

LOS TRES TEÓLOGOS

UN ANÁLISIS DE LA CONSULTA DE JUAN DE VERCELLI (1271)

*CON TRADUCCIÓN DE LAS
FUENTES ORIGINALES*

OSCAR BELTRÁN



FILOSOFÍA

COLECCIÓN DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA



LOS TRES TEÓLOGOS
UN ANÁLISIS DE LA
CONSULTA DE
JUAN DE VERCELLI (1271)

CON TRADUCCIÓN DE LAS
FUENTES ORIGINALES

OSCAR BELTRÁN

Buenos Aires, 2026

Las publicaciones de la presente Colección han sido sometidas a una evaluación interna y externa organizada por la institución editora.

Corrección: Cintia L. Mariscal

Diseño gráfico y maquetación: Nicolás Gil

Edición: Cintia L. Mariscal

Colección de Libros de Filosofía, Letras y Lenguas

Beltrán, Oscar

Los tres teólogos : un análisis de la consulta de Juan de Vercelli 1271 : con traducción de las fuentes originales / Oscar Beltrán. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad Católica Argentina, 2026.

Libro digital, PDF - (De la Facultad de Filosofía y Letras)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-44-0133-9

1. Catolicismo. 2. Edad Media. 3. Órdenes Religiosas. I. Título.
CDD 200

Licencia

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

<https://doi.org/10.46553/978-950-44-0114-8>



Libros de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia
Universidad Católica Argentina

Pontificia Universidad Católica Argentina
Facultad de Filosofía y Letras

Rector: Dr. Miguel Ángel Schiavone
Vicerrector de investigación: Dra. Graciela Cremaschi
Decano: Dr. Javier Roberto González

Comité Editorial

Coordinador general de la Colección:
Dr. Martín Grassi

Serie de Estudios de Literatura y Lingüística:
Dra. Magdalena Cámpora
Dra. Ana María Marcovecchio
Dra. María Lucía Puppo

Serie de Filosofía:
Dr. Mateo Belgrano
Dr. Francisco Díez Fischer
Dra. Fernanda Ocampo
Dr. Federico Raffo Quintana
Dr. Juan Torbidoni

Serie de Lenguas:
Dra. Marina Álvarez
Dra. Inés Castelli
Dra. Graciela Isaia y Ruiz

Comité Académico

Serie Filosofía
José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid)
Adrián Bertorello (Universidad de Buenos Aires/CONICET)
Marcelo Boeri (Pontificia Universidad Católica de Chile)
Oscar Miguel Esquisabel (INEO-CIF/CONICET)
Olga Larre (Universidad Católica Argentina/CONICET)
Jacques Lezra (University of California, Riverside)

Juan Antonio Nicolás Marín (Universidad de Granada)
Francisco O'Reilly (Universidad de Montevideo)
Luis Rabanque (Universidad Católica Argentina/ CONICET)
Roberto Rubio (Universidad Alberto Hurtado)
Claudinei Silva (Univeridade Estadual do Oeste do Paraná)
Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires/CONICET)

Serie Literatura y Lingüística

Lila Bujaldón de Estévez (Universidad Nacional de Cuyo)
Ana Gallego Cuiñas (Universidad de Granada)
Fernando Degiovanni (City University of New York)
Mariana Di Ció (Université Sorbonne-Nouvelle)
Enrique Foffani (Universidad Nacional de La Plata)
Gustavo Guerrero (Université de Cergy-Pontoise)
Rosa García Gutiérrez (Universidad de Huelva)
Lucía Stecher Guzmán (Universidad de Chile)
Annick Louis (Université de Franche-Comté)
Alfonso García Morales (Universidad de Sevilla)
María Marta García Negroni (Universidad de Buenos Aires, CONICET)
Mariano Sverdloff (Universidad de Buenos Aires, CONICET)

Serie Lenguas

Herminia Alonso (Universidad de Buenos Aires)
Daniel Altamiranda (Universidad Católica Argentina)
Andy Benzo (Universidad de San Diego / American Translators Association)
Ricardo Chiesa (Universidad de Buenos Aires)
Gabriela Commatteo (King's College / Universidad Pompeu Fabra)
Silvana Debonis (Universidad Católica Argentina / American Translators Association)
Juan José Delaney (Universidad del Salvador, Argentina)
Cristina Featherston (Universidad Nacional de La Plata)
Gabriela Llull (Universidad de Salamanca)
Sandra Ramacciotti (UMSA / Universidad de Buenos Aires)
Xose Castro Roig (ISTRAD / Universidad Pompeu Fabra)
Graciela Souto (Universidad Católica Argentina / New York University)

La *Colección de libros de Filosofía y Letras* se compone de tres series, cada una de las cuales está dedicada a la publicación de trabajos científicos en los campos de la filosofía, la literatura y la lingüística, y las lenguas extranjeras.

Los trabajos publicados son el fruto de las investigaciones de los/as docentes y alumnos/as de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, aunque también incluye contribuciones de investigadores/as provenientes de otras universidades, tanto nacionales como extranjeras. En este sentido, la Colección busca ser un órgano de difusión de la vida intelectual de nuestra Facultad y de articulación con colegas de otras instituciones.

Dr. Martín Grassi / Dr. Javier Roberto González

Índice

Primera Parte	9
Estudio introductorio	10
Presentación	
1. La coyuntura histórica del caso	11
2. Aspectos metodológicos	15
3. Características de cada uno de los autores	19
3.1 Tomás de Aquino	
3.2 Alberto Magno	
3.3 Robert Kilwardby	
4. Análisis de las cuestiones en particular	23
4.1 La acción divina: cuestión 1	
4.2 Los ángeles y los cuerpos celestes	
Cuestiones 2 y 3	
Cuestiones 4 y 5	
Cuestión 17	
4.3 Influjo del cielo sobre lo terrestre	
Cuestiones 6 y 7	
Cuestiones 8 y 9	
Cuestión 16	
Cuestiones 20 a 22	
Cuestiones 23 y 24	
Cuestiones 25 y 26	
Cuestiones 35 y 36	
4.4 La generación del alma	
Cuestión 33	
Cuestión 34	
4.5 Astronomía	
Cuestión 40	
Cuestión 43	
5. Algunas conclusiones	53
 Bibliografía	 56
 Segunda parte	 59
 Traducciones	
Tomás de Aquino. Respuesta a Fr. Juan de Vercelli, Maestro General de la Orden de Predicadores, acerca de 43 artículos	60
Problemas resueltos por Fray Alberto de la Orden de Predicadores Exobispo de Ratisbona	76
Robert Kilwardby. Acerca de 43 cuestiones	113



PRIMERA PARTE

Los tres teólogos

Un análisis de la consulta de Juan de Vercelli (1271)

“Dado el estado de la cuestión, en modo alguno puede aseverarse nada cierto sobre el número de los cielos, o de los movimientos o de los motores, o sobre su misma naturaleza, aunque los filósofos mundanos se jacten vanamente de su ciencia acerca de tales cosas. En efecto, las razones que urden al respecto son más frágiles que las telas de araña.”
R.Grosseteste *Hexaëmeron* III, VIII, 3 (205B; 109, pp. 7-11)

Introducción

Cuando estaba en la plenitud de su carrera artística, hacia mediados de los años 80, el destacado tenor catalán José Carreras debió interrumpir su actividad a causa de un cuadro de leucemia de sombrío pronóstico. Tras varios años de duro tratamiento logró recuperarse, y para celebrar su regreso a los escenarios fue organizado un recital en las Termas de Caracalla, cerca de Roma, en el marco de la Copa Mundial de Fútbol de 1990. Allí se reunieron los tres más encumbrados cantantes líricos de la época: el propio Carreras, Plácido Domingo y Luciano Pavarotti. La presentación comercial del extraordinario acontecimiento llevó por título “Los Tres Tenores”, y ese espectáculo, más tarde replicado en otras partes del mundo, quedó para siempre como un punto cenital en la historia de la música de concierto.

Puede decirse que algo semejante ocurrió alguna vez en el ámbito de la teología. En pleno siglo XIII, cuando la escolástica lucía su máximo brillo, un hecho apenas algo más que anecdótico puso a coro la voz de tres eximios representantes de la ciencia sagrada. Por eso nos pareció apropiado titular al caso del que trata este trabajo como “Los tres teólogos”. En efecto, fue por aquellos tiempos que el Maestro General de la Orden de Predicadores, Juan de Vercelli, envió una consulta sobre diversos temas a quienes se consideraban entonces los más prestigiosos teólogos de la familia religiosa dominicana: Alberto de Sajonia, Robert Kilwardby y Tomás de Aquino. La circunstancia de que esas tres eminencias de la ciencia sagrada respondan en simultáneo un mismo cuestionario sobre un variado repertorio de cuestiones teológicas, filosóficas y científicas no tiene parangón, y amerita un examen pormenorizado de las respuestas, cual viva pintura de la cosmovisión de aquella época. Al mismo tiempo, invita a compararlas como un aporte privilegiado para profundizar en el carácter de cada uno de los participantes.

En esta investigación asumimos un enfoque filosófico, puesto en diálogo con la teología y la ciencia, tal como los propios expertos consultados lo hacen. Nuestro objetivo será descubrir, en el análisis del caso, el modo concreto en que los maestros del siglo XIII llevan a cabo el tratamiento y la resolución de cuestiones que hoy llamaríamos “interdisciplinarias”. Aspiramos

a que el testimonio histórico sea, una vez más, la ocasión para comprender mejor el oficio intelectual que aquí se pone en juego.

La propuesta está dividida en cinco partes. La primera presenta los detalles históricos indispensables para echar luz sobre el significado de tan singular episodio. La segunda se enfoca en los rasgos más o menos comunes a los tres autores, con hincapié en la perspectiva metodológica que puede identificarse en sus respectivas respuestas. La tercera expone los matices y peculiaridades de cada teólogo. En la cuarta parte se aborda un resumen comentado de las respuestas, para lo cual, por una parte, hemos optado por suprimir varias cuestiones, sea porque refieren a temas específicamente teológicos, que exceden nuestra competencia, sea que resultan de carácter más bien intrascendente; y por otra, hemos agrupado las preguntas tratadas según su afinidad temática. Finalmente, intentamos ofrecer al lector algunas conclusiones que se desprenden de esta indagación.

Como complemento, hemos realizado la traducción de la versión completa de las tres respuestas. No nos consta que haya precedentes de esto en ninguna lengua moderna,¹ y además consideramos que facilita el seguimiento y las posibles críticas que merezca nuestro estudio. Así, por ejemplo, se podrá notar que la disposición adoptada para la cuarta parte tiene su aval en lo que los propios protagonistas han dictaminado. Esperamos que los lectores puedan juzgar y rectificar lo que sea necesario, tanto de la traducción de las fuentes, como del análisis que hemos hecho de ellas.

1. La coyuntura histórica del caso

Es bien conocido el clima de controversia que se vivió a lo largo del siglo XIII en el incipiente quehacer universitario. El punto central de la discordia tenía que ver con la asimilación del legado doctrinal de Aristóteles, que planteaba arduos desafíos en términos de una concordia entre la razón y la fe. La circunstancia más perturbadora fue la presunta autoridad de Averroes como intérprete fiel del Estagirita. Algunos se plegaban incondicionalmente a ella, en defensa de los derechos de la razón, y así fueron identificados como averroístas. Otros, en cambio, hicieron hincapié en la incompatibilidad de esa exégesis con la cosmovisión cristiana, promoviendo una actitud de profunda suspicacia sobre el conjunto de la filosofía aristotélica.

No obstante, se dio una tercera posición, más bien minoritaria, cuyos seguidores pusieron en entredicho el crédito irrestricto sobre aquella supuesta idoneidad de Averroes, aunque sin desecharla por completo. En cambio, optaron por una lectura directa de las fuentes, con una mirada crítica hacia las traducciones y las pautas a seguir para la recta comprensión de la doctrina del ilustre filósofo griego.

¹ Hemos encontrado una traducción francesa en el sitio docteurangelique.free.fr, pero está basada en la edición Vivès del siglo XIX y en algunos casos nos parece excesivamente libre.

Justamente, los más destacados representantes de esta última alternativa fueron Alberto Magno y Tomás de Aquino. En cambio, la postura de Robert Kilwardby, de perfil más platónico y agustiniano, será bastante más severa y conservadora.

La propagación del averroísmo, sobre todo a partir de un clima de mayor libertad para la circulación de los escritos aristotélicos desde 1250 aproximadamente, puso en estado de alerta a la regencia de los franciscanos y dominicos, que por entonces ya ocupaban un espacio considerable en los claustros universitarios y habían asumido la celosa custodia de la ortodoxia doctrinal. Uno de los expedientes más usuales era la discusión colegiada en capítulos o asambleas, locales o regionales, junto con la consulta a los que se consideraba peritos en la materia.

Por causa de este último detalle aparece en escena Juan de Vercelli, quien nació como Juan Garbella a principios del siglo XIII en Mosso Santa María, cerca de Vercelli (Piamonte, Italia). Profesor de derecho en París y la misma Vercelli, fue atraído por la predicación del beato Jordán de Sajonia, primer biógrafo de Santo Domingo y sucesor suyo al frente de la Orden. En 1220 Juan se une a los Predicadores. Más tarde es electo provincial de Lombardía y en 1264 asume como sexto Maestro de la Orden. Permaneció en el cargo por voluntad de los capítulos generales hasta su muerte en 1283.

Visitó incansablemente los conventos dominicanos en toda Europa, y promovió reformas allí donde era necesario. Participó del Concilio de Lyon en 1274. Al igual que Alberto Magno, defendió a Santo Tomás de los ataques contra su doctrina por parte de los platónicos de Oxford encabezados por Kilwardby en 1277, en el contexto de la condena del averroísmo.

En el año 1266 el Maestro General Juan le solicita a Tomás de Aquino un dictamen acerca de presuntos 108 errores que se habían deslizado en el *Comentario a las Sentencias* escrito por Pierre de Tarentaise, quien más tarde asumiría como el papa Inocencio V.² En 1269 le envía otra consulta cuya respuesta dio lugar al opúsculo *De forma absolutiois*. Si bien era costumbre requerir la opinión de más de un experto, en estos casos no hay vestigios documentales que lo confirmen.

Pues bien, poco tiempo después de la condena contra el averroísmo³ de

2 Vid. SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia* Iussu Leonis XIII P. M. edita Tomus XLII Roma, Editori di San Tommaso, 1979 (*Editio Leonina*) pp. 265-266.

3 Mientras M. -D. Chenu ve una relación directa de la consulta con la querrela contra los averroístas (“Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271)” en *Mélanges Mandonnet* t.1 Paris, Vrin, 1930 p. 214), J. Weisheipl la desestima por completo (“The Celestial Movers in Medieval Physics” en J. A. Weisheipl (ed.) *The Dignity of Science* The Thomist Press 1961 p. 312). A decir verdad, los interrogantes planteados en estas consultas poco y nada tienen que ver directamente con el núcleo de la censura impuesta en 1270. Apenas la pregunta 27, acerca de las penas corporales del infierno, tiene referencia con el artículo 8 de la Bula arzobispal, donde se afirma como condenable que las almas separadas de los condenados no sufren ese tormento. Incluso en la condena de 1277, mucho más amplia, solo un puñado de las 219 proposiciones reprobadas puede asociarse

1270, tuvo lugar en Venecia un Capítulo General de la Orden de Predicadores tras el cual el prior del Convento de San Juan y San Pablo de esa ciudad, de nombre Basiano,⁴ le envía a Santo Tomás de Aquino una serie de 30 preguntas sobre temas afines a la controversia con los musulmanes. Tras la respuesta, y probablemente a petición de los religiosos del convento, se le remite una nueva consulta a la que se agregan 8 preguntas más.⁵ Teniendo en cuenta que la lista anterior se repite, pero fusionando algunas cuestiones, hasta reducirse a 27, se totalizan 35 cuestiones. Pero, de un modo inexplicable, el interrogante número 29 es enunciado como 29 y 30, con lo que se llega a las 36 cuestiones que aparecen como título de la respuesta de Tomás. Tras una cuidadosa comparación a partir de diversos manuscritos, parece concluyente que “el texto A [el de las 30 preguntas] y el texto B [el de las 36 preguntas] son dos estados diferentes, dos redacciones sucesivas hechas por S. Tomás de la misma carta al lector de Venecia; el texto A representa la primera redacción, el texto B representa una segunda redacción completada y enteramente reelaborada.”⁶

Finalmente, el 1º de abril de 1271⁷ el Maestro General Juan de Vercelli decide hacer por su cuenta una consulta semejante, compuesta de 43 artículos, tal vez motivado por una discusión doctrinal en forma de *quodlibetum* suscitada en Roma durante el año escolar 1269-1270.⁸ Es notable la afinidad entre las demandas de Basiano y Vercelli. Basta con observar que hay 26

con el contenido de los documentos de Basiano y Juan de Vercelli. Helas aquí:

Art. 16, 36, 69 y 70 Dios sólo actúa por mediación de los cuerpos celestes (cuestión 1)

Art. 67 El Primer Principio no puede producir algo nuevo (cuestión 1)

Art. 71 y 102 Los cuerpos celestes son órganos de las sustancias separadas (cuestión 3)

Art. 79 Si el cielo se detiene el fuego deja de quemar (cuestiones 20 a 22)

Art. 153 y 162 La voluntad humana depende de los cuerpos celestes (cuestiones 8 y 9)

Art. 178 Mediante signos pueden conocerse las intenciones de los hombres (cuestión 39)

Aun así, es lógico creer que, por causa del averroísmo, hubiera mayor desconfianza y aprensión hacia cualquier indicio de heterodoxia. Vid. E. GRANT *Planets, Stars, Orbs* New York, Cambridge University Press, 1996 pp. 528-535.

4 J. DESTREZ “La lettre de Saint Thomas d’Aquin dite Lettre au Lecteur de Venise d’après la tradition manuscrite” en *Mélanges Mandonnet* t.1 Paris, Vrin, 1930 pp. 133-135. Hay una edición en español de este documento: SANTO TOMÁS DE AQUINO *Respuesta a treinta dudas de teología* Introducción, traducción y notas de C. Benavides y J. M. Mendoza Mendoza, CEFIM - SSyCC Ediciones, 2011.

5 Estas cuestiones circularon luego en manuscritos aparte bajo el título de *Articuli iterum remissi*. Cf. S. THOMAE AQUINATIS *Opera Omnia – Opuscula Theologica* Milano, Marietti, 1954 pp. 187-190; DESTREZ “La lettre de Saint Thomas d’Aquin...” pp. 112-117.

6 DESTREZ “La lettre de Saint Thomas d’Aquin”, p. 113.

7 La fecha exacta surge de la misma respuesta de Santo Tomás. Según DESTREZ esta tercera consulta es posterior al texto A y anterior al texto B en cuestión de días (“La lettre de Saint Thomas d’Aquin” p. 140-141).

8 DESTREZ art.cit. pp. 128-132. Mandonnet no está de acuerdo con la hipótesis acerca del origen de la consulta y se inclina a considerar que se trata de un temario de asuntos doctrinales a considerar en el Capítulo de Montpellier (mayo de 1271). Por nuestra parte no hemos encontrado rastros de esta problemática en las Actas correspondientes. Vid. B. M. REICHERT (rec.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica* t. III Acta Capitulum Generalium v. 1 Roma, 1898 pp. 156-161.

preguntas de Basiano idénticas a las de Vercelli, y 30 preguntas del Maestro General idénticas a las de aquel (con leves diferencias en la agrupación).⁹

No se conserva ninguna fuente con el texto original de estas consultas. Empero, el tono de la respuesta de Tomás a Basiano es más personal y razonado. En cambio, sabemos por la introducción del Aquinate a la respuesta del cuestionario de Vercelli que se pedía una contestación urgente y *forma taxata* (R43 8-9),¹⁰ con apoyo en *auctoritates* más que en argumentos racionales, seguramente para dar mayor fuerza a las decisiones disciplinarias que eventualmente debían tomarse.¹¹

Pero esta vez la consulta del Maestro General se remite no solo al Doctor de Aquino sino también a Robert Kilwardby, a la sazón Provincial de la Orden en Inglaterra. Esta convocatoria no sorprende, ya que Tomás y Kilwardby habían intervenido recientemente como peritos en un asunto de orden interno.¹² Por entonces la figura del fraile inglés gozaba de alta consideración, como lo testimonia el hecho de haber recibido el título de *magnus magister in theologia* en el Capítulo General celebrado en Milán en 1270.¹³

Si bien, a comienzos del siglo XX, los investigadores sospechaban que había otras consultas además de la remitida a Tomás,¹⁴ la respuesta de Kilwardby recién fue descubierta y publicada parcialmente por Chenu en 1930 a partir del hallazgo de un manuscrito en la biblioteca de Burdeos que también contiene varios trabajos breves del Aquinate, incluyendo sus propias respuestas a las consultas de Basiano y Vercelli. Desgraciadamente la copia está en mal estado y en algunos casos resulta imposible reconstruir las lagunas en el texto.

El propio Chenu y otros especialistas conjeturaron sobre la existencia de una tercera consulta dirigida a Alberto de Colonia, pensando con la lógica de solicitar un número impar de opiniones, y habida cuenta del enorme predicamento del teólogo teutón dentro de la comunidad intelectual del siglo XIII. Y tal sospecha tuvo su desenlace en 1955, cuando Niel R. Ker identificó las respuestas del Magno en un documento rescatado de la biblioteca de la Catedral de Saint Paul, en Londres.¹⁵ Una vez más, la copia es bastante defectuosa. Sin embargo, no solo por el título que le adjudica la autoría, sino también por el estilo y su congruencia interna con el *corpus* de Alberto, no cabe duda de que el texto pertenece al Maestro de Colonia.

9 La *Responsio de 36 articulis* será citada como R36, y la dirigida a Juan de Vercelli como R43.

10 Citamos según la numeración por renglones de la *Editio Leonina*.

11 DESTREZ “La lettre de Saint Thomas d’Aquin” pp. 117-126; *Opuscula Theologica* p. 209.

12 DESTREZ “La lettre de Saint Thomas d’Aquin” p. 127.

13 WEISHEIPL “The Celestial Movers...” p. 303.

14 DESTREZ “La lettre de Saint Thomas d’Aquin” p. 128; H.-F. DONDAINE O.P. “Le «De 43 Questionibus» de Robert Kilwardby” en *Archivum Fratrum Praedicatorum* v.47, 1977, p. 6.

15 D.-A. CALLUS “Une oeuvre récemment découverte de S. Albert le Grand: *De XLIII problematibus ad Magistrum Ordinis*” en *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 44 1960 p.244. Posteriormente fue hallado otro códice del siglo XIII en la biblioteca de la ciudad de Klagenfurt, al sur de Austria. Vid. ALBERTI MAGNI *Opera Omnia* Tomus XVII Pars I Monasterium Westfalorum, Aschendorff, 1975 pp. 38-42.

En definitiva, se trata de una consulta a los tres teólogos más conspicuos de la Orden de Predicadores, uno alemán, otro italiano y otro inglés. Más allá de lo superficial de muchas de las preguntas, y del reclamo de prontitud que no daba margen para una respuesta más meditada, es una ocasión excepcional para poner en juego y comparar la visión del mundo de estos insignes autores, con el agregado de que al momento de la carta ya estaban los tres en la plena madurez de su carrera intelectual. Aun cuando todavía no se había descubierto la respuesta de Alberto Magno, merece citarse la síntesis que propone Chenu:

Nos encontramos así delante de una mezcla bastante desconcertante de perspectivas teológicas, de principios metafísicos, de teorías científicas, de física celeste, incluso de astrología, que llega aquí y allá al punto de curiosidades extravagantes y a cuestiones pueriles. (...) Sin embargo, bajo este aparato, muy explícitamente, se trata, como decía Duhem, de un “sistema del mundo”. Y, a la vista de las profundas divergencias entre dos celebridades de su tiempo, Tomás de Aquino y Kilwardby, se pondera los remolinos que atravesaban entonces el pensamiento cristiano, excitado por la mecánica aristotélica y sus intérpretes árabes, apresado entre una viva curiosidad experimental y una más pura investigación metafísica, balanceado entre un concordismo siempre seductor y la libertad de la fe ante las teorías científicas.¹⁶

Ahora bien, ¿por qué hubo que esperar siete siglos para recuperar, no sin fortuna, dos de los tres testimonios de esta historia? La producción extraordinariamente prolífica de Alberto ayuda a entender que todavía quede parte de ella por descubrir, o incluso que se haya perdido sin remedio. Incluso es probable que el hallazgo del documento que ahora nos ocupa no sea el último. En el caso de Robert Kilwardby, su figura ha permanecido en la penumbra y ni siquiera se ha podido establecer el catálogo definitivo de sus escritos.¹⁷ Por otra parte, al tratarse de una consulta de carácter privado, no se hicieron más que unas pocas copias. Por el contrario, en el caso de Tomás la prontitud con que se inició el proceso de canonización ayudó a conservar toda documentación pertinente.¹⁸

2. Aspectos metodológicos

Como ya se dijo, no tenemos disponible el texto original de la consulta de Juan de Vercelli, pero las consignas son reproducidas en la respuesta de Santo Tomás (R43 9-14). Según esta referencia, acerca de cada ítem se solicita:

- a) si los santos están de acuerdo con la afirmación u opinión de que se trata;

16 M.-D. CHENU *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* Paris, Vrin, 1954 pp. 284-285.

17 Vid. J. F. SILVA *Robert Kilwardby* New York, Oxford University Press, 2020.

18 D.-A. CALLUS “Une oeuvre...” p. 248.

- b) si, más allá de que lo estén o no, el que responde tiene un parecer favorable;
- c) si, en caso de que el que responde no esté de acuerdo, la opinión puede tolerarse.

Adviértase que la demanda impone ante todo el argumento de autoridad, y más específicamente el de los santos.¹⁹ Ahora bien, esta exigencia se tornará gravosa teniendo en cuenta, por una parte, que no son pocas las preguntas de contenido banal o irrisorio para las cuales la noción misma de autoridad pierde todo sentido. Y por otra, que algunas cuestiones pertenecen claramente al dominio de la filosofía, donde la autoridad no cuenta en la misma medida que las razones, y en todo caso no viene acreditada por la santidad sino por los méritos intelectuales. Ambos títulos no siempre van juntos, y su peso específico comparativo en la cultura medieval es un tema digno de estudio.²⁰

La calificación de “tolerable” debe tomarse, en principio, como aquello que no es contrario a la fe. Sin embargo, es oportuno aclarar que no todo lo tolerable es necesariamente verdadero, de manera que algunas proposiciones pueden presentarse como no tolerables cuando en realidad sí lo son, esto es, aquellas que han sido (supuestamente) refutadas por la ciencia. En tal sentido, los cambios drásticos en la visión del mundo a partir de la revolución copernicana no implican que la ciencia antigua fuese intolerable para la fe. Más aún, algunos errores de la ciencia clásica fueron la ocasión accidental para una mejor comprensión del dato revelado.²¹ A su vez, el teólogo sabe que hay enunciados que, más que tolerables, son consonantes o convenientes con la fe.

Esta nítida distinción entre los saberes da lugar a una clara advertencia de Santo Tomás: no se puede “canonizar” una afirmación filosófica solo por su concordancia con la fe, ni tampoco declarar herético lo que la filosofía afirme en materias extrañas al contenido de la revelación:

(...) es muy perjudicial afirmar o negar aquello que no tiene que ver con la doctrina piadosa como si fuese parte de la doctrina sagrada [...] es más prudente que todo aquello en lo que concuerdan los filósofos y no sea contrario a nuestra fe, ni haya de ser aseverado como dogma de fe, aunque en algunos casos se proponga en nombre de los filósofos, ni tampoco sea negado como contrario a la fe, a fin de no dar ocasión a los sabios de este mundo para que menosprecien la doctrina de la fe (R43 26-29 y 51-58).

19 Hacemos propia esta advertencia de WEISHEIPL: “Dado que nuestro propósito aquí es entender la visión medieval, no precisamos involucrarnos acerca del verdadero alcance histórico de las fuentes antiguas, sino solo acerca de cómo fueron interpretadas por los autores medievales. Es decir, no es esencial aquí entender lo que Platón, Aristóteles, Ptolomeo o Alpetragio querían decir realmente; solo es esencial que entendamos lo que San Alberto, Santo Tomás y Kilwardby pensaban al respecto.” “The Celestial Movers ...” p. 289.

20 Vid. J. LE GOFF *Los intelectuales en la Edad Media* Barcelona, Gedisa, 1990; C. BRINTON *Las ideas y los hombres* Madrid, Aguilar, 1957 pp. 180-196.

21 A manera de ejemplo, pese a su falsedad, y al obstáculo que representó para el despegue de la ciencia natural, el geocentrismo contribuyó a destacar la centralidad del hombre en el cosmos, tal como hoy en día se ha revalorizado desde el llamado “principio antrópico”.

En el caso de Alberto y Kilwardby no hay declaraciones tan explícitas y hasta se tiene la impresión de que, en el ardor de la defensa de sus propias opiniones, invocan indistintamente la razón y la autoridad sin demasiados reparos formales (lo cual, al fin y al cabo, resulta un signo bastante característico del pensamiento medieval). No obstante, cuando Alberto responde a la cuestión 5 aclara que la función ministerial de los ángeles que obedecen a la voluntad de Dios “escapa al discurso filosófico y corresponde determinarlo al espíritu de los profetas, que no se basa en la razón sino en la revelación” (PD 51, 9-12 y 20-24).²² En la solución de la cuestión 29 “se requeriría de autoridad, si se la hallase, porque la razón en tales asuntos es inútil, a no ser que se funde sobre la autoridad” (PD 58, 62-64). Más adelante, en la cuestión 34, pone un límite a las disputas filosóficas sobre la naturaleza de la generación humana y del embrión, cuando reprocha a algunos que confunden el intelecto activo y el contemplativo y con ello “redundan en un error contra la fe” (PD 61, 51-54).²³ A su vez, Kilwardby somete sus pareceres a la pauta *ut sit veritas catolica semper salva* (RK 200 y 870-871).²⁴

También parece interesante, desde el punto de vista metodológico, advertir los matices bajo los cuales se proponen las diferentes respuestas. Dada la heterogeneidad de los asuntos en disputa, no sorprende que los peritos dominicanos fluctúen en la seguridad de sus dictámenes, siguiendo la tradición aristotélica que distingue entre analítica y tópica, entre lo que es demostrable y aquello que solo puede conocerse con firmeza relativa. He aquí algunos ejemplos:

1. “ha sido probado infaliblemente entre los filósofos [que las inteligencias separadas gobiernan los astros]” (PD 50, 72-73)
2. “los filósofos, tanto platónicos como peripatéticos, han intentado probar [que los ángeles son motores de los cuerpos celestes] mediante argumentos que consideraron eficaces” (R43 124-126)
3. “Me parece que puede decirse con bastante probabilidad [que los ángeles que mueven a los cuerpos celestes pertenecen al orden de las Virtudes]” (R43 288)
4. Al referirse a las distintas opiniones sobre la causa del movimiento celeste, dice Kilwardby: “De estas opiniones, nótese que la primera es filosófica y está sostenida por la razón (...). La segunda no es filosófica, ni tengo memoria de que haya sido aprobada como ver-

22 Citamos según las siglas del título *Problemata Determinata* y de acuerdo con la página y los renglones de la *Opera Omnia* (Tomus XVII Pars 1 Monasterium Westfalorum, Aschendorff, 1975 pp. 45-64).

23 En su afán por salvaguardar la autonomía del saber filosófico y científico con respecto a la teología, parece que Alberto hace concesiones a las teorías de los paganos que podrían estar en conflicto con la fe. Para un análisis pormenorizado del tema recomendamos D. TWEETEN “Albert the Great, double truth and celestial causality” en *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XII, 2001 pp. 275-358.

