

LA ETERNIDAD DEL MUNDO A LA LUZ DE LAS DOCTRINAS DE SAN ALBERTO MAGNO

SENTIDO DEL PRESENTE ESTUDIO.

Todavía no se ha estudiado en toda su profundidad y en cada uno de sus aspectos individuales el magnífico esfuerzo realizado por San Alberto por incorporar a la cultura occidental de su época las doctrinas de los filósofos griegos, árabes y judíos. Ningún hombre en su tiempo reunió tan enorme cúmulo de datos sobre el pensamiento de estos filósofos.

G. M. Manser, O. P. en *La Esencia del Tomismo*, ha destacado debidamente la importancia del tema de la creación en la filosofía. Ha hecho suya la frase certera del cardenal Ceferino, O. P.: «Los errores, las lagunas y vacilaciones, a primera vista incomprensibles, que con frecuencia se encuentran en los escritos de Platón y de Aristóteles, se deben en gran parte a que les faltaba la idea de creación» (1). Y sin embargo, el propio Manser apenas si consagra unas cortas líneas a este tema en S. Alberto. Omisión lamentable, habiendo S. Alberto expuesto tan largamente esta cuestión y adoptado una posición tan explícita frente a Aristóteles y los filósofos árabes. Conocemos de antiguo el título de un artículo del P. A. Rohner, O. P., sobre este tema en Maimónides, San Alberto y Santo Tomás (2), pero no hemos tenido la oportunidad de servirnos de él; sin duda que su lectura nos hubiese enseñado mucho y ahorrado esfuerzos. No hemos tenido otra fuente de información que los propios escritos del Santo, de cuya lectura hemos destacado lo que hemos creído de más interés.

(1) O. c., segunda ed. española, p. 633, Madrid, 1953.

(2) A. ROHNER, O. P.: *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, en *Beiträge*, XI, 5, Münster, 1913.

Para los filósofos griegos la materia era tan eterna como el mismo Dios. Esta tesis, a pesar de la enseñanza del Corán, fué generalmente aceptada por la filosofía árabe. Cuando en la Edad Media fueron llegando a Occidente las obras de estos filósofos, surgió un conflicto para los pensadores cristianos, que profesaban como doctrina de fe la creación del mundo en el tiempo. ¿Cómo conciliar estas dos tesis? ¿Era posible un mundo *ab aeterno* según la filosofía? ¿Hasta qué punto un filósofo creyente podía seguir en esto las enseñanzas de los antiguos filósofos?

Una de las fuentes utilizada por S. Alberto sobre esta cuestión fué Maimónides, quien se ocupó de la eternidad del mundo en su famosa *Guía de Descarriados*, que traducida al latín en la Escuela de Traductores de Toledo, fué conocida en la E. M. con el nombre de *Dux Neutrorum* y también *Dux Perplexorum*. Con estos nombres la cita también S. Alberto, como veremos. De las tres partes de que consta la *Guía*, propiamente tan solo en la segunda (capítulos 13-29) se aborda esta cuestión; en la primera parte únicamente el capítulo 74 trata de los siete métodos que empleaban los motacálimes para demostrar la creación del mundo «ex nihilo»; en la tercera parte, indirectamente, se toca este tema en los capítulos 13-15.

S. Alberto estudia el tema de la eternidad del mundo particularmente en cuatro lugares de sus obras: segunda parte de la *Suma de Teología*; en el comentario al primero y segundo libro de las *Sentencias*; en el comentario al octavo libro de los *Físicos* y en el comentario al primer libro del *Cielo y Mundo*. Para su exposición se sirvió profusamente de la obra de Maimónides, aunque tuvo delante el texto de Aristóteles. El Santo estudia esta cuestión no como una mera curiosidad intelectual, sino como un problema práctico para todo aquel que debía ajustar sus opiniones filosóficas a los dictados de la fe. Aristóteles era una gran autoridad en materias filosóficas, pero urgía conocer hasta qué punto sus enseñanzas eran conformes con la fe. Justamente al comienzo de su exposición a los libros de los *Físicos* expresa S. Alberto su propósito de poner a Aristóteles al alcance de los Latinos (3). Tarea esta muy delicada, pues que Aristóteles gozaba de un extraordinario prestigio. Y sin embargo, por muy grande que fuese la autoridad

(3) *I Phys.*, tr. I, c. I; también en el libro primero *De Caelo et Mundo*, tr. IV, c. X nos dice que no sólo pretende darnos la ciencia de estas cosas sino también dar a entender la filosofía peripatética: «Et nos non tantum in opere isto conamur tradere scientiam, sed etiam laboramus ut ex hoc opere verba Peripateticorum intelligantur». Utilizo la edición P. Jammy (Lyon 1651).

de Aristóteles debía rechazarse de sus doctrinas lo que no estuviese conforme con la razón y la fe, porque Aristóteles no era un dios para no haberse podido equivocar. Su autoridad no era por sí sola suficiente para dar validez a una doctrina. La actitud del Santo es en esto tajante. No vayan a pensar algunos—escribe precisamente a propósito de la cuestión de la eternidad del mundo—que rechaza a Aristóteles porque no le entendió. Nada de eso; repetidas veces nos dice que ha expuesto fielmente el pensamiento aristotélico sobre este punto. Tampoco le ha combatido en cuanto a la persona, sino que, sencillamente, ha combatido su doctrina. El que crea que Aristóteles es un dios, debe creer que no se equivocó nunca, pero el que crea que fué un hombre, debe también pensar que pudo equivocarse como cualquier otro (4). Con este sano criterio emprende S. Alberto el análisis de la doctrina de Aristóteles y de los antiguos sobre la eternidad del mundo. Aristóteles será, no obstante, para el Santo el «princeps philosophorum» y el «archidoctor philosophiae» (5).

LOS ARGUMENTOS EN FAVOR DE LA ETERNIDAD DEL MUNDO VISTOS POR SAN ALBERTO. EXPOSICION Y CRITICA.

Como principal defensor de la eternidad del mundo figura Aristóteles y junto a él sus seguidores griegos y árabes. S. Alberto hace una exposición de los argumentos, siguiendo el camino trazado por Maimónides en su *Guía*, aunque añade muchas consideraciones por su propia cuenta (6). A estos argumentos llama el Santo «vías» y son siete, aunque a veces dentro de una vía hallamos varias razones o argumentos. Maimónides llama a estas vías «métodos» y los expone en la segunda parte de su *Guía*. Para mayor claridad y ajustarnos mejor, no sólo al texto, sino también a la mentalidad de S. Alberto, presentaremos cada una de las vías por separado y a continuación la crítica que de ella hace el Santo.

Primera vía: Por la naturaleza del movimiento.

Exposición: Esta vía está tomada—nos advierte el Santo—del comienzo del octavo libro de los *Físicos* y es «potior inter omnes». El ar-

(4) *VIII Phys.*, tr. I, c. XIV.

(5) *VIII Phys.*, tr. I, c. XI.

(6) *VIII Phys.*, tr. I, c. XI: «Adhuc volumus redire et summatim ponere rationes quibus a posteris peripateticis haec opinio est probata, et sunt in universo septem, collectae a Moyse Aegyptio Iudeorum Philosopho». Y en las *Sentencias* escri-

gumento dice así: Si las causas que hacen que el mundo exista en efecto, existieron siempre, el mundo ha existido también siempre; pero esas causas han existido siempre y por tanto también el mundo ha existido siempre. ¿Qué causas son esas que han existido siempre y han hecho que el mundo exista ab aeterno? El movimiento en general y más particularmente el movimiento de las esferas celestes y de las estrellas. Si el movimiento empezó, esto no pudo ser más que por otro movimiento anterior y en ese caso o habrá que poner un número infinito de movimientos o llegar a un movimiento eterno: «si motus inceptit, quod tunc inceptit per motum et motorem qui fecit novum motum postquam non fuit; et fundatur super hoc, quod omnis motus qui de novo inceptit in eo, quod ab alio movetur, et in eo quod a se movetur, incipit per motum quemdam alium qui praecedat ipsum. Et sic ibit in infinitum in motoribus et motibus, nisi ponatur aliquis motus qui nunquam inceptit etiam in aliquo tempore praeterito» (7).

Este razonamiento lo justifica Aristóteles de varios modos: a) Por la autoridad de todos los filósofos, quienes afirman que el movimiento de los cielos es el primer movimiento y causa de todos los otros movimientos (8). Para corroborar este argumento—dice el Santo—que Maimónides en el capítulo 20 de la segunda parte de su *Guía*, aduce el testimonio de Aristóteles en el primer libro *De Caelo et Mundo*, donde dice el Filósofo para probar esto mismo, que los cielos son el lugar y asiento de Dios. Pero Dios no tiene principio y ha sido *ab aeterno*

he: «Quia vero de hac materia alibi tractavimus, tenebimus hic viam breviorē, et ponemus septem vias quas collegit Rabi Moyses in secunda collatione (sic) libri *Ducis Neutorum*» (d. I, a. X). Cfr. ib., d. III, a. III. Asimismo en la exposición de la *Suma de Teología* nos dice que se atenderá a la exposición de Maimónides: «Ponemus septem vias, quas collegit Rabi Moyses in secunda parte libri, qui dicitur *Dux Neutorum*, sive dubiorum quorundam probantium mundi aeternitatem, et ponderabimus singulas quantum concludere possint» (tr. I, q. IV, m. 2, a. V).

(7) *VIII Phys.*, tr. I, c. XI. Escribe en la *Suma de Teología*: «Si principia causantia mundum in effectu semper fuerunt, et nunquam defecerunt et nunquam inceperunt, mundus semper fuit et est et erit. Sed principia mundi causantia mundum in effectu, semper fuerunt in actu causandi. Ergo mundus semper fuit, est et erit», tr. I, q. IV, a. V, part. I.

(8) «Principia causantia mundum in actu et in effectu, sunt motus orbium caelestium et stellarum; et motus orbium caelestium et stellarum semper fuit, est et erit; sine inceptioe est et sine finitione erit. Ergo mundus semper fuit, et non inceptit; est et erit et non desinet. Quod autem motus orbium sit principium mundi et omnium quae in mundo sunt, probat Aristoteles per auctoritatem omnium philosophorum». II P. *Sum. Theol.*, tr. I, q. IV, a. V, part. I. Y concluye diciendo: «Ex omnium autem philosophorum auctoritate quasi concludendo dicit, quod motus caelestis, nec factus est, nec corrumpitur, sed erat semper et erit». *Ib.* Cfr. II *Sent.*, d. I, a. 10.

y por tanto también los cielos han sido desde siempre, como su lugar y asiento (9).

b) Lo que es primer principio de una cosa y de su comienzo, no puede tener principio ni haber sido hecho, porque sino habría que ir hasta el infinito. Pero el movimiento del primer móvil es la causa de todas las cosas y del comienzo de las mismas. Luego el movimiento no ha tenido principio y ni tampoco el mundo por tanto (10).

