielo de venus; el noveno el de mercurio; y finalmente, el décimo cielo es el de la luna.

Ahora bien, en el *Comm. sup. Almag.*, Geber ha tenido singular preferencia por mercurio y venus ya que los ubica arriba del sol. De esta manera, se modifica el orden recién mencionado, pero no la cantidad numérica de los cielos. Y por esto decimos que según las *Sagradas Escrituras*, toda naturaleza del quinto cuerpo es dicha *firmamento*; y que entre los filósofos, se dice que el firmamento es la octava esfera subiendo hacia lo alto.

Por último, si todo cuerpo continuo es uno o diverso, y si posee una longitud más larga o más corta, exige otra extensa discusión con sus respectivas demostraciones, lo cual pertenecería a otro trabajo distinto.

Artículo IV

El sol y la luna ¿son temporales? ¿son signos?

En cuarto lugar, se pregunta ¿son temporales? ¿son signos?

1. El cielo es un signo que es causa de las cosas, o no lo es. Si efectivamente lo es, puesto que el movimiento es necesario, es un signo que indefectiblemente es causa de la existencia de las cosas, cuestión que es negada por algunos católicos. Pero, ahora bien, si es un signo, entonces no es una causa. Sin embargo, ambas propiedades se pueden presentar en un cuerpo inmortal, perpetuo, y primero. De modo que el cielo es un signo a la vez que es una causa.
2. El propio Agustín sostiene que el sol y la luna son causas. Pues dice en el quinto libro de *De civ. Dei*: “no en toda ocasión es absurdo decir que algunos influjos sidéreos son los únicos que sirven para provocar las diferencias corporales, así como vemos variar los tiempos del año en las salidas y puestas del sol, y aumentarse y disminuirse algunas cosas con las crecientes y menguantes de la luna, como los erizos, las conchas, y la impresionante fuerza del océano”⁴⁸².
3. En el segundo libro de *De gen.*, se hace referencia a una atracción continua del sol, y se la coloca en la órbita oblicua, de aquí que parezca entonces que el sol y la luna sean signos y causas.
4. El modo de un cuerpo se relaciona con el movimiento y el ser, y se rige a un cuerpo que tiene de diverso modo al movimiento y a su ser. Ahora bien, el cielo y las estrellas poseen de un mismo modo al movimiento y ser, y no son elementos básicos. Por lo tanto, parece que estas últimas cosas inferiores sean regidas por aquéllas.
5. En el libro *De animal.*, el Filósofo sostiene que la gestación de todas las cosas, así como también el parto, son provocadas por la atracción de las estrellas. De modo que las estrellas rigen, y son signos en tanto causas.
6. *De Gen. ad litt.* hace referencia a los signos de las lluvias y a los signos de la calma por la falta de lluvias. Damasceno sostiene que por la elevación de vapores se producen

⁴⁸² San Agustín, *De civ. Dei*, Lib. V, cap. 6.

las lluvias. Pero incluso las estrellas son causas de esa elevación del vapor. Mas la elevación de las cosas inferiores es causada por la mezcla de los elementos. No obstante, las estrellas son causas de las mezclas, y por consiguiente también son causas de la generación de los elementos que se mezclan.

[Solución] Afirmando que la luna y el sol son signos y causas motoras de los seres corruptibles inferiores.

Pero no digo que sean causas necesarias, pues aunque las estrellas muevan a las cosas, no obstante las mueven de un cierto modo, y por esto el efecto de las estrellas puede ser impedido por determinadas disposiciones contrarias. Y esto es lo que sostiene Ptolomeo en *Cent. verbis*, que el hombre sabio domina a los astros, disponiendo a su cuerpo a disposiciones contrarias a las que las estrellas lo mueven.

Esto es la solución a todo.

Artículo V

Si las estrellas tienen alguna causalidad sobre el libre arbitrio

En quinto lugar, se pregunta si las estrellas tienen influencia alguna sobre el libre arbitrio del hombre.

Parece que no porque:

1. Dice Damasceno que las estrellas de ningún modo son causas de nuestros actos.
2. En el quinto libro de *De civ. Dei*, Agustín advierte que la voluntad del alma no está sometida por los movimientos de las estrellas.

[En contra] Pero en contra:

1. La voluntad se encuentra muy aferrada a las complexiones de los cuerpos. Pero las estrellas poseen el poder sobre las complexiones de los cuerpos, luego también parecen tener el poder sobre el alma, es decir sobre la inteligencia y el libre arbitrio del hombre.

2. Los astrónomos aseguran que las estrellas someten al libre arbitrio, a la paz, a la guerra, a la muerte y generación en la tierra, y a cosas similares. Por lo tanto, como frecuentemente los astrónomos enuncian lo verdadero, parece que las estrellas son las causas de todas estas cosas.

3. En el libro *Causis propr. elem.*, Aristóteles afirma que los reinos se encuentran vacíos, y que las tierras despobladas por la conjunción de las dos estrellas, júpiter y saturno. Por lo tanto, parece que éstas ejercen una causalidad sobre el libre arbitrio.