24 Abreviamos el título como RK y seguimos la numeración de los renglones de la versión publicada por H.-F. Dondaine O.P. “Le «De 43 Questionibus» de Robert Kilwardby”.

dadera y cierta por alguno de los santos. La tercera es razonable y no carente de razón filosófica, y es suficientemente satisfactoria para la pequeñez de mi inteligencia.” (RK 172-176)

5. “creo que es falso, aunque no peligroso ni contrario a la fe [que algo de la substancia del cielo entre en la composición del cuerpo natural]” (R43 494-495)
6. “Si alguien dijese [que el ángel puede mover la masa de la Tierra] podría tolerarse sin peligro para la fe” (R43 277-279)
7. “lo que algunos filósofos dicen [sobre la ubicación del infierno] no concuerda del todo con la fe católica” (PD 59, 59-61)

Ahora bien, la índole de nuestro estudio nos lleva a limitar el análisis de las respuestas de los tres maestros dominicos a solo una parte de la totalidad del texto. En efecto, es evidente y coinciden los tres, en que las cuestiones 11, 28 y 29 son de contenido puramente teológico, y no las tendremos en cuenta. En rigor, y de acuerdo con los criterios epistemológicos actuales, todas las cuestiones que involucran a los seres angélicos deberían considerarse del mismo modo. Pero lo cierto es que para la mayoría de los pensadores del siglo XIII la problemática de los ángeles admitía, hasta cierto punto, disputar en sede filosófica. Y como podrá verse, en las respuestas de los tres frailes se verá un generoso despliegue de argumentos propiamente metafísicos.

Otro grupo de cuestiones, a saber, las numeradas como 10, 18, 19, 27, 30, 31, 32, 37, 38, 39, 41 y 42 tampoco ofrecen un interés significativo, ya que se detienen en asuntos insustanciales, como el de la ubicación exacta del infierno, o si la nómina de los condenados está escrita en la Tierra, o si los cuerpos de los santos resucitados brillarán siete veces más que el Sol. Semejantes planteos obligan de manera poco reverente a derrochar la abundante sabiduría y el escaso tiempo disponible de los tres doctores.²⁵ Por lo tanto, proponemos una exposición restringida a los temas que implican algún contenido filosófico relevante, y lo haremos agrupándolos en cinco categorías:²⁶

1. La acción divina: cuestión 1
2. Los ángeles y los cuerpos celestes: cuestiones 2 a 5 y 17
3. Influjo del cielo sobre lo terrestre: cuestiones 6 a 9, 16, 20 a 26, 35 y 36
4. Sobre la generación del alma: cuestiones 33 y 34
5. Astronomía: cuestiones 40 y 43

25 “... las altas especulaciones metafísicas ... de tan alto interés humano y religioso, se mezclan en la inmensa población de clérigos que transitan por las universidades con curiosidades extravagantes y cuestiones infantiles; la religión de los sencillos y las ideas científicas de la época, degradadas todavía más al vulgarizarse, proporcionaban numerosas ocasiones para tales curiosidades” CHENU “Les réponses...” p. 212.

26 Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO *Respuesta a treinta dudas de teología* pp. 16-20. Para Alberto, las cuestiones 2 a 19 tratan sobre los ángeles (PD 48, 25-26), las cuestiones 20 a 22 sobre el movimiento (PD 56, 6), la 23 y la 24 sobre la luz estelar (PD 56, 71) y las cuestiones 25 a 32, 37 a 39 y 41 son teológicas (PD 57, 29; 62, 53 y 88; 64, 6).

3. Características de cada uno de los autores

La oportunidad histórica de contemplar los tres dictámenes simultáneos permite apreciar con bastante nitidez las semejanzas y diferencias entre ellos. Si bien, tal como podía esperarse, hay un trasfondo de consenso que se refuerza cuanto más relevante sea la cuestión tratada, los disensos entre ellos no son pocos. Weisheipl lo sintetiza de esta manera:

Tomás fue breve y directo; Alberto estaba irritado y fastidiado, pues había discutido muchos de esos mismos temas en sus escritos filosóficos; Kilwardby se extendió mucho y en tono catedrático, poniendo de manifiesto muchas diferencias con respecto a los otros dos. Ninguno de los consultados vio las respuestas de los otros, pero cada uno respondió al general de la Orden según le pareció necesario.²⁷

Veremos a continuación algunos rasgos destacados de cada uno de los participantes de esta encuesta.

3.1 Tomás de Aquino

Sin demasiado examen puede advertirse que, en términos generales, su respuesta difiere bastante de las otras dos, que se asemejan más entre sí. Ante todo, en la extensión, mucho más breve en la respuesta de Tomás (nuestra traducción suma unas 5500 palabras) en comparación con la de Alberto (16100 palabras) y la de Kilwardby (18400). Esto se explica porque Tomás obedece estrictamente la condición de *forma taxata* solicitada por el Maestro General, invocando directamente las autoridades con cita textual y agregando su propio veredicto de modo lacónico, sin justificaciones argumentativas.

Pero también se encuentra el detalle de una introducción a las respuestas, donde se reproducen justamente las condiciones bajo las cuales se ha solicitado el dictamen del experto. Como ya fue dicho, no se conserva una copia de la carta de Fray Juan a ninguno de los destinatarios, ni tampoco se reprodujo su contenido en las respuestas de Alberto y Kilwardby.

En esas consideraciones preliminares vemos a Tomás algo contrariado por la demanda, ya que al recibirla estaba en curso la Semana Santa, momento por demás inoportuno para tales requerimientos. En segundo lugar, resulta incómodo para un hombre de mentalidad científica y discursiva como el Aquinate el verse resignado a una respuesta más bien erudita y sin espacio para la justificación racional. Por último, la consulta abunda en temas completamente ajenos a la fe: *plures eorum sint preter limites theologie facultatis* (R43 616-617).

27 J. WEISHEIPL *Friar Thomas d'Aquino-His life, thought and works* Washington, American Catholic University Press, 1983, p. 291.

Tras apuntar que “habría sido más fácil para mí [responder], si os hubiese parecido bien escribir las razones por las cuales cada artículo ha de aprobarse o rechazarse, de tal modo que habría podido contestar más apropiadamente al propósito de los que dudan” (R43 17-21), deja sentado que “muchos de esos artículos no pertenecen a la doctrina de la fe, sino más bien a las sentencias de los filósofos” (R43 24-26), y repite esta advertencia en tres ocasiones ulteriores: “dónde está el infierno, si próximo al centro de la Tierra o cercano a la superficie, considero que en nada incumbe a la doctrina de la fe, y al respecto es superfluo preocuparse por afirmarlo o rechazarlo” (R43 442-446), “no veo qué tenga que ver con la fe la manera en que se exponen las palabras del Filósofo” (R43 481-483), y “sobre esto nada compete a la fe ni afirmar ni rechazar” (R43 589-590).

El estilo de respuesta que le impone el cuestionario del Maestro Verce-lli le da a Tomás un aire desacostumbrado de “teólogo puro”, si se quiere más patristico que escolástico, sentenciando al amparo de la Escritura y la palabra de venerables doctores como Agustín o Dionisio y casi sin rastros de la *ancilla* filosófica. Incluso cuando invoca a Aristóteles (cuestiones 5 y 34) apela a su autoridad y no a sus razones. Pese a que los temas en discusión tienen mucho más que ver con la ciencia natural que con la teología, se resuelven por apelación a un cuadro de referencia teológico (como por ejemplo el esquema dionisiano de la participación gradual de lo superior en lo inferior) y con un fuerte apego a las interpretaciones tradicionales. No hay margen para la crítica del legado científico de Aristóteles, sino que más bien prevalece el enfoque integrador, sin desmedro de la distinción entre los saberes.

Esto se visualiza con nitidez en el tratamiento de las cuestiones 2 a 5, referidas a la causa del movimiento de los astros. En su respuesta, Tomás declara: “no recuerdo haber leído a ninguno de los santos o filósofos que haya negado que los cuerpos celestes son movidos por una creatura espiritual” (R43 99-101). Y justifica que *todos* los movimientos de los cuerpos naturales se deben al influjo de los astros por tres vías distintas: la argumentación filosófica, la experiencia y la autoridad de los santos (R43 105-107). Cabría preguntarse en qué medida es pertinente esa autoridad, y sobre todo qué clase de experiencia sería capaz de confirmar algo así, a no ser que aceptemos, cuanto menos en este punto, lo que postulaba Kuhn acerca del sesgo de los paradigmas. En línea con esta convicción, Tomás se expide sobre el origen puramente natural del movimiento celeste declarándolo *omnino impossibile* (R43 131).

Tal como la describe Chenu, la actitud de Tomás ejemplifica acabadamente la “discreción de la fe”.²⁸ No se trata de imponer despóticamente una descripción del mundo de la que la revelación no habla, aunque sus exégetas se empecinen en hacerlo, en nombre de lo que Gilson y Maritain han

28 CHENU “Les réponses...” p. 215.

descrito como una suerte de imperialismo teológico.²⁹ Ni tampoco de darle alas a teorías científicas, insufladas de novedad, que desafían a los mismos dogmas, bajo el pretexto de avalar desde la fe la autonomía de la razón hasta volverla intemperante.

Con indeclinable sencillez y delicadeza, Tomás responde a las cuestiones frívolas que salpican el cuestionario, aunque sin darles en ningún caso la importancia que, evidentemente, no tienen. Y, a la vez, exhibe la tendencia a no ser tajante ni lapidario en asuntos filosóficos o científicos, probablemente porque supone que ha sido consultado como teólogo y no sería diplomático extralimitarse en las propias atribuciones.

3.2 Alberto Magno

De los tres maestros consultados, el oriundo de Colonia es ciertamente el más calificado en casi todos los asuntos, especialmente en la primera parte del cuestionario referida al movimiento de los cielos y su influencia en el dinamismo terrestre. En ello pesa no solamente su versación en la obra de Aristóteles, Ptolomeo y los filósofos árabes, sino también su afinidad con el neoplatonismo y el énfasis característico de esta escuela en el orden jerárquico del universo y la pauta de causalidad por emanación de lo superior a lo inferior, que evoca la teoría de la participación del fundador de la Academia. Puede afirmarse que no hay casi escritos del Magno que no traten sobre estos asuntos, ya que a su juicio la problemática de la influencia astral no solamente es fundamental para la comprensión integral del orden cósmico, sino que tiene además repercusiones significativas en el ámbito de la antropología, la ética y la teología.

No extraña, pues, que Alberto responda de un modo mucho más desarrollado, y que además de acudir a las autoridades presente refinados argumentos de carácter técnico.³⁰ A lo largo del documento aparece con nitidez la marca de su estilo: erudición vastísima y un fuerte sentido crítico.³¹ Proliferan las referencias a fuentes clásicas (Ptolomeo) y árabes (Avicena, Averroes, Alpetragio), pero el autor invocado permanentemente es Aristóteles (55 citas). En pocos pasajes remite a figuras de la Patrística, como Agustín y Dionisio, o de la Escolástica incipiente (Anselmo, Hugo de San Víctor).

A la hora de discrepar se expresa con dureza, tanto hacia las doctrinas como a quienes las defienden. Como ejemplos, afirma que solo un insano diría que hay dependencia causal jerárquica entre los órdenes angelicales (PD 51, 44); preguntar si el ángel puede mover la tierra “proviene de una fantasía insensata” (PD 54, 84); sostener la incorrupción de los cuerpos lue-

29 Vid. E. GILSON *La unidad de la experiencia filosófica* Madrid, Rialp, 1973 pp. 44-76; J. MARITAIN *Ciencia y sabiduría* Buenos Aires, Descleée, 1944.

30 “... secundum scientiae et ingenii mei tenuitatem” PD 46, 47. Cf. CALLUS “Une oeuvre...” pp. 251-252 y 254-258.

31 CALLUS “Une oeuvre...” pp. 248, 252, 254 y 261.

go del Juicio Final por extinción del movimiento celeste “es propio de un demente” (PD 57, 57), y otros pasajes por el estilo.

Movido por sus inclinaciones intelectuales, cae en largas y abstrusas digresiones, recurriendo a la solvencia de sus conocimientos científicos. Tal es el caso de la minuciosa descripción del sistema de las esferas celestes en la cuestión 2 (PD 48, 61-49, 18), o la teoría planetaria de Alpetragio en la cuestión 8 (PD 51, 65-52, 35), o la química de los metales en la cuestión 15 (PD 54, 25-45), o el tratado compacto de embriología que se despliega en la respuesta a la cuestión 34 (PD 60, 21-61, 15).

3.3 Robert Kilwardby

Al igual que Alberto, sus respuestas son muy desarrolladas y de estilo argumentativo. Se destacan la exposición pormenorizada de la problemática acerca del movimiento de los cuerpos celestes (cuestión 2, RK 83-251), sus disquisiciones sobre el infinito en la cuestión 16 (RK 395-476), el problema de la incorrupción de los cuerpos luego del Juicio (cuestión 26, RK 605-752), la interpretación de las teorías aristotélicas sobre la reproducción animal (cuestión 34 RK 896-974), y sobre todo la respuesta a la cuestión 43 sobre la medida del diámetro terrestre, saturada de interminables cálculos matemáticos (RK 1203-1358).

De los tres es quien menos acude a las autoridades, ya que solo menciona once veces a Aristóteles, dos veces a Agustín y suma esporádicamente a algún filósofo musulmán. En cambio, es más recurrente en la invocación de los textos bíblicos.

En sus respuestas exhibe a menudo un marcado disenso con Tomás, que acaso exprese la mayor afinidad de los escolásticos ingleses por el platonismo y su recelo hacia la estrecha integración entre Aristóteles y la tradición cristiana. Una opinión, nunca debidamente justificada, supone que Kilwardby, haciendo valer sus influencias como Provincial, tuvo acceso a la respuesta de Tomás antes de enviar la suya. Por otra parte, en su condición de obispo de Canterbury avaló la condena de 16 tesis de Tomás en la famosa censura de 1277.³²

32 Vid. D. A. Ph. CALLUS *The Condemnation of St. Thomas at Oxford* Creative Media Partners 2021; F. VAN STEENBERGHEN *La philosophie au XIII siècle* Louvain, Publications Universitaires, 1966 pp. 488-493.

4. Análisis de las cuestiones en particular

4.1 La acción divina: cuestión 1

Si Dios mueve algún cuerpo inmediatamente

Tomás acude al principio de mediación de las causas segundas, a través de las cuales se da regularmente la moción divina. Pero de vez en cuando Dios interviene directamente, como en el caso de los milagros (R43 61-77).

Lo que el Aquinate despacha en apenas once renglones le lleva a Alberto dos páginas y media. Empieza por considerar el caso especial del cuerpo de Cristo, al que el Verbo mueve directamente sin intervención del alma. En cuanto a los demás cuerpos, la moción divina siempre es extrínseca, y no es a la manera del alma, pues Dios no es acto de ningún cuerpo ni puede estar limitado por una causa material (PD 46, 51- 47, 23).³³

Aquí es digna de interés la observación de que para Alberto un problema de carácter eminentemente metafísico exige para resolverse una premisa de orden científico. En efecto, cualquiera sea la naturaleza de los motores involucrados en la dinámica del cielo, debe quedar a salvo el principio según el cual no puede haber una única causa motora para movimientos contrarios. Por lo tanto, el orden de los motores, que de suyo no son visibles, dependerá del orden de los móviles y sus diversos movimientos, que sí son visibles. De ahí que, según el sistema astronómico que se adopte, quedará condicionada la respuesta acerca de los motores y, en particular, de si hay efectivamente un primer motor.

El problema se torna todavía más arduo si se tiene en cuenta que, desde el punto de vista epistemológico, hay una distinción relevante en el dominio de la astronomía de la que nos ocuparemos en breve. En efecto, los medievales adoptan la división de Aristóteles, que considera a la astronomía como un capítulo de la matemática en el que es posible alcanzar el rango de ciencia estricta, es decir, demostrativa. Pero a la vez reconocen la parte conjetural de esta disciplina, en lo que se refiere a los diversos sistemas de movimiento planteados por otros tantos astrónomos, principalmente Eudoxo y Ptolomeo. En consecuencia, y si como enseña la lógica, *peiores sequitur conclusio partem*, la solución a la cuestión originalmente planteada debería quedar limitada al rango de lo hipotético.

En resumidas cuentas, Alberto sintetiza la discusión criticando la afirmación de Aristóteles sobre la existencia de un primer motor, ya que, en la esfera principal, que es la de las estrellas fijas, no hay un solo movimiento sino tres. De donde surge la propuesta del sabio musulmán Alpetragio, que reduce todos los motores a uno solo, y explica la diversidad de efectos en

33 Los argumentos en contra de la moción inmediata de los cuerpos celestes por parte de Dios pueden verse en ALBERTO MAGNO *Física VIII* tr. 1 c. 13 y *Sobre el cielo II*, tr. 2 c. 6.

las esferas inferiores por el progresivo debilitamiento del impulso original.³⁴

A partir de aquí, Alberto concluye que Dios mueve todos los cuerpos a partir del influjo inmediato sobre el primer móvil, al que le da su forma como el generante a lo generado, pero no por generación sino por creación. Y rechaza la existencia de motores intermedios, porque ninguna creatura puede causar un movimiento infinito según la naturaleza (*PD* 47, 24-48, 21).³⁵

Tomás y Alberto complacen al Maestro General aludiendo a las sentencias de San Agustín. Por su parte, Kilwardby razona con limpieza y sin invocar autoridades. Rechaza la afirmación de que Dios mueve inmediatamente con movimiento continuo, ya que:

- a) O bien sería acto del móvil.
- b) O bien movería con violencia.
- c) Su movimiento tendría efectos de sentido y velocidad distintos, lo cual es incompatible con un motor infinitamente poderoso.
- d) Adquiriría la perfección del motor en cuanto tal.³⁶

Seguidamente, y en consonancia con Tomás, admite la moción divina en casos especiales, como la creación o los milagros. En estos últimos puede haber mediación de las virtudes angélicas, pero bajo el supuesto de la intervención de Dios como causa primera (*RK* 4-80).

4.2 Los ángeles y los cuerpos celestes

Seguimos aquí la distribución adoptada por Santo Tomás: las cuestiones 2 y 3 justifican su tratamiento en forma conjunta, así como la 4 y la 5. En íntima conexión con estas cuatro agregamos el caso particular de la cuestión 17.

Para introducirnos en esta sección parece oportuno presentar brevemente la cuestión acerca de la ciencia astronómica tal como se la concibe y practica en el Medioevo. Para entonces era una de las disciplinas más avanzadas y con un pasado incluso más rico que el de la filosofía, pues en ella confluyen tradiciones relevantes de la Mesopotamia, Egipto, Grecia, Roma

34 Vid. B. B. PRICE "The Physical Astronomy and Astrology of Albertus Magnus" en J. A. Weisheipl (ed.) *Albertus Magnus and the Sciences* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980 pp. 170-174; TWEETEN "Albert the Great, double truth and celestial causality" pp. 319-324; P. DUHEM *Le Système du Monde* Paris, Hermann, 1958 III pp. 328-336.

35 Cf. *Physica* VIII lectio 15; *In XI Metaph.* I, 3; *Summa De Creaturis* III, 16, 1; WEISHEIPL "Celestial Movers ..." p. 298.

36 Fue discutido que la acción del motor sea predicable de él como perfección suya, y no solamente del móvil. De hecho, es uno de los argumentos que exhiben los averroístas para justificar la eternidad del mundo. Kilwardby pone esta objeción en boca de "los filósofos", lo cual resulta por lo menos una concesión extraña. T. BONIN *Creation as emanation* p. 64-65.

y el mundo árabe. El interés por el estudio de los astros está directamente asociado a la convicción de que dichos cuerpos poseen características especiales, como son su aparente inmutabilidad intrínseca y la perfecta regularidad de sus movimientos. Por otra parte, se tenía la persuasión de que todos los procesos físicos mundanos responden en última instancia al influjo de dichos cuerpos. Su marcha imperturbable y el alcance de su poder llevaron, como bien se sabe, a adjudicarles rango de divinidad o, cuanto menos, a considerarlos instrumento de la acción de los dioses sobre la Tierra, y todo ello estimuló el interés por el estudio de tales movimientos e influencias.

Es así como se perfilan dos grandes ramas en esta ciencia. Una de ellas es la astronomía de posición, o astronomía matemática, que se ocupa de descifrar el sistema de los movimientos astrales, su trayectoria y velocidad, por medio de una descripción puramente geométrica a partir de la cual es posible establecer con exactitud la posición de los cuerpos celestes en cualquier punto del tiempo. La otra, a la que muchos prefieren denominar astrología, procura establecer la causa del movimiento de los astros y las propiedades activas de cada uno de ellos, así como la índole de los efectos físicos que producen en los cuerpos terrestres.

Los medievales identificaron nítidamente ambas vertientes. La astronomía matemática abrevia principalmente en los tratados de Eudoxo y Ptolomeo, mientras que la astrología se respalda sobre todo en los escritos aristotélicos, sobre todo en *Acerca del cielo* y la *Metafísica*.

Hay que decir que son dos las partes de la astronomía, como afirma Ptolomeo: una acerca de los lugares superiores, sus cantidades y propiedades, y a esto se llega por vía demostrativa. Otra acerca de los efectos de los astros en las cosas inferiores, que son recibidos de manera mutable en las cosas mutables. Y por eso no se llega a esta sino por conjetura, y es preciso que en esta parte el astrónomo se rija por algo físico y elabore conjeturas a partir de signos físicos. Y dado que la conjetura se obtiene a partir de signos mutables, genera un hábito de menor certidumbre que si fuera ciencia u opinión. Puesto que tales signos son comunes y cambiantes, no puede haber a partir de ellos una vía silogística, por cuanto su significado no abarca ni a todos ni a la mayor parte, sino que en lo que corresponde a ellos son juicios relativos a muchas causas mutables. Y por eso a menudo el astrónomo dice lo verdadero y sin embargo no sobreviene lo que dijo, porque su afirmación fue hecha según una disposición completamente verdadera de los cielos, pero esta disposición es rechazada por la mutabilidad de lo inferior.³⁷

Ha de saberse que esta ciencia, de alcance tan amplio y lejano, consta de dos o tres partes. Pues una de ellas es ciertamente matemática, a saber, la que considera las cantidades y distancias de los astros, y les asigna sus movimientos y la diversidad de ellos, las regiones, círculos, salidas, ocultamientos

37 ALBERTO *De Fato* en *Opera Omnia* Tomus XVII Pars 1 Monasterium Westfalorum, Aschendorff, 1975 art. 4. Sobre la importancia de la astrología en la obra de Alberto Magno vid. S. E. HENDRIX “Albertus Magnus and rational astrology” en *Religions* 11, 2020 n. 481; doi:10.3390/rel11100481. Este mismo autor ofrece un resumen completo y accesible de la concepción astrológica de Alberto en “Albert the Great, the *Speculum Astronomiae* and astrology” en *Studies in Medieval and Renaissance History* 3rd Series vol. 15 2018 pp.151-190.

y denominaciones y muchas otras cosas de ese tipo. Y a esta se la llama astronomía según Isidoro en las *Etimologías* III, 27, ya que no solo enuncia la ley de los astros, sino que la manifiesta mediante demostraciones ciertas. Otra, en cambio, es parte del saber natural, esto es, la que a partir de la virtud de las estrellas se ocupa de establecer las causas de los acontecimientos naturales que se dan en este mundo inferior, como la diversa complexión respecto a la salud y la enfermedad, la tempestad y la calma, la fertilidad y la esterilidad, y otras tales. Otra, a su vez, es como natural pero no en verdad, sino mendaz y supersticiosa, a saber, la que, por observación de las estrellas, su ubicación y virtud, juzga predecir por adivinación lo futuro y hacer manifiesto lo que todavía permanece oculto y distante, y asegura predecir el carácter de los que nacen según la impronta de las constelaciones en el momento de su nacimiento y lo que habrá de ocurrirles incluso en aquello que depende de su libre albedrío. Esta tercera y la segunda se reúnen bajo el nombre de astrología según Isidoro en el mismo libro y capítulo, como un discurso acerca de los astros, puesto que más bien son declarativas y no llegan a demostrar nada verdaderamente.

Así, pues, la primera de estas es verdadera ciencia y probablemente conocida por los hombres. La segunda, si bien es verdadera ciencia en el conocimiento de la naturaleza y de Dios, resulta o completamente ignorada o a duras penas conocida por los hombres de buen espíritu. La tercera, por su parte, no es ciencia sino más bien mentira y fraude, aunque a veces los que se valen de ella digan la verdad.³⁸

El texto fundamental en que se plantea la distinción entre el estudio matemático y físico de los cielos es el de *Física* II, 2. El punto crítico es, sin duda, el pasaje donde Aristóteles se refiere a la óptica, la armónica y la astronomía como φυσικώτερα τῶν μαθημάτων.³⁹ La mayoría de los traductores, desde el siglo XII hasta el presente, propone como versión “las más físicas entre las matemáticas”. Pero en el caso de Guillermo de Moerbeke, la traducción, igualmente correcta desde el punto de vista gramatical, es “más físicas que matemáticas”. Por eso, a partir de esa aseveración, leemos en el comentario de Santo Tomás:

Estas clases de ciencias, aunque sean intermedias entre la ciencia natural y la matemática, son llamadas por el Filósofo más bien naturales que matemáticas, porque cada una de ellas se denomina y toma la especie por el término. En consecuencia, puesto que la consideración de estas ciencias se termina en la materia natural, aunque procedan por principios matemáticos son más naturales que matemáticas.⁴⁰

38 ROBERT KILWARDBY *De Ortu Scientiarum* ed. A. G. Judy O.P. Oxford, The British Academy and The Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto), 1976, XII nn. 69-70. En sintonía con su hermano de religión, Alberto considera que la influencia de los astros no se debe solamente al movimiento local, sino a cierta irradiación de virtudes que se transfieren por medio de la luz, pero que son recibidas de diferente modo según la materia, y por lo tanto afectadas de una insalvable indeterminación. Por lo tanto, los resultados de ese influjo solo pueden predecirse en términos conjeturales. Vid. P. ZAMBELLI *The Speculum Astronomiae and its enigma* Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers, 1992.

39 194 a 7-8.

40 *Comentario a la Física de Aristóteles* Traducción, estudio preliminar y notas de Celina Lértora Mendoza, Pamplona, EUNSA, 2º ed. 2011 libro II lección 3 n. 109 p. 146.

Más allá de cualquier tentación de signo instrumentalista, patrocinada hasta cierto punto por los estudios de Duhem, los medievales no parecen conformarse con el mero diseño de modelos matemáticos para la explicación de los movimientos celestes, sino que las variaciones descritas matemáticamente en las posiciones sucesivas de los astros tienen aplicación directa en la justificación de los fenómenos naturales.⁴¹ Un caso típico al respecto es el de los numerosos efectos que se derivan en el clima y en los ciclos vitales del planeta Tierra como consecuencia de la inclinación del plano de la eclíptica, que es de suyo un asunto propio de la astronomía matemática.

Según la opinión de Weisheipl, las ciencias mixtas tales como la óptica o la astronomía “están subordinadas y se ordenan a la filosofía de la naturaleza”. En la medida en que la determinación efectiva de las causas naturales que involucran a los cuerpos celestes resulta dificultosa y apenas conjetural, se apela a los modelos matemáticos como un auxiliar para evaluar diferentes hipótesis. En tal sentido, estas ciencias vendrían a ser “la preparación dialéctica para la demostración real en filosofía natural”.⁴²

Cuestiones 2 y 3

Si todo lo que se mueve naturalmente lo hace por intervención de los ángeles que mueven los cuerpos celestes

Si los ángeles son motores de los cuerpos celestes

La respuesta de Santo Tomás se plantea en forma silogística. La premisa mayor es que, según el orden instituido por la creación divina, lo inferior ha de ser regido por lo superior. Pero a la vez hay una doble jerarquía: la de lo espiritual sobre lo material, y la de lo celeste sobre lo terrestre. De donde se concluye que, si Dios dispone que los ángeles sean motores de los cuerpos celestes, y estos a su vez causen el movimiento de los cuerpos inferiores, se ha de responder afirmativamente que todo movimiento natural del orden terrestre implica la intervención del ministerio angélico.

Tras una rápida alusión a la cuestión de la animación de los cuerpos celestes,⁴³ e insistiendo en el argumento de autoridad que le fue pedido por el remitente, afirma: “no recuerdo haber leído a ninguno de los santos o

41 “Para Alberto esta unión de lo físico y lo matemático era esencial a un trabajo de astronomía.” PRICE “The physical astronomy...” p. 160.

42 WEISHEIPL “Celestial Movers...” p. 295

43 Tema sobre el cual se expide en I, 70, 3 y *Suma Contra Gentiles* III, 23. Vid. Th. Litt *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin* Louvain, Pub. Univ., 1963 p. 108. Tomás es categórico al negar que los ángeles o las inteligencias separadas puedan ser el alma de un cuerpo celeste, pero no está tan seguro de negar que esos cuerpos tengan vida.

filósofos que haya negado que los cuerpos celestes son movidos por una creatura espiritual” (R43 99-101), como así también que “ninguno de los sabios ha puesto en duda que todos los movimientos de los cuerpos naturales inferiores son causados por el movimiento del cuerpo celeste. Lo cual ha sido probado racionalmente por los filósofos, y consta por experiencia,⁴⁴ y ha sido confirmado por la autoridad de los santos” (R43 103-107).

Lo que no queda tan claro en la respuesta de Tomás es el salto de “la creatura espiritual” al “ángel”. Tal vez, cuando él mismo habla del “supuesto” de la intervención de los ángeles, esté haciendo referencia al contexto del que se han tomado las citas de Agustín y de Dionisio, o acaso a su propia opinión. A diferencia de Alberto, para quien la existencia de los ángeles solo puede probarse por la fe, Tomás ofrece al respecto argumentos racionales, cuyo valor sigue siendo motivo de discusión hasta el día de hoy.⁴⁵

La intervención de Alberto es mucho más elaborada. Comienza su respuesta con un fugaz repaso de las opiniones precedentes, en el que afirma que “no se encuentra entre los antiguos peripatéticos nadie que haya enseñado acerca de los ángeles, pero sí entre los modernos, tanto árabes [cita a Avicena y Algacel] como judíos [Isaac Israeli y Rabí Moisés]” (PD 48, 29-34). Empero, esos mismos autores niegan que la inteligencia esté en un lugar u otro, ni que pueda desplazarse localmente, mientras estas características se aplican a los ángeles de acuerdo con la Sagrada Escritura.

Según otros, sigue diciendo Alberto, se usa el término “ángel” para designar “la virtud de la inteligencia inmutable correspondiente a alguna esfera o cielo que influye en lo inferior” (PD 48, 35-37). En efecto, así como ha de observarse el principio aristotélico de “un movimiento, una esfera, una inteligencia”, el movimiento de las esferas es a modo de un instrumento, en el cual ha de darse por participación la forma del mismo agente que viene a ser la causa principal. Acto seguido, describe someramente el sistema de las diez esferas (algo más complejo que el de ocho esferas planteado por Aristóteles), cuyo origen parece ser la tradición astronómica musulmana.