Si se supone—dice Aristóteles—que el movimiento empezó, se seguiría que hubo un tiempo en que no hubo movimiento. Pero todo lo que se mueve, se mueve por otro y por tanto, si no se quiere ir in infinitum, hay que conceder un movimiento eterno. Contra esta tesis, suponen Empédocles y Anaxágoras, que el movimiento empezó en el tiempo. Aristóteles les refuta fuertemente. Empédocles dice que el movimiento empezó a impulsos del amor y del odio, pues todos los elementos estaban antes en reposo. Esto—a juicio de Aristóteles—supone el movimiento, porque el reposo no es otra cosa que la privación del movimiento y, por tanto, o ponemos un efecto sin causa (reposo sin movimiento anterior o admitimos el movimiento eterno) (11). Anaxágoras afirmaba que en un principio todas las cosas estaban mezcladas hasta que apareció el Nus que las puso en movimiento, estableciendo entre ellas la distinción y el orden. Aristóteles combate también esta postura diciendo que esto supone la alteración y el cambio, y por tanto un movimiento anterior, puesto que todo cambio implica un movimiento. Luego, o se admite un movimiento antes que el movimiento, lo que es absurdo, o se concluye que el movimiento es eterno (12).

c) La tercera razón está tomada de la noción de tiempo. Si el tiempo empezó es que *antes* no lo hubo y *después* lo hubo; pero precisamente el *antes* y el *después* constituyen el tiempo. Ahora bien, el

(9) «Ad hanc rationem confortandam, Rabbi Moyses inducit in secunda collectione *Ducis Neutorum*, cap. 20, quod Aristoteles dicit in I *De Caelo et Mundo*, quod omnes antiqui convenerunt in hoc, quod caelum esset locus et sedes Dei. Et dicit, quod Aristoteles hoc dixit, quod sicut Deus sine initio est, et semper fuit et erit; ita caelum quod est locus eius, sine initio et semper fuit, est et erit, ita et motus caeli. Haec igitur est prima ratio, qua Aristoteles videtur probare mundum semper fuisse sine initio». II *P. Sum. Theol.* tr. I, q. IV, a. V, parrt. I.

(10) «Secunda (ratio) autem est, quod quidquid est principium primum omnium factionis et inceptiois omnis rei, quod hoc nec factum est nec incepit, quia aliter iretur in infinitum... motus primi mobilis principium est omnium factionis et inceptiois; ergo nec factus est, nec incepit». II *Sent.*, d. I, a. X.

(11) «Si enim quies fuit primo ante motum, oportuit quod aliqua esset causa quietis illius; quies autem privatio motus est. Ergo ante primum motum et mutationem erat mutatio illa, cuius illa quies privatio fuit, quod absurdum est». II *P. Sum. Theol.* tr. I, q. IV, a. V, part. I. Cfr. II *Sent.*, d. I, a. X.

(12) II *P. Sum. Theol.*, tr. I, q. IV, a. V, part. I; VIII *Phys.*, tr. I, c. II.

tiempo es una pasión del movimiento. Por tanto, si se admite que el mundo empezó en el tiempo, se seguiría que hubo movimiento antes del movimiento, y tiempo antes del tiempo, lo que es absurdo. Luego hay que concluir que el movimiento es eterno, como lo es el tiempo y el mundo (13).

Estas tres razones da Aristóteles para justificar que el movimiento es eterno: «Haec omnia Rabbi Moyses ponit in una via, quia fundantur super tres rationes quas ibidem inducit Aristoteles» (14). Sin embargo, en las *Sentencias*, añade S. Alberto una cuarta razón, que dice la toma del comienzo del octavo libro de los *Físicos*. El argumento se apoya en esto: si el movimiento no es eterno, tiene que terminar, pero como todo movimiento termina en otro movimiento, se seguiría que habría movimiento después de terminado el movimiento, lo que es absurdo. Luego hay que decir que el movimiento no tiene ni principio ni fin, es decir, es eterno (15).

Crítica.

Toda la argumentación de esta vía—como la de la segunda, tercera y cuarta—radica a juicio de S. Alberto en una confusión: Aristóteles no distingue entre generación y creación. La creación no presupone un movimiento anterior, como tampoco presupone una materia previa. La creación no es más que la simple llamada de la voluntad divina a ser las cosas, que antes estaban en la pura nada. Lo único que se sigue de los argumentos de Aristóteles es que el mundo no empezó por generación natural, ni terminará por corrupción (16). Decir que si el mundo empezó en el tiempo es necesario que el movimiento haya existido antes que el movimiento, no se sigue, a no ser que se supongan gratuitamente

(13) «Et hoc idem probat Aristoteles per rationem temporis, quia si dicatur incepisse, tunc ante hoc non fuit; sed cum dico ante hoc et post hoc, dico tunc tempus; ergo tempus fuit ante motus inceptionem, et cum omne tempus sit passio quaedam motus, oportebit motum esse ante inceptionem motus, et sic ibitur in infinitum, nisi ponatur primus motus in nullo unquam tempore incepisse». *VIII Phys.* tr. I, c. XI. Esto mismo lo expone más ampliamente en *II P. Sum. Theol.*, tr. I, q. IV, a. V, part. I.

(14) *II P. Sum. Theol.*, tr. I, q. IV, a. I, part. III.

(15) *2 Sent.* d. I, a. X.

(16) «Et si quis considerare vult in dictis Aristotelis et aliorum philosophorum, pro certo inveniet, quod nihil probatur ex dictis eorum, nisi quod mundus et motus non incepit per generationem naturalem et quod non corrumpetur per corruptionem naturalem. Et hoc accidit eis, quia creationem intelligere non poterant ex principiis naturae... principia naturae quaesiverunt non prima, sed proxima». *II P. Sum. Theol.*, tr. I, q. IV, a. V, part. I.

dos cosas: una materia eterna y un tiempo eterno. Ambos supuestos son falsos (17).

No es cierto que el movimiento de los cielos sea eterno. Este movimiento ha sido también creado por Dios en el tiempo: «Sed nos negamus hanc, quod motus caelestis circuli semper fuerit sine initio» (18). Tampoco es cierto—contra lo que dice Aristóteles—que todos los filósofos hayan afirmado la eternidad del movimiento celeste, porque Platón, «qui inter omnes philosophantes fuit praecipuus», afirma que Dios al producir el mundo sensible produjo los cielos y su movimiento (19).

Cuando se dice que los cielos son el asiento y lugar de Dios, no se quiere indicar con eso, que sean eternos, como el mismo Dios, sino sólo, que como la materia de los cielos no tiene contrario y no sufre las impresiones de los otros cuerpos, Dios, que gobierna lo imperfecto por lo más perfecto, por el movimiento de los cielos mueve y dirige las demás cosas (20).

En cuanto a la doctrina de Empédocles es falsa, como el mismo Aristóteles lo dice: «non multum contra hoc disputat Aristóteles, eo quod hoc sibi irrationabile videtur» (21). No ha existido—dice el Santo—un tiempo infinito durante el cual los primitivos elementos estuviesen en reposo hasta que fueron sacados de él por la amistad y el odio. De este falso supuesto quiere Aristóteles sin embargo concluir un argumento en favor de la eternidad del movimiento. Otro tanto pretende también hacer de la doctrina de Anaxágoras. Pero Aristóteles no está en la verdad. El principio motor es eterno y cuando quiso y como quiso, según el orden de su sabiduría y providencia, creó el móvil (la materia) y entonces empezó el movimiento. Como hemos dicho,

(17) «Quod autem dicunt, quod motum oporteat esse ante motum si mundus incepit, non sequitur omnino, nisi duobus suppositis. Quorum unum est, quod materia praexistens ponatur quae fuit subiectum eius quod de novo incepit per generationem physicam. Et aliud est, quod tempus sit aeternum et non incipiens cum caelo. Nos autem utrumque eorum negamus, et sic nulla fit nobis contradictio. VIII Phys., tr. I. c. XIV.

(18) II P. Sum. Theol., tr. I. q. IV. a. V. part. I, solutio.

(19) *Ib.*; «Ille autem unus, qui dixit tempus incepisse, Plato est. et ille vidit bene, quod erat passio motus; et ideo etiam dixit motum incepisse, quia dixit quod caelum incepit esse et moveri, et tempus incepit esse cum illis; et haec dixit facta ab opifice primo mundi». VIII Phys., tr. I. c. V. Y algo antes: «Quicumque autem philosophorum dicunt unum esse mundum et hunc non esse semper in omni praeterito; dicunt etiam de motu secundum eandem rationem, quod, scilicet, motus non fuit semper in omni praeterito. Et iste fuit Plato, qui dixit mundum incepisse in praeterito, et tempus incepisse in praeterito, et tempus incepisse cum ipso, sicut nos inferius ostendemus» *Ib.* tr. I. c. II.

(20) II P. Sum. Theol., tr. I. q. IV. a. V. part. I.

(21) *Ib.*, tr. I. q. IV. m. I. a. II.

de esto no se sigue sin embargo, que el movimiento haya existido antes del primer movimiento, porque aquí se trata de una creación y ésta no es movimiento: «Creatio enim... non est motus, sed simplicis divinae voluntatis vocatio ad esse eorum quae antea nihil fuerunt, et secundum seipsa et nihil sunt et ex nihilo sunt». (22) Aristóteles coincide con Empédocles y Anaxágoras en afirmar la existencia de una materia eterna, pero va más allá y quiere también que el movimiento sea eterno. Este es el error de Aristóteles, error que sin duda tiene su raíz en confundir la generación con la creación (23). La creación no supone movimiento anterior.

El Génesis efectivamente habla de la confusión en que estaban las cosas en un principio, pero no dice que estuviesen en ese estado por un tiempo infinito. Dios, cuando quiso y según las ideas de su mente divina, puso la distinción y el orden en esos elementos primitivos, creados por Él. Por tanto la doctrina de Empédocles y de Anaxágoras están contra la razón y la fe, no en cuanto que afirman que el movimiento empezó en el tiempo, sino por la manera que dicen tuvo lugar el comienzo del movimiento, y en cuanto atribuyen una duración eterna a esos primitivos elementos (24).

Finalmente, de la noción de tiempo no se puede sacar un argumento en favor de la eternidad del mundo. La objeción de Aristóteles está contra su misma teoría del continuo. El continuo necesariamente empieza con un indivisible y se termina con un indivisible. Antes del primero no hay continuo, como tampoco lo hay más allá del último. En consecuencia, antes del primer instante no hay tiempo, como tampoco lo hay después del último instante. La sustancia del tiempo como «antes» y «después», supone que el tiempo ya empezó. Antes de empezar el tiempo no se da el «antes» y «después», como no se da tampoco pasado el último instante (25).

Segunda vía: Por la naturaleza de la materia.

Exposición.

Esta vía está tomada del primer libro de los *Físicos*. Según Aristóteles, la materia ni se engendra, ni se corrompe, ni empieza a ser, ni se

(22) *Ib.*, tr. I. q. IV. a. V. part. I. Cfr. *VIII Phys.* tr. I. c. X.

(23) *VIII Phys.*, tr. I. c. XI.

(24) *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. a. V. part. I; *VIII Phys.* tr. I. c. VIII y X.

(25) S. Alberto expone largamente esta objeción y su solución en *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. a. V. part. I.

termina. Si la materia empezó alguna vez a existir y deja de ser alguna vez, hay en ello una contradicción, porque todo lo que empieza a ser se cambia en orden al ser. Pero el ser de la cosa supone el fieri y el fieri supone a su vez una materia previa, de donde se seguiría que la materia existe antes que la misma materia, lo que evidentemente es un absurdo. Asimismo, implica una contradicción decir que la materia termina, porque toda corrupción es en orden a otra materia, de donde se seguiría también que la materia termina antes de que termine. Por tanto, la materia es ingenerable e incorruptible y como el mundo sensible es inseparable de la materia, como la materia lo es del mundo sensible, síguese que tanto la materia como el mundo son eternos (26).

Crítica.

El argumento de esta vía no tiene ideas claras sobre lo que implica la noción de creación. En la materia segunda, es decir, en la materia ya creada, efectivamente, las cosas vienen de otra materia anterior y cuando se corrompen se transforman en otra materia, pero esto no pasa en la materia primera, la cual es creada por Dios de la nada (27). Aristóteles desconoció la idea de creación. Aristóteles habla de la generación y corrupción tal como se da en los cuerpos ya constituidos.

Tercera vía: Por la naturaleza del cielo.

Exposición.