[Solución] Siguiendo a los santos, afirmamos que las estrellas no poseen ninguna causalidad sobre el libre arbitrio. Incluso los filósofos afirman que las estrellas no poseen una causalidad sobre el libre arbitrio, excepto, como fue dicho antes, en cuanto que por la complexión de los cuerpos, el libre arbitrio es arrastrado a inclinarse a algunos actos. Sin embargo, Agustín dice que tales influencias más bien son producidas por los demonios, que por el movimiento de los seres superiores, es decir que por la influencia de las estrellas.

No obstante, nosotros aseguramos que todo proceso de la vida es débil en comparación con el poder de los seres superiores, y que por tanto existe en nosotros una cierta inclinación por parte de los astros a señalar, juzgar e impedir. Pero, de todas formas, entendemos que la causalidad comienza en el cuerpo de las sustancias corpóreas activas, y que en el alma no se produce causalidad sino mera inclinación.

Artículo VI

¿Por qué el ornato del aire y del agua fue hecho en un mismo día? ¿A qué se llama reptil? Y ¿por qué el fuego no pertenece al ornato?

Con respecto a lo primero se procede así:

1. Dos elementos diferentes deben ser ornamentados en dos días distintos. El aire y el agua son elementos diferentes, luego deben ser ornamentados en dos días distintos.

2. Las aves y los peces reposan en la tierra. Por lo tanto, parece que ambas pertenecen al ornato de la tierra.

Además, ¿por qué el fuego no tiene un ornato especial?

[Solución. A 1] El agua y el aire comparten una cualidad pasiva, que es el humor, y también ambos poseen la propiedad de la transparencia. En efecto, las aves y los peces se encuentran formados de similar materia; son, en efecto, aves, pues viven en los vapores húmedos, próximos a la naturaleza del aire; y son peces porque se desarrollan en las aguas subterráneas y fluyentes. Y es por estas razones, que en un mismo día, el agua y el aire recibieron el ornato.

[A 2] No se asigna el lugar de la inmovilidad al ornato, sino más bien por el lugar el movimiento. Y los lugares donde habitan los peces y las aves son el agua y el aire.

Con respecto a la cuestión acerca de los *reptiles*, se dicen de muchos modos, como es comprendido en el libro *De animal*. En efecto, se llaman *reptiles* en cuanto se arrastran por la fuerza de las aletas, como los peces; o por la fuerza de la boca, como algunos gusanos; o por la fuerza de los costados, como algunas serpientes; o por la fuerza de los anillos que contrae y extiende, como los cuerpos que tienen anillos. Pero, en verdad, aseguramos que se dicen *reptiles* por el primer modo.

En cuanto a lo último, decimos que el fuego posee una cualidad consumible; y por esto nada animado vive en él; en efecto, es falso lo que algunos dicen sobre la salamandra.

Artículo XII⁴⁸³

¿Qué diferencia hay entre las bestias, las bestias de carga, y los animales? ¿Por qué se atribuye una doble vida a los animales anfibios, la terrestre y la acuática? Y ¿Por qué sobre los minerales aún no hizo mención?

D, “*prosigue: Dios dijo: produzca la tierra, etc.*”.

Con respecto al primer interrogante, en las historias se dice *bestias de carga* a un género de animales que corresponde a seres auxiliares, creados para ayudar en el trabajo. Las grandes *bestias*, en cambio, son seres de gran tamaño, que desgarran con sus dientes y uñas. Y el *rebaño*, como dice Agustín en *Bono conj.*, son animales que les permitían a los antiguos aumentar sus riquezas.

Con respecto a lo segundo, Moisés intenta especificar ciertas diferencias generales de los animales, como por ejemplo que algunos son marinos, otros volátiles, y otros terrestres.

Finalmente, con respecto a lo tercero, los minerales poseen una forma que resulta de la mezcla de los elementos, y por esto no pertenecen al ornato, sino a la disposición. Sin embargo, ni aún allí se hizo mención a ellos, y esto se debe a que se encuentran ocultos en la tierra, y sólo las cosas manifiestas podían ser expuestas a un pueblo rudo.

Ahora bien, sobre los animales nocivos, y los que -con generación equívoca- pueden nacer por virtud de las estrellas o putrefacción, se expone conveniente y satisfactoriamente en *De gen. ad litt.*

Con respecto a aquello que se sigue de la opinión de Agustín, ya fue explicado antes correctamente⁴⁸⁴.

Sobre el descanso del *sabbat*, correspondiente al último día, suficiente es lo dicho en *De Gen. ad litt.*, y en el libro tres (precepto tres) de las *Sentencias*.

⁴⁸³ Este artículo debería continuar con la numeración precedente, y por ello debería llevar el número VII. Sin embargo, las dos ediciones latinas han identificado a este artículo como el número XII.

⁴⁸⁴ Cfr. Dist. XIII.

Por último, reconocemos que hay muchas cuestiones que hemos omitido, y que sin embargo deberíamos haberlas incluido⁴⁸⁵.

⁴⁸⁵ Cfr. Alberto Magno, *Summ. Theol.*, Parte II, y *De quat. co.*