Ahora bien, para dar cuenta del movimiento local de las esferas, y de acuerdo con lo expuesto por Aristóteles en el libro VIII de la *Física*, pueden invocarse tres posibles causas: o la que imprime el movimiento desde afue-

44 Sobre los indicios empíricos de la influencia astral vid. GRANT *Planets...* pp. 575-579.

45 G. T. DOOLAN “Aquinas on the Demonstrability of Angels” en T. Hoffmann (ed.) *A Companion to Angels* Leiden, Brill, 2012 pp. 13-44; B. C. BAZÁN “On angels and human beings: did Thomas Aquinas succeed in demonstrating the existence of angels?” en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 77, 2010 n.1 pp. 47-85; BLANCHETTE, O. *The Perfection of the Universe According to Aquinas: A Teleological Cosmology* Pennsylvania, 1992 pp. 275-280; LEGRAND, J. *L'Univers et l'homme dans la philosophie de S. Thomas* Paris, Desclée, 1946 pp. 143-183; C. A. CASANOVA Y L. ASTORGA «El estudio de los ángeles como un tema filosófico» en J. A. Da Silva Santos y R. Da Costa (org.) *XIII Congreso Internacional de Filosofía Medieval* Vitória, Departamento de Linguas, 2013 pp. 88-103; G. LITT *Les corps célestes...* p. 99; F. FERNÁNDEZ DE VIANA “Motores de cuerpos celestes y ángeles en Santo Tomás de Aquino” en *Estudios Filosóficos* 8, 1959 n. 19 pp. 359-382.

ra, o la que remueve un impedimento, o el alma sensitiva que es la responsable de la motricidad animal. Más concretamente, en el capítulo 4 el Estagirita plantea el caso del movimiento natural de los cuerpos inanimados, por ejemplo, el ascenso y descenso espontáneo que caracteriza a cada uno de los elementos. Y si bien deja sin respuesta la pregunta acerca de la causa eficiente de ese movimiento, queda claro que no es causa intrínseca, pues entonces se trataría de un alma, y así no solamente debería considerarse que todo lo que se mueve naturalmente tiene vida, sino que además debería ser capaz de movimientos contrarios (si una piedra se moviese a sí misma al caer, tendría la potestad de interrumpir su propia caída).

Por razones que suponemos análogas a las que suscribe Tomás, entre ellas la abrumadora mayoría de autoridades, Alberto parece no tener en cuenta la teoría de la animación de las esferas celestes. De hecho, no la menciona explícitamente. Pero cuando se trata del movimiento local, el motor próximo del móvil solo puede ser acto suyo, mientras que las inteligencias son seres separados que de ningún modo pueden unirse como acto de un cuerpo. Así lo expone el Magno en su *Suma de las Creaturas*:

Confesamos, junto con los santos, que los cielos no poseen alma, ni son animales, si es que el término “alma” se toma en su sentido propio. Pero si quisiéramos poner en concordancia a los filósofos con los santos, diríamos que hay algunas inteligencias que sirven a lo primero en el movimiento de las esferas, y tales inteligencias se llaman almas de las esferas, y no en sentido unívoco con las inteligencias de los hombres, por cuanto no pasan al acto por abstracción desde las imágenes, sino que vuelven sobre su esencia y por esencia sobre lo otro con reversión completa. (...) Y por eso aquellas inteligencias no poseen sino dos potencias, a saber, el intelecto y el apetito que mueve según el lugar. Ni se comparan con las esferas según la razón de alma por la cual se dice que el alma es la entelequia del cuerpo físico organizado que tiene la vida en potencia, puesto que esta razón conviene al intelecto, a lo sensible y a lo vegetal según lo anterior y lo posterior. En efecto, el intelecto no es acto de ningún cuerpo ya que no usa de ningún órgano corporal, ni en sí ni en sus operaciones. De otro modo, no tendría ninguna operación fuera del cuerpo, y sería necesario que se destruyese una vez destruido el cuerpo, como se destruye lo vegetal y lo sensible en los brutos. En cambio, actúa sobre el cuerpo como la naturaleza sobre la embarcación, es decir según la razón de mover y regir.⁴⁶

46 B. ALBERTI MAGNI *Summa de Creaturis* en *Opera Omnia* cura S. C. A. Borgnet, París, Vivet, 1896 v. 34, I Pars, Tract. III, q. 16, 2. En su temprana obra *De quatuor coaequaevis* aclara que el término “alma” puede aplicarse a los astros solamente en sentido metafórico, y por eso declara la concordancia de los filósofos y los teólogos en este punto: “Todo esto ha sido dicho de acuerdo con los filósofos, que no están en contradicción con ciertos Santos que niegan que el cielo tenga alma sino tan solo en el nombre, pues detestan el nombre de alma y no obstante conceden de buen grado que ciertas inteligencias o ángeles mueven el cielo por mandato de Dios” III, 16 a. 2. Vid. ZAMBELLI *The Speculum Astronomiae* (...) pp. 84-94.

Ahora bien, esas inteligencias, a las que los filósofos invocan como motores principales y externos a las esferas, de ninguna manera pueden ser ángeles, pues la inteligencia, en el sentido metafísico original bajo el cual se plantea como causa, es primera en su orden y en consecuencia mueve sin ser movida en el sentido de la recepción de una forma. Por el contrario, los ángeles son inteligencias movidas por Dios por una cierta iluminación ante la cual se comportan como pasivos, y eso es incompatible con el carácter de pureza bajo el que se entiende filosóficamente a las sustancias separadas.⁴⁷ Esto no quiere decir que las inteligencias no dependan unas de otras en cierto modo según el orden de su jerarquía, pero no según el que mueve y lo movido sino más bien por un vínculo de iluminación.

De todo lo cual se sigue que, para explicar adecuadamente el movimiento de las esferas, hay que recurrir a un triple motor: en primer lugar, Dios como causa absolutamente primera, extrínseca y no proporcionada al móvil. Luego, la inteligencia correspondiente a cada esfera, que permanece inmóvil, tanto *per se* como *per accidens*, y es puramente activa.⁴⁸ Y finalmente, en tercer lugar, el “alma” como forma separada y motor propio y proporcionado de cada esfera, unida a ella, aunque no como acto o forma material. En su libro *Sobre las causas* Alberto justifica la existencia de estas almas, no solo por la naturaleza del movimiento de las esferas, sino porque la inteligencia no puede inmiscuirse directamente con lo corpóreo. El alma celestial, en cambio, pertenece a una categoría inferior susceptible de padecer el influjo iluminador de la inteligencia, que infunde en ella el conocimiento y el deseo de imitar su propia perfección, para lo cual aplica en su correspondiente esfera la forma por la cual se mueve de modo regular y sempiterno.

Así como existe lo pesado en la tierra y lo ligero en el fuego, que son potencias para el movimiento de ascenso y descenso, así también hay una cierta forma en el cielo que es potencia para el movimiento circular, y dicha potencia se proporciona al lugar que circunda el punto medio, como la potencia de lo pesado se proporciona al lugar de abajo y la potencia de lo ligero al lugar de arriba.⁴⁹

Así, en conclusión, cada inteligencia es movida por el deseo de la perfección que contempla en la inteligencia superior, y ese deseo mueve a su

47 En su *Comentario a las Sentencias* II, 3 A a. 3 afirma que los teólogos llaman “ángeles” a las inteligencias separadas, y se reclina en la autoridad de Avicena, Algacel y Rabbí Moisés.

48 Para una recopilación de los numerosos argumentos propuestos por Alberto a favor de la identificación de los motores celestes con las inteligencias separadas, vid. D. TWEETEN “Albert the Great, double truth and celestial causality” pp. 308-311.

49 *Summa de Creaturis* III, 16, 1. “(...) aunque Alberto se muestra abierto a varias teorías, no oculta su desagrado con respecto a la propuesta de Avicena de que las formas son almas con facultades de imaginación y elección. Aparentemente, Alberto prefiere pensar en las formas como irradiaciones de luz intelectual provenientes de las inteligencias; y, dado que la forma da el ser, a lo cual sigue el movimiento, estas irradiaciones le otorgan a las esferas su movimiento circular y pueden ser llamadas “almas”, aunque sea por extensión de la palabra.” BONIN *Creation as emanation* p. 136.

vez a la respectiva esfera, que al cumplir su rotación de un modo perfectamente uniforme y eterno imita a su modo la perfección que se apetece.

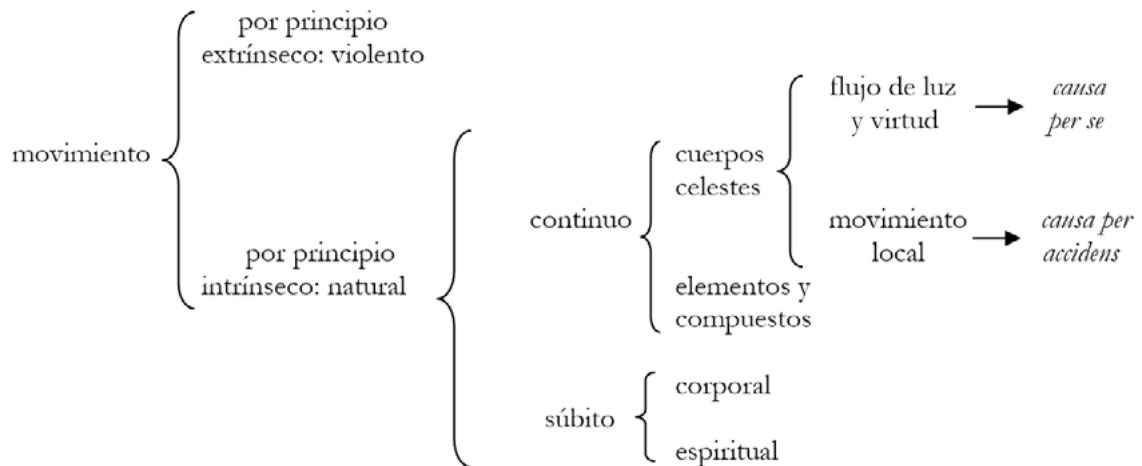
A partir de lo expuesto, es evidente que la inteligencia no mueve sino como inmóvil, a la manera en que lo deseado mueve el deseo⁵⁰. Dado que la inteligencia por su luz constituye todas las formas de su esfera y su orden, y sus formas son su luz, y que desea realizar esa luz en el ser, el motor próximo de su esfera mueve la esfera, y al mover realiza la forma (PD 50, 24-30).⁵¹

Para finalizar, Alberto aclara, por una parte, que su respuesta tiene valor de certeza demostrativa según razonamiento filosófico, más allá del que le quepa a la autoridad de los santos a la que pretende apelar el remitente. Si, en cambio, se trata del movimiento que Dios aplica directamente sobre las esferas, ya no es algo natural sino de obediencia, y de ello nada puede decir la filosofía.

La respuesta de Kilwardby es tan enjundiosa y detallista como la de Alberto. Para empezar, propone dividir la cuestión en tres partes o subpreguntas:

1. Qué cosas son las que se mueven naturalmente
2. Si todas esas cosas se mueven gracias al movimiento de los cuerpos celestes
3. Si los cuerpos celestes se mueven bajo el influjo de los ángeles

Para responder a lo primero plantea varias distinciones que proponemos visualizar en el siguiente cuadro sinóptico:



50 ARISTÓTELES *Metafísica* XII 7 1072 a 26-27.

51 GRANT *Planets...* 603-611.

El dominico inglés adopta, como se ve, la distinción fundamental de Aristóteles entre lo natural y lo violento, como así también entre los cambios sucesivos, a los que propiamente se denomina movimiento, y los que son instantáneos o repentinos. Antes de seguir téngase en cuenta que, a diferencia de lo que es más habitual acerca de este tema, la clasificación se basa en las causas y no en los efectos, porque lo que se indaga es la intervención causal de los cuerpos celestes en aquello que se define como cambio natural.

El cambio continuo, a su vez, se da tanto en el ámbito celeste como en el de la Tierra (al que se describe como “de los elementos y sus compuestos”). Kilwardby se detiene en los cambios provocados por los cuerpos celestes, y allí se disciernen dos tipos de causa: una que es propia, o *causa per se*, por la cual los astros producen en las cosas del mundo inferior una alteración que les comunica cierta virtud activa, es decir, las hace a su vez ser aptas para causar determinados efectos en su propio ámbito (vg. hacer que el fuego quemé):

(...) debe advertirse que en los cuerpos celestes se distinguen dos movimientos: uno, el influjo de luz y virtud que procede del círculo sobre aquello que es inferior, y esta forma es perfectiva de por sí de las virtudes activas y pasivas que se dan en los elementos y en sus compuestos. Y este movimiento procede de los cuerpos celestes en cuanto activos, pero existe en los elementos y compuestos como en su sujeto. Y tal vez si esta influencia de luz y virtud fuese sustraída de los elementos y sus compuestos, todas sus capacidades activas y pasivas para obrar y padecer cesarían. Por lo cual el influjo parece ser causa de por sí de acción y movimiento natural en los elementos (RK 110-118).

El otro tipo de causa es de índole accidental, y es la que se refiere al movimiento local de los astros. Como se habrá de aclarar más adelante, al parecer este movimiento no se debe a un principio activo intrínseco, como sería el caso del alma, sino que más bien resulta de una condición ante la cual el mismo cuerpo celeste se dice pasivo. Y la razón de ser de este movimiento no es la de causar un efecto determinado, sino la de perfeccionar el influjo señalado anteriormente como *causa per se*, haciendo que se propague por todo el ámbito de la Tierra, y que conserve su fuerza por el tiempo necesario para que alcance su plena eficacia. Por eso es considerado como una causa dispositiva, dentro del género de lo que Aristóteles cataloga como *causa per accidens*.

(...) hay otro movimiento del cielo que está en el cielo como en el sujeto, a saber, el movimiento local, y este no parece ser de por sí causa natural de la acción y el movimiento en los elementos y sus compuestos sino por su continuidad con el movimiento de influjo antedicho. Sin embargo, este movimiento local parece que actúa de por sí a fin de que las cosas permanezcan por más largo tiempo y su existir continúe hasta que llegue a término la medida de duración limitada para cada una por sus causas originales. (RK 119-124)

Hecha esta recopilación, queda claro que se responde a la primera parte de la cuestión adoptando sin más la definición aristotélica de lo natural por contraposición a lo violento. En cuanto a la segunda parte, ¿puede decirse que todo cambio natural es producido por los cuerpos celestes? La respuesta ha de ser negativa, ya que, por un lado, y según lo dicho recién, los cuerpos celestes no pueden ser considerados causa de su propio movimiento local. Y, por otro lado, los cambios que acaecen en el orden espiritual, referidos al orden del conocimiento y del apetito, no dependen en absoluto del influjo de los cuerpos celestes. Retomaremos este último punto en el próximo grupo de cuestiones, acerca del modo y alcance del influjo astral en los seres del mundo terrestre.

Sin lugar a duda, la parte más interesante de la respuesta, y acaso de todo el documento de Fray Robert, es la que trata sobre la causa del movimiento de los cuerpos celestes. Al presentar el estado de la cuestión, Kilwardby enumera tres opiniones. La primera, que atribuye sobre todo a Aristóteles, es que “los cuerpos celestes son animados, poseen vida animal, ... y son movidos por espíritus que son sus almas, así como los hombres son movidos por sus espíritus” (RK 143-144,148-149).⁵²

La segunda postura sostiene que “aquellos cuerpos son movidos por espíritus angélicos, que los rigen y mueven sin ser su acto o su forma” (RK 150-151). De esta opinión, como de la tercera, no se ofrece ninguna autoridad que las represente.

La última de las posturas considera que los cuerpos celestes se mueven en virtud de una inclinación propia, análoga a la de los cuerpos pesados y ligeros, por la cual “se mueven por inclinación natural semejante al peso dando círculos, en orden a la conservación de las cosas corruptibles (...). Y así como el peso mueve lo grave y lo ligero de manera regular y no permite que se desvíe, así también sucede con el peso de cada uno de los cuerpos celestes y por los mismos cuerpos” (RK 152-155,162-164).

Al momento de evaluar estas opiniones, Kilwardby afirma que la primera y la tercera son “razonables”, mas no la segunda, pues implica, o bien que el movimiento de los astros es violento, o que hay en la naturaleza de los ángeles alguna determinación para causar ese movimiento de la que no cabe justificación de parte de la fe. Por eso, y en abierta oposición a Tomás, el maestro de Oxford declara que esa postura “no es filosófica, ni tengo memoria de que haya sido aprobada como verdadera y cierta por alguno de los santos” (RK 174-175).

52 Como en muchos otros temas, la posición de Aristóteles en este caso luce algo oscura. Hay apenas dos breves alusiones en el tratado *Sobre el Cielo* libro II: “(...) el cielo es animado y posee un principio de movimiento” (cap. 2 285 a30); “(...) nosotros razonamos acerca de aquellos cuerpos como si sólo fueran unidades poseedoras de un orden, pero totalmente inanimadas; es preciso, en cambio, suponerlos dotados de actividad y de vida: de este modo, en efecto, no parecerá irracional lo que sucede” (cap. 12 292 a 19-20). Pero parece haber otras alusiones indirectas en sentido contrario. Vid. GRANT *Planets...* pp. 469-487 y 514-568.

En consecuencia, ha de negarse que los ángeles intervengan en el movimiento de los cuerpos celestes, sea porque se trata de seres animados, lo cual es incompatible con la naturaleza angélica, sea porque se mueven por su propia inclinación. Kilwardby reconoce su predilección por esta última explicación, aunque sin dejar de admitir la “pequeñez” de su inteligencia frente a estos asuntos, para los que remite a “quienes lo entiendan con mayor perspicacia” (RK 198).

La postura de Kilwardby acerca del movimiento celeste tiene un precedente cercano en el *Tractatus de Anima* de John Blund, uno de los primeros escolásticos ingleses que se formó y enseñó en Oxford y París, desde fines del siglo XII. Dicha obra, en la que se tiene en cuenta la por entonces muy reciente traducción del libro homónimo de Aristóteles, destina un capítulo al estudio de la causa del movimiento orbital de los cuerpos celestes.

Allí leemos que todo movimiento se debe ya sea a la naturaleza, ya sea al alma. El movimiento orbital de los astros, al parecer, no puede ser natural, ya que en ese caso el móvil debería reposar en el lugar al que tiende por naturaleza. Pero los astros no se detienen en ninguna parte de su recorrido, por lo que, o bien no hay lugar que les convenga por naturaleza, o bien una vez alcanzado son movidos de allí contra su naturaleza, o sea de modo violento. Por otra parte, lo que es natural no puede a la vez apetecer y rechazar lo mismo. Si un astro alcanzara un determinado lugar por atracción natural, no se apartaría de él naturalmente. Luego su movimiento no es natural, y en consecuencia es animado.

Ahora bien, si fuera animado, puesto que es un cuerpo, el astro debería tener vida vegetativa y sensitiva. Pero es evidente que en él no se dan las operaciones propias de esas formas de vida. Por lo tanto, el autor concluye:

El firmamento y todo lo que está en el cielo se mueve por naturaleza, y no por un alma. Y dicho movimiento se ordena a la perfección de las cosas inferiores. Pues los seres inferiores se rigen por el movimiento de los seres superiores, y una vez adquirida por completo la perfección en lo inferior, cesará el movimiento de lo superior, y les sobrevendrá la quietud natural. Por lo cual acontece que las realidades superiores que se mueven están en una condición no natural y se mueven para alcanzar la quietud natural. (I, ii, 10)⁵³

La objeción acerca del deseo y el rechazo de lo mismo se replica observando que algo puede ser objeto de una u otra afección de por sí, o bien *per accidens*, como cuando la piedra, al caer hacia el suelo que es su lugar natural, apetece accidentalmente los lugares intermedios que atraviesa en su descenso, y que abandona sucesivamente. Es curioso notar que la comparación entre el movimiento orbital y el de caída libre resultó ser la clave de la teoría de la gravitación universal de Newton.

53 J. Blund *Tractatus De Anima* ed. D. A. Callus y R. W. Hunt, London, Oxford University Press, 1970.

Este pasaje de la respuesta de Kilwardby ha sido señalado por Chenu como precursor de la teoría del *impetus* de Juan Buridán, y a través de él, de las nuevas teorías mecánicas del siglo XVII apoyadas en el principio de inercia y, en definitiva, puede identificarse como el germen de la ciencia moderna.⁵⁴ De esta manera, sostiene el estudioso dominico, se desmiente la tesis que pretende vincular el origen de la nueva ciencia con el pensamiento nominalista.⁵⁵ Sin embargo, las explicaciones de Kilwardby y Buridán no son estrictamente equiparables, porque el *pondus* al que alude el primero es una cualidad natural de los cuerpos, mientras que el impulso del que hablan Filopón y Buridán proviene de una fuerza extrínseca.⁵⁶

Por su parte, Broadie considera que la postura de Kilwardby está en línea con su adhesión a la teoría de las razones seminales de San Agustín. De hecho, en la condena de Oxford de 1277 se rechaza la declaración de que no hay potencia activa en la materia.⁵⁷ Lo que no queda claro es por qué, si en efecto los cuerpos celestes se mueven debido a un principio intrínseco, el maestro de Oxford sostiene que Dios es “primer motor” solamente con respecto a ellos, y no al resto de los cuerpos naturales.⁵⁸

54 “... la Universidad de París, en el siglo XIV, se esforzó en construir esta nueva Física y, en esa tentativa, puso los fundamentos de la ciencia moderna.” P. DUHEM *Le Système du Monde* VI p. 66.

55 “Aux origines de la «science moderne» en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XXIX f. 2-4 1940 pp. 206-217.

56 WEISHEIPL “Celestial movers...” pp. 317-318. Únicamente discrepamos con este autor cuando dice que la naturaleza del cuerpo celeste es un principio activo, pues en rigor el *pondus* es natural como disposición para el lugar propio y, en consecuencia, de carácter pasivo, tal como lo aclara Tomás de Aquino: “En los cuerpos pesados y livianos existe un principio formal de su movimiento (pero este principio formal no puede decirse potencia activa a la cual corresponde este movimiento, sino que se comprende bajo la potencia pasiva; pues la pesadez de la tierra no es principio como lo que se mueve sino más bien como lo que es movido)” *Comentario a la Física* libro II lección 1.

57 Vid. “Robert Kilwardby” en J. Gracia – T. Noone *A Companion To Philosophy in the Middle Ages* Oxford, Blackwell 2002 pp. 611-612 y DENIFLE, H. – CHATELAIN, E. *Chartularium Universitatis Parisiensis* Paris, Delalain, 1889 p. 559.

58 *Ibid.* p. 614. Como también lo hace notar Weisheipl, “Kilwardby dispensa de la necesidad de algún motor unido o separado, sea que se lo llame un alma, un ángel, una inteligencia o Dios. Está claro, a partir de esto, que Kilwardby no podría probar la existencia de Dios a través del movimiento físico. Incluso no puede probar la existencia de una substancia separada.” “Celestial movers...” p. 316.

Cuestiones 4 y 5

Si se ha probado infaliblemente que los ángeles son motores de los cuerpos celestes

Si se ha probado infaliblemente que los ángeles son motores de los cuerpos celestes, bajo el supuesto de que Dios no sea el motor inmediato de aquellos cuerpos

En este caso la respuesta de Tomás es lo suficientemente concisa como para justificar que la transcribamos literalmente:

Respondo a estos que los filósofos, tanto platónicos como peripatéticos, han intentado probar esto mediante argumentos que consideraron eficaces. Y tales razones se fundan en el antedicho orden de las cosas, esto es, que Dios rige lo inferior por lo superior, como también enseñaron los santos doctores. En cambio, que los cuerpos celestes se muevan solamente por su naturaleza, como los cuerpos pesados y ligeros, es por completo imposible. Por lo cual, a no ser que sean movidos inmediatamente por Dios, se sigue que, o bien son cuerpos celestes animados, y se mueven en virtud de sus propias almas, o bien son movidos por los ángeles, lo cual está mejor dicho.⁵⁹ No obstante, algunos filósofos sostuvieron que el primero de los cuerpos celestes es movido por Dios, no mediante otra inteligencia, sino mediante la propia alma, mientras que los demás cuerpos celestes son movidos por medio de las inteligencias y las almas (R43 124-140).

Ciertamente lo que más se destaca en este pasaje es la negativa tajante para aceptar que los astros se muevan por su propia naturaleza. Los argumentos de Tomás pueden verse expuestos en el capítulo 23 del libro III de la *Suma Contra los Gentiles*. Lo fundamental de esa doctrina es que la naturaleza, tal como se manifiesta en los cuerpos pesados y ligeros, les asigna una tendencia definida hacia el lugar conveniente según su forma, y en el que tienden a reposar. Pero los cuerpos celestes se mueven sin término y no hay para ellos un lugar más apropiado que otro. Por eso su desplazamiento no puede explicarse en virtud de un principio inherente a ellos.

Alberto se aparta una vez más de la opinión de su discípulo ya que, si bien sostiene como demostrado que ha de haber inteligencias separadas a las que se reduzcan como primer principio las formas de los cuerpos naturales, tal como sucede también en el caso de los artefactos cuyo principio está en la mente del artista, niega que esas inteligencias puedan identificarse con los

59 En la respuesta a Basiano es más categórico: “Me parece que es posible probar demostrativamente que los cuerpos celestes son movidos por un intelecto, sea inmediatamente por Dios o mediante los ángeles. Pero que los mueve por medio de los ángeles es más congruente con el orden de las cosas que Dionisio afirmó infaliblemente [ej. *Los Nombres Divinos* c. 11], según el cual las cosas inferiores son regidas por Dios mediante las intermedias, de acuerdo con el curso ordinario.” (R36 2). Vid. DOOLAN “Aquinas...” pp. 29-30.

ángeles, por los motivos aducidos con anterioridad. Afirma que aquellos filósofos árabes y judíos que invocaron la existencia de dichas inteligencias no probaron que fuesen ángeles sino más bien su contradictoria, y se apartaron de la concepción vulgar que les adjudica tal oficio (PD 50, 54-74).

Incluso descalifica las fuentes en las que podría apoyarse Tomás, cuando dice a propósito de la intervención de los ángeles como motores de los cuerpos celestes que “no está probado infaliblemente entre algunos que sabían filosofía” (PD 51, 2-3). Queda a salvo el ministerio angélico de acuerdo con el movimiento de obediencia a la voluntad divina, pero esto escapa de la comprensión filosófica y solo puede determinarse por la autoridad de la revelación (PD 51, 6-12).

En cuanto a la respuesta de Kilwardby, al igual que la de Alberto, es negativa porque las autoridades que han escrito sobre esto ofrecen premisas diferentes y aun contradictorias, aunque en todos los casos resulten razonables. Pero si hubiera verdadera demostración, las premisas serían evidentes y no podrían ser contradichas.

Reconoce que en Platón y Aristóteles se proponen supuestas demostraciones de que los cuerpos celestes están animados por espíritus, pero ello no puede tener verdadera fuerza demostrativa ya que es posible de acuerdo con la fe católica sostener lo contrario. Este pasaje resulta a nuestro juicio problemático, porque niega que algo falso sea compatible con la fe. Evidentemente, no basta con eso para impugnar el argumento.

Kilwardby reitera su rechazo a involucrar a los ángeles en la dinámica del cielo, sin que sea una excusa que Dios no se ocupe directamente de su movimiento. Y en términos parecidos a los de Alberto, admite la realización de milagros por mediación de los ángeles, pero no como algo de lo que se deban ocupar las disciplinas filosóficas (RK 202-236).

Cuestión 17

Si el ángel puede mover toda la masa de la Tierra hasta alcanzar la Luna, aunque nunca la haya movido o la mueva en el futuro

He aquí una de las cuestiones de tenor extravagante que abundan en la solicitud del Maestro General. Ante ella, cada uno de los tres consultados exhibe una actitud diferente. Santo Tomás, habituado a recibir consultas de este tipo, responde con humildad y obediencia, como si se tratara de un asunto serio. San Alberto, en cambio, no puede disimular su contrariedad ante una demanda tan frívola. Y Robert Kilwardby, tal vez a mitad de camino entre sus dos hermanos de vida religiosa, opta por encogerse de hombros.

En el caso de Tomás, la respuesta es negativa desde la premisa según la cual ninguna creatura tiene potestad para alterar el orden de las partes principales del universo. Ahora bien, trasladar la Tierra hasta la Luna implica apartarla del centro del mundo, donde Dios la instituyó, y así quebrantaría radicalmente aquel orden. Empero, si se trata de juzgar por el poder del ángel para mover algo en cuanto a la fuerza requerida, no parece imposible que pudiera hacerlo, aunque no haya manera de saber cuál sería la medida de tal capacidad (*R43 273-285*).

El irascible Alberto califica a esta cuestión de “fantasía insensata” y “desconcertante”. Pese a ello, responde por igual en sentido negativo, y distingue dos casos: que el ángel obre sobre el cuerpo como unido a él, o que lo haga en condición separada. En el primer caso, si se quiere salvaguardar el carácter natural de dicho movimiento, se sigue que cada ángel no puede mover más que el cuerpo asignado, y según el orden conveniente para tal cuerpo. En efecto, los motores de los cuerpos celestes se comparan con sus móviles como las almas con los cuerpos, y así resulta imposible que el ángel encargado de mover la Luna pretenda hacer lo propio con la Tierra, como si el alma de una cabra intentase animar el cuerpo de un león. Además, un movimiento semejante produciría confusión en el orden universal preestablecido.

Si el movimiento es extrínseco, no cabe duda de que Dios puede otorgar al ángel el poder necesario para todo lo que a Él le plazca, pero sería una iniciativa de orden sobrenatural que escapa al dominio de la filosofía (*PD 54, 84-55, 31*).

El pasaje correspondiente en la respuesta de Kilwardby está mutilado en algunas partes, pero su sentido general es perfectamente comprensible. En principio, la respuesta a esta cuestión solo la tiene Dios, que dispuso todas las cosas en conformidad al orden universal. Pero cabe afirmar que los ángeles, en caso de desempeñarse como motores de los cuerpos celestes (lo cual, según vimos, no es de la simpatía de este autor), tendrían con el astro asignado la misma relación que el alma y el cuerpo en el hombre. Esto permite conjeturar que algunos espíritus puros tengan más dificultad para mover que otros, pero definitivamente se declara ignorante de la posibilidad de que algún ángel pueda mover la Tierra, incluso habida cuenta de que mueven cuerpos varias veces más pesados que ella. (*RK 479-507*).

4.3 Influjo del cielo sobre lo terrestre

Veremos a continuación un grupo de cuestiones referidas al modo en que la causalidad celeste se aplica en la justificación de los fenómenos del mundo sublunar. Repasando lo ya dicho acerca de las áreas epistémicas: mientras el estudio de las inteligencias separadas o acaso también el estudio de los ángeles –si se admite su existencia por razones filosóficas– compete a la metafísica, la cinemática de los astros se ciñe a una descripción pura-

mente matemática y la influencia del Sol, la Luna, los planetas y las estrellas sobre el acaecer terrestre pertenece propiamente al ámbito de la ciencia natural. Es en este sentido, y no en otro, que los medievales convalidaron el estudio de la astrología.⁶⁰

Cuestiones 6 y 7

Si todas las cosas inferiores traídas al ser por vía del movimiento son gobernadas por los ángeles mediante los movimientos de los cuerpos celestes

Si todas las cosas inferiores que son traídas al ser son hechas por los ángeles mediante los movimientos de los cuerpos celestes, en cuanto que el hacer se atribuye a causas naturales, o sea que son educidas de la potencia al acto.

El matiz de estas cuestiones con respecto a la 2 y la 3 es que se refieren a un tipo de cambio especial, como es la generación simple o cambio substancial. Esto supone ciertamente una virtud específica por parte del generante, y por eso desde Aristóteles ha sido indagado como un tema aparte. En definitiva, aquí se prefigura, lejanamente, la diferencia entre la física y la química.

La respuesta de Santo Tomás es muy breve y directa, pues aplica un simple encadenamiento de argumentos *a priori*: si los ángeles son causa del movimiento del cielo (cuestión 1), y este movimiento influye a su vez en el mundo terrestre (cuestiones 2 y 3), se sigue que los ángeles son en cierto modo causa de todo lo que sucede en la Tierra. Para satisfacer lo solicitado por Juan de Vercelli, se adjunta la cita de autoridad de los *Diálogos* de San Gregorio Magno. Y concluye con una salvedad que acaso tenga algo de disculpa y algo de reproche: “todos los artículos anteriores poco o nada tienen que ver con la doctrina de la fe, sino que son enteramente filosóficos” (R43 141-162).