Esta vía está tomada del primer libro *De Caelo et Mundo* de Aristóteles. El argumento dice: Según todos los filósofos, los cielos son

(26) «In secunda via ponit (Rabbi Moyses) id quod dicit Aristoteles in fine primi *Physicorum* de materia, et est haec: Materia nec generatur, nec corrumpitur; nec incipit esse, nec desinit. Si enim incipit esse, quidquid incipit esse, mutatur ad esse; quidquid mutatur ad esse, subjectam habet materiam. Ergo materia est antequam sit materia, quod est impossibile. Eadem ratione probat, quod non desinit nec corrumpitur. Et hac via procedit sic: Res mundi sensibilis nunquam separantur a materia, nec e converso, materia ab ipsis. Ergo quandoque fuit materia, et est, erit, quandoque fuit, et est, et erit mundus sensibilis; sed sine initio fuit materia, et sine fine est et erit. Ergo mundus sensibilis semper fuit sine initio, et sine fine semper est, et erit. Et de hac via iam expediti sumus in tractatu de erroribus Aristotelis, quaestione de materia». *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. a. I, part. III. Cfr. *VIII Phys.*, tr. I, c. XI; 2 *Sent. d. I. a. X.*

(27) «Sunt enim decepti Peripatetici in hoc quod volunt similem esse modum inceptiois principiorum naturae et rerum perfectarum in natura; et hoc non est verum, quia res perfectae in natura generantur et corrumpuntur in materiam, et sunt in materia et potentia antequam fiant, sed principia naturae sicut forma et materia et primum mobile cum motu suo quod facit materiam generabilium moveri motibus et mutationibus physicis, non est necessarium sic incepisse, sed potius

ingenerados e incorruptibles. La materia de los cielos no tiene contrario y por lo mismo no se corromperá jamás. Su movimiento es tan eterno como su materia. Pero los cielos son la causa del mundo sensible, de donde se concluye que «quia existente causa existit effectus», que el mundo es tan eterno como los cielos (28).

Crítica.

El argumento de esta vía no tiene en cuenta la distinción entre generación y creación. La generación presupone una materia. En este sentido la materia primera, sea ésta la del cielo o no, no es generada y se puede decir que es ingenerada, porque no ha sido sacada de otra materia anterior. La creación no presupone una materia. Por tanto la materia prima es ingenerada, pero creada por Dios (29). El Santo remite al lector al primer libro de los *Físicos*, donde ya demostró que la materia no procede de otra materia ni de la forma, sino que ha sido creada directamente por la primera causa (30). Si se dice que la materia de los cielos no se corrompe porque no tiene contrario y esta materia es la que influye sobre el mundo corpóreo, en este caso—observa S. Alberto—lo que habrá que concluir es que el mundo durará eternamente. Pero aun esto no excluye que el mundo no vaya a terminar, es decir, que sea eterno «a parte post», ya que esta eternidad depende de la voluntad divina. Por tanto, de esta vía no se puede concluir un argumento en favor de la eternidad del mundo (31).

inceptit ex nihilo factum, sic dictum. Materiam autem ex nihilo fecit prima causa et formam ex nihilo...», *VIII Phys.*, tr. I. c. XIV. (Cfr. *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. a. I. part. III. (En las *Sentencias* (d. I. a. 3 y 6) explica el Santo largamente la noción de creación distinguiéndola de la generación. En todo esto Aristóteles no tiene en cuenta esta distinción.

(28) *VIII Phys.*, tr. I. c. XI; *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. a. I, part. III; 2 *Sent.* d. I. c. X.

(29) «Quod autem dicunt de materiae primae ingenerabilitate et incorruptibilitate, nos etiam concedimus, quia non est idem aliquid esse ingenerabile et aliquid esse increabile». *VIII Phys.*, tr. I. c. XIV.

(30) «Et hoc satis in primo libro est explanata. Creatam enim ibi diximus esse materiam, eo quod nec materia est ex forma, nec e converso forma ex materia; nec materia est ex materia, nec forma ex forma. Et ideo de nihilo facta per creationem simplicem, quae est actus primae causae, ut supra diximus». *Ib.*

(31) «Et per hanc viam etiam non probatur, nisi quod mundus per naturalem mutationem non inceptit, nec per naturalem corruptionem desinet. Et hoc verissimum est... Sed per hanc viam non probatur, quin possit dissolvi, sicut Plato dicit, scilicet, per rectam rationem eius qui condidit ipsum». *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. a. I, part. III.

Cuarta vía: El tránsito de la potencia al acto supone el movimiento.

Exposición.

Esta vía—nos advierte S. Alberto—está considerada de mucho valor: «quarta ratio quae etiam fortis valde visa est multis Peripateticorum» y no es, propiamente hablando, de Aristóteles, sino de sus comentaristas, como Alejandro, Temistio, Averroes, Abubaker, Alfarabi y otros (32). El argumento en cuestión dice: todo lo que empieza a ser, antes ha estado en potencia para ser y este tránsito de la potencia al acto es precisamente lo que todos llamamos movimiento. Si el mundo empezó a existir en el tiempo, pasó de la potencia al acto, pero como ésto supone el movimiento, se concluiría que antes de existir el movimiento, hubo movimiento, lo que es absurdo. Luego hay que convenir en que el mundo ha existido ab aeterno (33).

Crítica.

Esta vía la califica el Santo de «débil» y de «falsa». Toda la argumentación supone un desconocimiento absoluto de la idea de creación. Las cosas que se hacen por creación no están antes en potencia y por tanto la creación del mundo en el tiempo no implica movimiento alguno. La creación supone potencia en la causa eficiente, pero no en la causa material como suponen los contrarios (34). El «posse» no prece-

(32) «Quarta via est, quae in veritate Aristotelis non est, nec ex verbis eius accipitur, sed Commentatoris et Graecorum, scilicet, quorundam, ut Alexandri, et Themistii et quorundam Arabum, ut Averrois, et Abubaker, et Alfarabii et aliorum. Et haec est, quod omne quod incepit esse, prius est in potentia quam in actu. Omnis autem potentia in materia est subiecta privationi. Si ergo caelum et motus caeli incipiunt esse, prius fuerunt in potentia quam in actu, et de potentia exierunt ad actum. Sed exitus de potentia ad actum est motus. Ergo ante primum motum caeli, qui principium omnium motus est, secundum naturam fuit motus, quod est impossibile». *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. a. I. part. III.

(33) *II P. Sum. Theol.*, l. c.; *VIII Phys.*, tr. I. c. XI; 2 *Sent.* d. I. a. X.

(34) «Et haec via debilis est; non enim concludit nisi in his quae fiunt secundum naturam. Nos autem dicimus, quod caelum et materia quatuor elementorum a principio universi esse quod est Deus, facta sunt per simplicem voluntatem et per creationem; quae autem sic fiunt, antequam fiant in actu, non sunt in potentia nisi causae efficientis, et non materiae...» *II P. Sum. Theol.*, l. c. Ya Algazel, que defiende la creación del mundo en el tiempo, habla tratado de resolver la dificultad, diciendo que, efectivamente, el mundo estaba en potencia en la causa eficiente, es decir, en Dios. S. Alberto nota muy bien, que los contrarios hablan de la potencia en la causa material: «Fuit autem quidam ex defendentibus, quod mundus incepit, nomine Algazelus, qui dixit se solvisse hanc rationem per hoc quod dixit verum esse, quod omne quod de novo incipit, est in potentia antequam incepit, sed non necessario est in potentia causae materialis, sed in potentia causae efficientis; et sic potentia qua potuit esse mundus antequam fieret, fuit in Deo benedicto mundi creatore. Sed iste decepit seipsum, quia argumentatio procedit de potentia causae materialis, et ideo solutioni illi non consentio». *VIII Phys.*, tr. I. c. XI.

de al «esse» a no ser en aquellas cosas que se hacen «per motum et mutationem physicam». En las cosas que se hacen por creación el «posse» se produce con el «esse». Por tanto la creación no supone movimiento anterior (35).

Quinta vía: Por la inmutabilidad de la inteligencia y voluntad divinas.

Exposición.

Esta vía está tomada del segundo libro de la *Metafísica* aristotélica. La primera causa obra por su inteligencia y voluntad. Si el mundo no es eterno, lo creó en el tiempo y para ello tuvo que pasar de la potencia al acto; pero nadie pasa de la potencia al acto sino por otro. Por tanto, si Dios creó el mundo en el tiempo fué movido a ello por otro, de donde se seguiría que hay otro ser anterior a El y más divino, lo cual es absurdo. Luego hemos de concluir que el mundo es tan eterno como el mismo Dios (36).

Crítica.

El argumento de esta vía es «non magni momenti» y «debilis valde». La inteligencia y voluntad divinas están siempre en acto, no hay en ellos tránsito de la potencia al acto. No es Dios el que cambia por el hecho de la creación, sino más bien las cosas son las que cambian. Remite el Santo al tercer libro *De Anima*, donde dirá que «intellectus agens universaliter est agens in actu» y a la cuestión de la inmutabilidad de Dios (37).

(35) «Quod autem dicunt, quod posse praecedit esse in omnibus his quae fiunt, dicimus nos, quod hoc non est verum, nisi in his quae fiunt per motum et mutationem physicam; sed in his quae fiunt a creante causa posse cum esse producitur, quia producitur materia cum forma». *VIII Phys.*, tr. I. c. XIV. Incluso decir que el mundo estaba en potencia en la causa eficiente es un modo impropio de hablar. En la *Sentencias* (l. II. d. I. a. X) escribe respondiendo a la cuarta vía: «Et ad illam dicendum est, quod haec est falsa: nihil incipit esse nisi quod est in possibilitate. Sed vera est in his quae incipiunt esse per generationem supposita materia. De creatis autem quae incipiunt per voluntatem et electionem creantis, falsa est; nisi intelligatur possibilitas potentiae creantis, sed hoc est *improprie*, quia nihil proprie secundum philosophos est in potentia secundum causam efficientem...».

(36) *II P. Sum. Theol.*, l. c.; *VIII Phys.*, tr. I. c. XI; 2 *Sent.* d. I. a. X.

(37) *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. a. I, part. III; *VIII Phys.*, tr. I. c. XIV; 2 *Sent.* d. I. c. X.

Sexta vía: El obrar de Dios es eterno.

Exposición.

Esta vía es también de Aristóteles y de sus comentadores y se glorian mucho de ella, «in qua multum gloriantur». El argumento dice así: todo el que unas veces obra y otras no, es que tiene algún obstáculo que le impide obrar o es que necesita que alguien le excite a la acción. Si Dios creó el mundo en el tiempo y no ab aeterno, se sigue que o tuvo algún impedimento que no le dejó crearlo desde toda la eternidad, y esto supondría impotencia en Dios, o es que necesitó de un ser que le impulsara a la acción y eso supondría cambio en El. Ambas cosas son absurdas e injuriosas para Dios, luego el mundo es eterno, como eterno es su obrar (38).

Crítica.

El calificativo que le merece esta vía a S. Alberto es de «debilísima», porque, como se dice en el segundo libro de la *Metafísica*, el entendimiento y la voluntad divinas están siempre en acto y no necesitan inteligibles que les mueva, sino más bien ellos son la causa de todos los inteligibles. Una inteligencia como la de Dios ni tiene impedimento que le prohíba obrar ni necesita que nadie le impulse a la acción (39). Advierte S. Alberto muy acertadamente, que Aristóteles al formular su argumento contra la posibilidad de la creación, se olvidó de sí mismo, pues en el libro tercero *De Anima* y en el segundo de la *Metafísica* había dicho él mismo que la inteligencia divina obra sin cambiarse y sin necesidad de que nadie le impulse a obrar (40). Si las cosas no han sido creadas por Dios desde toda la eternidad, eso no supone impotencia en Dios. Más bien habría que decir que ese impedimento está en las mismas cosas, pues que Dios al obrar se acomoda a las cosas, las cuales por ser mudables y temporales no se pueden dar con lo eterno e inmutable (41).

(38) 2 *Sent.* d. I. a. X; *VIII Phys.* l. c.; *II P. Sum. Theol.* l. c.

(39) *II P. Sum. Theol.*, l. c.; 2 *Sent.*, l. c.

(40) «Aristoteles in illa ratione multum oblitus est suiipsius; ipse enim probavit hoc et in tertio *De Anima* et in secundo *Primae Philosophiae*. quod intellectus agens sine omni alteratione suiipsius quandoque agit, et quandoque non agit pro libertatis arbitrio. Unde multum oblitus fuit sui quando dixit, quod intellectus divinus non potest quandoque agere et quandoque non agere, nisi accipiat impressiones peregrinas quae excitent eum ad agendum quando agit». *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. a. V, part. I.

(41) *VIII Phys.*, tr. I. c. XIV.

Séptima vía: La acción de Dios es perfectísima.

Exposición.

Esta vía se funda sobre el segundo libro de la *Metafísica* de Aristóteles. El argumento dice: la acción de Dios es perfectísima, pero si hubiese esperado a crear el mundo, su acción no sería perfecta ni en cuanto a su poder ni en cuanto a su sabiduría. Luego hay que concluir que Dios creó el mundo ab aeterno (42). En la *Suma de Teología* y en el comentario a las *Sentencias* expone este mismo argumento, pero con un sabor más metafísico, diciendo que en Dios se identifican su sustancia, su voluntad y su inclinación al movimiento. Como en Dios su sustancia y su voluntad son eternos, también tiene que serlo el movimiento y por tanto el mundo (43). Por esta razón algunos atacaban la fe, diciendo que por qué Dios no creó el mundo antes, sin necesidad de esperar tanto tiempo (44).

Crítica.

A esta vía responde S. Alberto diciendo que ciertamente en Dios se identifican su sustancia y su voluntad, y su acción no es distinta de ellas. Pero de ahí no se sigue que el mundo haya tenido que ser creado ab aeterno. El argumento de los contrarios incluye una «fallacia accidentis eo quod putatur idem subiecto et accidenti inesse, et hoc non est necessarium» (45). De que la acción de Dios no sea distinta de su sustancia y voluntad, no se sigue que su obra sea eterno en su manifestación externa, como es la creación (46).

En cuanto a la pregunta ¿qué hizo Dios antes de crear el mundo?, no tiene sentido: «Et dicemus contra hoc quod ipsi vani et stulti sunt, qui hoc obiiciunt». La objeción supone que el tiempo existió antes de la creación del mundo, cosa que se niega. Dios precede al mundo no

(42) «Septima ratio, quae fundatur super hoc quod sua actio necessario est perfectissimo modo quo fieri potest, ita quod nihil vanum vel frustra sit in ipsa. Si autem expectasset facere mundum, hoc esset vanum, cum a principio potens et sapiens fuerit ad mundi facturam, quia sua sapientia aeterna est, sicut et sua substantia. Ergo ab aeterno fuit mundus. *VIII Phys.*, tr. I. c. XI.

(43) *II P. Sum. Theol.*, tr. I. d. I. a. V. part. III; *2 Sent.* d. I. a. X.

(44) «Unde etiam admirantes dilatant os contra fidem, dicentes: Quid causae est quod heri creavit mundum, et non pridie, vel ante unum annum». *2 Sent.* l. c. Y en los *Físicos* escribe: «Et ideo etiam obiiciunt id quod afferunt in septima ratione, quod verba ista vanum faciunt operatorem mundi qui tandiu expectavit (L. VIII, tr. I. c. XIV).

(45) *II P. Sum. Theol.*, l. c.

(46) *2 Sent.* l. c.

en la razón de tiempo, sino en una indivisible eternidad y si hubiese creado el mundo miles de años antes se seguiría la misma dificultad: «Hoc enim non sequitur nisi ponamus tempus fuisse ante mundum... Deus in indivisibili aeternitate praecedit mundum, et si per mille millia annorum prius esset factus mundus, idem esset quaerendum quod modo quaerunt» (VIII *Phys.* tr. I. c. XIV). Por tanto es ridículo preguntar por qué Dios no creó el mundo antes: sencillamente porque no convenía según el orden y disposición de la divina sabiduría. Eso es lo mismo que preguntar por qué Cristo difirió tanto tiempo su Encarnación. Como dice S. Agustín, esta pregunta es absurda, porque todo esto depende de la libre voluntad divina y a esta voluntad no se le pueden buscar causas (47). Dios está fuera del tiempo y el *antes* y el *después* no cuenta con El: «Sequitur igitur inevitabiliter, quod cum Deus aeternitatis duratione praecedat mundum, quod aeternitas eius dicat nunc indivisibile aeternitatis quo sine principio esse praecessit mundum. Et hoc ipsum quod dicimus ipsum praecedere mundum, non dicit spatium magnum vel parvum anni vel diei vel alicuius temporis, sed potius ordinem aeternitatis ad tempus et causae ad causam» (47).

OTROS ARGUMENTOS EN FAVOR DE LA ETERNIDAD DEL MUNDO.

En un verdadero afán de presentar todos los argumentos que pululaban en su tiempo en favor de la eternidad del mundo, S. Alberto recoge todavía algunas pruebas más, a las que ciertamente él mismo no les concede mayor valor. Para dar una visión completa del tema que nos ocupa vamos a exponerlos brevemente.

En el comentario al octavo libro de los *Físicos*, después de la séptima vía, pone el Santo una octava razón. El argumento dice que todo motor que obra tiene un motor que le mueve. Si Dios hizo el mundo en el tiempo, es que ha tenido otro motor anterior a El, pero esto es un absurdo. Por tanto hay que concluir que el mundo es ab aeterno (48).

También al finalizar las vías en el comentario a las *Sentencias*, expone algunos otros argumentos: a) Dios es un motor infinito, luego su movimiento es también infinito, pero no se entiende que sea infinito en cuanto a la velocidad, luego tiene que ser infinito en cuanto al tiempo. b) El que siempre es lo mismo, obra siempre del mismo modo,

(47) VIII *Phys.*, tr. I. c. I. Cfr. 2 *Sent.*, d. II. a. I.

(48) VIII *Phys.*, tr. I. c. XI.

luego Dios mueve al mundo desde toda la eternidad, como lo está moviendo ahora. c) Dios crea el mundo por su bondad, pero eternamente es bueno, luego creó el mundo ab aeterno. d) No es necesario que la causa preceda a lo causado en la duración, como se ve por los ejemplos de S. Agustín, quien dice que si eternamente se puso el pie en el polvo, la huella que deje será también eterna y lo mismo se dice del ejemplo del sol. Por tanto, aún concediendo, como conceden todos los filósofos, que Dios es el autor del mundo, no hay necesidad de decir que fué creado en el tiempo (49).

En la *Suma de Teología* recopila también otros varios argumentos en favor de la eternidad del mundo : a) El amor de Dios es ab aeterno y de él derivan la generación del Hijo y la Procesión del E. Santo y como Dios está alejado de toda envidia, así también ab aeterno creó también el mundo. b) La causa voluntaria perfecta obra si puede, sabe y quiere. Pero Dios ab aeterno pudo, supo y quiso, luego ab aeterno lo creó. c) El mundo divino es la causa y el ejemplar del mundo sensible, como dijo Platón, pero el mundo divino fué ab aeterno, luego también el mundo sensible. d) Dios ab aeterno quiso y pudo crear el mundo ; si quiso y no pudo, entonces es que ab aeterno era impotente y esto es blasfemo ; si pudo y no quiso, esto sería decir que Dios es envidioso, lo que es también una blasfemia. Luego hay que concluir que quiso y que pudo y que lo creó ab aeterno. e) La causa de la creación del mundo, como dicen todos los santos, es su bondad. Si no creó el mundo ab aeterno, antes de la creación esa bondad fué vana y predicar esto de una bondad plenísima y perfectísima como la de Dios, es un inconveniente. Por donde se debe concluir que Dios creó el mundo desde toda la eternidad (50).

A todos estos argumentos responde el Santo que Dios quiere y puede la creación del mundo según el orden y disposición de su bondad y sabiduría. Por eso la creación en el tiempo no resta nada a la bondad, la sabiduría y demás atributos divinos (51).

Vista la exposición y crítica que S. Alberto hace de los argumentos en favor de la eternidad del mundo, vamos ahora a ofrecer lo que pudiéramos llamar aspecto positivo del pensamiento albertino sobre esta tan debatida cuestión.

(49) 2 *Sent.*, d. I. a. X.

(50) II *P. Sum. Theol.*, tr. I. q. incidens, prima.

(51) *Ib.*

POSICION DE SAN ALBERTO.

S. Alberto considera el problema de la eternidad del mundo desde un doble punto de vista; como filósofo, desde el ángulo de la razón y como teólogo desde el ángulo de la fe y la revelación. Ya hemos señalado más arriba la gran autoridad que Aristóteles le merece como filósofo, pero su sola autoridad no es razón suficiente para garantizar una doctrina y mucho menos ésta del origen del mundo, puesto que hay que tener presente que la solución que se le dé puede ir contra la doctrina católica, que enseña la creación del mundo en el tiempo.

Para mayor claridad concretaremos el pensamiento del Santo en una serie de breves conclusiones. Esta tarea no es tan sencilla, como pudiera parecer a un espíritu poco habituado a manejar sus escritos, llenos de repeticiones, incisos y largas consideraciones, en donde el primer propósito de la cuestión se abandona y vuelve a comenzarse una y otra vez. Por otra parte, toda esta cuestión es tratada en varios lugares de sus obras, con frecuentes llamadas a temas ya estudiados en otras partes. No estará de más recordar que S. Alberto acumula muchísimos conocimientos en todos sus escritos, pero con frecuencia falta en ellos la claridad y la síntesis. Cuando se le lee, se echa mucho de menos aquella sobriedad y orden de los escritos de su gran discípulo Santo Tomás. La prolijidad con que S. Alberto trata sus cuestiones, crea para el que pretende sintetizarlas una situación embarazosa, y este es ahora precisamente nuestro caso.

1.º Los argumentos de Aristóteles y sus seguidores en favor de la eternidad del mundo no son concluyentes.

Esta afirmación es evidente por la crítica que de ellos ha hecho el Santo y que hemos expuesto más arriba. En el comentario al octavo libro de los *Físicos* dice que no hubiese opinado contra la tesis de la eternidad del mundo si no hubiese tenido para ello fuertes razones, porque es «deshonroso» y «torpe» en filosofía opinar sin razones (52). Su crítica no mira a la persona de Aristóteles, sino al punto de vista defendido por él. Aristóteles no era un dios y se equivocó en este punto (53). Precisamente S. Alberto muestra su extrañeza por esta equivocación.

(52) «Hanc igitur nostrae opinionis habuimus rationem, et si nos tam fortem rationem non haberemus, nihil opinaremur circa materiam istam, quia foedum et turpe est in philosophia aliquid opinari sine ratione», *VIII Phys.*, tr. I. c. XIII.

(53) *Ib.*

ción de Aristóteles y llega a decir que era el propio Aristóteles quien estaba convencido de que sus argumentos no valían para probar la eternidad del mundo. No puede entenderse de otra forma el texto que se transcribe aquí en nota y que el Santo inserta después de haber hablado de las pruebas aristotélicas (54). Autoriza también a esta interpretación lo que escribe el Santo en el mismo capítulo: los argumentos aristotélicos suponen dos cosas: que nada empieza a no ser con una mutación física y que nada empieza sino en el tiempo. Esto—comenta el Santo—Aristóteles ni lo probó nunca ni lo podía probar (55).

2.º Toda la equivocación de Aristóteles radica en presuponer varios falsos supuestos: a) existencia de una materia eterna; b) existencia de un movimiento eterno; c) existencia de un tiempo eterno y d) desconocimiento del verdadero concepto de creación.