Parece oportuno agregar aquí el comentario de Tomás en su respuesta a Basiano, en el que discurre acerca de la semántica del verbo “hacer” aplicado a la naturaleza. En efecto, el hacer parece más propio del arte, mientras que las causas naturales se dice que engendran o producen. Y ello porque el hacer connota la intervención del que hace por su propia virtud, como el carpintero que hace la mesa, mientras que en los efectos naturales es más bien el autor de la naturaleza quien obra a través de los individuos que la realizan: no se dice que el padre hace al hijo cual si fuese un artesano, sino

60 Para una descripción completa, pero a la vez amena y profunda del cosmos en la visión medieval, recomendamos el Capítulo V de C. S. Lewis *La imagen del mundo* Barcelona, Pirámide, 1997.

más bien que es como un instrumento de la naturaleza que obra a través de él (R36 9).

San Alberto también arguye de acuerdo con lo expuesto en las cuestiones anteriores y reitera su rechazo a considerar a los ángeles como causa natural del movimiento celeste y, por concatenación, de los fenómenos terrestres. Además, hay dos detalles de la teoría sobre los motores separados que refuerzan esta opinión. La primera es que hay una sola inteligencia que mueve de por sí, mientras las demás lo hacen como mediadoras entre aquella y las cosas terrestres. Pero sería propio de un “insano” pensar que ese vínculo de mediación existe entre los ángeles. La segunda es que la inteligencia principal es la única que influye directamente sobre las almas humanas, cuando en verdad cualquier ángel puede hacerlo, no importa a qué rango de jerarquía pertenezca. Desde ya, la intervención de estas creaturas espirituales responde a las misiones encomendadas por la voluntad divina, y son asunto de la revelación y no de la filosofía (PD 51, 14-45).

Igualmente, Robert Kilwardby aplica lo dicho en su respuesta a las cuestiones anteriores para ratificar que no se debe atribuir a los ángeles el movimiento del cielo. Empero, en su intervención añade que, junto con la causa de orden superior, no debe soslayarse la que rige en cada caso según la naturaleza propia de aquello que engendra o es engendrado. Pues, así como los cuerpos pesados descienden espontáneamente por su propia disposición, más allá del influjo del cuerpo celeste, lo mismo sucede en el crecimiento de una planta o en la generación del individuo de una especie viviente a partir de otro. En suma, la acción de los astros no dispensa del concurso de las causas particulares (RK 237-275).

Cuestiones 8 y 9

Si en el orden de la naturaleza un artesano puede mover su mano hacia el martillo sin el ministerio angélico que mueve los cuerpos celestes

Si en el orden de la naturaleza un artesano puede mover su mano para realizar algo sin el ministerio angélico que mueve los cuerpos celestes

Es difícil entender el sentido de la pregunta 8 habida cuenta de la 9, y por eso los tres frailes responden a estas cuestiones como si fueran una. De hecho, algunos manuscritos no contienen la pregunta 8 y por eso se titulan “Respuesta a 42 cuestiones”. Santo Tomás ofrece al respecto una distinción que además pone de manifiesto un aspecto relevante de su antropología: la que existe entre el dominio propio de la vida espiritual y el de los recursos y disposiciones corporales animados por ella. Para que la actividad humana sea posible, nos dice, se requiere tanto de la potestad superior ejercida a

través del libre albedrío como de la aptitud de las partes correspondientes del cuerpo sujetas a su imperio. Sobre la primera condición nada tienen que ver los seres separados ni el movimiento que producen en los astros, y en esto concuerdan en su gran mayoría los maestros medievales, ya que el fuero íntimo del hombre es impenetrable para cualquier creatura. Empero, las condiciones físicas complementarias de la acción sí dependen del influjo celeste, y si eventualmente cesara el movimiento de las esferas, el cuerpo naturalmente perecería, excepto que Dios supla la ausencia de esa causa de modo preternatural (*R43* 169-188).

Por su parte, Alberto minimiza el papel de las substancias separadas en el acontecer terrestre. Tras reiterar su negativa acerca de la intervención de los ángeles en la motricidad de los cielos, invoca la autoridad de Aristóteles y de Alpetragio, según los cuales el impulso de la inteligencia suprema se aplica únicamente sobre el primer cielo, y desciende a los inferiores por degradación. Así se explica que la aparente contrariedad entre el movimiento diurno de oriente a occidente, y el movimiento anual de occidente a oriente, surja del retardo de aquel primer movimiento a medida que las esferas se acercan a la Tierra. Así, por ejemplo, el planeta Saturno recibe aquel movimiento ligeramente debilitado, de manera que, al retrasarse día por día en su rotación diurna, completa un círculo en 30 años. Y al ser mayor el retardo que experimenta Júpiter, solo demora 12 años y en el caso de Marte son 3.⁶¹

Para aclarar más su postura, Alberto sostiene que, si se diese acaso que los ángeles movieran los cuerpos celestes, la actividad de los seres terrestres no dependería de ellos. Y cita a Ptolomeo cuando afirma que el efecto del influjo astral sobre las cosas de este mundo no es posible sin la debida disposición de los elementos y compuestos naturales sobre los que recae dicha acción. Y pone el ejemplo de la práctica médica, según el cual la fiebre que provocan determinados movimientos del cielo depende de la producción de atrabilis. Por lo tanto, si el médico induce al organismo para que la sangre prevalezca sobre la bilis negra la fiebre no llegará a producirse. Así también, la inclinación de la eclíptica no solo provoca la variación de las estaciones del año sino también el ritmo de la reproducción de las plantas y animales. Empero, dicho ritmo es desigual según los casos, conforme a las diversas disposiciones de los organismos⁶² (*PD* 51,47-52, 72).

La respuesta de Kilwardby en este caso es lacónica, y se apoya en lo ya dicho anteriormente. Recuerda, en primer lugar, que los ángeles no intervienen como motores de los cuerpos celestes. Y a continuación evoca la doble causalidad de los astros sobre los cuerpos terrestres, a saber: la que proviene del influjo de luz y virtud, y la que deriva de su movimiento local. La primera puede compararse con la causalidad que ejercen el corazón y el

61 PRICE "The Physical Astronomy..." pp. 170-172.

62 Vid. *De Fato* art. 2 ad 3m et 4m.

cerebro sobre las actividades vitales del resto del organismo, por lo cual, si no se cuenta con ellas, la vida y toda forma de movimiento cesarían casi de inmediato. En cambio, el efecto resultante del movimiento local se refiere más bien a la temperancia y el equilibrio de los procesos vitales, de modo que podría prescindirse de él al menos por un tiempo (RK 276-303).

Cuestión 16

Si el ángel tiene virtud infinita con respecto a lo más bajo

Como era de esperar, los tres peritos introducen diversas aclaraciones acerca del término “infinito”. En el caso de Tomás, distingue el infinito como aquello que es inalcanzable para nuestra comprensión, y tal sería el caso de los ángeles, y el infinito en el poder para transformar los cuerpos terrestres. Esto, tomado simple y directamente, es erróneo porque la esencia angélica es finita y, en consecuencia, también su poder. No obstante, puede salvarse la afirmación de infinitud con respecto a que las potencias activas del ángel no están limitadas por la disposición de la materia que se requiere a manera de un órgano, tal como ocurre con los agentes que operan desde ese mismo ámbito terrestre (R43 247-263).

En la respuesta a la consulta de Basiano, el Aquinate aclara que, si bien la acción del ángel, debido a la limitación de su esencia, se ciñe a determinados efectos, es inmune a la debilidad o el decaimiento. Por otra parte, al carecer de cuerpo, la substancia angélica y su actividad se dicen infinitas en cuanto a la duración, puesto que son incorruptibles.⁶³

Alberto brinda una respuesta bastante parecida: los motores celestes están limitados por el móvil al que se ordenan, ya que ninguno tiene virtud suficiente para mover un cielo mayor, ni a aquel que no tenga asignado, por la razón antedicha de que cada forma se proporciona a su respectiva materia. Pero en términos accidentales se puede decir que la virtud de este motor es infinita porque su movimiento no tiene término ni contrariedad, pero en este caso el infinito se entiende en potencia, a la manera en que se lo aplica respecto de la divisibilidad de la cantidad continua. De todos modos, insiste en que los ángeles no cumplen ese rol de motores de los cuerpos celestes (PD 54, 50-82).

Tampoco Fray Robert se aparta de esta línea y propone la distinción entre infinitud de intensidad o perfección e infinitud de duración. La primera concierne a Dios, mientras toda creatura no es más que una participación finita de ella. Por eso los ángeles no pueden hacer nada que suponga virtud infinita, como en el caso de la creación de la nada. No obstante, hay en el

⁶³ Vid. respuestas 5 y 7.

ángel infinitud de duración, supeditada al influjo conservador de Dios.

Al margen de esto, el dominico inglés habilita una digresión sobre la presunta infinitud del conocimiento del ángel, ya que, se dice, al estar en la presencia de Dios conoce a lo infinito. Pero al razonar de este modo se cae en la falacia de dicción, pues se desliza el sentido del objeto hacia el sentido del modo. El ángel conoce a Dios, que es infinito, pero a la medida de su esencia, que es finita, tal como la vista conoce una línea recta, que se extiende infinitamente, pero solo en el tramo que cae en su campo de visión, que es finito (RK 394-478).

Cuestiones 20 a 22

Si, en caso de que cesara el movimiento del cielo, según el orden natural todo lo que es de hierro se reduciría instantáneamente en sus elementos

Si, en caso de que cesara el movimiento del cielo, según el orden natural todo cuerpo de lo más bajo, corruptible y compuesto de elementos sería reducido instantáneamente a sus elementos

Si, en caso de que cesara el movimiento del cielo, según el orden natural el mundo entero, en cuanto a todo lo que es corruptible y formado por elementos, sería destruido o reducido instantáneamente a sus elementos

Continuando con su estilo breve y expeditivo, acorde a la prontitud de la demanda y su forzada disposición para responder, Tomás agrupa las cuestiones 20 a 24 en una sola, puesto que apenas difieren en sus términos. La solución que propone es por la afirmativa, pues no solo está probado que los cuerpos celestes son causa necesaria de la generación y conservación de las substancias inferiores, sino que dicha respuesta resulta, a la vez, congruente con el dato de fe. En efecto, la Escritura habla de un nuevo cielo y una nueva tierra tras la Parusía, cuando se interrumpa el movimiento de los astros. Entonces permanecerán “los elementos renovados y los hombres inmortales por efecto de la virtud divina” (R43 321-335).

La salvedad que hace este autor es con respecto al adverbio “instantáneamente”, y así aclara en la respuesta a Basiano que la resolución de los cuerpos naturales en sus elementos solo debe considerarse instantánea cuando se tiene en cuenta la supresión de la conservación divina. En cambio, si se toma a partir de la virtud propia de los cuerpos celestes, debe entenderse que hay un cierto movimiento hasta que se produce la descomposición, tal como ocurre con las alteraciones previas que desencadenan la muerte de un viviente (R36 11 y 14).⁶⁴

⁶⁴ De Malo 5, 5 ad 6m; LEGRAND *L'Univers et l'homme...* 170-176; LITT *Les corps celestes...* 252-253.

La respuesta de Alberto recurre una vez más a la autoridad de Aristóteles, pero más precisamente a la de Avicena, quien plantea la distinción entre causa eficiente unida y separada. El movimiento celeste es causa eficiente separada de la formación del hierro y los demás metales a partir de ciertas disposiciones de los elementos, las cuales quedan en el producto como causa eficiente unida.⁶⁵ Entonces, si desaparece la causa separada no por ello se disuelve el efecto, o al menos no instantáneamente, ya que persiste la consistencia interna.

En el caso de los seres vivos, empero, el influjo de la causa moviente, que según Aristóteles es el alma del primer cielo móvil, ha de permanecer como sostén de todas las operaciones vitales, y si se lo suprime estas cesan inmediatamente. La excepción es el alma humana, cuya vitalidad depende directamente de Dios (PD 56, 6-69).

Para dar su respuesta, Kilwardby alude a la distinción planteada a propósito de la cuestión 2, entre la causa *per se* de los cuerpos celestes mediante el flujo de luz y virtud, y la causa *per accidens* que resulta de su movimiento local, y que tiene un efecto relativo en la conservación de las substancias naturales. Dado que la pregunta se refiere a la interrupción del movimiento orbital, la que se vería afectada entonces sería la adecuada disposición de los componentes en cada substancia, y así sobrevendría la corrupción, pero no de modo instantáneo.

Puede conjeturarse, además, que en algunos casos el equilibrio de los componentes es más estable y persistente que en otros, sobre todo si se compara a los minerales con los seres vivientes, y entonces perdurarán más aquellos que estos si se detiene el movimiento del cielo. Pero no puede saberse cuánto tiempo podría persistir cada cosa en particular (RK 541-567).

65 “La virtud así determinada es infundida por las estrellas en el lugar de la generación de cada cosa, según el modo establecido para la naturaleza de cada lugar. En efecto, esta virtud es productiva y generativa de todo elemento y compuesto. Y tal virtud, referida al lugar, resulta de la confluencia de otras tres, de las cuales una corresponde al motor de la esfera movida. La segunda es la virtud de la esfera movida, con todas sus partes y disposiciones, según resultan de la diversa configuración de las partes en el lugar según la diversa prontitud y retardo de los motores. La tercera es la virtud elemental, esto es lo cálido, lo frío, lo húmedo y lo seco y sus combinaciones. La primera de estas virtudes es como la forma que dirige y da forma a todo lo que se genera, tal como la virtud del arte en relación con la materia del artefacto. La segunda es como la operación de la mano. La tercera es como la operación del instrumento que es movido y dirigido por la mano hasta alcanzar el fin preexistente en el artífice. Y por eso dice Aristóteles que toda obra de la naturaleza es obra de la inteligencia, ya que el lugar recibe estas virtudes como la matriz recibe la virtud formativa del embrión.” *Mineralium* en *Opera Omnia* cura A. Borgnet, Paris, Vivés, 1890 vol. 5, I, 1, 8.

Cuestiones 23 y 24

Si, de no haber luz estelar, según el orden natural todos los hombres corruptibles perecerían instantáneamente

Si, de no haber luz estelar, según el orden natural todos los animales irracionales corruptibles perecerían instantáneamente

Según aclaramos anteriormente, estas cuestiones fueron incluidas en la respuesta de Tomás a las tres anteriores. Por su parte, el Magno aclara que, según la autoridad de los filósofos más reputados, las estrellas no tienen luz propia, sino que, al igual que los planetas, reflejan la que proviene del Sol. Dicha luz se aplica sobre los cuerpos inferiores como vehículo de cualidades y virtudes que estos reciben del ámbito celeste. Como causa eficiente instrumental, no unida, si se quita su influjo los cuerpos terrestres no se corrompen de modo instantáneo.

Más aún, en el caso de los animales irracionales, una vez que cesa el influjo superior, queda en ellos, por un tiempo, cierto espíritu gaseoso en el corazón que es trasladado a los órganos hasta que finalmente se extingue (PD 56, 71-57, 27).

La respuesta de fray Robert se basa en la analogía según la cual el influjo de los cuerpos celestes sobre los vivientes inferiores se compara a la del corazón sobre los demás miembros vitales. Luego, tanto en un caso como en el otro, si se interrumpe el flujo de luz la vida desaparece instantáneamente, o bien se debilita en la medida en que lo haga la influencia de la causa superior. Cuando se trata de los mixtos no vivientes, al cesar la iluminación pueden persistir por un tiempo que depende de la consistencia e integridad de sus partes (RK 568-598).

Cuestiones 25 y 26

Si después del día del juicio todos los cuerpos de los buenos serán incorruptibles por naturaleza o naturalmente, puesto que cesará el movimiento del cielo que es la causa de la corrupción

Si después del día del juicio los cuerpos de los malos serán incorruptibles por naturaleza o naturalmente, puesto que cesará el movimiento del cielo que es la causa de la corrupción

Ambas cuestiones están claramente vinculadas, y así son tratadas por los tres consultados. La respuesta de Santo Tomás luce por la perspicuidad tan característica de su estilo docente. Al decir “por naturaleza” se invoca a la naturaleza como causa, pero esto puede entenderse como causa *per se* o

como causa *per accidens*. En el primer caso, no puede decirse que la naturaleza, de por sí, sea capaz de resistir la corrupción, toda vez que los entes naturales se componen de contrarios. Empero, cabe admitirlo en el segundo caso, ya que además de la causa *per se* propia y directa, que por definición es inherente a cada ser natural, está la causa *per se* universal, a saber, el movimiento del cielo, sin la cual ningún efecto natural podría completarse. Por lo tanto, si se remueve la causa universal, bajo el supuesto de la supresión del movimiento local de los astros, se inhibe indirectamente la corrupción. No obstante, debe preferirse la expresión según la cual la naturaleza, en absoluto, es corruptible, y para el caso de que dejara de serlo usar el modo de hablar apropiado (R43 344-372).⁶⁶

Alberto responde la pregunta 25 haciendo hincapié en las razones propias e intrínsecas de la corrupción. A su entender, la pregunta insinúa una interpretación errónea de Aristóteles, según la cual el movimiento celeste sería la causa de la corrupción de los seres mundanos. Pero ello solo debe entenderse como causa *per accidens*, de suerte que no vale razonar que al cesar la causa cesará el efecto, pues tal argumento es legítimo solo para la causa propia. Téngase presente lo dicho por este autor a propósito de las cuestiones 20 a 22, respecto de la causa no unida. A criterio del maestro teutón, la verdadera causa de la futura incorruptibilidad de los cuerpos resucitados de los buenos ha de ser la cualidad de glorificación, por la cual todas las contrariedades naturales de las que se constituyen los cuerpos permanecerán en equilibrio y sin mutación.

Al referirse a la pregunta 26 Alberto insiste en que los cielos no se mueven en orden a la corrupción sino más bien a la conservación, y el movimiento que afecta intrínsecamente a algo se dice causa *per accidens*. Luego, al cesar ese movimiento no necesariamente se suprime la corrupción. En efecto, algo se entiende como corruptible sea por composición (en este caso, de alma y cuerpo) o por organización de partes, y por eso se describe la corrupción del individuo humano ya sea por separación del alma y del cuerpo, como por descomposición y putrefacción de las partes materiales. Y es por decreto de la justicia divina que, en mérito a la eternidad de los premios y castigos, los cuerpos de los malos sean preservados de su disolución natural (PD 57, 29-58, 25).

La respuesta de Robert Kilwardby es notoriamente extensa y detallista en sus ejemplos. Comienza por afirmar que el movimiento del cielo no tiene nada que ver con la corrupción o incorrupción naturales, pues se ordena directamente a la emanación de las virtudes por las que se producen todos los procesos generativos. Empero, se puede considerar causa indirecta de la corrupción ya que los ciclos orbitales permiten regular la conservación de sus efectos y así dar lugar a una renovación constante de la naturaleza, donde la generación de unos supone la corrupción de otros.

⁶⁶ Vid. LITT *Les corps célestes...* 244-245 y 249-250.

En el caso de los beatos y de los condenados, sus cuerpos son preservados por un influjo sobrenatural. Aquí el autor propone dos hipótesis:

- a) Que Dios suprima la potencia de la materia para devenir según las formas latentes en ella (lo cual parece evocar la teoría de las razones seminales de San Agustín, a la que hemos visto que el dominico inglés adhería).
- b) Que Dios inhiba la acción de las cualidades activas que puedan provocar cambios en el cuerpo.

Ambos casos pueden darse con respecto a la incorruptibilidad de los justos, pero no así para con los réprobos, pues sus cuerpos deben permanecer pasibles de la acción del fuego, del azufre o de cualquier otra causa capaz de atormentarlos.

Para explicar que, a la larga, esos cuerpos no sean consumidos por el efecto agresivo de tales causas, el maestro de Oxford desarrolla una conjetura por analogía con ciertos procesos cíclicos de la naturaleza, como el de la evaporación y condensación del agua en la atmósfera (RK 605-752).

Cuestiones 35 y 36

Si algo de la substancia del cielo entra en la composición del cuerpo naturalmente compuesto de los cuatro elementos por efecto de su virtud

Si algo de la substancia del cielo entra en la composición del cuerpo naturalmente compuesto de los cuatro elementos, principalmente en el caso de lo viviente y animado, por efecto de su virtud

Para darle el contexto apropiado a estas dos cuestiones, recuérdese que la doctrina antigua acerca de los cuerpos celestes postulaba, en ellos, la presencia de una materia especial, no susceptible de elementos contrarios y, por lo tanto, inmune a toda transmutación. Venía a ser una suerte de “quinto elemento” cuya extrema pureza y homogeneidad permitían el dominio completo de la forma astral, sin potencia para otra contraria. La pregunta, entonces, es si esa materia del ámbito celeste puede ser parte de los cuerpos terrestres, a los que corresponde la composición según los cuatro elementos.

Tomás responde una vez más en forma lacónica, distinguiendo dos sentidos de la preposición “de”. Según el sentido que parece más pertinente, o sea el de la causa material, da un parecer negativo, aunque “no peligroso ni contrario a la fe”. Pero si se entiende con referencia a la causa eficiente, lo considera necesariamente verdadero, ya que, según se ha dicho ya en varias oportunidades, los cuerpos terrestres dependen del influjo causal de los astros. Y reitera, para este dictamen, el apoyo de la autoridad de Dionisio (R43 492-500).

Alberto sigue la misma línea que Tomás, pero, según su costumbre, aprovecha para detenerse en detalles de índole científico natural. Rechaza la posibilidad de una composición en el sentido de la causa material, ya que para integrarse con la materia terrestre la substancia celestial debería ser divisible y alterable, lo cual no se da en ella. Empero, los cuerpos terrestres, y en especial los vivientes, asimilan la virtud que viene del cielo por irradiación de luz, y por eso los astrólogos conjeturan sobre la impronta que habrá de exhibir un niño según la disposición de las luminarias y de los planetas al momento de su concepción. Así podrían explicarse, inclusive, los casos monstruosos. El propio Alberto declara aquí haber sido testigo de un caso cuya descripción no llegamos a ver con claridad, pero que alude a la gestación y nacimiento de dos niños afectados por las mismas influencias estelares.

Para explicitar aún más su respuesta, describe el modo según el cual se distribuye la influencia celeste de acuerdo con el orden de los elementos. Y así resulta que las estrellas afectan al elemento tierra, el Sol al fuego, la Luna al agua y los planetas al aire.⁶⁷ Finalmente, invoca como fuente el *Tetrabiblos* de Ptolomeo (PD 61, 61-62, 51).

En el caso de Robert Kilwardby, la respuesta es breve y también coincide con la de los otros dos frailes: no puede admitirse composición como si la materia del cielo se sumara como un quinto elemento a la par de los otros. Pero debe reafirmarse la presencia del influjo estelar mediante la virtud que hace eficaz las capacidades activas de las naturalezas terrestres (RK 982-997).

4.4 La generación del alma

Cuestión 33

Si es lícito discutir acerca de si el alma de Cristo proviene por intermedio a fin de establecer lo que sea verdad

La respuesta de Tomás propone un matiz que describe con exactitud el espíritu de las disputas universitarias. Dice el Doctor Angélico que no es el caso de discutir respecto de aquello que ya se tiene por ciertamente verdadero o falso. En este caso, es a todas luces falso que el alma de Cristo provenga de intermedio (esto es, de la virtud que se suponía entonces contenida en el flujo espermático), no solo porque al ser alma espiritual no puede transmitirse por vía generativa, sino porque la Encarnación del Verbo tiene lugar por la intervención directa del Espíritu Santo.

Empero, es lícito debatir al respecto, no para cuestionar la verdad que ha sido ya firmemente establecida, sino para indagar sobre el recto sentido se-

⁶⁷ PRICE “The Physical Astronomy and Astrology of Albertus Magnus” 176-177 y 180-181.

gún el cual ha de entenderse dicha verdad. Por eso es válido disputar incluso sobre los dogmas, a fin de alcanzar una más plena inteligencia de lo que se cree. Pero no conviene dar parte en esas disputas a quienes no tengan una fe madura y resistente al error (R43 450-466).

Alberto responde en términos similares, aunque precisando la diferencia entre la disputa doctrinal, que corresponde a aquello que se da en materia necesaria y es objeto de ciencia estricta, y otros géneros no susceptibles de certeza, a saber, la dialéctica, la tentativa y la litigiosa.⁶⁸ Ahora bien, la cuestión de si el alma de Cristo proviene o no de intermediario cae bajo el orden doctrinal, y allí está claro que la respuesta es negativa, pues el mismo Aristóteles niega que el alma racional pueda transmitirse por conducto de la generación biológica. Lo que ha de afirmarse es que el alma humana proviene directamente del acto creador de Dios, si bien los filósofos invocan la intervención de la iluminación astral sobre la materia seminal (PD 59, 63-60, 9).

También es concordante la respuesta de Robert Kilwardby, que admite la discusión sobre el origen del alma en general, y de Cristo en particular, mientras quede a salvo la verdad de fe según la cual todas las almas provienen de la iniciativa creador de Dios, a partir del momento en que el embrión asume las debidas disposiciones. Aclara el maestro inglés que esta cuestión está directamente relacionada con la de la propagación del pecado original. En efecto, si el pecado está en el alma, debería afirmarse que el alma de los hijos se genera a partir de la de los padres, que así transmiten la culpa de Adán y Eva.

Sin embargo, puede adjudicarse la comunicación del pecado original por medio del cuerpo, que, por virtud de su unión substancial con el alma, en cierto modo la infecta y contamina con la mancha que se transmite a través del proceso reproductivo. Y a continuación propone varios ejemplos del influjo del cuerpo sobre el alma, como en el caso del conocimiento sensitivo que afecta la formación de las especies inteligibles (RK 863-889).

Cuestión 34

Si aquella sentencia del Filósofo en Sobre los animales libro XVI “El esperma, junto con el cual surge el espíritu que es la virtud del principio del alma, está separado del cuerpo y es realidad divina, y a tal se la llama intelecto” podría o debería exponerse así: aquel espíritu o virtud formativa se denomina intelecto por semejanza, puesto que, así como el intelecto actúa sin órgano, así también aquella virtud

He aquí una cuestión muy específica y técnica, ante la cual vemos respuestas divergentes: mientras Tomás aprueba casi sin matices la interpre-

68 Vid. *De Sophisticis elenchis* en *Opera Omnia* cura A. Borgnet, vol. 2, l. 1 tr. 1 c. 4.

tación propuesta, Alberto la juzga como un caso de “ignorancia filosófica” respecto de la relación entre el intelecto y el cuerpo, y Kilwardby prefiere por su parte una lectura alternativa.

Tomás se expide con la salvedad de que el asunto no atañe a la fe. Y se limita, muy concisamente, a citar a Averroes como adepto a esa interpretación que avala la independencia del intelecto con respecto a la vida corporal. Por lo demás, se habla de “realidad divina” no como algo que proviene de Dios, sino por la virtud peculiar de la substancia que actúa en la reproducción (R43 476-483).

Alberto, por el contrario, despliega una respuesta que es casi un opúsculo de embriología. Tras una pormenorizada descripción del proceso generativo,⁶⁹ hace lugar a una precisión acerca del término “intelecto”, que puede tomarse en dos sentidos. En primer lugar, hay un intelecto puramente contemplativo, que se basta a sí mismo para conocer sin mediación de órgano corporal. Pero, en segundo lugar, hay también un intelecto activo o práctico, que dirige el hacer sobre las cosas tomando al cuerpo y a las herramientas de labor como prolongación suya. Ahora bien, el intelecto del que habla Aristóteles no puede ser sino el que se toma en sentido activo, pues a la manera de un artesano va configurando al nuevo ser a partir de la virtud presente en el fluido seminal. Y en tal sentido es claro que no puede prescindir del cuerpo, como tampoco el que fabrica puede llevar a cabo la obra sin sus manos y sus instrumentos.⁷⁰

Agrega el fraile de Colonia la observación aristotélica de que la virtud seminal se asemeja a la virtud moral, ya que en ambos casos hay un fin predeterminado que define a la virtud, pero a la vez se requiere la mediación de la prudencia para adaptar la consecución del fin a las circunstancias que se presentan aquí y ahora. La capacidad reproductiva exhibe cierta flexibilidad que hace más propia su comparación con el intelecto práctico. Pero de ninguna manera se puede interpretar el término “intelecto” como lo que no se vale de órgano (PD 60, 11-61, 59).

69 L. DEMAIRE - A. TRAVILL “Human Embriology and Development in the Works of Albertus Magnus” en J. A. Weisheipl (ed.) *Albertus Magnus and the Sciences – Commemorative Essays* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, pp. 405-440; J. A. IZQUIERDO LABEAGA “L’animazione dell’embrione in Alberto Magno e Tommaso d’Aquino” en *Alpha Omega* XXII, 2019 n. 2 pp. 275-315.

70 Según lo hace notar Izquierdo Labeaga (“L’animazione...” p. 276), la postura de Santo Tomás es un poco más elaborada, pues considera que la virtud formativa se halla en un punto medio entre el intelecto, que prescinde de órgano, y las demás potencias vitales, que se sirven de un órgano específico. En su etapa incipiente el embrión carece de estructuras orgánicas diferenciadas, por eso aquella virtud se vale del espíritu vital insito en el semen. Y aclara el Aquinate: “La virtud formativa se une a este espíritu más a la manera de un motor que de una forma, aunque en cierto modo es su forma. Por lo cual dice el Comentador en *Metafísica* 7 que aquella virtud se incluye en el semen en cierto modo como los motores se unen a las órbitas”. *In II Sent.* d. 18 q. 2 a. 3.

A lo largo de su minuciosa respuesta, Alberto desliza comentarios descalificadores para los que no han reparado en estas consideraciones: “se expresan con falsedad”, “no entienden las palabras de Aristóteles”, “yerran en filosofía” e inclusive en materia de fe. No hacen falta más pruebas para poder afirmar que Alberto no conocía la respuesta de Tomás, a quien puso sin saberlo como destinatario de sus asperezas.

Robert Kilwardby también despliega una respuesta meticulosa y con abundantes contenidos de la embriología de la época. Según su parecer, el pasaje en cuestión no debe tomarse tal como se enuncia en la pregunta, sino que se ha de atribuir al semen la capacidad para engendrar el alma vegetativa y la sensitiva. Pero el alma racional se une desde fuera por intervención divina.

Tras una descripción del proceso generativo, retoma el problema exegético y propone interpretar la expresión “realidad divina” como aquella instancia de la intervención de Dios que pone al intelecto en unión con las virtudes espermáticas. La vida vegetativa y sensitiva no pueden venir desde fuera, pero sí la vida intelectual, y de esta puede decirse también que es divina por no tener necesidad de comunicación con el cuerpo (RK 890-975).

4.5 Astronomía

Cuestión 40

Si, aunque al ascender inmediatamente Marte esté sobre el Sol en cuanto al lugar, al descender inmediatamente esté sobre la Luna en cuanto al influjo de Marte en la primera hora

En este caso hemos optado por respetar lo más posible la literalidad del texto, aunque de esta manera no llega a apreciarse su verdadero sentido. Aquí se alude, por una parte, a la distribución de los cuerpos celestes de acuerdo con su menor o mayor distancia con respecto a la Tierra, que se supone en el centro del mundo. Según tal orden, Marte es el planeta que sigue inmediatamente al Sol en cuanto a la distancia.