Para S. Alberto es claro que la materia ha sido creada por Dios en el tiempo; de lo contrario, Dios no sería el primer principio absoluto. Dios debe ser el primer principio, no sólo en el orden entitativo, sino también en la duración. La eternidad le pertenece como un atributo exclusivo: «Dicendum quod materia creata est, et principium habet durationis et esse, quia aliter principium primum non esset principium universi esse, quod est inconveniens, sicut in quaestione de primo principio paulo ante ostensum est» (56). Los antiguos filósofos suponían que la primera causa no podía estar en potencia ni podía ser compuesto, y por ello, para evitar en Dios algo potencial y la idea de composición, admitían una materia eterna de la cual Dios formaba el

(54) «Si autem quaeratur de aliquo dicente, quod si vera sunt quae dicta sunt, quare Aristoteles, qui multa subtilia intellexit, ista non dixit. Dico omnino mihi videri Aristoteles bene intellexisse non esse necessitatem in suis rationibus, quibus visus est probare mundum aeternum esse; et hoc ipse manifestat in pluribus libris caeli et mundi, ubi dicit, quod inquisivit ista ex cupiditate quam habuit in philosophia, et reddit causas quibus minus quam aliis contradici potest; et hoc erat signum, quod ipse scivit se demonstrationem non habere, quia demonstrationi non potest aliquo modo contradici; et si etiam ab omnibus contradiceretur, non propter hoc minus esset necessaria, quam si a nullo contradiceretur». *VIII Phys.*, tr. I. c. XIV.

(55) «Tamen hoc modo quo rationes suae inducuntur, non sequuntur nisi quibusdam propositis, scilicet, nihil incipere nisi mutatione physica, et nihil incipere nisi in tempore; et talibus suppositis nos bene concedimus, quod rationes suae sunt de necessitate concludentes. Et constanter dicimus, quod quicumque bene intellegit Aristotelem, subtiliter, bene scit, quod ipse nunquam probavit duo illa quae dicta sunt, quae tamen supposuit. Et si voluisset probasse quae posuit, non potuisset, neque viam ad hoc habuisset...». *Ib.*

(56) *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. m. I. a. I.

mundo. Estos filósofos proceden como si Dios fuese una causa necesaria, que no obra libremente, sino a base de una materia preexistente en la que ejerce sus operaciones. Nosotros—comenta el Santo—afirmamos que Dios obra por el libre imperio de su voluntad y produce la materia de la nada (57). Suponer que nada empieza si antes no ha estado en potencia es falso, a no ser de aquellas cosas que empiezan por generación. Pero en las cosas que empiezan por creación de la libre voluntad divina no se necesita una materia previa (58).

Del movimiento hay que decir también que fué creado por Dios en el tiempo. Del hecho de que haya existido ab aeterno el motor, no se puede concluir que el movimiento haya tenido que ser eterno. Dios puede ser considerado como causa necesaria y como causa libre. No es una causa necesaria y, aún cuando lo fuese, no se seguiría que el movimiento fuese eterno, porque no se puede dar el mundo sin materia y la materia no se da sino en el tiempo (59). Mucho más aún, y, sobre todo, debe sostenerse que Dios es una causa libre, y por tanto, el movimiento empezó cuando lo quiso la voluntad divina: «Dicendum quod movens semper fuit ab aeterno, sed mobile non semper fuit, et ideo motus incepit mobile facto ad imperium moventis, et quando voluit, et ubi voluit, et sicut voluit secundum definitionem providentiae aeternae; et quando mobile fuit, ubi voluit et quando voluit, incepit motus. Et quod dicit Aristóteles, quod secundum hoc motus fuit ante primum motum, falsum est» (60).

El tiempo también empezó con el movimiento y por tanto no ab aeterno. Dios no precede al mundo en la razón de tiempo, sino en la razón de eternidad; no hubo tiempo antes de la creación del mundo. Ya hemos señalado más arriba, que S. Alberto encuentra un absurdo inquirir por qué Dios no creó el mundo antes (61). Aristóteles mismo

(57) *2 Sent.*, d. I. a. V.

(58) *Ib.*, d. I. a. X.

(59) *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. q. incidens, prima.

(60) *Ib.*, tr. I. q. IV. a. V. part. I.

(61) «Dicamus igitur Deum aeternitate praecedere mundum, et quotiescunque dicitur mundum fuisse ante et mundum fuisse post, non vocant haec verba nisi ordinem aeternitatis ad tempus, et non tempus; et dicimus aeternitatem esse indeficientem sine principio, et sine fine durationem, et ideo ad tempus comparabile. Et propter hoc nihil omnino quaerunt, qui inquirunt causam, quare tantum expectavit donec fecit mundum, quia si tot annis stetisset mundus, quot grana milii posset iacere in concavitate circumferentiae primi caeli, vel etiam tot milibus annorum, eadem posset esse quaestio quae quaeritur hoc modo et horum omnium ratio sufficiens habetur ex praehabitis. Redit ergo nostrum dictum ad hoc, quod Deus non praecessit mundum tempore, sed aeternitate, et quod tempus nullum fuit ante mundum, neque materia, sed cum materia et caelo et caeli motu incepit tempus eo modo quo superius explanavimus». *VIII Phys.*, tr. I. c. XIII.

dice muchas veces que el tiempo es una pasión que sigue al movimiento y por tanto hay que decir que como el movimiento no es eterno, tampoco lo es el tiempo.

Finalmente, como dijo en la crítica de las cuatro primeras vías, Aristóteles confunde la generación con la creación, y afirma que todo paso de la potencia al acto presupone materia, movimiento y tiempo. S. Alberto responde a esto brevemente: en la generación se da todo eso, pero en la creación no, porque la creación es la producción de las cosas de la nada por la voluntad divina (62).

3.º La fe enseña que el mundo fué creado por Dios en el tiempo.

La tesis de la eternidad del mundo la somete el Santo a un estudio teológico porque la revelación tiene sobre ella una afirmación concreta y el pensador católico no puede perder de vista esta circunstancia. En la *Suma de Teología* dice expresamente que como en esta cuestión los filósofos epicureos, estoicos y peripatéticos están contra los teólogos, examinará y ponderará ante todo la doctrina de esos filósofos (63). Cuando ha expuesto la doctrina de estos filósofos y trata ya de estudiar la cuestión en sí misma, lo primero que hace es considerar esta cuestión *theologicè*: «Deinde iam expeditis singulis quae de opinionibus philosophorum de hac materia loquentium dicenda videbantur, disputanda est quaestio theologicè» (64). En el mismo libro, estudiando el origen de la materia prima, afirma que la Sagrada Escritura enseña que ha sido creada por Dios no ab aeterno (65).

En el comentario al octavo libro de los *Físicos* al estudiar esta cuestión de la eternidad del mundo nos dice que nos dará su opinión y lo que la fe enseña sobre esto, que es la creación en el tiempo (66). En el comentario al segundo libro de las *Sentencias* expresamente afirma que el mundo ha empezado en el tiempo «et hoc fide tenendum est» (67). En el primer libro *De Caelo et Mundo* igualmente afirma que la creación del mundo no la sabemos *physicè*, sino *prophetice* por la Ley de Moisés (68). En el mismo libro dice que creemos que el tiempo ha sido

(62) *Ib.*, tr. I. c. XIV.

(63) «Et quia in hac quaestione Epicurei et Stoici et etiam Peripatetici Philosophi, Theologis contradicunt, necesse est, quod dicta omnium inspiciantur et ponderentur». *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. m. 2. a. V.

(64) *Ib.*, tr. I. q. IV. q. incidens, prima.

(65) *Ib.*, tr. I. q. IV. a. I. part. III, ad primum.

(66) *VIII Phys.*, tr. I. c. XIII.

(67) *2 Sent.*, d. I. a. X.

(68) *I De Caelo et Mundo*, tr. IV. c. I al final.

creado, pero esto no lo sabemos por la filosofía: «Licet nos credamus tempus habuisse initium per creationem, hoc tamen non est cognoscibile per philosophiam, sicut diximus in secundo *Physicorum*» (69). En el libro tercero *De Caelo et Mundo*, rebatiendo la opinión de Leucipo, Demócrito y Platón, que ponían un movimiento anterior a la formación del mundo, dice el Santo que nosotros estamos libres de los inconvenientes que se siguen de esa doctrina, porque sabemos por la Ley de Moisés que el mundo ha sido hecho de la nada, no por generación, sino por creación (70). Rechazando la opinión de Empédocles y Anaxágoras que afirmaban que las partículas primitivas habían permanecido en reposo durante un tiempo infinito hasta que fueron puestas en movimiento, no duda en afirmar que nosotros sabemos por la teología y la fe que ese tiempo no fué infinito (71).

Por tanto, en esta cuestión hay una verdad de fe y en ese sentido el filósofo católico está obligado a aceptar una creación en el tiempo.

4.º ¿Filosóficamente repugna un mundo existiendo desde toda la eternidad? (72).

No cabe duda de que S. Alberto rechaza sin ninguna vacilación la tesis aristotélica de la eternidad del mundo; los argumentos aristotélicos no le convencen. Por otra parte, la fe señala un camino al filósofo creyente: el mundo ha sido creado por Dios en el tiempo. Ahora bien, admitido esto como cierto *de hecho*, cabe todavía interrogar si Dios *pudo* crear un mundo ab aeterno. Indudablemente, se trata ahora de una cuestión de «posse» nada más. Decir que no pudo crearlo ab aeterno sería poner en duda la omnipotencia divina. Por otra parte, poner un mundo ab aeterno», aunque no sea más que de «posse», sería poner en peligro la absoluta preeminencia de Dios sobre todo lo creado: parece que Dios debe ser superior a las criaturas, no sólo en el orden del ser, como causa de ellas, sino también en la duración. Además, ¿cómo la materia que es contingente podría ser eterna y por tanto igual a Dios en la duración? Más aún, una creación eterna podría entenderse como resultado de una acción necesaria en Dios, extremo éste que también debe evitarse, pues Dios obra libérrimamente por los dictados de su inteligencia y voluntad. El problema de la creación ab aeterno im-

(69) *Ib.*, tr. IV. c. IX. *VIII Phys.*, tr. I. c. VI.

(70) *III De Caelo et Mundo*, tr. I. c. V.

(71) *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. a. V., part. I.

plica, pues, otras muchas cuestiones. El propio San Alberto tiene en este punto sus vacilaciones. Para concretar lo más posible su pensamiento vamos a reducirlo a varias conclusiones.

- a) *La creación del mundo es un acto de la libre y providente voluntad divina y no el resultado de una acción necesaria en Dios.*

Esta es una afirmación constante de S. Alberto al tratar de la eternidad del mundo. Dios obra cuando quiere y como quiere, y, siempre, sin embargo, de una manera sabia y providente. No se puede asignar una causa a la voluntad de Dios y en este sentido no podemos saber si el mundo ha sido creado desde toda la eternidad o en el tiempo. San Alberto repite que «voluntatis enim divina causa quaerenda non est» (73). Si la fe afirma que Dios creó el mundo en el tiempo, eso no arguye que no lo pudo crear ab aeterno (74). Es necesario, dice el Santo en la *Suma de Teología*, distinguir en Dios una doble potencia: una *absoluta*, y, mediante ella, pudo Dios crear el mundo desde toda la eternidad, y otra potencia *ordenada*, por la cual hace las cosas de la manera y tiempo más conveniente. La creación del mundo se realizó según esta potencia ordenada (75). No sólo el origen del mundo depende de la voluntad divina, sino también su fin (76).

(72) Es el propio S. Alberto quien propone en la *Suma de Teología* el estudio de la posibilidad de la creación desde el punto de vista meramente filosófico: «Quaeritur utrum haec duo compossibilia sint secundum intellectum, scilicet, quod mundus a Deo sit factus, et tamen duratione hoc modo sit aeternus, quod duratio eius initium non habuerit», tr. I. q. IV. q. incidens secunda.