Ahora bien, de acuerdo con una remota tradición, se le atribuye a cada astro una influencia preponderante según el ritmo de las horas, de modo que, si Saturno domina en una hora determinada, en la siguiente lo hará Júpiter (que viene inmediatamente después en cercanía a la Tierra, a lo que alude el adverbio “al descender”), luego Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna (por entonces se creía, erróneamente, que Mercurio estaba más cerca de la Tierra que Venus). Así se cumplen ciclos sucesivos de 7 horas, de modo que Saturno volverá a dominar en la hora 22, Júpiter en la 23, Marte en la 24 y el Sol en la primera hora del siguiente día. Por eso, dado que se hizo costumbre nombrar a los días según el astro dominante en la primera

hora, cuando es el caso del planeta Saturno al día se lo denominó *Saturni*, aunque en muchas lenguas occidentales se lo sustituyó por el derivado del hebreo *Shabbat*, o día de descanso. Y al día que le sigue, se lo llamó *Solis*, o día del Sol, luego reemplazado en el calendario cristiano por domingo (día del Señor).⁷¹ Con la misma lógica se explica que el día siguiente al del Sol sea lunes (o de la Luna), y el próximo martes (por el dominio de Marte en la primera hora). En resumen, la pregunta pide un juicio crítico acerca de esta tradición de la astronomía.

Santo Tomás aprovecha la cuestión para aclarar, una vez más y sin que la ocasión parezca demandarlo, que admitir algún tipo de influencia celeste sobre las cosas del ámbito terrestre es compatible con la fe, para lo cual se reclina en la autoridad de San Agustín. Pero de ninguna manera puede aceptarse que ese influjo determine las acciones propias del libre albedrío. Luego, hace una somera descripción de la secuencia que expusimos en el párrafo anterior para justificar que el día siguiente al lunes sea martes. Pero, concluye, “sobre esto nada compete a la fe ni afirmar ni rechazar” (R43 573-590).

La respuesta de Alberto es, por el contrario, rotundamente negativa, pero según nuestro limitado entender parece atribuir algún fundamento a la tradición en cuestión que quizá no sea parte de la pregunta en sí misma. Su crítica se basa en un sofisticado análisis de la astronomía de posición de acuerdo con el modelo de los epiciclos de Ptolomeo. Concretamente, evalúa la posibilidad de que, mediante el juego de la órbita deferente y el epiciclo, el planeta Marte pueda en algún momento estar más próximo a la Tierra que los otros cuerpos celestes. A pesar de la elevada complejidad del asunto, el iracundo Alberto adjetiva como “ignorante”, “necio” e “insensato” al que sostiene la postura propuesta en la cuestión (PD 63, 52-64, 4).

La exposición de Robert Kilwardby se limita a avalar la tradición acerca de la denominación de los días de la semana, con mucho mayor detalle que la respuesta de Tomás. En todo caso, agrega algunas observaciones sobre la dignidad de los planetas conforme a su distribución concéntrica a la Tierra (RK 1116-1171).

Cuestión 43

Si es posible saber la distancia de la superficie de la Tierra hasta su centro

Tomás responde muy brevemente en sentido afirmativo, pero no lo considera un problema de geometría sino de astrología, por lo cual la solución no puede alcanzar un grado pleno de certeza. Suponemos que esa salvedad tiene que ver con la necesidad de efectuar los cálculos en base a medicio-

71 En inglés se conserva la raíz original: *Saturday*, *Sunday*.

nes que, como toda operación física, están expuestas a un cierto margen de error (como de hecho le ocurrió a Eratóstenes de Cirene, de cuyos cálculos se tomaba por entonces la longitud del meridiano terrestre) (R43 609-613).

Alberto también responde sintéticamente en forma afirmativa, y remite a la demostración desarrollada en el *Almagesto* de Ptolomeo (PD 64, 33-41).

En cambio, la respuesta de Kilwardby es extensísima, y resulta difícil de seguir el engorroso procedimiento que reproduce para obtener el valor buscado. Empieza por citar al astrónomo Al Farghani, conocido en Occidente como divulgador de la teoría ptolemaica gracias a una traducción de Juan de Sevilla del siglo XII. Describe el método aplicado para estimar la circunferencia de la Tierra, que se asemeja mucho al de Eratóstenes. Y luego aplica dos métodos más o menos equivalentes de eliminación progresiva de errores considerando la imprecisión inherente al valor de π . Luego de varias páginas de fatigosa computación, por lo que se disculpará frente al lector, concluye en un valor cercano a las 6500 millas para el diámetro terrestre, equivalente a unos 12000 kilómetros, muy próximo a los guarismos actuales (RK 1203-1363).

5. Algunas conclusiones

A la vista de los detalles que hemos tratado de presentar, la consulta de Juan de Vercelli ofrece interesantes perspectivas dentro de lo que, metodológicamente hablando, se conoce como “estudio de caso”. En efecto, se trata de un episodio perfectamente localizado en tiempo y espacio, que ejemplifica una situación típica de la época: una preocupación doctrinal concreta encarada desde el dictamen de los más reconocidos maestros de entonces, cuyas respuestas son lo suficientemente explícitas para llegar a una estimación sobre el modo de pensar de las mentes del siglo XIII, con el añadido de los ricos matices que ofrece cada uno de los consultados.

Vale la pena observar, por un lado, el espíritu que anima al máximo responsable de la Orden de Predicadores a darle curso a esta demanda. Recordemos, ante todo, que las órdenes mendicantes, ferozmente resistidas al principio por la comunidad de los clérigos universitarios, ya estaban en 1271 completamente afianzadas en su apostolado intelectual desde la cátedra, y tanto el papa como los obispos reconocían en ellas la palabra más competente para la exposición y defensa del dogma cristiano. Como ya dijimos, las inquietudes volcadas en las 43 preguntas que formula el Maestro General muestran, a la vez, la exuberante vitalidad de la teología, la filosofía y la ciencia en el siglo XIII, y el celo de los frailes en la custodia de la ortodoxia doctrinal, sobre todo frente a la amenaza de las corrientes averroístas.

Al repasar de nuevo el contenido de las cuestiones presentadas a los tres expertos llama la atención la preponderancia de los temas referidos al mun-

do celeste y a la intervención de los ángeles. Desde la mirada superficial y prejuiciosa de la historiografía iluminista podría justificarse en ello la caricatura del Medioevo como un período oscurecido por la invocación de espíritus, duendes y fuerzas misteriosas que inhibieron, por muchos siglos, el ímpetu original del naturalismo científico de los griegos. Esta presunción parece reforzarse al leer algunos de los interrogantes de la consulta, que desconciertan no solo por su intrascendencia, sino por la pretensión de que reciban una respuesta “científica”.

Por otro lado, vemos justamente en el carácter de las respuestas de Tomás, Alberto y Robert cuál es el estándar de la actividad intelectual de aquellos años. Nos gustaría llamar la atención sobre dos rasgos ostensibles en los tres autores, a saber, la conciencia de la distinción entre la teología y la ciencia (que por entonces recién empezaba a diferenciarse del tronco filosófico del que se nutría originalmente), y al mismo tiempo la conciencia de unidad y fluidez interdisciplinar. La admirable integración de conocimientos que se aprecia en el veredicto de los tres frailes tiene mucho que ver con el espíritu de la época, y con el trayecto habitual en la educación de entonces, según el cual el acceso a los estudios teológicos suponía la asimilación precoz de la lógica (*trivium*), la matemática (*quadrivium*) y las ciencias naturales (facultad de artes). Más allá del valor intrínseco de sus respuestas, los tres protagonistas acreditan, en mayor o menor medida, un dominio respetable de las cuestiones científicas, así como de los límites de cada disciplina en el prolijo mapa de los saberes. Con una solvencia desconcertante para la mentalidad de hoy, conviven en un mismo párrafo las citas de Aristóteles, Agustín, Dionisio, Ptolomeo y Alpetragio.

Quizá uno de los puntos más interesantes de esta investigación haya sido la nitidez de las discrepancias de estilo y temperamento entre los tres teólogos: Tomás, sobrio y contenido por su sentido de la obediencia, que no le deja explanyarse en la justificación de sus respuestas; Alberto, expansivo y desbordante en los detalles técnicos de sus intervenciones; Robert, puntilloso en los argumentos y las distinciones. Y, para qué negarlo, se vuelve atractivo constatar que, al contarse entre los más calificados doctores de la teología de entonces, ofrezcan, en algunos casos, tres respuestas completamente divergentes entre sí.

Finalmente, podríamos sugerir algunas aplicaciones de este fascinante testimonio histórico al escenario actual de diálogo entre teología y ciencia. Reproducimos algunas consideraciones que fueron propuestas en el congreso de Rosario de 2011 citado en la bibliografía. Al igual que en aquellos tiempos, hoy es posible reconocer dos categorías de problemas. Por una parte, hay cuestiones teológicas suscitadas por los avances científicos, como la relación entre la hipótesis poligenista y el pecado original, los desafíos éticos de la política ambiental y la posibilidad de una cristología cósmica a partir de una concepción más unitaria del mundo físico. Pero, por otra parte, y quizá de un modo más acuciante, se despliegan aquellas cuestiones propiamente científicas que tienen un fuerte impacto teológico, como la teoría del Big Bang o el evolucionismo.

Un punto que no debe pasarse por alto es que la ciencia del siglo XIII no difería mucho de la que conocieron los Padres de la Iglesia desde el siglo II, y por eso en aquel entonces tenía sentido apelar a la autoridad de quienes convivieron con un retrato peculiar del universo. Hoy por hoy la ciencia es considerablemente más dinámica e inestable, y casi no existe posibilidad de invocar el parecer de algún doctor de la Iglesia que haya conocido las teorías actualmente en vigencia, como tampoco sentirse apremiado por afirmaciones de la ciencia que podrían tener valor efímero.

Una segunda observación que viene al caso es que, al estar más vinculada con la filosofía, la ciencia medieval daba menos márgenes para entrar en choque con la teología. Hoy, en cambio, la segmentación y especialización de las ciencias amplía los márgenes de “tolerancia”, si bien las llamadas “teorías de gran unificación” insinúan la posibilidad de una integración con la teología que evoca la concepción clásica de la causalidad universal a través de los cuerpos celestes. Esa tolerancia depende también, en buena medida, del carácter netamente hipotético que hoy se atribuye al conocimiento científico, en contraste con las pretensiones de demostrabilidad que persistieron hasta bien entrada la Modernidad.

Lo que en todo caso debe quedar claro es la estricta vigencia de aquellas reglas que recomiendan la discreción de la fe con respecto a la materia científica. Debemos recordar aquí la declaración de Pío XII cuando, en cierto modo, bendijo la teoría del Big Bang como una cierta confirmación del *fiat lux* de los primeros versículos del Génesis, y que le mereció el justo reproche de concordismo por parte de George Lemaître. Y también podemos citar ejemplos como el de Galileo y Darwin que muestran la precipitación con la que a veces se juzga una doctrina científica como incompatible con la fe.

Para finalizar, proponemos dos preguntas que, a nuestro parecer, vale considerar a partir del caso presentado. La primera refiere a un concepto que no tiene, a simple vista, una clara identificación epistémica. Se trata de la noción de orden del universo. El carácter cósmico del mundo es una de las intuiciones más antiguas del hombre que no ha sido desmentida por la ciencia. Pero cabe hablar de cierta ligereza en la trasposición que se pretende realizar desde la visión clásica, sobre todo en la línea neoplatónica, hacia el modelo mecanicista o evolucionista. ¿Hasta qué punto es exclusiva competencia de la ciencia la definición expresa de los términos en que se constituye dicho orden universal? ¿Hasta qué punto estamos autorizados a negar contundentemente que no haya alguna forma jerárquica de causalidad por la cual el régimen inferior esté supeditado en alguna medida al superior? Íntimamente no descartaríamos, al amparo de sólidos motivos filosóficos y aun teológicos, que haya alguna instancia mediadora de la providencia divina sobre los acontecimientos terrestres, quizá ya no a partir del movimiento astral, pero que permitan arrojar luz sobre ciertas pautas de conjunto que poco a poco se van haciendo más apreciables. Si el ritmo de las estaciones del año y la órbita lunar influyen efectivamente en las mareas, en los tiempos de siembra y cosecha y de fertilidad animal, ¿por qué no

suponer alguna instancia de ese orden capaz de explicar, al menos en parte, otros fenómenos de gran envergadura como la colisión de asteroides, los períodos de glaciación o la tasa de mutación de las especies?

Un segundo interrogante tiene que ver con los modos de convivencia entre la teología y la ciencia. En nuestros días se promueve la interdisciplinariedad y se concibe casi como un ideal que los científicos se dediquen a la teología y los teólogos a la ciencia. Nos parece que el caso presentado sugiere una visión más cauta. Es un dato histórico incontestable que Tomás, sin saber mucha ciencia, llegó bastante más lejos con la teología que sus colegas Kilwardby y Alberto, dotados de mucha más preparación en aquel campo. ¿No es lógico entonces preguntarse hasta qué punto “funciona” mejor la teología en la cabeza de un científico?

Bibliografía

- ALBERTI MAGNI. *Problemata Determinata* en *Opera Omnia* Tomus XVII Pars 1 Monasterium Westfolorum, Aschendorff, 1975 pp. 45-64.
Tractatus de Fato en *Opera Omnia* Tomus XVII Pars 1 Monasterium Westfolorum, Aschendorff, 1975 pp. 65-78.
Summa de Creaturis en *Opera Omnia* cura S. C. A. Borgnet, París, Vivet, 1896.
- BELTRÁN O., “La consulta de Juan de Verceli (1271) y sus enseñanzas acerca de la relación entre ciencia y teología” en S. Filippi (ed.) *Controversias filosóficas, científicas y teológicas en el pensamiento Tardo-Antiguo y Medieval* Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario – Instituto Superior Don Bosco, Rosario, 2011 pp. 283-290.
- BAZÁN, B. C. “On angels and human beings: did Thomas Aquinas succeed in demonstrating the existence of angels?” en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 77, 2010 n.1, pp. 47-85.
- BLUND, J. *Tractatus De Anima* ed. D. A. Callus y R. W. Hunt, London, Oxford University Press, 1970.
- BONIN, T. *Creation as emanation – The origin of diversity in Albert de Great’s* On the causes and the procession of the universe Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2001.
- BROADIE, A. “Robert Kilwardby” en J. Gracia – T. Noone *A Companion To Philosophy in the Middle Ages* Oxford, Blackwell 2002 pp. 611-616.
- CALLUS, D.-A. “Une oeuvre récemment découverte de S. Albert le Grand: *De XLIII problematibus ad Magistrum Ordinis*” en *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 44 1960 pp. 243-261.
- CAREY, H. “Astrology in the Middle Ages” en *History Compass* 8, 2010 pp. 888-902.
- CHENU, M.-D. “Aux origines de la «science moderne» en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XXIX f. 2-4 1940 pp. 206-217.
 “Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de

- Verceil (1271)” en *Mélanges Mandonnet* t.1 Paris, Vrin, 1930 pp. 191-222.
- CORTABARRÍA, A. “El astrónomo Alpetragio en las obras de S. Alberto Magno” en *La Ciudad de Dios* CXCIII, 1980 n. 3 pp. 503-533.
- DALES, R. C. “The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages” en *Journal of the History of Ideas* 41 n. 4 1980 pp. 531-550.
- DELAMBRE, M. *Histoire de l’astronomie du Moyen Age* Paris, Courcier, 1819.
- DESTREZ, J. “La lettre de Saint Thomas d’Aquin dite Lettre au Lecteur de Venise d’après la tradition manuscrite” en *Mélanges Mandonnet* t.1 Paris, Vrin, 1930 pp. 103-189.
- DONDAINE H.-F. O.P. “Le «De 43 Questionibus” de Robert Kilwardby” en *Archivum Fratrum Praedicatorum* v.47, 1977, pp. 5-50.
- DOOLAN, G. T. “Aquinas on the Demonstrability of Angels” en T. Hoffmann (ed.) *A Companion to Angels* Leiden, Brill, 2012 pp. 13-44.
- DREYER, L. E. *A History of Astronomy From Thales to Kepler* London, Dover, 1953
- DUHEM, P. *Le Système du Monde*. Paris, Hermann, 1958.
- FERNÁNDEZ DE VIANA, F. “Motores de cuerpos celestes y ángeles en Santo Tomás de Aquino” en *Estudios Filosóficos* 8, 1959 n. 19 pp. 359-382.
- GRACIA, J. J. E., NOONE T. B. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* Oxford, Blackwell Publishing, 2002.
- GRANT, E. *Planets, Stars, and Orbs* New York, Cambridge University Press, 1996.
- HENDRIX, S. E. “Albertus Magnus and rational astrology” en *Religions* 11, 2020 n. 481; doi:10.3390/rel11100481
- “Albert the Great, the *Speculum Astronomiae* and astrology” en *Studies in Medieval and Renaissance History* 3rd Series vol. 15 2018 pp.151-190.
- IZQUIERDO LABEAGA, J. A. “L’animazione dell’embrione in Alberto Magno e Tommaso d’Aquino” en *Alpha Omega*, XXII, 2019 n° 2 pp. 275-315.
- KILWARDBY, R. *De ortu scientiarum* ed. A. G. Judy O.P. Oxford, The British Academy and The Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto), 1976.
- LAGERLUND, H., THOM, P. *A Companion to the Philosophy of Robert Kilwardby* Leiden-Boston, Brill, 2013.
- LEWIS, C. S. *La imagen del mundo* Barcelona, Península, 1997.
- LINDBERG, D. *Los inicios de la ciencia occidental* Barcelona, Paidós, 1992.
- LIT, TH. *Les corps célestes dans l’univers de Saint Thomas d’Aquin* Louvain, Pub. Univ, 1963.
- PALAZZO, A. “The scientific significance of fate and celestial influences in some mature works by Albert the Great” en A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro (heraus.) *Per Perscrutationem Philosophicam-Neue Perspektiven der Mittelalterlichen Forschung* Hamburg, Verlag, 2008 pp. 55-78.
- PRICE, B. B. “The Physical Astronomy and Astrology of Albertus Magnus” en J. A. Weisheipl (ed.) *Albertus Magnus and the Sciences* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980 pp. 155-185.
- THOMAE AQUINATIS, S. *Opera Omnia-Opuscula Theologica* Milano, Marietti, 1954.

- SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia* Iussu Leonis XIII P. M. edita Tomus XLII Roma, Editori di San Tommaso, 1979.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Respuesta a treinta dudas de teología* Introducción, traducción y notas de C. Benavides y J. M. Mendoza Mendoza, CEFIM - SSyCC Ediciones, 2011.
- *Comentario a la Física de Aristóteles* Traducción, estudio preliminar y notas de Celina Lértora Mendoza, Pamplona, EUNSA, 2º ed. 2011.
- SILVA Robert *Kilwardby*, J. F. New York, Oxford University Press, 2020.
- “Robert Kilwardby on celestial motion” en *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 35, 2007, 90-119.
- “Robert Kilwardby”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition) <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/robert-kilwardby/>
- SIMON, P. “Problemata Determinata-Prolegomena” en en *Opera Omnia* Tomus XVII Pars 1 Monasterium Westfalorum, Aschendorff, 1975 pp. XXVII-XXIX.
- SUÁREZ-NANI, T., RIBORDY, O., PETAGINE, A. (ed.) *Lieu, espace, mouvement: Physique, Métaphysique et Cosmologie (XII-XIV siècles)* Barcelona-Roma, Fédération internationale des Instituts d'études médiévales, 2017.
- TWEETEN, D. “Albert the Great, double truth and celestial causality” en *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XII, 2001 pp. 275-358.
- WEISHEIPL, J. A. “The Celestial Movers in Medieval Physics” en J. A. Weisheipl (ed.) *The Dignity of Science* The Thomist Press 1961 pp. 286-326.
- “The Problemata Determinata XLIII ascribed to Albertus Magnus (1271)” en *Mediaeval Studies* 22, 1960 pp. 303-354.
- (ed.) *Albertus Magnus and the Sciences-Commemorative Essays* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- ZAMBELLI, P. *The Speculum Astronomiae and its enigma-Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his contemporaries* Dordrecht-Boston-London Kluwer Academic Publishers 1992.
- ZIMMERMANN, A. “Albert le Grand et l'étude scientifique de la nature” en *Archives de Philosophie* 43, 1980, 695-711.



SEGUNDA PARTE

Tomás de Aquino

*Respuesta a Fr. Juan de Vercelli
Maestro General de la Orden de Predicadores
acerca de 43 artículos*

Traducción basada en el texto de la *Editio Leonina* XLII pp. 327-335. Algunas expresiones que se tradujeron de manera más libre están reproducidas entre paréntesis. En notas al pie se aclara el origen de las citas eruditas. También se agregan las diferencias que se consideran destacables con respecto a la *Responsio de 36 articulis* (citada como R36), así como las que existen con respecto al texto de la Edición Marietti y el enunciado de las preguntas en los documentos de Alberto y Robert Kilwardby.

Reverendo padre en Cristo Fray Juan, Maestro de la Orden de frailes Predicadores, Fray Tomás de Aquino con la debida reverencia a vuestra disposición. El Miércoles Santo, mientras tenía lugar la misa solemne, he recibido de Vuestra Paternidad una carta cerrada que contenía unos cuantos artículos, acerca de los cuales me solicitaba dictamen (*forma taxata*), a saber:

- a) si los santos están de acuerdo con la afirmación u opinión del artículo;
- b) si, más allá de que lo estén o no, tengo para mí una opinión favorable;
- c) si, en caso de que yo no esté de acuerdo, dicha postura puede tolerarse.

De inmediato, al día siguiente, y postergando otras obligaciones, me ocupé de responder a esos artículos según la forma solicitada.

Habría sido más fácil para mí hacerlo, si os hubiese parecido bien escribir las razones por las cuales cada artículo ha de aprobarse o rechazarse. De tal modo, habría podido contestar más apropiadamente al propósito de los que dudan.¹

No obstante, he procurado responder, en la medida de lo que he visto, a cada una de las dudas planteadas. Empero, dejo expreso que muchos de esos artículos no pertenecen a la doctrina de la fe, sino más bien a las sentencias de los filósofos (*philosophorum dogmata*). Pero es muy perjudicial afirmar o negar aquello que no tiene que ver con la doctrina piadosa como si fuese parte de la doctrina sagrada. Pues dice Agustín, en *Confesiones* V, 5: “Así, pues, cuando oigo que algún hermano cristiano, éste o aquél, ignora estas cosas [aquello que los filósofos sostuvieron acerca del movimiento del cielo y las estrellas, y del sol y de la luna] y las confunde, llevo con paciencia su modo de opinar y no veo que le dañe en nada mientras no crea cosas

¹ “Así como en los pleitos nada se puede juzgar sin oír las razones de una y otra de las partes, así también es necesario al que debe entender de filosofía que mejor se disponga para juzgar si toma en consideración todas las razones de los que se oponen al disputar”. *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* III, lección 1.

indignas de ti, Señor, creador del universo, aunque ignore hasta el lugar y modo de estar de las creaturas corporales. Pero le haría daño, en cambio, si creyese que esto pertenecía a la esencia de la piedad y del modo más pertinaz se atreviese a afirmar lo que ignora.” Y tal reparo lo manifiesta Agustín en el libro I *Del Génesis a la letra* cap. 19, cuando dice que “es demasiado vergonzoso y perjudicial, y por todos los medios digno de ser evitado, que un cristiano hable de estas cosas como si tuviera fundamento en las divinas Escrituras, pues al oírle el infiel delirar de tal modo que, como se dice vulgarmente, yerre de medio a medio, apenas podrá contener la risa. No está el mal en que se ría del hombre que yerra, sino en que los infieles creen que nuestros autores defienden tales errores, y, por lo tanto, cuando trabajamos por la salud espiritual de sus almas, con gran ruina de ellas, ellos nos critican y rechazan como indoctos.”

De modo que, a mi juicio, es más seguro que todo aquello en lo que concuerdan los filósofos y no sea contrario a nuestra fe, ni haya de ser aseverado como dogma de fe, aunque en algunos casos se proponga en nombre de los filósofos, ni tampoco sea negado como contrario a la fe, a fin de no dar ocasión a los sabios de este mundo para que menosprecien la doctrina de la fe.

Artículo 1 propuesto en la carta: si Dios mueve algún cuerpo inmediatamente

Al parecer debe responderse que el orden común divinamente instituido se da de tal modo que la creatura corpórea sea movida por mediación de un espíritu. En efecto, dice Agustín en *La Trinidad* III, 4²: “Del mismo modo que los cuerpos más densos e inferiores se rigen por medio de los más sutiles y superiores, conforme a un cierto orden, así también ocurre con todos los cuerpos en virtud del espíritu racional de la vida” y en *Del Génesis a la letra* VIII, 22³ dice que “Dios encomienda la creatura corporal a la espiritual”. No obstante, el poder divino no está sujeto a este orden de modo que no pueda, de vez en cuando, realizar algo más allá del orden de las causas segundas, si así le place, tal como es evidente en las obras milagrosas.⁴ Ya que dice Agustín en *Contra Fausto* XXVI, 3⁵: “llamamos naturaleza al curso habitual de la naturaleza conocido por nosotros, en contraste con lo cual, cuando Dios realiza algo se denomina magno o admirable”.

2 n. 9 PL 42, 873.

3 c. 20 n. 39 PL 34, 388.

4 “En efecto, hay algunas mociones del cuerpo que de ninguna manera pueden ser hechas por una creatura, tales como revivir los cuerpos de los muertos, o iluminar a los ciegos, y otras semejantes. Y tales cambios corporales son hechos inmediatamente por Dios en cuanto al efecto principal, si bien en cuanto a algunos efectos concomitantes no está ausente la intervención de los ángeles” (R36 12).

5 PL 42, 481.

Artículo 2: si todo lo que se mueve naturalmente lo hace por intervención de los ángeles que mueven los cuerpos celestes

Artículo 3: si los ángeles son motores de los cuerpos celestes

Al parecer ha de responderse a estos dos artículos en forma simultánea, puesto que el segundo depende del tercero, y este del primero. En efecto, si los cuerpos son regidos por Dios mediante la creatura espiritual, pero el movimiento de los cuerpos pertenece a la misma obra del régimen divino, según dice Agustín en el VIII libro del *Génesis a la letra* capítulo 20,⁶ se sigue que Dios mueve los cuerpos celestes a través de la creatura espiritual. Y allí dice expresamente Agustín: “Así como el espíritu creado se mueve solamente en el tiempo, y él mueve al cuerpo en el tiempo y en el espacio, así también el Espíritu creador inmóvil en el tiempo y en el espacio, mueve al espíritu creado en el tiempo.” Damasceno niega que haya cuerpos celestes animados en el libro II capítulo 6 *Sobre la fe ortodoxa*⁷, aunque Agustín lo deja en duda en el libro II del *Génesis a la letra* capítulo 18⁸. No obstante, no recuerdo haber leído a ninguno de los santos o filósofos que haya negado que los cuerpos celestes son movidos por una creatura espiritual.

Bajo este supuesto de que los ángeles mueven los cuerpos celestes, ninguno de los sabios ha puesto en duda que todos los movimientos de los cuerpos naturales inferiores son causados por el movimiento del cuerpo celeste. Lo cual ha sido probado racionalmente por los filósofos, y consta por experiencia, y ha sido confirmado por la autoridad de los santos, pues Agustín dice, en el libro III capítulo 4 de *La Trinidad*⁹ que “los cuerpos más rudimentarios e inferiores son regidos por los más sutiles y superiores de acuerdo a un cierto orden”;¹⁰ y Dionisio dice en el capítulo 4 de *Los nombres divinos*¹¹ que el rayo de sol otorga la generación a los cuerpos sensibles, y los mueve a la vida misma, los nutre, los hace crecer y los perfecciona. De donde se sigue que todo lo que se mueve naturalmente es movido por el ministerio de los ángeles que mueven los cuerpos celestes.¹²

6 PL 34, 388.

7 PG 94, 885 A.

8 n. 38 PL 34, 279. “... así como Platón y no pocos filósofos han pensado que este mundo es un animal, yo ni lo he podido averiguar ciertamente con la razón, ni he visto que pueda probarse con la autoridad de las divinas Escrituras. Por lo tanto, he advertido en mi libro *La inmortalidad del alma* que es temerario lo que he dicho, como puede entenderse. No porque confirmo que esto es falso, sino porque no comprendo que sea verdadero que el mundo sea un animal.” *Retractaciones* I, 11, 4.

9 n. 9 PL, 873.

10 “También en el libro 83 *Cuestiones* cuestión 79 [PL 40, 90] dice: ‘Cualquier cosa visible en este mundo tiene antepuesta una potestad angélica’. Y además Gregorio dice en el libro IV capítulo 6 de los *Diálogos* [PL 77, 329 B] que ‘en este mundo visible nada puede ser dispuesto sino por una creatura invisible’” (R36 1).

11 PG 3, 700 C.

12 “Es manifiesto que todos los cuerpos mixtos se conservan en el ser mediante el movimiento de los cuerpos celestes, por cuanto según la periodicidad del movimiento celeste se

Artículo 4: si se ha probado infaliblemente que los ángeles son motores de los cuerpos celestes

Artículo 5: si se ha probado infaliblemente que los ángeles son motores de los cuerpos celestes, bajo el supuesto de que Dios no sea el motor inmediato de aquellos cuerpos

Respondo a esto que los filósofos, tanto platónicos como peripatéticos, han intentado probar esto mediante argumentos que consideraron eficaces. Y tales razones se fundan en el antedicho orden de las cosas, esto es, que Dios rige lo inferior por lo superior, como también enseñaron los santos doctores. En cambio, que los cuerpos celestes se muevan solamente por su naturaleza, como los cuerpos pesados y ligeros, es por completo imposible. Por lo cual, a no ser que sean movidos inmediatamente por Dios, se sigue que, o bien son cuerpos celestes animados, y se mueven en virtud de sus propias almas, o bien son movidos por los ángeles, lo cual está mejor dicho.¹³

No obstante, algunos filósofos sostuvieron que el primero de los cuerpos celestes es movido por Dios, no mediante otra inteligencia, sino mediante la propia alma, mientras que los demás cuerpos celestes son movidos por medio de las inteligencias y las almas.¹⁴

conservan y se corrompen, y según cierta elongación o aproximación de algunos cuerpos celestes son generados, conservados y corrompidos.” (R36 10). Para una explicación detallada de la visión de Tomás sobre el influjo celeste, véase su opúsculo *De operationibus occultis naturae* Editio Leonina XLIII pp. 183-186.

13 “Me parece que es posible probar demostrativamente que los cuerpos celestes son movidos por un intelecto, sea inmediatamente por Dios o mediante los ángeles. Pero que los mueve por medio de los ángeles es más congruente con el orden de las cosas que Dionisio afirmó infaliblemente [ej. *Los Nombres Divinos* c. 11], según el cual las cosas inferiores son regidas por Dios mediante las intermedias, de acuerdo con el curso ordinario” (R36 2).

14 La doctrina de Aristóteles sobre este punto fue muy debatida en el Medioevo. Así describe Grant la interpretación de Tomás: “According to Thomas, who probably drew his interpretation from Avicenna, who, in turn derived it from a long Neoplatonic tradition, Aristotle distinguished two immaterial substances associated with each celestial orb: a soul and a separate intelligence. The former is an integral part of its orb, whereas the latter is distinct from its orb, though associated with it in some sense. It follows that as each orb moves around with uniform circular motion, its soul also moves around with it. Hence the soul of a celestial orb is necessarily in motion. But the soul of an orb is not the direct cause of the orb’s motion. Motion arises because of the soul’s intellectual desire and love for the separate intelligence that is also associated with the same orb. The direct cause of motion is therefore the separate intelligence, which causes the soul to love and desire it so that the soul will move its orb around and around.” *Planets, Stars and Orbs* 516-517. En nota al pie agrega: “Both Albertus Magnus and Robert Kilwardby adopted substantially the same interpretation as did Thomas.”