(73) *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. q. incidens, prima.

(74) «Non movit (Deus) nisi secundum ordinem sapientiae et dispositionem, ideo nihil producit nisi convenientissime et ordine congruentissimo, quo unumquodque produci potest». Y escribe un poco después: «Non enim sequitur, si ab aeterno voluit, et non ab aeterno creavit, quod impotens sit; non enim impotens est, qui inconvenientia non facit». Y poco después: «Sed non semper fuit exuberans in creatione mundi, et hoc est ideo, quia in effectu non exuberat nisi secundum ordinem et dispositionem sapientiae, ne inconvenienter agat, *II P. Sum. Theol.*, l. c.

(75) «Si autem quaeritur, si possibile fuit Deo creare mundum ab aeterno? Dicimus, quod de potentia possibile fuit, sed non secundum ordinem sapientiae et dispositionem, qua omnia ordinate facit Deus, et nihil inordinatum relinquit». *Ib.*, l. c.

(76) «De ratione autem qualiter mundus desinat, non facimus mentionem, quia bene concedimus, quod non desinet per corruptionem physicam, sed potius per voluntatem creaturæ, sicut incepit». *III Phys.*, tr. I. c. XV.

También en el comentario al primer libro de las Sentencias (d. 43. a. I) distingue S. Alberto una doble potencia divina: una absoluta, que no tiene en cuenta más que el poder de Dios y, en este sentido, dice que pudo crear el mundo desde toda la eternidad; además hay en Dios otra potencia que tiene en cuenta la naturaleza de las cosas, que son finitas, contingentes, y en este sentido, el poder de Dios se halla como limitado por la finitud de las criaturas y, por eso, no podía crear un

- b) *La filosofía abandonada a sí misma no puede saber la eternidad o no eternidad del mundo.*

Es una consecuencia normal de lo anterior, puesto que la creación del mundo es un acto que únicamente depende de la libérrima voluntad divina: «Sed ad hoc dicendum, quod licet nos credamus tempus habuisse initium per creationem, hoc tamen non est cognoscibile per philosophiam, sicut diximus in secundo *Physicorum*» (77). Sola la razón, por tanto, no puede concluir nada definitivo en esta cuestión, que únicamente depende de la voluntad divina: «Ergo relinquitur, quod agat et faciat illud per liberam voluntatem, sicut vult et quando vult. Ergo et faciat illud per liberam voluntatem, sicut vult et quando vult. *Ergo non concluditur aeternitas*». Esta razón la ha tomado del filósofo Maimónides: «Et istae rationes sunt collectae ex philosophis, scilicet, Moyses et aliis» (78). Como hemos visto más arriba, nosotros sabemos la creación del mundo en el tiempo *propheticè* por la Ley de Moisés (79).

- c) *¿Entraña la materia en sí misma la imposibilidad de ser creada ab aeterno?*

En la *Suma de Teología* y en el comentario al primero de las *Sentencias* ha distinguido el Santo—como ya vimos—una doble potencia en Dios. Su potencia *absoluta* no deja lugar a duda sobre la *posibilidad* de una creación ab aeterno, pero *de hecho* su potencia *ordenada* dispuso sabiamente un mundo surgiendo de la nada en el tiempo. ¿Por qué Dios en la creación del mundo hizo uso de la potencia ordenada y no de la potencia absoluta? ¿Qué motivos hubo para ello? S. Alberto se hace expresamente esta pregunta y su respuesta parece estar, a primera vista, en contradicción con la distinción que ha hecho de la potencia de Dios: «porque no pudo crearlo ab aeterno»: «Dicimus, quod mun-

mundo ab aeterno. Véase sobre todo la *solutio* de este artículo. En las respuestas a las objeciones insiste sobre esto mismo: contesta a la dificultad de algunos que decían que Dios tuvo que crear el mundo ab aeterno o es que estuvo ocioso antes de crearlo y ambas cosas son absurdas en Dios. A esto responde el Santo que Dios pudo crearlo, pero las cosas no podían ser creadas ab aeterno y cuando Dios crea no tiene en cuenta lo que El puede, sino, que, como sabio que es, se adapta a aquello mismo que crea: «Ad aliud dicendum, quod Deus semper potuit; sed res non potuit fieri ab aeterno, et ideo non sequitur quicquam de otiositate, quia sapientis est non quod ipse possit facere, sed quod possit fieri in re; et non solum hoc, sed etiam quid sibi decenter, et rebus factis utiliter fieri possit, attendere».

(77) *I De Caelo et Mundo*, tr. IV. c. IX. Cfr. *2 Sent.* d. I. a. X.

(78) *2 Sent.*, d. I. a. X.

(79) *I De Caelo et Mundo*, tr. IV. c. I.

dum ab aeterno et ante tempus a Deo creari non conveniebat secundum ordinem et dispositionem creantis. Et plus dicimus, si quaeratur, Quare non conveniebat ante creari ab aeterno? *Dicimus, quod non potuit creari ab aeterno*, et hoc in sequenti articulo quaestionis ostendemus» (80). Evidentemente, como lo dice a continuación del texto que acabamos de transcribir, esta imposibilidad no radica en Dios. Hay que buscarla en la criatura. Algunos decían que no era conveniente que el mundo fuera creado por Dios ab aeterno, porque entonces se equipararía la criatura al creador. En el comentario al octavo libro de los *Físicos* dice que esta razón es «frívola», porque Dios no predece al mundo en la razón de tiempo, sino en la razón de eternidad. A Dios le pertenece la eternidad por sí mismo y a la criatura le pertenecería por razón de Dios, como causa (81). Una vez más el por qué el mundo fué creado en el tiempo hay que buscarla en la criatura.

El mundo, respecto de Dios, tiene la razón de causado y allí donde la causa y lo causado no son coesenciales tiene que darse tiempo. Si Dios difirió la creación del mundo fué porque el mundo tiene razón de causado (82). En la *Suma de Teología* al proponer la cuestión de por qué no creó Dios el mundo ab aeterno, dice, según los antiguos, Dios debe ser «principium universi esse», y por tanto, causa de la criatura en la razón de ser y en la razón de duración. S. Alberto dice más por su cuenta, que la criatura no puede ser ab aeterno y sin principio en su duración. Dios al hacer el mundo no tiene en cuenta su propia potencia porque no obra porque necesite de las criaturas, sino, que al obrar mira la naturaleza de aquello que va a hacer, «y de la conveniencia de la criatura es que no sea ab aeterno» (83). Algunos—siguiendo el ejemplo dado por S. Agustín—objetan que si eternamente se posa el pie en

(80) *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. q. incidens, prima.

(81) «Causam autem quare distulit mundi creationem, dicunt esse, ne mundi duratio divinae durationi aequaretur. Frivolum enim est huiusmodi dictum, cum omnis dilatio sit respectu futuri». *VIII Phys.*, tr. I. c. I.

(82) «Nec causa potest esse quam dicunt, quod, scilicet, duratio mundi divinae durationi non aequaretur, quia impossibile est durationem secundum causatum aequari causae suae, quando causa et causatum non sunt coessentialia; et quod impossibile fuit accidere, non oportuit eum cavere per dilationem voluntatis. *Ib.*, l. c.

(83) «Antiqui assignaverunt causam, scilicet, quod creatura in nullo debet parificari Deo; si autem non habuisset initium durationis et esse, in hoc parificaretur Deo, qui solus est sine initio secundum esse et durationem, eo quod ipse est principium universi esse. *Ego autem dico, quod creatura ita fieri non potuit, ut sine initio esset durationis, et ab aeterno*; et Deus non respicit quid ipse facere possit, eo quod propter indigentiam propriam non agit, sed potius quid secundum ordinem sapientiae et affectum sui amoris creaturae conveniens et commodum sit... *de convenientia autem creaturae est quod non ab aeterno, nec sine initio temporis fiat*. *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. q. incidens, prima. Cfr. *I Sent.*, d. 43. a. 1.: «De ratione creati est non esse ab aeterno, nec fieri posse».

el polvo, eterna será también la huella, o ponen también el ejemplo del sol, que si eternamente existe, eternamente puede emitir sus rayos. Del mismo modo, siendo Dios una causa eterna, parece que no hay ningún inconveniente en que el mundo sea eterno, como efecto suyo. «Decir ésto—comenta S. Alberto—es decir algo que no se entiende en filosofía, porque no es posible que una cosa tenga comienzo y al mismo tiempo no tenga principio en su duración», es decir, sea eterna (84).

En todo este razonamiento palpita la idea de S. Alberto de que el mundo por ser contingente, mudable, causado, etc., no se puede dar fuera del tiempo, y por eso no encuentra cómo conciliar que una cosa (el mundo) tenga comienzo y al mismo tiempo no tenga principio en su duración. En el comentario a los *Físicos* encontramos en un lugar clarísimamente expuesta esta idea suya y viene a confirmar cuanto venimos diciendo. Nos dice allí, que si el mundo no es eterno, la causa de ésto no la tiene Dios, sino las mismas cosas, porque lo que es temporal y mudable no puede ser inmutable y eterno (85). Finalmente, en la *Suma de Teología* repite hasta la saciedad que todo lo que unas veces es y otras no, es temporal y Dios «temporale facit temporaliter», de tal manera que «nec in aeterno nec ab aeterno fieri non potest secundum convenientiam naturae suae». Dios y la criatura se miden por una medida distinta: Dios por la eternidad; la criatura por la temporalidad. Esta imposibilidad que la materia, la criatura, entrañe en sí para ser eterna no resta nada a la omnipotencia divina: «Ergo quamvis creator infinitae potentiae sit, et possit in momento producere quicquid vult, tamen ex parte creaturae necesse est quod fieri illud tempore mensuretur, ergo temporale est in tempore» (86). Nos dirá en el comentario al primero de las *Sentencias* que la creación en el tiempo no es precisamente por la perfección de la potencia divina, sino por la deficiencia de lo obrado. d. 43; a I).

ARGUMENTOS EN FAVOR DE LA CREACION DEL MUNDO EN EL TIEMPO.

Vamos ahora a exponer los argumentos que S. Alberto aduce desde el punto de vista de la filosofía en favor de la tesis de la creación del mundo en el tiempo; hasta ahora hemos visto más bien el aspecto ne-

(84) *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. q. incidens, secunda.

(85) «Quod res non fluit ab aeterno ab ipso, non est impedimentum a parte sui, sed potius ideo est, quia res ab aeterno non potuit fieri, quia temporale et incipiens non potest esse non mutabile et non incipiens». *VIII Phys.*, tr. I. c. XIV.

(86) *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. q. incidens, secunda.

gativo de la cuestión. De momento no entramos en el examen del valor de estos argumentos. Para no ser excesivamente largos los aunaremos teniendo en cuenta el núcleo central de donde parte cada argumento. El Santo los expone en varios sitios y encontramos el mismo argumento repetidas veces, aunque desarrollado poco más o menos de la misma manera.

A.—*La materia no es eterna.*

En la *Suma de Teología* pregunta el Santo en un artículo «Utrum materia sit aeterna?» y establece la tesis de que la materia no es eterna, sino que ha sido creada por Dios, y apoya su afirmación en dos argumentos :

a) Nada hay eterno más que Dios, pero la materia prima no es Dios y es imposible que sea Dios, porque, como dice Aristóteles en el segundo libro de la *Física*, la causa eficiente, formal (extrínseca o ejemplar) y final nunca coinciden en uno, pero Dios es causa eficiente, formal y final. Luego la materia prima nunca puede ser Dios. Por tanto la eternidad queda como un *atributo exclusivo de Dios* (87).

b) La eternidad es una verdadera inmutabilidad, pero nada hay tan mudable como la materia, así lo dice el mismo Aristóteles en el libro primero *De Generatione et Corruptione*, donde afirma que la materia está sujeta a toda clase de mutaciones y movimientos. Luego de ningún modo puede ser eterna (88).