Artículo 6: si todas las cosas inferiores traídas al ser por vía del movimiento son gobernadas por los ángeles mediante los movimientos de los cuerpos celestes

Artículo 7: si todas las cosas inferiores que son traídas al ser son hechas por los ángeles mediante los movimientos de los cuerpos celestes, en cuanto que el hacer se atribuye a causas naturales¹⁵, o sea que son educidas de la potencia al acto

Aquí también la respuesta depende de las premisas. Pues si los cuerpos celestes, por medio de su movimiento, son causa de la generación y de la corrupción y de todos los movimientos de los cuerpos naturales, se sigue que si los ángeles son causa del movimiento del cielo, también son causa de la generación y de la corrupción y de todos los movimientos de los cuerpos naturales inferiores.¹⁶ Por lo cual dice Gregorio en *Diálogos* IV capítulo 6¹⁷ que “en este mundo visible nada puede ser dispuesto sino mediante la creatura invisible”. Y, para decirlo brevemente, todos los artículos anteriores poco o nada tienen que ver con la doctrina de la fe, sino que pertenecen enteramente al orden de la ciencia natural (*sunt penitus physici*).

Artículo 8: si en el orden de la naturaleza un artesano puede mover su mano hacia el martillo sin el ministerio angélico que mueve los cuerpos celestes

Artículo 9: si en el orden de la naturaleza un artesano puede mover su mano para realizar algo sin el ministerio angélico que mueve los cuerpos

15 “Esto puede contener error, por cuanto usamos mayormente el verbo hacer en las obras del arte y no en las de la naturaleza. En efecto, no es costumbre decir que el padre haga al hijo. De donde según este modo de hablar el filósofo afirma en el libro VI capítulo 3 de la *Ética* [c. 3 1140 a 10] que ‘el arte es la recta razón de lo factible’. Y según esto parece poco usual decir que los ángeles o los cuerpos celestes hagan que los cuerpos humanos u otros cuerpos compuestos sean generados naturalmente, pues al parecer hacemos lo que está bajo nuestro arbitrio que haya de ser, lo cual es propio de las obras del arte. En cambio, las obras de la naturaleza no dependen del arbitrio de causas naturales, sino que resultan del orden natural cuya necesidad está sujeta al arbitrio de Dios que instituye la naturaleza. Por lo cual el hacer los efectos naturales se suele adjudicar más bien a Dios. No obstante, se encuentra el término hacer atribuido también a las causas naturales según que es costumbre decir que todo agente hace lo semejante a sí, en cuanto decir que el fuego calienta no es otra cosa que decir que hace a algo caliente. Y conforme a este modo de hablar puede decirse que los cuerpos celestes y aun los ángeles hacen los cuerpos compuestos inferiores. Pero en tales cuestiones ha de seguirse más bien el modo habitual de hablar, pues según el Filósofo [*Tópicos* VI c. 10 148 b 20] han de usarse los nombres tal como la mayoría, aunque parezca en vano discutir acerca de los nombres donde las cosas están claras.” (R36 9).

16 “... pues lo que es causa de la causa es causa de lo causado.” (R36 8).

17 PL 77, 329 B.

celestes¹⁸

En este caso parece que ha de responderse mediante una distinción, ya que el hecho de que alguien no pueda mover su mano puede acontecer de dos modos. Uno por defecto del alma que mueve, esto es, que al alma le falte la potencia para mover el cuerpo. Y si se lo entiende así, es falso lo dicho, pues el alma del artesano mueve la mano con libre albedrío, lo que no está sujeto ni a los cuerpos celestes ni a los ángeles, sino solamente a Dios. De otro modo puede entenderse por defecto del miembro corpóreo, como el hombre que al tener su mano atada o enferma no la puede mover. Y bajo este modo, si cesa el movimiento del cielo, el órgano del cuerpo no puede ser movido por el alma pues no permanece vivo, ya que los cuerpos celestes otorgan movimiento vital a los cuerpos inferiores, según consta por la autoridad de Dionisio traída más arriba. Empero, si por divina virtud y de modo preternatural (*praeter naturae ordinem*) el cuerpo del hombre permaneciese vivo habiendo cesado el movimiento del cielo, y se conservase en aquella disposición que le permite ser movido por el alma,¹⁹ el hombre sería capaz, mediante su libre albedrío, de mover cualquier parte del cuerpo.

Artículo 10: si todos los beneficios exteriores que derivan naturalmente de la potencia al acto los poseemos gracias a los ángeles que mueven los cuerpos celestes

Digo que esta respuesta también depende de las premisas. Pues el derivar naturalmente de la potencia al acto no es otra cosa que moverse naturalmente. Luego, si todo movimiento natural de los cuerpos inferiores es causado por el movimiento de los cuerpos celestes superiores, se sigue que tales beneficios provengan del ministerio de los ángeles que mueven los cuerpos celestes.

Artículo 11: si a causa de los dichos beneficios que tenemos por parte de los ángeles debemos reverenciarlos

La respuesta es manifiesta, puesto que no debemos reverenciarlos con reverencia de latría como autores de esos beneficios, sino como ministros con reverencia de dulía, ya que debemos amarlos a causa de tales beneficios. Pues dice Agustín en *Sobre la doctrina cristiana* I capítulo 30 “el precepto por el cual debemos amar al prójimo también incluye a los ángeles, de quienes recibimos tantos servicios de misericordia”.

18 En algunos manuscritos no aparece el artículo 8, por lo cual se reduce el número de las cuestiones a 42.

19 “... e incluso que le esté sujeto en mayor medida. Por lo cual, del mismo modo que el alma del artesano puede aplicar el movimiento de la mano en el martillo, así también sucederá habiendo cesado el movimiento del cielo, si por la divina sabiduría los martillos fuesen conservados en aquel estado en el que sean conservados los cuerpos humanos, lo cual, empero, no parece probable” (R36 10).

Artículo 12: si los ángeles que mueven los cuerpos celestes son los que engendran todos los cuerpos humanos, producidos naturalmente en el ser, mediante los movimientos de los cuerpos celestes, según que el engendrar se atribuye a causas naturales, esto es, que los educen de la potencia al acto

Artículo 13: si los ángeles que mueven los cuerpos celestes son los que engendran todos los animales irracionales, que se mueven o viven tanto en el mar como en la tierra producidos naturalmente en el ser, mediante los movimientos de los cuerpos celestes, según que el engendrar se atribuye a causas naturales, esto es, que los educen de la potencia al acto

Artículo 14: si los ángeles que mueven los cuerpos celestes son los que engendran todo lo que nace de la tierra producido naturalmente en el ser mediante los movimientos de los cuerpos celestes, según que el engendrar se atribuye a causas naturales, esto es, que los educen de la potencia al acto

Artículo 15: si los ángeles que mueven los cuerpos celestes son los que engendran todos los metales producidos naturalmente en el ser mediante los movimientos de los cuerpos celestes, según que el engendrar se atribuye a causas naturales, esto es, que los educen de la potencia al acto

Hay una misma respuesta para todos estos artículos. Puesto que los cuerpos celestes son causa de la generación de los cuerpos inferiores, como consta por la autoridad de Dionisio invocada más arriba, se sigue que los ángeles que mueven los cuerpos celestes son también causa de la generación de aquellos. Por lo cual dice Agustín en el *Libro de las LXXXIII cuestiones*, cuestión 79, que “toda cosa visible en este mundo tiene antepuesta una potestad angélica”.

Artículo 16: si el ángel tiene virtud infinita con respecto a lo más bajo

A lo cual ha de decirse que esto puede entenderse de dos maneras. Una, que la virtud del ángel no sea comprensible para alguien inferior, y así se infiere en el libro *De las causas* (proposición 16) y en los filósofos platónicos. Y Dionisio dice en el capítulo VI de la *Jerarquía celeste*²⁰: “Digo que el saber cuántos y cuáles son los órdenes de las substancias celestes, y cómo alcanzan su perfección de acuerdo con su jerarquía, solo le corresponde a la divinidad que preside esa jerarquía. Y que ellos conocen sus propias virtudes e iluminaciones y su recta ordenación sagrada y supramundana. Pues

20 PG 3, 200 C.

es imposible para nosotros conocer los misterios de las mentes celestiales”. En este sentido se dice que para cualquiera es infinito lo que le es incomprendible. De otra manera, puede entenderse que tenga virtud infinita por sobre aquello que está por debajo, y esto es falso y erróneo.²¹ Podría decirse que la virtud del ángel es infinita con respecto a lo más bajo porque no está limitada por alguna materia corporal en la cual sea recibida, tal como son limitadas las virtudes de las formas materiales. Empero, la virtud del ángel es finita en absoluto, según la medida de su esencia, que es finita.²²

Artículo 17: si el ángel puede mover toda la masa de la Tierra hasta alcanzar la Luna, aunque nunca²³ la haya movido o la mueva en el futuro

A mi parecer debe decirse que esto no sería posible por su virtud natural, puesto que ninguna virtud de la creatura puede alterar el orden de las partes principales del universo, al que corresponde que la Tierra esté situada en el centro.²⁴ Sin embargo, creo que si alguien dijese lo contrario podría tolerarse sin peligro para la fe, en la medida en que su afirmación se refiera a la magnitud del peso, y no a dicho orden del universo. Ya que en verdad un ángel es capaz de mover con su virtud natural la Tierra dotada de cierto peso. Pero no podemos establecer hasta qué cantidad de peso puede hacerlo.²⁵

21 “... pues en tal caso podría crear algo por debajo de él, y convertir cualquier cosa en cualquier otra, lo cual es manifiestamente falso” (R36, 7).

22 “... la virtud del ángel es consecuente a su naturaleza. Por lo tanto, así como lo finito y lo infinito se hallan en su naturaleza, así también en su virtud. Pero el ángel posee naturaleza finita según la comparación con su superior, que es Dios, que es ente y bien infinito, cuya semejanza es participada en el ángel de modo finito. Sin embargo, puesto que el ángel no tiene forma en la materia, no está limitado ni contraído por alguna materia como en el caso de las formas naturales. Por lo cual la virtud del ángel es finita en cuanto se extiende a determinados efectos, en cuanto participa de modo finito de la semejanza de la causa primera. Empero, es infinita en cuanto que su virtud no se contrae a obrar según la exigencia de la materia u órgano corporal como las formas materiales y corpóreas. Y por ello ha de decirse además que tiene virtud infinita en duración *ex parte post*, ya que su naturaleza puede durar a perpetuidad, ya que su duración no se mide por ningún período de tiempo.” (R36, 7). “Que la virtud del ángel sea infinita sobre lo más bajo no debe entenderse como que no esté determinada a ciertos efectos, sino que al producirlos no experimenta debilidad o defecto” (R36, 5).

23 Orig. *licet nunquam* coincide con Alberto, mientras Kilwardby dice *si quando*

24 “Me parece que esto no debería ser asentido. En efecto, las virtudes de las creaturas se extienden a los efectos naturales, y por eso los ángeles pueden mover los cuerpos celestes de acuerdo con los movimientos que convienen a su naturaleza. En cambio, no podrían moverlos de otra manera según la propia virtud, sino que esto podría ocurrir milagrosamente por iniciativa divina. Ahora bien, no solo la virtud del ángel sino incluso la del hombre puede hacer que alguna parte de la Tierra sea llevada a lo alto de manera violenta. Pero no creo que esté en la potestad angélica el que la totalidad de un elemento sea puesto fuera de su orden natural.” (R36, 5)

25 La edición de Marietti (nº 789), reproducida a su vez en el sitio *corpusthomicum.org*, agrega la siguiente sentencia: “Si se pregunta con respecto al movimiento circular, mediante el cual el orden antedicho no sufre variación alguna, parece que es natural que la Tierra esté quieta, según pretende el Filósofo en el libro *Sobre el cielo*”.

Artículo 18: si los ángeles que mueven los cuerpos celestes pertenecen al orden de las Virtudes

Me parece que puede decirse con bastante probabilidad.²⁶ Y no veo qué inconveniente se siga de esto, pues incluso Orígenes, al exponer aquello de Mateo XXIV “las virtudes celestes serán conmovidas” dice que “en consecuencia las virtudes racionales de los cielos experimentarán asombro, una vez apartadas de sus funciones originales”.

Artículo 19: si lo que dice el Eclesiastés I “el espíritu gira en círculo” puede exponerse así: el espíritu, o sea el ángel, da vueltas en el cielo, es decir, al girar hace mover²⁷ al cielo en círculo

No veo por qué no puede sostenerse esta exposición, sobre todo porque Agustín dice en el libro I capítulo 20 de *Sobre el Génesis a la letra* que por eso “las palabras de la Escritura se exponen con muchos resultados para que los que se jactan de la ciencia del siglo repriman sus burlas”.

Artículo 20: si, en caso de que cesara el movimiento del cielo, según el orden natural todo lo que es de hierro se reduciría instantáneamente en sus elementos

Artículo 21: si, en caso de que cesara el movimiento del cielo, según el orden natural todo cuerpo de lo más bajo, corruptible y compuesto de elementos sería destruido²⁸ o reducido instantáneamente a sus elementos

Artículo 22: si, en caso de que cesara el movimiento del cielo, según el orden natural el mundo entero, en cuanto a todo lo que es corruptible y formado por elementos, sería destruido o reducido instantáneamente a sus elementos

Artículo 23: si, de no haber luz estelar, según el orden natural todos los hombres corruptibles perecerían instantáneamente

²⁶ “Así me parece, sobre todo si, como quiere Dionisio, el orden de las Virtudes se dice que ocupa el orden medio de la segunda jerarquía. Pues este orden ocupa el primer lugar entre los que ejecutan los ministerios exteriores. Por lo que Dionisio dice en el capítulo VIII de la *Jerarquía Celeste* que el nombre de las Virtudes muestra ‘cierta divina e inquebrantable fortaleza para todas las operaciones deiformes.’ Pero no parece haber nada mayor entre los ministerios exteriores que la disposición de las causas universales, por lo que parece en grado máximo que la administración de los cuerpos celestes pertenece al orden de las Virtudes.” (R36, 4).

²⁷ *Problemata* “hace girar o moverse” (“moveri” en vez de “movere”).

²⁸ *Problemata* no figura “destrueretur”.

Artículo 24: si, de no haber luz estelar, según el orden natural todos los animales irracionales corruptibles perecerían instantáneamente

Para todos estos artículos la respuesta es la misma. Tal como fue dicho arriba, los cuerpos superiores, por medio de su movimiento y su irradiación son causa de la generación y la corrupción y la vida corporal en los cuerpos inferiores. Por lo que no cabe duda de que, si se remueve tal causa, se removerán sus efectos, y principalmente porque esto parece ser sumamente congruente con la fe, según la cual afirmamos que, pasada la figura de este mundo, y cesando el movimiento del cielo por voluntad divina, solo permanecerán los elementos renovados y los hombres se volverán inmortales por la virtud divina. A no ser, tal vez, que se objete cuando dice “instantáneamente”, ya que la desintegración de estos cuerpos en los elementos, al tratarse de un cierto movimiento, no puede darse en forma instantánea.²⁹ Pero su principio puede ser instantáneo.

Artículo 25: si después del día del juicio todos los cuerpos de los buenos serán incorruptibles por naturaleza o naturalmente, puesto que cesará el movimiento del cielo que es la causa de la corrupción

Artículo 26: si después del día del juicio los cuerpos de los malos serán incorruptibles por naturaleza o naturalmente, puesto que cesará el movimiento del cielo que es la causa de la corrupción

Creo que con respecto a estos dos interrogantes debe decirse que, cuando se afirma que algo es incorruptible por naturaleza, se está significando que la naturaleza es la causa de la incorrupción, dado que la preposición “por” designa la causa. Ahora bien, hay dos tipos de causas: una *per se*, otra *per accidens*. La causa *per se* de algo es la que directamente es causa de ello por su virtud, como el agua es causa de enfriamiento. La causa *per accidens* de algo es cuando lo causa indirectamente, por ejemplo, al remover la causa contraria, como aquel que extingue el fuego de la casa se dice que es causa del enfriamiento de la casa. Luego, cuando se dice que al cesar el movimiento del cielo el cuerpo del hombre es incorruptible por naturaleza, si esta preposición “por” designa la causa *per se*, es falso. En efecto, la virtud de la

29 “Si se entiende que la corrupción de estos cuerpos o la resolución en los elementos es instantánea, esto es verdadero en cuanto a su principio, pero falso en cuanto a su término. Pues los cuerpos celestes son causas causantes y conservantes como causas movientes, de donde es preciso que la corrupción y resolución que tiene lugar por sustracción de tal causa sea por medio del movimiento. Ahora bien, en ningún movimiento el término y el principio pueden darse en el mismo momento, ya que todo movimiento requiere de algún tiempo. Es diferente, empero, cuando se trata de la supresión de la conservación divina, porque ella es causa del ser que opera sobre las cosas sin movimiento, y así como al instante produjo la cosa en el ser por creación, y no en el tiempo, así al cesar su operación la cosa perdería su ser al instante y no por algún movimiento.” (R36, 11). “En efecto, la muerte ocurre por separación del alma respecto al cuerpo, la que no tiene lugar sino por alguna mutación del cuerpo a partir de su disposición natural, la que no puede acontecer completamente en un instante.” (R36 14).

naturaleza creada no se extiende hasta poder causar la incorrupción de los cuerpos compuestos de contrarios. Empero, si la antedicha preposición designa la causa *per accidens*, entonces en cierto modo es verdadero lo que se afirma, ya que se ha removido la causa universal de la corrupción natural, a saber, el movimiento del cielo.³⁰ En este sentido se diría mejor en forma negativa que privativa, por ejemplo: al cesar el movimiento del cielo, el cuerpo del hombre, si permanece la virtud divina, ya no es corruptible por naturaleza. Por cierto, ya que siempre lo que es *per se* se antepone a lo que es *per accidens*, parece preferible decir que es corruptible por naturaleza.³¹ O bien, si se afirma lo contrario, ha de decirse bajo determinación expresada en sentido correcto.

Artículo 27: si los condenados en el infierno sienten en sus cuerpos las penas del fuego por aprehensión y recepción de la especie del mismo fuego por modo aflictivo o lesivo

Al respecto debe decirse que, puesto que según la fe afirmamos que los cuerpos de los condenados en el infierno experimentan aflicción a causa del fuego,³² y empero no se consumen, según aquello de Agustín en *La Ciudad de Dios XXI* capítulo 2 “Los cuerpos humanos no solamente no se disuelven jamás por causa de la muerte, sino que además perduran eternamente bajo los tormentos del fuego”, es menester poner en ellos lo que produce la aflicción, a saber, la sensación de dolor, o sea la recepción de una especie sensible. También es necesario remover de ellos lo que podría provocar la consumación de los cuerpos, esto es la transmutación de la naturaleza de los cuerpos mismos. Por lo cual no veo que este artículo pueda resultar erróneo.

Artículo 28: si la afirmación que hace Cristo en el juicio [final] “Venid, benditos etc.”³³ es de sentido corporal o espiritual

A esto debe decirse que, si bien puede tomarse en uno u otro sentido, sin embargo, lo más probable es que hable en sentido espiritual, puesto que otras cosas que se realizan en aquel juicio son hechas espiritualmente por la virtud divina. Pues, como dice Agustín en *La Ciudad de Dios XX* capítulo 14, “la virtud divina traerá a la memoria de cada cual todas sus obras, buenas o malas, y las hará ver rapidísimamente a los ojos de la mente, para que el saber acuse o excuse a la consciencia, y de este modo todos y cada uno serán juzgados al mismo tiempo”.

Artículo 29: si Cristo no vino más que para quitar el pecado original

30 “... según el modo de hablar por el que puede decirse que el hundimiento del barco es por causa del piloto, ya que debido a su ausencia el barco pelagra.” (R36 19).

31 La edición de Marietti agrega: “pero incorruptible por gracia o justicia”.

32 “Pues si se afirma comúnmente que la impassibilidad es beneficio de los cuerpos gloriosos, se sigue que los cuerpos no gloriosos serán pasibles.” (R36 21).

33 Mateo 25, 34.

principalmente, o más especialmente con respecto a todos los pecados que vino a quitar

A esto ha de decirse que Cristo vino de suyo para quitar todos los pecados. Pues el don de Cristo, como dice el Apóstol en Romanos V, excede el pecado de Adán, “pues el juicio por uno trae condenación, la gracia en cambio trae por muchos pecadores la justificación”. Pero tanto más principalmente vino contra algún pecado cuanto sea más grave. Ahora bien, el pecado original, aunque sea menor en gravedad y merecimiento de pena, es en cambio lo máximo debido a la universalidad, según el mismo Apóstol en Romanos V: “en quien todos pecaron”. Y en cuanto a esto puede decirse que Cristo vino principalmente a remover el pecado original, de donde a partir de Juan I “Este es el que quita el pecado del mundo” dice la Glosa “El pecado del mundo es el pecado original, que es el pecado común a todo el mundo.”³⁴

Artículo 30: si la nómina de los santos fue escrita por el dedo de Dios en los cielos materiales para honor de los santos

No me parece que esto sea verdad, pero no hay peligro en decirlo.

Artículo 31: si la nómina de los impíos que están en el infierno fue escrita por el dedo de Dios en la tierra para vituperio de los impíos

Tampoco pienso que esto sea verdadero, si se entiende en sentido corporal. No obstante, a mi parecer en nada obsta para la fe.

Artículo 32: si el infierno está en el centro de la Tierra o cerca de él

A esto parece que ha de decirse que el lugar del infierno se halla debajo de la tierra, por lo cual Agustín afirma en el libro *Retractaciones* capítulo 24 “Acerca de los infiernos parece más que deba decirse que están bajo la tierra, que el dar razones de por qué se dice que están bajo la tierra”. Ahora bien, dónde está el infierno, si próximo al centro de la Tierra o cercano a la superficie, considero que en nada incumbe a la doctrina de la fe, y al respecto es superfluo preocuparse por afirmarlo o rechazarlo.³⁵

34 “Cristo vino principalmente para llevar a los hombres a la vida eterna, como él mismo lo dice en Juan 10 ‘He venido para que tengan vida.’ Por lo cual vino a remover todo impedimento para la vida eterna, y por consecuencia vino para quitar todo pecado. Mas dado que el bien común es mejor que el bien particular de uno, así también el mal común de muchos es peor. De donde viene ante todo a quitar el pecado original que infectó a toda la naturaleza humana, más que los pecados particulares de cada uno. [...] Por lo tanto parece mejor que deba decirse afirmativamente que Cristo viene principalmente a quitar el pecado original más que los otros, que en modo negativo como cuando se afirma que Cristo no vino ante todo para quitar sino el pecado original, pues también la remoción de los pecados actuales pertenece a la intención principal de Cristo que viene a salvar al mundo según aquello de Lucas 5: ‘Vine a llamar a los pecadores a la penitencia’ (R36 23).

35 “Pese a todo, estimo que no ha de estar en el centro de la tierra, ya que es el lugar al que

Artículo 33: si es lícito discutir acerca de si el alma de Cristo proviene por intermediario (*ex traduce*) a fin de establecer lo que sea verdad

Este artículo se plantea en términos dudosos. Pues si se entiende que sea lícito debatir y determinar si es verdadero que el alma de Cristo proviene por intermediario, es falso; ya que ninguna de las almas de los hombres es transmitida por intermediario, y mucho menos la de Cristo, cuyo cuerpo ha sido formado por la virtud del Espíritu Santo. En cambio, si se entiende que sea lícito disputar si el alma de Cristo proviene por vía de intermediario, y acerca de esto determinar lo que enseña con verdad la fe católica, esto es, que no proviene de intermediación, no veo por qué no pueda admitirse, dado que en las escuelas de los maestros se debate cotidianamente tanto a propósito de la Trinidad como de los demás artículos de fe, no a causa de duda sino de la comprensión y confirmación de la verdad. Empero, esto podría en algún caso ser malo indirectamente, por ejemplo, si se discutiesen estas cosas delante de los sencillos o de quienes sean vulnerables al error.

Artículo 34: Si aquella sentencia del Filósofo en *Sobre los animales* libro XVI capítulo 6 “El esperma, junto con el cual surge el espíritu que es la virtud del principio del alma, está separado del cuerpo y es realidad divina, y a tal se la llama intelecto” puede o debe³⁶ exponerse así: aquel espíritu o virtud formativa se denomina intelecto por semejanza, puesto que, así como el intelecto actúa sin órgano, así también aquella virtud

A esto debe decirse que el Comentador expone de este modo la autoridad del Filósofo en su *Metafísica* libro VII comentario 31.³⁷ Y no se habla de realidad divina como si fuera Dios en esencia, sino por una cierta participación de semejanza, así como a cualquier cosa grandiosa y admirable se suele llamar divina. Y no veo qué tenga que ver con la fe la manera en que se exponen las palabras del Filósofo.

los cuerpos pesados son llevados por naturaleza. Y no parece apropiado decir que se frustraría la intención de la naturaleza, lo cual se seguiría si los cuerpos pesados no pudiesen alcanzar el centro. Más aún, si por naturaleza la tierra en torno al centro fuese hueca, no podría asignarse una causa natural capaz de sostener todo el peso de la tierra para que no alcance el centro. Si, empero, se dijese que esto ocurre milagrosamente por virtud divina, no subyace razón alguna de tal milagro. [...] Mas en la creación de las cosas no se ha de considerar lo que Dios podría hacer, sino lo que la naturaleza de las cosas posee para ser hecho, como dice Agustín en el libro II capítulo 1 del *Génesis a la letra*. Pues no se dice que Cristo descendió a las partes más bajas de la tierra sino a las inferiores, para cuya verdad es suficiente que se consideren por debajo de nosotros de cualquier modo” (R36 24).

36 *Problemata* “podría o debería”. La versión de Marietti (nº 806) agrega un pronombre relativo *qui* antes de *est separatus*, con lo cual queda más claro que lo separado no es el esperma sino el espíritu que contiene. Sin embargo, en esa versión el texto es inconsistente desde el punto de vista sintáctico, ya que la oración carece de verbo principal. De hecho, la versión de la *Leonina* coincide con la de los manuscritos de Kilwardby y Alberto.

37 “Y estas son sus palabras: ‘Por eso dice Aristóteles en el libro *De los animales* que las virtudes que están en lo seminal son semejantes al intelecto, esto es porque actúan según la acción del intelecto, y que estas virtudes se asimilan al intelecto en cuanto que no actúan por medio de un instrumento corporal” (R36 26).

Artículo 35: si algo de la substancia del cielo entra en la composición del cuerpo naturalmente compuesto de los cuatro elementos por efecto de su virtud

Artículo 36: si algo de la substancia del cielo entra en la composición del cuerpo naturalmente compuesto de los cuatro elementos, principalmente en el caso de lo viviente y animado, por efecto de su virtud

A estas dos consultas debe decirse que, al hablar de algo de la substancia del cielo, si la preposición “de” designa la causa material, creo que es falso, aunque no peligroso ni contrario a la fe. En cambio, si se refiere a una relación con la causa eficiente, tal me parece no solamente verdadero sino necesario, como consta por la autoridad de Dionisio invocada más arriba³⁸. Y tal sentido está determinado por esto que dice “por efecto de su virtud”.

Artículo 37: si los cuerpos de los santos glorificados lucirán más que el sol, y la luna tanto como el sol, y el sol siete veces más que ahora, y los cuerpos de los santos siete veces más que el sol³⁹

A esto debe decirse, en cuanto a lo primero, que Crisóstomo, al exponer lo que está en Mateo XIII “Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre”, dice “No porque sea solo como el sol, sino porque no conocemos otra estrella más brillante que esta”.⁴⁰ De todo lo que sigue no es el caso que alguien no pueda opinar con firmeza,⁴¹ en particular dado que en aquella renovación del mundo es seguro que, según la doctrina católica, toda creatura corporal será elevada, “a la espera de la manifestación de los hijos de Dios” como dice Romanos VIII. Jerónimo también afirma sobre aquel pasaje de Mateo “el Sol se oscurecerá y la Luna no dará su luz”, “No que tal disminución de luz acontecerá, pues al contrario leemos que el Sol habrá de septuplicar su fulgor, sino que en comparación con la verdadera luz todas las cosas parecerán tenebrosas”.

Artículo 38: si los ángeles que vio Magdalena cerca del sepulcro del Señor después de su resurrección con voz llorosa la consolaron

38 Cf. R36, 28.

39 Isaías 30, 26. “No veo peligro alguno aquí, siempre y cuando esta afirmación no pueda imputarse a la presunción” (R36, 27). Curiosamente, en la primera versión de las respuestas a Basiano (artículo 15) solo se pregunta “si los cuerpos de los santos lucirán mucho más que el Sol” pero Tomás responde aludiendo al brillo de la Luna y el Sol. En la edición de la *Respuesta a treinta dudas...* se sugiere que esto pueda atribuirse a una distracción del Aquinate (p. 41). Pero parece más verosímil conjeturar que la pregunta original era la misma que en la segunda versión y que por algún motivo aparece mutilada en las copias conservadas.

40 *Sobre Mateo* homilía 47 (48) n. 1

41 En la versión de Marietti (nº 809) dice “que no pueda decirse con firmeza”.

A esto me parece que ha de decirse que lo que ocurrió en la aparición de los ángeles debe ser referido a algún significado, mas no a la característica de su substancia, como es patente por Dionisio en el último capítulo de la *Jerarquía Celeste*. De donde, así como en las sagradas Escrituras se lee acerca de Dios algo semejante a la ira o la tristeza o a otra cosa pertinente a la condición humana, así también nada prohíbe que en las apariciones angélicas algo así se manifieste a fin de dar una cierta significación. Y aunque convenga más a los ángeles, como quienes proclaman la resurrección, los signos de alegría por causa de la cosa anunciada, nada impide que exhiban algunos signos de dolor, a fin de que manifestaran a la mujer llorosa lo que ella sentía en su interior, tal como Gregorio afirma respecto al Señor que se apareció a los dos discípulos en la forma de peregrino.⁴²

Artículo 39: si un hombre fuera capaz de ver con el ojo de la mente todo aquello que obra en el corazón del hombre y que tiene una impresión exterior en el cuerpo, si poseyera una mirada tan aguda como el diablo

Al respecto dice Agustín en el libro *Sobre la adivinación de los demonios* capítulo 5 “[ellos] conocen a fondo y con toda facilidad las disposiciones humanas, no sólo las manifestadas de viva voz, sino también las concebidas sólo con el pensamiento, puesto que se exteriorizan algunos signos desde lo íntimo del alma a través del cuerpo”; y en el libro *Retractaciones* II, capítulo 30 dice “Está claro a través de muchas experiencias que esas cosas pueden llegar al conocimiento de los demonios. Pero si se dan algunas señales desde el cuerpo de los que cavilan que son sensibles para ellos pero que se nos ocultan a nosotros, o si conocen estas cosas por medio de otra fuerza espiritual, difícilmente los hombres pueden descubrirlo o no lo pueden en absoluto”. A partir de cuyas palabras es evidente que los demonios pueden conocer los pensamientos del corazón que se revelan por ciertos cambios corporales.⁴³ Y esto no es de admirar, puesto que también los médicos perspicaces detectan a través del pulso los estados interiores del alma, y, como dice Eclesiastés XIX, “por la mirada se conoce al hombre y por el aspecto de su rostro se conoce al sensato”.

Artículo 40: si, aunque al ascender inmediatamente Marte esté sobre el Sol en cuanto al lugar, al descender inmediatamente esté sobre la Luna en cuanto al influjo de Marte en la primera hora

42 *Sobre los Evangelios* II, hom. 23 “Esto es necesariamente verdadero, y hay una sentencia de San Agustín que dice en *La Ciudad de Dios* IX, cap. 5: “Los santos ángeles castigan sin ira a quienes entregó la ley eterna de Dios para ser castigados; lo mismo que socorren a los miserables sin sufrir ellos la miseria, y favorecen sin temor a sus amigos que están en peligro. Y, sin embargo, por la costumbre del lenguaje humano se aplican también a ellos los nombres de estas pasiones, no por la flaqueza de los afectos, sino por cierta semejanza de las obras. Al igual que, según las Escrituras, se irrita Dios, pero no se turba por pasión alguna. Esta palabra expresa el efecto de la venganza, no el alborotado afecto” (R36, 29-30).