B.—*Todo el conjunto de las cosas kay que reducirlo a un solo principio.*

Encontramos dos argumentos basados en este principio tan apreciado por los mismos defensores de la eternidad del mundo. Vamos a exponerlos por separado :

a) Si Dios es causa del mundo, del cielo y de todo lo que existe, o es causa de la sustancia de esas cosas, de tal manera que reciben de Dios su razón de ser y todo lo que son, o Dios es causa de ellas según algo accidental. Ahora bien, si Dios causa las cosas en su ser sustancial y no están siempre *in fieri*, es necesario que alguna vez hayan

(87) *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. a. I. part III.

(88) *Ib.*, l. c.

empezado a ser, y por tanto, no son eternas. Si se dijera para escapar de esta dificultad que las cosas no han recibido de Dios su sustancia, es decir, su razón de ser, como de causa, entonces se seguiría que no todas las cosas se reducirían a Dios como a único principio, y esto es precisamente contra esos filósofos que en sus *metafísicas* demostraron que todo se reduce a un principio único de todas las cosas. Luego hay que concluir que no hay más que un único principio eterno, que es Dios, y por tanto, que el mundo ha sido creado (89).

b) La diversidad de todas las cosas hay que reducirla a un solo principio (así lo afirman constantemente los mismos defensores de la eternidad del mundo), como en el mundo físico las diferentes cosas se reducen a los elementos primeros. Ahora bien, el principio ordenador de todas las cosas, o las produce por necesidad de su naturaleza o las produce por una libre elección de su voluntad. Si las produjese por necesidad de su naturaleza, se seguiría que como ese principio es único no podría producir más que una cosa, conforme a su propia naturaleza. Contra ésto está la experiencia, porque vemos en el mundo una infinitud de cosas diversas. Se debe por tanto concluir que Dios obra en la producción de las cosas por libre elección y sabiduría, como quiere y cuando quiere, y por lo mismo, no ab aeterno: «Si autem per electionem et sapientiam facit, tunc concluditur propositum fidei nostrae, quod Deus facit illud ut vult, et quando vult, et non ab aeterno... ergo relinquitur, quod agat et faciat illud Deus per liberam voluntatem, sicut vult, et quando vult, ergo non concluditur aeternitas» (90).

C.—*La eternidad y el tiempo son conceptos opuestos y exclusivos.*

San Alberto utiliza de varias formas la comparación de lo eterno con lo temporal para demostrar que el mundo ha sido creado. Breve-

(89) *2 Sent.*, d. I. a. X. Cfr. *VIII Phys.*, tr. I. c. XIII. También en la *Suma de Teología* criticando [S. Alberto el argumento de los que afirmaban que el mundo era eterno, apoyándose en que todos los antiguos decían que los cielos eran el asiento y lugar de Dios y por tanto eternos como el mismo Dios, dice que esto está contra el mismo Aristóteles, que según testimonio de Alfarabi, afirmaba que el principio de todas las cosas no puede ser más que uno: «Ad aliud dicendum, quod dicit Aristoteles quod omnes antiqui dixerunt, quod caelum esset sedes Dei, dicendum quod hoc non ideo dictum est, quod caelum sit sine initio sicut est Deus; hoc enim esset contra ipsum in epistola *De Principio Universitatis*, ubi probat, sicut dicit Alfarabius, quod principium universitatis non est nisi unum, a quo sunt omnia alia, et in quo sicut in regente et movente sunt omnia alia quae sunt in universo et sunt in ipso sicut in duce exercitus», tr. I. q. IV. a. V, part. I.

(90) *2 Sent.*, d. I. a. X. Cfr. *VIII Phys.*, tr. I. c. XIII.

mente vamos a concretar los argumentos que se basan en esta comparación de lo eterno y lo temporal.

a) La eternidad y el tiempo tienen una medida distinta. La eternidad en su sustancia y en su acto tiene como medida la inmutabilidad, mientras que el mundo se caracteriza por el cambio y la mutabilidad. Y por lo mismo no se miden con la misma medida. La eternidad es la medida de Dios y el tiempo es la medida de lo creado. De ahí que la eternidad preceda al tiempo, como la causa a lo causado. Luego Dios que es eterno precede al mundo (91).

b) Más aún, de dos cosas, de las cuales una precede a la otra por razón de su naturaleza, esa primera cosa en alguna manera es como la naturaleza de la siguiente y entra a formar parte de su sustancia. Ahora bien, la primera causa no es una naturaleza compuesta que se mezcle con la sustancia de ninguna cosa creada; esto «per se patet», porque, como dice el Filósofo, el primer principio y aquello que es lo primero rige a las demás cosas sin mezclarse con ellas. Por tanto, la primera causa precede a las cosas creadas, no sólo en el orden de la naturaleza, sino también en la duración (92).

c) Aquello que es simplicísimo en un género es principio de todo lo que pertenece a ese género, como sucede en el continuo que tiene como principio el punto. Ahora bien, la eternidad, la eviternidad y el tiempo están en el mismo género de duración. La eternidad, en efecto, es una duración indeficiente e inmutable; la eviternidad es la duración de aquello que tiene sucesión en sus potencias, pero no en su sustancia; el tiempo es la duración de aquello que es extenso y mudable en su sus-

(91) «Duorum quorum alterum nec in substantia, nec in actu mutabile est, et alterum in actu est mutabile et non in substantia, non est mensura una... Sed prima causa nec in substantia nec in actu mutabilis est; caelum autem in actu et non in substantia. Ergo non mensurantur mensura una. Cum igitur aeternitas sit mensura Dei, et caeli secundum quod movetur mensura est tempus... Deus erit aeternus et mundus temporalis; aeternitas autem praecedit tempus, ut causa causatum. Ergo Deus aeternitate praecedit mundum; et hoc est quod volumus probare». *VIII Phys.*, tr. I. c. XIII. Como habrá podido observar el lector, el Santo compara más bien Dios con el cielo y supone, como los antiguos, que la materia de los cielos no cambia en cuanto que no tiene contrario. Nosotros para más claridad hemos comparado Dios con el mundo porque así lo hace también S. Alberto en la conclusión de su prueba: «Ergo Deus aeternitate praecedit mundum».

(92) «Amplius, quandocunque duo sic se habent adinvicem, quod unum tantum natura praecedit alterum, tunc primum est aliqua natura sequentis et intrat in ipsius substantiam. Sed prima causa non est alia natura componibilis cum aliqui creati substantia, sicut per se patet; et dicit Philosophus, quod primum regit res omnes praeterquam commisceatur cum eis. Ergo prima causa non est solum ordine naturae praecedens sua creata, sed etiam esse et duratione. Sic igitur probatur et mundus esse creatus, et Deum duratione aeternitatis praecedere mundum». *VIII Phys.*, tr. I. c. XIII.

tancia, potencia y acto. Por tanto es necesario que empiecen según su ser por el primer principio de este género, que es la eternidad, y por lo mismo, la eviternidad y el tiempo son posteriores a la eternidad. De donde se concluye que el mundo que está en el tiempo no es eterno (93).

d) Lo eterno es aquello que está presente a sí mismo y sin sucesión (*totum simul*), es decir, es un presente que ni viene del pasado ni dice relación al futuro, sino que todo su ser lo posee en un indivisible ahora. Por el contrario, lo que es creado tiene su ser dividido, como por partes y no de una vez (*distentum habet esse et non stat in uno simul*), sino que conecta con el pasado y dice relación a lo futuro. Por tanto, lo eterno y lo creado tienen distinta medida, y, así, a lo creado no se le puede aplicar la medida de lo eterno; lo no creado se mide por la eternidad y lo creado por el tiempo. Luego el mundo que es creado tiene como medida el tiempo, luego no es eterno (94).

e) En todas las cosas fuera del primer principio se distinguen la esencia y la existencia y estas dos cosas no se realizan *simul*. Ahora bien, consta que la medida de todo aquello que no se da *simul* es el tiempo. Por eso en el libro *De Intelligibilibus* se dice que el tiempo mide la existencia y el lugar la esencia (*tempus mensurat esse et locus mensurat ens*). Pues cuando empiezan a existir las cosas empieza el tiempo que es su medida. Luego todas las cosas creadas están medidas por el tiempo, y, por tanto, el mundo no es eterno. La eternidad queda como atributo exclusivo de Dios (95).

f) En el comentario al octavo libro de los *Físicos* tiene S. Alberto el primer capítulo titulado: «*Et est disgressio declarans intentionem libri et qualiter Deus praecedit mundum*». En este capítulo se esfuerza el Santo por demostrar de qué modo el concepto de eternidad compete únicamente a Dios, mientras que al mundo y a todo lo criado le pertenece el tiempo. La eternidad implica un «*nunc indivisible*» donde no cabe el antes y el después, que es lo propio del tiempo. Por ello, cuando se dice que Dios precede al mundo no se quiere significar un espacio mayor o menor de tiempo, de años o días. La expresión «Dios precede al mundo» significa «*ordinem aeternitatis ad tempus, et causae ad causam*». No se puede concebir la eternidad de Dios como una duración continua y extensa, ni según la idea del continuo permanente ni del sucesivo temporal, porque para ello sería necesario admitir en Dios

(93) *II P. Sum Theol.*, tr. I. q. IV. a. V. part. I.

(94) *Ib.*, l. c.

(95) *Ib.*, l. c.

composición cuantitativa. En efecto, la medida y lo medido son del mismo género; si la eternidad—dedida de la duración divina—fuese extensa, lo sería también Dios. Por otra parte, si la eternidad fuese de este modo, no diferiría realmente del tiempo. Al hablar por tanto de que Dios precede al mundo por razón de su eternidad, se quiere indicar no una precedencia de orden cuantitativo y temporal, sino más bien de causalidad y perfección. No saben lo que preguntan los que quieren saber por qué Dios tardó tanto en hacer el mundo. Parecen ignorar que la eternidad por su misma naturaleza no dice relación alguna ni al pasado ni al futuro: «Aeternitas Dei indivisibile nunc est, quod non est terminus alicuius continui, sed potius ipsa ipsius aeternitatis substantia». De la noción de tiempo no se puede concluir la eternidad del mundo como hemos visto pretendía Aristóteles.

Con estos argumentos concluye S. Alberto su tesis de la creación del mundo en el tiempo. Veamos ahora qué alcance concede el Santo a estos razonamientos.

VALOR QUE EL MISMO SAN ALBERTO DA A SUS ARGUMENTOS EN FAVOR DE LA CREACION DEL MUNDO.

Naturalmente se trata del valor filosófico de sus argumentos. Contra los antiguos filósofos que defendían la eternidad del mundo, no podía arguir más que desde el punto de vista de la razón. En los *Físicos* se precia de haber expuesto «fideliter» los argumentos aristotélicos en favor de la eternidad, pensamiento este que repite con alguna frecuencia, lo que demuestra su sinceridad científica (96). Ya hemos visto la crítica que de ellos hace desde la filosofía. En la *Suma de Teología*, combatiendo el error de los que identificaban la materia prima con Dios, dice que como no admiten la revelación «philosophice disputandum est contra eos» y califica este error de pésimo y abominable para la fe católica, la razón y la filosofía (97).

Cuando en los *Físicos* expone uno de sus argumentos en favor de la creación del mundo en el tiempo, concluye diciendo que ese argumento suyo vale más que todos los de Aristóteles: «Videtur autem nobis ista ratio melior esse omnibus rationibus Aristotelis» (98). Pero, a pesar de conceder tanto valor a su propio argumento, añade, sin em-

(96) *VIII Phys.*, tr. I. c. XI.

(97) *II P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV. m. III.

(98) *VIII Phys.*, tr. I. c. XIII.

bargo, que no tiene un valor absoluto y en definitiva no es posible concluir cual de las dos tesis es demostrable: «Nec tamen dicimus, quod sit demonstrativa; nec putamus demonstrabile esse unum vel alterum (99). De ahí que sus argumentos en favor de un mundo creado por Dios en el tiempo no sean más que *verosímiles*: «Nos etiam infra redibimus, et ostendemus *verisimilibus rationibus* mundum esse creatum et non fuisse ab aeterno» (100).

En las *Sentencias*, después de exponer las «vías» aristotélicas, nos dice en la «solutio» que «sin duda nada hay más probable, según la razón, que el mundo ha sido creado» (101). En este pasaje concede un gran valor a sus tesis, pero no pasa de ser más que probable. En el primer libro *De Caelo et Mundo*, hablando del tiempo, nos dice que aunque cree que el tiempo ha comenzado a tener principio por creación, sin embargo, esto no se puede saber por la filosofía (102). Asimismo en el libro segundo *De Caelo et Mundo* hablando de la naturaleza del cielo y de si fué hecho por creación, dice que esto no lo podemos saber por la filosofía, sino por la revelación (103).

Por todo lo expuesto se ve que para el propio S. Alberto los argumentos en favor de la creación del mundo en el tiempo no tienen un valor absoluto. La creación es un acto libre de la divina voluntad y la razón abandonada a sus propias luces nada puede concluir como absolutamente cierto. Ya hemos visto que el Santo encuentra dificultad en compaginar la contingencia del mundo con la idea de eternidad; lo eterno y lo temporal son dos medidas distintas. Hay una incompatibilidad entre lo eterno y lo temporal. La imposibilidad de un mundo sin principio en su duración deriva de la naturaleza limitada y contingente de lo creado, pero esto no resta nada a la omnipotencia divina (104). Es cierto que Dios es una causa eterna y en este sentido podría crear un efecto eterno, pero en su obrar se adapta plenamente a aquello

(99) *Ib.*, l. c.

(100) *Ib.*, tr. I. c. IV.

(101) 2 *Sent.*, d. I. a. X.

(102) «Sed ad hoc dicendum, quod licet nos credamus tempus habuisse initium per creationem, hoc tamen non est cognoscibile per philosophiam, sicut diximus in *II Physicorum*». I *De Caelo et Mundo*, tr. IV, c. IX.

(103) *Ib.*, l. II. tr. I. c. I.

(104) «Ergo quamvis creator infinitae potentiae sit, et possit in momento producere quicquid vult, tamen ex parte creaturae necesse est quod fieri illud tempore mensuretur; ergo temporale est et in tempore». II *P. Sum. Theol.*, tr. I. q. IV, q. incidens secunda.

que ha de ser objeto de su inteligencia y voluntad: «temporale facit temporaliter» (105).

Desde el punto de vista de la fe, como ya vimos, nada hay que discutir: el mundo ha sido creado por Dios en el tiempo. Por eso cuando en las *Sentencias* inicia su crítica de las «vías» aristotélicas, advierte que expondrá los argumentos contra la eternidad del mundo para que las gentes sencillas no sean confundidas por los infieles (106).

Con un verdadero deseo de esclarecer el problema de la eternidad del mundo, S. Alberto consagra el capítulo doce del octavo libro de los *Físicos* a exponer varios argumentos que algunos pensadores proponían para probar la imposibilidad de un mundo ab aeterno. Son unos cuantos argumentos que el Santo califica de «sofísticos» y que rechaza porque no llegan a demostrar la imposibilidad de un mundo ab aeterno. El principal de ellos se apoya en que si el mundo fué creado ab aeterno se darían un número infinito de revoluciones celestes, de años y días y como el infinito es infranqueable, se seguiría que no podíamos haber llegado al tiempo en que estamos, lo que repugna a la experiencia. Luego hay que concluir—dicen esos argumentantes—que el mundo no fué ni pudo ser creado ab aeterno: «Dicunt ergo, quod si duratio mundi fuerit ab aeterno, tunc est infinita secundum tempus praeteritum; ergo recipienti revolutiones caeli et dies seculi non est possibile ad ista in qua sumus pervenire, eo quod ante eam sunt revolutiones et dies infiniti. Falsum autem est, quod non sit venire ad istam diem; ergo non sunt revolutiones infinitae, neque dies. Ergo mundus non duravit secundum omne praeteritum». Este argumento contra la eternidad del mundo lo hallamos también expuesto en la segunda parte de la *Suma de Teología* y en el comentario al primer libro de las *Sentencias*. He aquí los textos respectivos: «Si mundus et motus caeli est antiquus in praeteritum secundum infinitum tempus, tunc infinitae circulationes caeli fuerunt ante hodiernam. Sed infinitum non contingit

105) *Ib.*, l. c. En el primer libro de las *Sentencias* rechazando el argumento en favor de la eternidad del mundo, basado en que si el mundo no es eterno, Dios estuvo ocioso, dice S. Alberto que Dios puede crear el mundo ab aeterno, pero las cosas no pueden ser hechas ab aeterno, y Dios, al crearlas, tuvo en cuenta esta circunstancia y como sabio y prudente se acomodó a la condición de las cosas: «Dicendum quod Deus semper potuit, sed res non potuit fieri ab aeterno. Et ideo non sequitur quocumque de otiositate, quia sapientis est non quod ipse possit facere, sed quod possit fieri in se. Et non solum hoc, sed etiam quid sibi decenter, et rebus factis utiliter fieri possit, attendere». (Dist. 43, a. P. Y un poco más abajo escribe también resolviendo otra objeción: «Unde quod res non ab aeterno fit, hoc est quia non potuit fieri».

(106) 2 *Sent.*, d. I. a. X.

transire; ergo numquam fuit devenire usque ad hodiernam, et sic dies hodierna non est, quod est contra sensum» (tr. I, q. IV, a. V, part. I). Y en las *Sentencias*: «Constat, quod *infinitum tempus non contingit unquam* pertransire. Ergo si mundus incepisset infinito tempore ante, nunquam esset devenire ad hanc diem in qua sumus modo; hoc autem falsum est. Ergo mundus non potuit fieri in infinitum antequam fuit» (d. 43, a. I.).

En los tres lugares citados responde el Santo a este argumento, que no es probativo: el infinito en acto per se es infranqueable, no así el infinito per accidens o per successionem. El infinito en acto per se «simul est perfectum». El movimiento y el tiempo se dan successive. Teniendo esto en cuenta se debe admitir, aun siendo el mundo ab aeterno, la posibilidad de llegar al tiempo en que vivimos, cosa que, por otra parte, lo evidencia la experiencia. Por lo demás, aún suponiendo que el tiempo no tuviese principio, no se confundiría con la eternidad: «Dicendum, quod bene concedo si ponemus tempus no habere principium, quod adhuc tempus non esset aeternitas, quia aeternitas est simul stans, tempus autem nihil minus quam modo esset successivum» (I. Sent).

En la respuesta a este argumento, como a otros que omitimos en honor a la brevedad, el Santo muestra un gran equilibrio mental y una gran serenidad de espíritu declarando noblemente que tales argumentos no son suficientes para demostrar que el mundo no pudo ser creado ab aeterno. Tanto más es de admirar esta postura cuanto más candente era la discusión entre los que admitían y negaban la eternidad del mundo. Como es bien sabido, el mismo Santo Tomás escribió mucho sobre esta cuestión. Con una postura así, San Alberto nada perjudica a su tesis de la creación del mundo en el tiempo; por el contrario, se tiene la impresión de que los argumentos que aduce en favor de su propia tesis son así más firmes y convincentes. El mismo se ha encargado de decirnos en más de una ocasión, que si rechaza los argumentos de Aristóteles y sus seguidores es porque encuentra que esos argumentos no son válidos y tiene por otra parte argumentos mucho más fuertes en favor de la creación del mundo en el tiempo.

EPILOGO.

De cuanto acabamos de exponer se desprende la enorme importancia con que S. Alberto distinguió el tema de la creación, problema tan central en toda la filosofía perenne. Por una parte, recogió todo lo que

los antiguos filósofos habían enseñado sobre la eternidad del mundo y lo sometió a una severa y sincera crítica, guiado en ella por la revelación cristiana. Como un verdadero filósofo cristiano puso el bagaje de la filosofía al servicio de una cuestión definida en el orden práctico por la fe. Por otra parte, buscó en la misma filosofía una serie de argumentos en favor de la tesis de la creación en el tiempo, argumentos que a su propio juicio no son tan definitivos que postulen como necesaria una creación en el tiempo. Que el mundo ha sido *de hecho creado* por Dios en el tiempo lo sabemos únicamente por la revelación. En cuanto a la posibilidad misma de un mundo ab aeterno, S. Aberto no encuentra dificultad alguna por parte de Dios, ya que su potencia es infinita. De la circunstancia de que Dios en la creación del mundo haya hecho uso de su potencia ordenada y haya creado el mundo en el tiempo, quiere concluir el Santo una especie de imposibilidad en la criatura para existir desde toda la eternidad. Si Dios ha creado el mundo en el tiempo ha sido sirviéndose de potencia ordenada, que se basa en la sabiduría y providencia; estos atributos divinos han tenido en cuenta la peculiaridad de la criatura. No vé cómo el mundo, que es algo causado, contingente y mudable puede ser eterno; en la naturaleza de la criatura hay una necesidad que le obliga a ser temporal y Dios en su obrar se adapta sabiamente a la naturaleza de aquello mismo que crea. En definitiva, el mundo no pudo ser creado ab aeterno; su contingencia y mutabilidad le hacen incompatible con la eternidad en la duración. Esta es quizá la mayor sombra que se descubre en la doctrina de S. Alberto sobre la creación. En conjunto, la visión que este gran pensador medieval tiene de la cuestión es de un extraordinario valor, y, sobre todo, si se piensa que los grandes filósofos de la antigüedad, como Aristóteles mismo, no alcanzaron a tener una noción de la creación y ésto les envolvió en una serie de dificultades enormes. Manser observa justamente que «el proceso formativo del creacionismo dentro del campo científico fué sobremanera fatigoso y confuso. ¡Una lucha de más de mil años contra el dualismo y el panteísmo!» (107).

Santo Tomás fué en esto más claro y vió el problema de la creación con menos complicaciones. Sin duda que habría oído de labios de su buen maestro Fr. Alberto estas mismas doctrinas que nosotros hemos entresacado de sus escritos. Y con esas enseñanzas de su maestro, pudo Santo Tomás, formular una tesis definitiva en torno a esta tan deba.

(107) O. c., pág. 634.

tida cuestión de la creación. No hay, según el Aquinatense, ningún inconveniente para una creación ab aeterno, ni por parte del mundo, que por sí mismo y en cuanto tal no postula ser creado en el tiempo, puesto que el ser contingente como tal no exige una existencia posterior a su causa ; ni por parte de Dios, pues la razón de causalidad eficiente, se salva con solo una prioridad de naturaleza. (108).

FR. ANGEL CORTABARRIA, O. P.

(108) Sobre la doctrina de la creación en general y en particular en Sto. Tomás, recomendamos la introducción del P. Jesús Valbuena a este tratado en el *Doctor Angélico* y también la introducción del P. Alberto Colunga al «tratado de la creación corpórea, en el tomo II-III de la *Suma Teológica* por la B. A. C., tercera edición Madrid, 1959.

En toda esta cuestión de la eternidad del mundo es indispensable tener ideas claras sobre la noción de eternidad, movimiento y tiempo y sus mutuas relaciones. A este propósito no dudamos en recomendar al lector el estudio del P. Alberto G. Fuente, O. P.: *Carácter cosmológico de la noción de tiempo en Santo Tomás*. Las Caldas de Besaya, 1955 (Santander).