43 “Empero no considero suficientes las especies que existen en la fantasía para que los demonios conozcan los pensamientos humanos, ya que el hombre, por virtud de la razón y el libre albedrío puede servirse de una especie conservada en la potencia imaginativa para diversos pensamientos, o inclusive no usar actualmente de ella” (R36, 36).

Al respecto me parece que debe decirse que, si el influjo de Marte y la Luna se refiere al libre albedrío, es erróneo. En cambio, si se refiere a las cosas naturales y corporales, no se sigue nada absurdo en cuanto a la doctrina de fe. Pues dice Agustín en el libro V de *La Ciudad de Dios* capítulo 6 “no podemos calificar de totalmente absurdo que algunas diferencias únicamente corporales se deban a ciertos influjos siderales”. Más aún, esto es verdad según el orden de los días. En efecto, puesto que, según los astrólogos, a los siete planetas se les adjudican siete horas, y siendo el día natural de 24 horas, en consecuencia, el lunes en la hora 22 ejerce su dominio la Luna, al igual que en la primera. Por lo cual, cuando comienza el ciclo nuevamente se le atribuye la hora 23 a Saturno y la 24 a Júpiter, y la primera del día siguiente a Marte. Pero sobre esto nada compete a la fe ni afirmar ni rechazar.

Artículo 41: si en el infierno habrá llanto corporal expresado en lágrimas

Entiendo que no, puesto que, al ser dicho llanto infinito y sin que nada se aporte al cuerpo de los condenados por vía de alimentación, se seguiría que en algún momento a causa del llanto se consumirían totalmente aquellos cuerpos, lo cual es contrario a la fe.

Artículo 42: si en el infierno habrá gusano corporal

Agustín pone en duda esto en *La Ciudad de Dios* XXI capítulo 9, si bien en el libro XX capítulo 22 dice que parece lo más probable que el fuego haga referencia al cuerpo, y el gusano en sentido metafórico al alma. Lo cual a mí también me parece lo más probable.

Artículo 43: si es posible saber la distancia de la superficie de la Tierra hasta su centro

A lo cual según mi entender debe decirse que puede saberse, si bien de acuerdo con el modo de certidumbre que se da en las demostraciones astrológicas, las que, empero, no son tan ciertas como las demostraciones geométricas o aritméticas.⁴⁴

Esto es, reverendo Padre, lo que a mi juicio corresponde responder a los presentes artículos enviados por vos, aunque muchos de ellos están más allá de los límites de la teología. Pero a partir de vuestro encargo he asumido una obligación que el desempeño de mi oficio no requería de ninguna manera.⁴⁵

44 En la versión de Marietti (nº 815) dice simplemente: “Parece que sí, aunque según el modo de la demostración astrológica, no geométrica.”

45 Aquí también Marietti abrevia: “Tales son, reverendo Padre, las respuestas que se me ocurren por el momento, si bien muchas de las preguntas exceden los límites de la teología.”

Problemas Resueltos

Por Fray Alberto De La Orden De Predicadores Exobispo De Ratisbona

Traducción basada en el texto de la *Opera Omnia* Tomus XVII Pars 1 Monasterium Westfalarum, Aschendorff, 1975 pp. 45-64. En notas al pie se aclara el origen de las citas eruditas y las diferencias en el enunciado de las preguntas con respecto al documento de Tomás y Robert.

- 1: Si Dios mueve algún cuerpo inmediatamente.
- 2: Si todo lo que se mueve naturalmente lo hace por intervención de los ángeles que mueven los cuerpos celestes.
- 3: Si los ángeles son motores de los cuerpos celestes.
- 4: Si se ha probado infaliblemente que los ángeles son motores de los cuerpos celestes.
- 5: Si se ha probado infaliblemente que los ángeles son motores de los cuerpos celestes, bajo el supuesto de que Dios no sea el motor inmediato de aquellos cuerpos.
- 6: Si todas las cosas inferiores traídas al ser por vía del movimiento son gobernadas por los ángeles mediante los movimientos de los cuerpos celestes.
- 7: Si todas las cosas inferiores que son traídas al ser son hechas por los ángeles mediante los movimientos de los cuerpos celestes, en cuanto que el hacer se atribuye a causas naturales, o sea que son educidas de la potencia al acto.
- 8: Si en el orden de la naturaleza un artesano puede mover su mano hacia el martillo sin el ministerio angélico que mueve los cuerpos celestes.
- 9: Si en el orden de la naturaleza un artesano puede mover su mano para realizar algo sin el ministerio angélico que mueve los cuerpos celestes.
- 10: Si todos los beneficios exteriores que derivan naturalmente de la potencia al acto los poseemos gracias a los ángeles que mueven los cuerpos celestes.
- 11: Si a causa de los dichos beneficios que tenemos por parte de los ángeles debemos reverenciarlos.
- 12: Si los ángeles que mueven los cuerpos celestes son los que engendran

todos los cuerpos humanos, producidos naturalmente en el ser, mediante los movimientos de los cuerpos celestes, según que el engendrar se atribuye a causas naturales, esto es, que los educen de la potencia al acto.

13: Si los ángeles que mueven los cuerpos celestes son los que engendran todos los animales irracionales, que se mueven o viven tanto en el mar como en la tierra producidos naturalmente en el ser, mediante los movimientos de los cuerpos celestes, según que el engendrar se atribuye a causas naturales, esto es, que los educen de la potencia al acto.

14: Si los ángeles que mueven los cuerpos celestes son los que engendran todo lo que nace de la tierra producido naturalmente en el ser mediante los movimientos de los cuerpos celestes, según que el engendrar se atribuye a causas naturales, esto es, que los educen de la potencia al acto.

15: Si los ángeles que mueven los cuerpos celestes son los que engendran todos los metales producidos naturalmente en el ser mediante los movimientos de los cuerpos celestes, según que el engendrar se atribuye a causas naturales, esto es, que los educen de la potencia al acto.

16: Si el ángel tiene virtud infinita con respecto a lo más bajo.

17: Si el ángel puede mover toda la masa de la Tierra hasta alcanzar la Luna, aunque nunca⁴⁶ la haya movido o la mueva en el futuro.

18: Si los ángeles que mueven los cuerpos celestes pertenecen al orden de las Virtudes.

19: Si lo que dice el Eclesiastés I “el espíritu gira en círculo” puede exponerse así: el espíritu, o sea el ángel, da vueltas en el cielo, es decir, al girar hace mover⁴⁷ al cielo en círculo.

20: Si, en caso de que cesara el movimiento del cielo, según el orden natural todo lo que es de hierro se reduciría instantáneamente en sus elementos.

21: Si, en caso de que cesara el movimiento del cielo, según el orden natural todo cuerpo de lo más bajo, corruptible y compuesto de elementos sería reducido⁴⁸ instantáneamente a sus elementos.

46 Orig. *licet nunquam* coincide con Tomás, mientras Kilwardby dice *si quando*

47 TOMÁS “al girar hace mover” (“movere” en vez de “moveri”).

48 TOMÁS “destruido o reducido”.

22: Si, en caso de que cesara el movimiento del cielo, según el orden natural el mundo entero, en cuanto a todo lo que es corruptible y formado por elementos, sería destruido o reducido instantáneamente a sus elementos.

23: Si, de no haber luz estelar, según el orden natural todos los hombres corruptibles perecerían instantáneamente.

24: Si, de no haber luz estelar, según el orden natural todos los animales irracionales corruptibles perecerían instantáneamente.

25: Si después del día del juicio todos los cuerpos de los buenos serán incorruptibles por naturaleza o naturalmente, puesto que cesará el movimiento del cielo que es la causa de la corrupción.

26: Si después del día del juicio los cuerpos de los malos serán incorruptibles por naturaleza o naturalmente, puesto que cesará el movimiento del cielo que es la causa de la corrupción.

27: Si los condenados en el infierno sienten en sus cuerpos las penas del fuego por aprehensión y recepción de la especie del mismo fuego por modo aflictivo o lesivo.

28: Si la afirmación que hace Cristo en el juicio [final] “Venid, benditos etc.”⁴⁹ es de sentido corporal o espiritual.

29: Si Cristo no vino más que para quitar el pecado original principalmente, o más especialmente con respecto a todos los pecados que vino a quitar.

30: Si la nómina de los santos fue escrita por el dedo de Dios en los cielos materiales para honor de los santos.

31: Si la nómina de los impíos que están en el infierno fue escrita por el dedo de Dios en la tierra para vituperio de los impíos.

32: Si el infierno está en el centro de la Tierra o cerca de él.

33: Si es lícito discutir acerca de si el alma de Cristo proviene por intermedio a fin de establecer lo que sea verdad.

34: Si aquella sentencia del Filósofo en *Sobre los animales* libro XVI⁵⁰ “El esperma, junto con el cual surge el espíritu que es la virtud del principio del

49 Mateo 25, 34.

50 C. 6 en la traducción de Miguel Scot, corresponde a *La generación de los animales* II c. 3 737 a 7-10.

alma, está separado del cuerpo y es realidad divina, y a tal se la llama intelecto” podría o debería⁵¹ exponerse así: aquel espíritu o virtud formativa se denomina intelecto por semejanza, puesto que, así como el intelecto actúa sin órgano, así también aquella virtud.

35: Si algo de la substancia del cielo entra en la composición del cuerpo naturalmente compuesto de los cuatro elementos por efecto de su virtud.

36: Si algo de la substancia del cielo entra en la composición del cuerpo naturalmente compuesto de los cuatro elementos, principalmente en el caso de lo viviente y animado, por efecto de su virtud.

37: Si los cuerpos de los santos glorificados lucirán más que el sol, y la luna tanto como el sol, y el sol siete veces más que ahora, y los cuerpos de los santos siete veces más que el sol.⁵²

38: Si los ángeles que vio Magdalena cerca del sepulcro del Señor después de su resurrección con voz llorosa la consolaron.

39: Si un hombre fuera capaz de ver con el ojo de la mente todo aquello que obra en el corazón del hombre y que tiene una impresión exterior en el cuerpo, si poseyera una mirada tan aguda como el diablo.

40: Si, aunque al ascender inmediatamente Marte esté sobre el Sol en cuanto al lugar, al descender inmediatamente esté sobre la Luna en cuanto al influjo de Marte en la primera hora.

41: Si en el infierno habrá llanto corporal expresado en lágrimas.

42: Si en el infierno habrá gusano corporal.

43: Si es posible saber la distancia de la superficie de la Tierra hasta su centro.

51 TOMÁS “puede o debe”.

52 Isaías 30, 26.

CUESTIÓN PRIMERA

En procura de responder, según la flaqueza de mi saber e ingenio, acerca de las cuestiones que Vuestra Paternidad me ha destinado, digo que, de la primera, que se refiere a Dios, es menester dictaminar en forma singular y de por sí. Esta cuestión se refiere a si Dios mueve algún cuerpo inmediatamente. Queréis para vos que sea resuelta de acuerdo con la filosofía, pues según la fe católica no es lícito dudar de que Dios Hijo llene y dé movimiento, de modo inmediato, corporal y distinto, al cuerpo que asumió, tal como fue escrito en *Colosenses* II, 9: “Porque en Cristo mismo abunda -en otra versión “habita”- toda plenitud de la divinidad en forma corporal”. Pero consta que habita en él como el que lo mueve e influye para sí sobre el movimiento de bondad, gracia y virtud y sobre todo movimiento por el que aquel cuerpo sirve a la deidad en los movimientos y obras de la gracia.

Si se objeta según aquello de Agustín⁵³, que Dios Hijo asumió el alma por el intelecto, y el cuerpo por el alma, se ha respondido desde antiguo, y tal respuesta es aceptada y aprobada por todos los sabios, que el intelecto en orden a la deidad y el alma en orden al intelecto no son sino medios congruentes para una mayor similitud, y no tales que haya de establecerse una distancia esencial de interposición entre el cuerpo y la divinidad. Pues de otro modo en el triduo, durante el cual Cristo yació en el sepulcro, la divinidad no habría estado unida al cuerpo, y entonces sería falso el evangelio de JUAN 10, 18: “Tengo poder para dar mi alma y poder para recobrarla”. Pues la carne tenía ese poder, como allí mismo dice Agustín en la Glosa,⁵⁴ por la virtud de la divinidad que latía en ella. Y debido a tal inhabitación afirma David ⁵⁵ “No permitirás que tu santo vea la corrupción”, y Pedro en *Hechos* 2, 24: “Al que Dios eximió de los dolores del infierno, puesto que no podía quedar sujeto a ellos”, o sea Cristo, “de aquel” infierno, esto es, porque el infierno no podía sujetar a la divinidad en el cuerpo, y así no podía conocer la corrupción por padecimiento y dominio del infierno y de la muerte. Por lo tanto, no es lícito dudar de esto.

Empero, si tal cuestión fuese acerca de si Dios mueve inmediatamente algún cuerpo según el orden de la naturaleza, de tal modo que, como lo prueba ARISTÓTELES al principio del libro VII de la *Física*,⁵⁶ haya unión inmediata entre el motor y lo movido, digo al respecto que dicha cuestión es muy general y puede entenderse en dos sentidos. En efecto, si se entiende de tal motor a partir del cual y de su móvil se hace algo uno por naturaleza, como a partir del cuerpo y del alma o del motor del cielo y del cielo, como dice Aristóteles,⁵⁷ consta que, tal como afirma [el mismo] Aristóteles en el

53 *El combate cristiano* c. 18 n. 20 PL 40, 300.

54 PL 35, 1739. Cf. PL 114, 397.

55 Salmo 15, 10.

56 c. 2 243 a3 – 245b3.

57 *Física* VIII, 5 258 a 20. Vid. *S.Theol.* I, 70, 3.

Libro acerca de las Causas,⁵⁸ “dado que [el ser] primero rige todas las cosas sin mezclarse con ellas”, [entonces] Dios no mueve inmediatamente ningún cuerpo de este modo, puesto que Dios no está presente así en ningún móvil. Ya que, si así fuese, se seguiría que Dios es en cierto modo acto del cuerpo y poseería una virtud proporcionada a ese movimiento, lo que es en gran medida absurdo, pues entonces no podría mover otra cosa ni podría hacerlo en mayor grado,⁵⁹ y se seguiría que su movimiento tendría lugar en el tiempo por parte de su capacidad de mover, como lo es el movimiento de todos los motores naturales que mueven los cuerpos.⁶⁰ Y se seguiría también que Dios no sería causa primera, porque nada de lo que puede unirse a otro por naturaleza puede ser primero, y, lo que es más, esto no puede ser entendido. De estas razones demostrativas hemos disertado en nuestro libro *Sobre las causas*.⁶¹

Si, en cambio, esta cuestión se entiende respecto al movimiento de obediencia, entonces hace mucho ya que fue resuelta, puesto que dice Aristóteles⁶² que la causa primera mueve al primer cielo, a cuyo movimiento remite el de todos los cuerpos celestes, así como el movimiento de todos los miembros remite al del corazón. Y en *Sobre el cielo y el mundo* libro II,⁶³ donde Aristóteles trata acerca del primer motor y el primer movido, en cuanto que como causa se compara con los demás, se pregunta Aristóteles si, puesto que hay un movimiento único y simple del primer motor en el móvil inmediato, y según el orden de la naturaleza tal parece que ha de ser, que aquello que más se aproxima a lo uno deba tener menor cantidad de movimientos, y que lo que más se aleja de lo uno deba tener muchos, ¿por qué no se cumple en los cuerpos celestes? En efecto, de la esfera de las estrellas fijas, que se aproxima a lo uno más que todo lo demás, se encuentran tres movimientos sobre círculos paralelos diversos y sobre polos diversos. Pues tiene un movimiento regular diurno sobre los paralelos equinocciales y sobre los polos equinocciales, y a este movimiento, tal como el propio Aristóteles dice en el libro XI de la *Filosofía Primera*,⁶⁴ Eudoxo denominó ‘movimiento uniforme’, vale decir, sin defecto. Hay también un movimiento de las estrellas fijas que en 100 años representa un grado, que se da sobre los polos del Zodíaco y sobre los círculos paralelos o equidistantes al Zodíaco. También otro movimiento de la cabeza de Aries y Libra, que se denomina movimiento de lo octavo, que tiene lugar 8 grados hacia el norte y 8 grados hacia el sur.⁶⁵ Y

58 § 20.

59 ARISTÓTELES *Sobre el alma* I, 3 407 b13 sqq.

60 ARISTÓTELES *Sobre el cielo y el mundo* I, 7 274 b33 sqq.

61 I, 1, 2 y 10.

62 2, 2 284 b6 – 286 a2.

63 c. 12 291 b24 – 292 a18.

64 XII, 8 1073 b18 sqq.

65 Se trata de un movimiento suplementario que se conoce como “trepidación”, y que Alberto describe sumariamente en *Metafísica* XI, t. 2 c. 24, atribuyéndoselo a Thabit ibn Qurra. Se basa en un desplazamiento aparente de las estrellas con respecto al plano de la eclíptica que se manifiesta especialmente en los puntos equinocciales que corresponden a

dado que el octavo cielo es el más alto y próximo al primer motor, donde todos los que mueven se someten por obediencia a Dios, no habría ninguna cuestión por parte de Aristóteles. Pues si todos estos tres movimientos pertenecieran a un motor unido por naturaleza, siendo de diversa especie de circulación, se seguiría que movimientos de especie diversa dependerían de un motor de la misma especie, lo cual es completamente imposible.

Si en cambio se dijese que Dios, que es el primer motor, de ningún modo moviese, ni por imperio de la voluntad ni por el orden de la naturaleza, Aristóteles haría una suposición errónea en su interrogante, al asumir que todos los movimientos inferiores refieren al primer motor como a la causa del movimiento. Por lo cual un filósofo llamado ALPETRAGIO fundó su astrología bajo el supuesto de que todo lo superior es movido por un único motor primero, cuya virtud es más fuerte en el móvil inmediato y es más débil en aquello que refiere a él de modo mediato,⁶⁶ de manera que hace mover circularmente al fuego, pero allí donde el movimiento pierde uniformidad hace girar al aire y pierde la circulación perfecta, pues una parte del aire se mueve sobre otra, y mueve el mar y no alcanza más que un cuarto de círculo. Y por eso en la cuadratura lunar se da movimiento de flujo y reflujo. Y en la tierra no se manifiesta como movimiento local, sino por la virtud de la generación y la nutrición. Y así, por obediencia, Dios mueve todos los cuerpos. Y no puede ser interpuesto por él en este movimiento un intermedio que mueva, ya que al ser creado no podría efectuar un movimiento infinito según la naturaleza, como lo prueba ARISTÓTELES tanto en el libro VIII de la *Física*⁶⁷ como en el libro I de *El Cielo y el Mundo*.⁶⁸ Empero, así mueve todas las cosas que son, permaneciendo él inmóvil y sin división, y no poseyendo magnitud en absoluto. Y es causa de movimiento como el que da la forma del movimiento al modo del generante. Pero difiere en esto, que no da la forma del movimiento por generación, sino por influencia de su causalidad primera. Y habitualmente se considera verdadero en filosofía que todo lo que da alguna forma da por ello mismo todo lo que se sigue de aquella forma, a saber, el movimiento y el lugar. Y esto ha sido probado como necesario en el libro VIII de la *Física*.⁶⁹ Así pues, con este movimiento Dios mueve todo lo que es, tanto los cuerpos como lo demás, inmediatamente y de ningún otro modo. Por causa de lo cual refiere AGUSTÍN en el libro de *La Ciudad de Dios*⁷⁰ que el primer filósofo Hermes Trismegisto, seguidor de Apuleyo, dijo que Dios es alma que gobierna al mundo por el

las constelaciones de Aries y Libra. Lo “octavo” hace referencia a la octava esfera que sería la que lo realiza. Ya en los albores de la astronomía moderna este movimiento fue descartado. Vid. M. DELAMBRE *Histoire de l'astronomie du Moyen Age* Paris, Courcier, 1819 pp. 73-75; J. L. E. DREYER *A History of Astronomy From Thales to Kepler* London, Dover, 1953 pp. 276-279.

66 *De motibus caelorum* III, 10-14.

67 c. 10 266 a10 – b5.

68 cc. 5-7 271 b1 – 276 a17.

69 c. 4 254 b33 – 256 a2.

70 VIII, 23 PL 41 247 sqq.

movimiento y la razón. Y corrige el error de llamarlo alma, ya que el alma es un principio intrínseco de vida en el cuerpo,⁷¹ lo cual no conviene a Dios. En cambio, dice que está bien dicho que gobierne al mundo por medio del movimiento y de la razón.

Tal es la resolución de esta primera cuestión, en cuanto basta al presente propósito.

CUESTIÓN SEGUNDA

Las dieciocho cuestiones que siguen son todas acerca de los ángeles. Para cuya resolución es menester notar previamente qué filósofos y de qué modo sostuvieron que los ángeles existen, ya que en este asunto se ha disputado más acerca de la opinión que de la cosa misma.⁷² Empero, hay que saber que no se encuentra entre los antiguos peripatéticos nadie que haya enseñado acerca de los ángeles, pero sí entre los modernos, tanto árabes como judíos. Árabes como Avicena⁷³ y Algacel⁷⁴, judíos como Issac⁷⁵ y MOISÉS EL EGIPCIANO, al que llaman Rabí Moisés, o sea el Maestro Moisés.⁷⁶ Estos están de acuerdo en que las inteligencias son substancias a las que el vulgo llama ángeles. Y concuerdan en que la inteligencia está en todas partes y siempre, y por eso no está ni arriba ni abajo, y carece por completo de movimiento según el lugar, y no es enviada ni se acerca ni se aleja, nada de lo cual, respecto de los ángeles según nuestro modo de hablar, admite la Sagrada Escritura.⁷⁷ Porque si se dice que cierta vez un ángel fue enviado a Abraham, afirma Rabí Moisés⁷⁸ que fue un profeta o un hombre bueno, pues la inteligencia no viene ni va. Y si a veces no ocurre esto, dicen que es cierta virtud del cielo que mueve a los hombres hacia algo mediante el instinto natural. Y por eso dice que cuando Judas Tamar invitó a su nuera a copular, el ángel la tocó con la concupiscencia. Y dice Filón⁷⁹ en el libro *Los hechos de los patriarcas* que cuando David abatió a Goliat Dios le envió un ángel llamado Cerviel para que lo confortase en la virtud. Por lo cual es evidente que no hablan de los ángeles del mismo modo que lo hace la Escritura.

Empero, algunos defienden otro parecer, al decir que se llama ángel a la virtud de la inteligencia inmutable correspondiente a alguna esfera o cielo que influye en lo inferior. Pues la inteligencia, según todos los filósofos que

71 ARISTÓTELES *Sobre el alma* II, 4 415b 7-8.

72 ARISTÓTELES *Tópicos* I, 11 104b 19-20.

73 *Metafísica* tr. 9 cc. 2-4 y tr. 10 c. 1.

74 *Metafísica* IV, 1 y 3; V passim.

75 *Liber de definitionibus*.

76 *Dux neutrorum* II, cc. 5-8 y 41.

77 Vid. Anna RODOLFI "Présence de Dieu et lieu des anges chez Albert le Grand" en T. Suárez-Nani – O. Ribordy – A. Petagine (ed.) *Lieu, espace, mouvement: Physique, Métaphysique et Cosmologie (XII-XIV siècles)* Barcelona-Roma, 2017 pp. 79-92.

78 *Ibid.* c. 6.

79 PSEUDO FILÓN *Liber antiquitatum biblicarum* LXI, 5.

se llaman peripatéticos,⁸⁰ es una e inmóvil, y afirman que es el intelecto que mueve universalmente a todo lo que está en su órbita. Y puesto que hay diez esferas,⁸¹ a saber: uno, la esfera que es primera según el movimiento uniforme. Segundo, la esfera que es primera según el movimiento no uniforme, que es el cielo de las estrellas. Tercero, la esfera que sigue en el movimiento no uniforme, y corresponde a Saturno. Cuarto ponen a la que de un solo modo se combina con el movimiento no uniforme, que es la esfera de Júpiter, y por causa de esto se dice que Júpiter es hijo de Saturno.⁸² Y aquella que mediante dos modos se conjuga, y es la esfera perteneciente a Marte, por lo cual se dice que a Marte le pertenece el máximo epiciclo. Y aquella que por tres medios se combina en el movimiento no uniforme, y es la esfera del Sol. Y aquella que por cuatro medios se refiere al movimiento no uniforme, y es la esfera de Venus, porque la humedad natural y de complexión la da Venus. Y aquella que mediante cinco medios se combina, y tal es la órbita de Mercurio, por causa de lo cual posee movimiento en gran medida embrollado y mezclado de muchas maneras. Y la que por seis medios se combina, y es la órbita de la Luna, por lo cual se dice que la Luna pertenece a lo terrestre y que mueve la humedad elemental, o sea el agua. Y con estas se combina la esfera de lo activo y lo pasivo, que es la esfera de las cuatro esencias simples, que son llamadas elementos. Según el orden de estas diez esferas afirman que tiene lugar el orden de las inteligencias, que son intelectos que producen todas las formas que se despliegan mediante el movimiento de las diez esferas. Pues es preciso que lo que mueve de modo instrumental posea formalmente al mismo moviente, según cuya forma mueve el instrumento, por cuanto el instrumento ni se mueve a sí mismo ni se dirige al fin sino por medio del que mueve, como es manifiesto en todo arte. Y acerca de esto no hay duda entre los filósofos.

Más aún, ha sido probado y demostrado que ningún cuerpo se mueve a sí mismo, y esto lo prueba Aristóteles en el libro VIII de la *Física*.⁸³ Tal como allí lo demostró, de entre los que se mueven localmente, algunos lo hacen por causa del generante o del que remueve el impedimento para el movimiento, y otros se mueven en virtud del alma, como los animales.

80 ALGAZEL *Metafísica* I, 4, 3.

81 N. E.: Aristóteles y todos los antiguos hasta la época de Ptolomeo, a excepción de los pitagóricos (cf. ARISTÓTELES *Metafísica* I, 5 986 a 10) al parecer estaban de acuerdo en que las esferas son ocho. En cambio, Alpetragio y algunos otros enseñaron que había nueve esferas. Sin embargo, la doctrina acerca de las diez esferas se estima que fue introducida por los árabes. Por su parte, Alberto pensaba que el autor de esta doctrina era Ptolomeo. La misma sentencia estaba en Avicena, Algazel y Maimónides. Vid. T. BONIN *Creation as emanation* p. 60, donde señala que Alberto introduce el círculo zodiacal entre la primera esfera y la esfera de las estrellas fijas, de modo que la primera esfera gira según el eje de los polos ecuatoriales y le da a las estrellas un desplazamiento hacia el oeste, mientras el círculo zodiacal gira según el eje de los polos de la eclíptica y le da a las estrellas un movimiento oblicuo hacia el este.

82 ROGER BACON *Opus Maius* pars 4.

83 c. 4 255 a 12-18 y b 5-31; 254 b 7 ss.; 256 a 1-3.

Además, se ha probado⁸⁴ que el movimiento que procede de la naturaleza del cuerpo no es el que procede del que mueve sino en orden a algo, y no pasa de sí a otro como en toda generación y corrupción, aumento y disminución y alteración. Pues el movimiento local nunca proviene de la naturaleza en cuanto que la naturaleza es “principio de movimiento y de reposo en aquello en que es, de por sí y no de modo accidental”, como dice Aristóteles en el libro II de la *Física*.⁸⁵ Por lo cual, tal como dijimos, es preciso que el movimiento local provenga o bien del generante, o del que remueve el impedimento, o del alma.⁸⁶

Por otra parte, se ha probado⁸⁷ que, en el movimiento local, el motor próximo, entre el cual y el móvil movido no hay nada, no puede ser una inteligencia, por cuanto el motor inmediato del cuerpo es acto del cuerpo, y no puede mover según la naturaleza a menos que sea acto del cuerpo que mueve. Pero aquello que es idéntico según su substancia, su ser y su razón, no puede ser acto de algún cuerpo, sino que es inteligencia separada que no tiene nada en común con ningún otro, como del mejor modo dijo Anaxágoras, cuya sentencia destacó elogiosamente Aristóteles en el libro IIII *Sobre el alma*.⁸⁸ Por lo cual esta afirmación suya fue asumida como algo casi sagrado por todos los filósofos, tanto estoicos como epicúreos, y por los mismos peripatéticos.

De acuerdo con estos antecedentes, no es difícil resolver lo que se demanda en las dieciocho cuestiones. Acerca de si todo lo que se mueve naturalmente lo hace por ministerio de los ángeles a través del movimiento de los cuerpos celestes, no cabe duda de que los ángeles no mueven a los cuerpos celestes. Pues los ángeles tienen cierta distinción en orden al acto de la virtud por la que asisten y administran, como enseñan Dionisio⁸⁹ y Gregorio.⁹⁰ Si, empero, alguien dijese que los ángeles son inteligencias, ha de decirse que la inteligencia, según su nombre y definición, no dice sino la inteligencia misma y su luz agente y nada por modo recipiente de alguna pasión. Digo por modo de pasión en cuanto recibe la forma inteligible de parte de algún agente en cuanto intelecto posible. Pues esto ya lo probó Aristóteles en el libro XI de la *Filosofía Primera*,⁹¹ que una inteligencia tal en virtud del orden de todas las inteligencias nada recibe de este modo. Y si lo recibiere, habría otro agente perteneciente a su orden intelectual que lo educiría de la potencia al acto. Lo cual es fútil e imposible, ya que todas las inteligencias son primeras en sus órdenes, de modo que cualquiera de ellas es primera y universal en el obrar en su orden, y le pertenece el hacer todo

84 *Ibid.* c. 4 per totum.

85 c. 1 192 b 21-23.

86 ALBERTO MAGNO *Física* II tr. 1 c. 3 y VIII tr.2 c. 4

87 *Ibid.* VIII tr. 2 c. 7 y c. 8.

88 c.4 429 a 18-20.

89 *La Jerarquía Celeste* 7, 9 y 13. PG 3, 205-12.257-261.299-308.

90 *Homilias* 34 n. 12. PL 73, 1254 sq.

91 XII, 7 1072 b 17-29 y 9 1074 b 15-29.

lo que corresponde a su orden. En cambio, en cualquier orden es imposible que algo sea anterior a lo primero. Así, pues, de acuerdo con este modo, los ángeles no son inteligencias sino, como dice Dionisio,⁹² son “almas celestes e intelectos divinos iluminados por las teofanías y visiones que descienden a ellos de Dios, iluminados y purificados y perfectos por conversión a la fuente de la iluminación primera, por la que son perfeccionados al recibirla por modo de pasión”. No es purificado del hábito de la desemejanza sino el que recibe al modo de la pasión. Pero esto es contra la naturaleza de la inteligencia, la cual es de por sí completamente activa, como dicen los filósofos.⁹³ Empero la inteligencia inferior recibe de la superior la influencia de luz⁹⁴ a fin de constituirla en el ser y la virtud activa, tal como una iluminación fluye sobre otra cosa por lo cual se constituye en su ser de luz y en la virtud iluminativa. Y tal no es al modo de la pasión, sino al modo por el cual una forma que fluye sobre otra la perfecciona en la virtud formal. Por causa de lo cual está probado en la filosofía del *Libro de las Causas*⁹⁵ que lo superior nunca se orienta a lo inferior, sino siempre lo inferior a lo superior, ya que lo superior no se forma a partir de lo inferior, sino más bien a la inversa lo inferior desde lo superior. Mas lo superior no es determinado por lo inferior, sino en lo inferior. Y por eso también en los astros, como afirman Ptolomeo,⁹⁶ GEBER⁹⁷, Albategni, Albumasar y todos los autores, Saturno no se orienta a ninguno de los planetas, sino que todos se orientan a él.⁹⁸

A partir de lo expuesto, es evidente que la inteligencia no mueve sino como inmóvil, a la manera en que lo deseado mueve el deseo.⁹⁹ Dado que la inteligencia por su luz constituye todas las formas de su esfera y su orden, y sus formas son su luz, y que desea realizar esa luz en el ser, el motor próximo de su esfera mueve la esfera, y al mover realiza la forma. Todo esto ha sido probado en filosofía, y los argumentos de los filósofos los hemos expuesto cuidadosamente en el *Libro de las Causas*.¹⁰⁰ Es manifiesto, pues, que la inteligencia no es ángel, y si lo fuese, no sería motor próximo de alguna esfera celeste. Y si así es, lo cual fue demostrado con la mayor certeza, entonces los ángeles no mueven los cuerpos celestes por su ministerio, y así, luego, se sigue que tampoco los cuerpos inferiores son movidos por ellos.

Si, en cambio, alguien dice que Dios mueve por su imperio las esferas celestes, tal movimiento sería de obediencia y no natural. Y acerca de esto nada puede establecerse según la filosofía, porque los principios de la filosofía que son axiomas conocidos por sí no bastan a tal efecto. Y por eso

92 *La Jerarquía Celeste* 9. PG 3, 257-261.

93 AVICENA *Metafísica* tr. 9 c. 4.

94 Sobre la naturaleza de la luz como causa de los fenómenos terrestres vid. GRANT *Planets, Stars, Orbs* pp.607-609.

95 §1.

96 *Tetrabiblos* I, 24.

97 *De Astronomia libri novem*

98 ROGER BACON *Opus Maius* pars 4.

99 ARISTÓTELES *Metafísica* XII 7 1072 a 26-27.

100 I, 4, 8.

quien diga esto, dado que no se basa en principios de la filosofía, en nada debe hablar como filósofo, pues dice Aristóteles¹⁰¹ que no hay discurso de geometra donde no hay geometra.

CUESTIÓN TERCERA

Así queda resuelta la tercera cuestión, porque los ángeles, según la filosofía, no son motores de los cuerpos celestes, como ya ha sido demostrado de modo necesario.

CUESTIÓN CUARTA

A partir de esto queda en evidencia la respuesta a la cuestión cuarta. En efecto, nadie ha probado de modo infalible que los ángeles sean motores de los cuerpos celestes. Sino que aquellos árabes y judíos, respecto a la consideración vulgar de que los ángeles [son] inteligencias, no probaron que esto fuese verdad ni estaban de acuerdo con el parecer vulgar. Que, así como la divina escritura habla de ángeles y la filosofía de inteligencias, las inteligencias no son ángeles.¹⁰² Pues la filosofía entiende que ha de haber inteligencias por cuanto en todo orden que explica las formas es necesario afirmar algo primero que por sí mismo y por su luz substancial sea causa de las formas. Y esto no puede ser a menos que la inteligencia realice todas aquellas formas, como en el arte hay una primera inteligencia que realiza todas las formas que el arte explica por medio del movimiento de los instrumentos, como en la manufactura el intelecto que realiza todas las formas fabricables es el primer factor y proveedor de todas las formas que dan figura mediante el movimiento del martillo, el yunque, la tenaza, la lima y el rodar del molino. Y esto ha sido probado infaliblemente entre los filósofos, y aquí hemos exhibido brevemente el argumento por el cual los filósofos demostraron esto.

CUESTIÓN QUINTA

Al igual que lo dicho se resuelve la cuestión quinta. Ya que, supuesto que Dios no sea el motor natural inmediato, como resulta verdadero y más arriba probamos, no está demostrado infaliblemente que los ángeles sean motores de los cuerpos celestes entre algunos que sabían filosofía; y puesto que los que no saben no habrían podido probarlo, entonces esto no está probado para nadie. Pero más bien lo contradictorio de esto fue probado

101 *Analíticos Posteriores* II 12 77 b 9-14.

102 ALBERTO MAGNO II *Sent.* 3, 3.

por los filósofos, a menos que alguien se refiera al movimiento de obediencia por el que todas las cosas obedecen a Dios, el cual, si fuese realizado por el ángel y en virtud de un mandato divino, en esto y en lo demás puede Dios hacer que sea hecho lo que Él quiera. Pero se desvanece el discurso filosófico, y corresponde responder según el espíritu de los profetas, que se apoya no en la razón sino en la revelación.

CUESTIÓN SEXTA

Por esto es también patente la respuesta a la cuestión sexta. Pues lo inferior que se produce en el ser lo es por los movimientos de los activos y de los pasivos, cuya causa primera en general es el movimiento del cielo o de los cielos. Y puesto que los ángeles no son motores de lo celeste, consta que lo inferior no es regido por ellos según el orden natural a no ser de modo particular, cada vez que a los ángeles es encomendado por Dios el regir y hacer algo en lo inferior, lo cual se lleva a cabo por vía de iluminación de las teofanías y las visiones, según dijimos, y excede a la filosofía.

CUESTIÓN SÉPTIMA

Del mismo modo se resuelve la cuestión séptima, que lo inferior, que es producido naturalmente en el ser, no es realizado por los ángeles mediante el movimiento de lo superior. Que los que sostienen que las inteligencias son los motores primeros de las esferas no dicen que la inteligencia que mueve a lo celeste irradia sobre lo inferior de por sí, sino la que pertenece al décimo orden.¹⁰³ En cambio, todas las demás inteligencias irradian sobre lo inferior por medio de ella. Afirman, también, que solo aquella inteligencia del décimo orden irradia inmediatamente sobre las almas de los hombres, lo cual no compete a los ángeles, porque muchos de ellos, tanto superiores como inferiores, lo hacen. Pues la filosofía sostiene que en el orden de la naturaleza lo superior es siempre causa de lo inferior y la causalidad de lo primero no deviene a lo último sino por causas intermedias, por las cuales la luz de la causa primera es acercada, retraída y determinada, a fin de proporcionarse a lo último, como está expresamente probado en el *Libro de las causas*¹⁰⁴ que en lo último no se perciben las bondades de lo primero, en cuanto pertenecen a él, sino determinados por lo intermedio, lo cual en el orden de los ángeles nadie salvo un insano se atrevería a decir.

103 ALGAZEL *Metafísica* I, 5

104 § 18.

CUESTIÓN OCTAVA

A partir de lo dicho se resuelve también la cuestión octava. Pues de acuerdo con el orden de la naturaleza el artesano puede mover la mano aplicada al martillo y lo hace cotidianamente, cuando fabrica, sin ministerio angélico que mueva los cuerpos celestes. Que si, como dice Alpetragio¹⁰⁵, hay un único cielo cuya virtud es más poderosa en lo que le está unido inmediatamente que en aquello que se le une por algo intermedio, entonces si se afirma que no hay ángel ni en el cielo ni en la tierra, más aún se moverá de modo natural tanto la mano como el martillo y todos los instrumentos fabriles. Y quizá esta opinión sea verdadera, ya que así lo señala ARISTÓTELES en *Sobre el Cielo y el Mundo* II¹⁰⁶ y en *Sobre el Alma* III¹⁰⁷ en el capítulo acerca de lo moviente, que hay un solo movimiento universal en los cielos al igual que en el hombre y que los motores particulares en sus esferas se relacionan con él como en el hombre las virtudes residentes en los miembros, como el corazón, el hígado y el cerebro se relacionan con el intelecto y el alma racional del hombre. Y a esto lo llama el Señor “armonía del cielo” en Job XXXVIII.¹⁰⁸ Y para que esto se entienda mejor, debe saberse que según Alpetragio¹⁰⁹ no hay ningún motor que mueva las estrellas de occidente a oriente. Y dice que la naturaleza aborrece esto, pues efectivamente es imposible que haya dos movimientos naturales de especies diferentes en la misma naturaleza. Pero los movimientos de circulación difieren en especie, esto es los que están sobre diversos polos y sobre diversos círculos paralelos que tienen distinta derecha e izquierda. Por lo cual dice que el movimiento de las estrellas según el orden del Zodíaco, el cual es de occidente a oriente, no es movimiento sino retardación por cuanto el cielo mediato no asume la virtud del motor primero como la recibe el primero mismo. Por lo tanto, cuando el cielo que los filósofos denominan “de movimiento uniforme” completa el círculo en un día, la esfera de los signos zodiacales en las estrellas fijas disminuye respecto de la perfección del círculo, por eso que, como dice Aristóteles en *Física* VI, “lo tardo divide la magnitud”.¹¹⁰ Y por eso tanto menos se perfecciona el círculo en todo día, que al computarse el retardo de cada uno de los días resulta de un grado cada 100 años y en 3000 años afecta a todo un signo y en 9000 años a un cuarto de círculo y en 18000 años a un semicírculo y en 36000 años se cumple el atraso de un círculo completo.¹¹¹ Pero en Saturno es más deficiente la virtud del primer motor, y por eso en el mismo retraso toma una mayor parte del círculo, y en 30 años el retraso acumulado completa el círculo. En el círculo de Júpiter es más deficiente la

105 *De Motibus Celorum* III, 10

106 c. 4 287 a1 ss., c. 6 289 a8, c. 12 292 b22-23.

107 c. 11 434 a14 ss.

108 Versículo 37

109 Vid. *De Motu Celorum* V.

110 c.2 233 a8.

111 *De motibus celorum* VI, 1. Vid. BONIN *Creation as emanation* p. 54.

virtud moviente y se produce un retraso mayor, de suerte que por acumulación se completa el retraso de un círculo cada 12 años. Semejantemente se percibe menor virtud de movimiento en Marte, y por eso más rápidamente se completa el retardo del círculo, que tiene lugar en 3 años. En efecto, en tres años el movimiento de Marte completa el círculo. A su vez, en el Sol tiene lugar un retraso mayor por defecto de la virtud moviente, el cual es de 52 minutos por día, un signo al mes y el círculo completo en un año. Y puesto que la virtud moviente es menor en Venus, tiene lugar un retraso mayor, y el círculo se completa en menos de un año. Y del mismo modo ocurre en Mercurio un mayor defecto de la virtud que mueve, y se completa el círculo en alrededor de 9 meses. Mas en la Luna tiene su máxima debilidad y pierde con respecto al círculo completo 13 grados por día, de suerte que en un mes completa el retardo del círculo según el orden de los signos de occidente a oriente. Y en la esfera de lo activo y de lo pasivo se mueve en círculo, pero nunca lo completa. Aceleraciones y retrasos y estados, así como direcciones y retardos surgen según esta posición a partir de la distancia respecto de los polos de estas esferas. A partir de lo cual resulta suficiente lo dicho sobre la resolución de la cuestión octava.

CUESTIÓN NOVENA

La novena es casi la misma que la octava y por eso es resuelta del mismo modo. En efecto, el artesano puede mover la mano según la naturaleza para lo que sea que desee realizar sin ministerio angélico, por cuanto el ministerio angélico no está por naturaleza en los movimientos de los cielos, y ninguno entre los filósofos lo ha probado en absoluto. Que, si se diese que mediante el ministerio de los ángeles se moviesen los cuerpos celestes, no se seguiría que sin su ministerio no pudiese moverse la mano. Pues luego de que la virtud celeste para el ser, la potencia y la operación es tomada por el artesano, no se sigue que al instante se destruya nada en él al actuar el ángel o el cuerpo celeste. Por lo cual dice Ptolomeo en el *Centilogio*¹¹² y en el libro que se llama *Alarba* o *De las cuatro partes*¹¹³ que, si los cuerpos inferiores son dispuestos de modo contrario al movimiento celeste, se impide en ellos el efecto celeste. Pues al provocarse movimiento circular a fin de producir atrabilis en los estados febriles, como dice Haly allí mismo en el comentario,¹¹⁴ si el médico dispone el cuerpo para la sangre, el círculo celeste no puede inducir la fiebre. Cuya razón, dice Ptolomeo en *Alarba*,¹¹⁵ es porque el efecto del círculo celeste no deviene a lo inferior sino por otro y de manera accidental. Por otro, esto es por cualidades elementales, y de manera accidental en virtud de disposiciones próximas de los cuerpos inferiores.

112 5-8.

113 Tr. 1 cc. 2 y 3.

114 *Commentum in Centiloquium Ptolemaei verbum* 5; Cf. R. BACON *Opus Maius* pars 4.

115 Tr. 1 c. 3.

Por causa de lo cual también Aristóteles dice en *Sobre la Generación y la Corrupción* libro II¹¹⁶ que los períodos de generación y corrupción, aunque según el movimiento del sol sobre la eclíptica sean iguales, empero no siempre son iguales en lo generado y lo corrompido a causa de la desigualdad de materia, ya que la materia no está dispuesta de igual modo. Y da un ejemplo de esto en el libro II de *El sueño y la vigilia*,¹¹⁷ que así como los consejos de los sabios son meditados de acuerdo con la razón de la sabiduría, no obstante cambian con frecuencia por cuanto sus consejos de vez en cuando son más oportunos según los lugares, los tiempos y los asuntos.¹¹⁸

CUESTIÓN DÉCIMA

Resulta ya suficientemente clara la respuesta a la cuestión décima. Pues no debemos a los ángeles todos los beneficios exteriores que proceden naturalmente de la potencia al acto, según se ve por lo antedicho.¹¹⁹ Más todavía, si dijésemos que los ángeles fueran motores, lo cual empero no es verdadero, el ángel no sería sino el que moviese de manera instrumental para tales cosas, ya que ha sido probado que elevar y producir en el ser no es propio más que de quien es causa de todo ser, y tal no es sino la causa primera. Y esto ha sido probado en el *Libro de las Causas*¹²⁰ y en la carta de Aristóteles *Sobre el principio de todo el ser*.¹²¹

CUESTIÓN UNDÉCIMA

De nuevo se resuelve por esto la cuestión undécima: puesto que de ningún modo son ni pueden ser los que actúan, no se les debe honor divino por causa de lo que no tienen. Y mostrarles honor divino es idolatría, como lo hacían los antiguos, que dispensaban honor divino a los dioses por causa de las virtudes naturales reconocidas en ellos, como la virtud de la fertilidad en Ceres, la de la germinación en tierra en Esculapio, la del infierno y el calor infernal en Vulcano, al que llamaban infernal pues procede del centro, en el que se reúnen en un solo punto y convienen todas las virtudes de los astros y de él surgen a la superficie terrestre, y así eran venerados Neptuno en la virtud de lo húmedo del agua, y daban culto a Diana en la del aire, y así con los demás.¹²² E incurre en el mismo género de pecado por semejanza quien se ocupa de tal veneración para con los ángeles.

116 C. 10 336 b 20-24.

117 C. 2 463 b 26-28.

118 ALBERTUS MAGNUS *Physica* I. 2 tr. 2 cap. 20.

119 Cuestión 5.

120 § 1.

121 El editor relaciona esta cita con la que hace Avicena en *Metafísica* tr. 9 c. 2.

122 SAN AGUSTÍN *La Ciudad de Dios* VII, 16.

CUESTIÓN DUODÉCIMA

A partir de lo mismo se resuelve la cuestión duodécima, esto es, que los ángeles, puesto que no mueven los cuerpos celestes, no son los que engendran los cuerpos humanos ni los de las demás cosas producidas naturalmente, en cuanto que el engendrar se adjudica a causas naturales. Y no engendran de la potencia al acto, puesto que, tal como afirma Aristóteles en *Sobre los animales* XVI, “lo que no está en contacto no actúa,”¹²³ y de su acto no se sigue alteración. Ahora bien, dado que el ángel no está unido a un cuerpo, no hace contacto. Y si dices que lo hace imperando para que se haga, será un agente extrínseco y la acción resultará violenta y no natural. Pero como prueba Aristóteles en el libro III *Sobre el cielo y el mundo*¹²⁴ la acción violenta no puede tener causa natural.

CUESTIÓN DECIMOTERCERA

Por medio de esto consta la solución de la cuestión decimotercera, pues los ángeles no mueven los cuerpos celestes, y por eso mediante los cuerpos celestes no engendran ninguno de los animales irracionales que se mueven o viven tanto en el mar como en la tierra, producidos naturalmente en el ser, según que el engendrar se atribuye a causas naturales, de suerte que produzcan de la potencia al acto. Porque si se concediese que los ángeles fuesen inteligencias y motores de las esferas del modo ya dicho,¹²⁵ que la inteligencia es motor, como lo deseado mueve al deseo,¹²⁶ empero no se seguiría que fuesen causa, porque regularmente es verdadero en todo orden de causas naturales que la causa segunda debe a la primera el ser causa, y quitada la causa segunda la causa primera todavía tiene su propia causalidad. Y por eso todo el ser de las causas se debe a la causa primera, como en las demostraciones, aunque algunas no se prueben por la causa primera sino por aquellas que toman su respaldo de las causas primeras.¹²⁷ No obstante, todas proceden de las que son primeras e inmediatas, ya que incluso las próximas no prueban sino mediante las primeras, que son en sí mismas en cuanto al acto, el intelecto y el ser, según la naturaleza y la virtud, tal como prueba Aristóteles en el libro I de los *Analíticos Posteriores*,¹²⁸ y por eso todo se debe a las causas primeras. Y esto está expresamente probado en el *Libro de las Causas*,¹²⁹ y por eso dice que la causa primera es rica en sí y rica en todas las demás causas.

123 *Sobre la generación de los animales* I, 22 730 b 5-9 y II, 1 734 a 3-4.

124 III, 2 300 a 20 – 301 a 22.

125 Cuestión segunda.

126 ARISTÓTELES *Metafísica* XII, 7 1072 a 26 – b3.

127 *Libro de las causas* § 1.

128 I, 2 72 a 25 – b 4.

129 § 20.

CUESTIÓN DECIMOCUARTA

Por lo mismo se resuelve la cuestión decimocuarta. Pues según este modo, incluso si se da que los ángeles muevan a los cuerpos celestes, lo que sin embargo es imposible según la filosofía, no por eso se sigue que sean causa de lo que nace de la tierra producido naturalmente en el ser, según que el engendrar se atribuye a causas naturales, de suerte que los educen de la potencia al acto. Pues de suyo no hacen esto, sino por virtud de la causa primera que está en ellos, como se ve por lo antedicho. Y por eso ellos serán como intermediarios para recibir la causalidad de lo primero. Pues de otro modo se seguiría que el ser no sería lo primero causado en todo, y que no sería efecto propio de la causa primera, cuyo contrario se ha probado del modo más eficaz en el *Libro de las Causas*.¹³⁰

CUESTIÓN DECIMOQUINTA

La solución a la cuestión decimoquinta es casi la misma, aunque difiere en que los metales se generan con más facilidad que lo que brota de la tierra o los animales. En efecto, se generan mediante la coagulación de lo frío y de lo húmedo, como dice Aristóteles en el libro IV de *Los meteoros*,¹³¹ y al respecto no interviene mucho el movimiento de los cuerpos celestes, por cuanto la generación de los coagulados es material y no perfecta. Y por eso esta cuestión no importa mucho, pues es ajena en gran medida al acto de alguna inteligencia o de alguna substancia espiritual e incorpórea. Empero, su solución se refiere a la cuestión previa del mismo modo que se refiere al movimiento celeste. Pues tales cosas son producidas por las virtudes de los cuerpos, ya que no alcanzan la esencia de la especie, que está en gran medida elevada sobre la materia. Por lo que incluso pueden ser producidas por la actividad de los alquimistas, lo cual no sería posible si dichas cosas alcanzasen la especie perfecta de la inteligencia. Pues son hechas no por la mezcla igual de los elementos, sino de la virtud mineral del agua y de la tierra que tiene en ellas efecto coagulante. Por lo cual, disueltos a causa de lo cálido y lo húmedo permanecen coaguladas en la misma especie que tenían previamente, lo cual de modo alguno implica que hayan alcanzado la especie perfecta según la naturaleza. Pues una vez acontecida la disolución nunca se reducen a la misma especie considerada en número, ya que todo lo que posee substancia corruptible modificada no recae en la misma numéricamente, como afirma Aristóteles en el libro II de *La generación y la corrupción*.¹³² Por lo cual siendo el mismo en número el metal licuado y nuevamente coagulado, así como la misma materia la que está sujeta a li-

130 § 4

131 cap. 8 384 b 24 sqq.

132 cap. 11 338 b 14-17

cuefacción y coagulación, es evidente que tales cosas no tienen sino especies materiales. Por causa de lo cual también se transmutan uno en otro debido a la operación alquímica, lo que de ninguna manera es propio de lo natural, que posee su especie perfecta. Por esto me asombra que se refiera a las operaciones angélicas.

CUESTIÓN DECIMOSEXTA

La cuestión decimosexta, en la que se pregunta si los ángeles tienen virtud infinita respecto de lo más bajo, tiene que ver más que las otras con la filosofía. En efecto, se ha dicho ya que los filósofos sostuvieron que los motores de las esferas por debajo del primer motor tienen una virtud inferior a la infinita.¹³³ Pero esto se entiende así: porque los motores inferiores al primero o a la causa primera existen y son motores, y puesto que han sido constituidos en ser y virtud finitos por el primer motor, no pueden ser infinitos respecto a lo superior. Pues su virtud se limita a la finitud de su móvil, que es un cielo finito, el cual, si fuese mayor, tal motor no podría moverlo, y si fuese otro, no sería movido por el mismo motor, como sostiene Averroes en el libro II de *El cielo y el mundo*,¹³⁴ así como no ocurre que el flautista induzca el diseño en su instrumento como dice Aristóteles en el libro I de *Sobre el alma*.¹³⁵ Empero son infinitos *per accidens* respecto a lo inferior, ya que aquello a lo que mueven es infinito *per accidens*, ya que ese móvil es movido de manera circular e incorruptible, pues carece de contrario tanto por parte del que mueve, como del móvil como del movimiento. Empero, lo que es infinito en este sentido no lo es en absoluto y en acto, sino solamente en potencia, como el continuo es divisible al infinito. Y esta es la verdadera respuesta a lo decimosexto. Y por eso dice Averroes¹³⁶ que en la infinitud de su movimiento no se comparan los motores como el primero al segundo y así en adelante, porque todos convienen en que cualquiera de ellos mueve con movimiento infinito, mas se comparan en el vigor con que mueven, pues uno mueve un cielo más grande que otro y de modo más veloz. Debido a esto, no tiene virtud infinita sino *per accidens* y relativamente. Pero es falso que los ángeles sean motores, ni ha sido probado entre los filósofos, como consta por lo antedicho.

CUESTIÓN DECIMOSÉPTIMA

La cuestión decimoséptima proviene de una fantasía insensata. Ya que si alguien sostiene que los ángeles son motores que mueven por naturaleza,

133 *Libro de las causas* § 16.

134 Comm. 71.

135 c. 3 403 b 24.

136 *El Cielo y el Mundo* l. 2 com. 71.

se desprende que, junto con esto, sostiene que el ángel no puede mover ningún otro cuerpo que no sea el que por naturaleza le está asignado, así como el cuerpo de una cabra no puede ser movido por el alma del hombre ni a la inversa. Porque, así como en las artes los instrumentos del arte de tejer no son los instrumentos del arte del flautista, y el que debe tejer no podría tejer una flauta, ni puede el flautista ejecutar con los instrumentos de tejido, como son el en julio y otros,¹³⁷ así tampoco el alma de la cabra podría realizar operaciones vitales en los miembros de un león ni recíprocamente, ni el hombre en los órganos del león ni recíprocamente ni el motor del Sol en la órbita de la Luna ni recíprocamente. Y esta es la razón que opone Aristóteles contra Pitágoras, quien sostuvo, tal como consta en el libro I del tratado *Sobre el alma*,¹³⁸ lo dicho por los estoicos acerca de la transmigración de las almas. En efecto, los motores celestes se comparan con sus cuerpos movidos, que son las esferas celestes, como las almas de los animales con sus cuerpos. Y si es así, entonces esta cuestión resulta desconcertante y no filosófica, puesto que, si el ángel es el motor natural del cuerpo celeste, no puede por naturaleza mover ningún otro cuerpo, ni el cielo ni la tierra ni una pluma ni un leño. En cambio, si se afirma que el ángel está separado, entonces puede mover esto por imperio, en cuanto recibe de Dios la virtud, y no otra cosa, sea tierra o piedra, y lo mueve tanto cuanto lo permite Dios. Pero estas afirmaciones no pertenecen a la filosofía.¹³⁹ Empero, no creo que pueda mover a la Tierra con su potencia ordinaria, ya que esto acarrearía una confusión en la naturaleza universal. Pero es evidente que el ángel no puede hacer esto debido a la potencia natural, así como no puede ser fabricante de tejidos porque carece de las potencias naturales ordenadas a eso, sino que son potencias para asistir y contemplar. Y tampoco puede alguien según el orden de la naturaleza realizar lo que está fuera de tal orden.

CUESTIÓN DECIMOCTAVA

A partir de una fantasía semejante procede la cuestión decimoctava, en la cual se supone que hacer milagros y cosas grandiosas es el acto substancial de aquel orden de los ángeles que se llama virtudes.¹⁴⁰ Y por eso esta cuestión supone que las cosas grandiosas que en grado sumo parece haber en el mundo, como mover los astros, es debido al mover de las virtudes. Y

137 Lit. “navicula inducens”.

138 C. 3 407 b 20-24.

139 “No nos corresponde indagar en asuntos naturales de qué manera Dios creador se sirva de las creaturas, según su libérrima voluntad, a fin de provocar un milagro por el cual se manifieste su poder, sino más bien qué es lo que puede ser hecho en las cosas naturales de acuerdo a las causas puestas naturalmente en ellas.” *Sobre el cielo* I, tr. 4, c. 10. Vid. A. ZIMMERMANN “Albert le Grand et l’étude scientifique de la nature” en *Archives de Philosophie* 43, 1980, 695-711.

140 “Pues ciertamente se llaman Virtudes aquellos espíritus por los cuales es más frecuente que se realicen signos y milagros” GREGORIO *Hom. 34 in Ev.* n. 10 PL 76 1251 C.

es una fantasía errónea, ya que dice Dionisio¹⁴¹ que, siendo la virtud activa lo último en lo máximo de la cosa y la virtud pasiva lo último en lo mínimo que es posible en el paciente, según dice Aristóteles en el libro II *Sobre el Cielo y el Mundo*,¹⁴² las virtudes celestes activas tienen potencia en grado máximo, pero no máximo según el orden de las causas naturales. Pues esto es imposible, porque a cada uno se le asigna un movimiento. Pero lo último, en donde radica la potencia activa de los ángeles llamados virtudes, está en lo máximo de la voluntad divina según el orden de administrar y dispensar el gobierno del mundo. Y porque en los tales lo máximo son los milagros, por eso se atribuye a las virtudes, por un acto secundario, el realizar milagros. En fin, esta cuestión supone que lo máximo en el orden del hacer de las causas naturales sea atributo de las virtudes, y esto no es verdadero ni según la filosofía ni según la teología.

CUESTIÓN DECIMONOVENA

Lo decimonoveno es completamente insensato, porque cuando el Eclesiástico dice: “El espíritu que hace girar al universo continúa y revierte dando vueltas”, consta que alude a un espíritu separable de sus órbitas, pues de otra manera no haría girar el universo en un continuo dar vueltas ni revertiría hacia aquello de donde se había distanciado. Empero, si el mover las esferas es natural para el ángel y se ordena según el orden natural, entonces no se aparta del círculo. Pero, más todavía, mientras el movimiento se ejerce en acto como movimiento corporal, es evidente que el motor no se separa de aquello a lo que mueve. Pero el movimiento de los cuerpos celestes es continuo y sempiterno, luego nunca dista de su motor. ¿De qué modo, pues, se aleja y regresa, y de qué modo continúa haciendo girar en círculo al universo? Y por eso los santos doctores¹⁴³ y los hebreos toman literalmente el término “viento”, cuyo movimiento es doble, a saber el soplido que hace girar al universo y el movimiento natural de su revolución, el cual, como dice Aristóteles en el libro III de los *Meteoros*,¹⁴⁴ tiene lugar en una porción de círculo no completo alrededor de la Tierra. Y lo que dice: “revierte dando vueltas” se entiende respecto a los círculos de su generación, los cuales, como ya dijimos con anterioridad, son generados principalmente hacia la cuarta porción de círculo de la Luna. Pues, así como el mar es movido por el cuarto de círculo, así también el viento, porque el mar no fluye sino por el vapor del viento, que se eleva desde el fondo del mar, hace que el mar se hinche y lo impulsa para que desborde más allá de la orilla. Acerca de esto hemos tratado en el libro *Sobre las causas de las propiedades de los elementos*

141 *Jerarquía Celeste* c. 8 §2.

142 I, 11 281 a 11-17.

143 V. gr. SAN JERÓNIMO PL 23, 1069.

144 C.1 370 b 14 – 371 a 1).

y de los planetas.¹⁴⁵ Empero, Ambrosio¹⁴⁶ expone sobre esto anagógicamente acerca del Espíritu Santo, queriendo probar que el Espíritu Santo es Dios, porque todo lo mueve, está por doquier como Dios y siempre revierte en los círculos de la Trinidad del Padre y del Hijo como en su fuente y origen y principio de su procesión. Así, pues, de ningún modo es verdad con respecto a los ángeles.

CUESTIÓN VIGÉSIMA

Las siguientes tres cuestiones se refieren al movimiento, y en ellas se supone que el movimiento del cielo es causa de todo lo que se genera y se corrompe, tal como parece decir Aristóteles en el principio del libro VIII de la *Física*,¹⁴⁷ que esto es como “una cierta vida para todo lo existente”. Y por eso se pregunta si, en caso de que cesara el movimiento del cielo, según el orden de la naturaleza, el oro, el hierro y los metales, cuya generación es próxima a la de los elementos, se reducirían a los elementos. A lo cual pienso que ha de decirse que los metales, mientras aún están en potencia en la materia elemental, reciben la mezcla y la coagulación del movimiento del cielo, pero una vez que existen no es necesario que al desaparecer el movimiento se reduzcan instantáneamente. Pues como dice Avicena en *Sufficiencia*¹⁴⁸ libro II, la causa agente es doble, una unida al efecto e intrínseca a él, otra en cambio separada. Y da el ejemplo de la causa de la casa, cuya causa eficiente no unida es el arquitecto, tal vez Policleto u otro, pero la causa eficiente unida de aquella figura artificial que se llama casa es el piso y la continuación que contiene y compone a la figura. Empero, nada impide que una vez cesante la causa no unida el efecto aún permanezca, mas si desaparece la causa unida el efecto no permanece. Y así comenta lo dicho por Aristóteles en *Física* II¹⁴⁹ afirmando que destruida la causa se destruye el efecto. De esto, pues, se desprende que, con respecto a la causa de los metales no unida -ya que la coagulación y la mezcla son causa unida- no es necesario que al cesar el movimiento del cielo los metales se reduzcan de inmediato en los elementos. Y tal es la solución de Avicena.

CUESTIÓN VIGESIMOPRIMERA

La vigesimoprimera que sigue es casi la misma que aquella, salvo porque aquí se pregunta acerca de si, al cesar el movimiento del cielo, se reducirían en general los cuerpos generados y corrompidos, mientras que en la

145 I, tr. 2 c. 5.

146 *De Spiritu Sancto* I, 7.

147 C. 1 250 b 13-14.

148 L. I c. 12.

149 C. 3 195 b 17-19.

cuestión anterior no se interroga sino acerca del hierro y de los metales, y por eso tiene enteramente la misma solución. Pero ciertamente juzgo que al cesar el movimiento del cielo desaparecería la vida de todo lo corruptible, ya que la vida es acto continuo que fluye a partir de un ente en reposo y se ordena al primer principio de la vida que según Aristóteles ¹⁵⁰ es el alma del primer móvil, del que fluye mediante el movimiento. Y por eso, al cesar el movimiento según la naturaleza en aquellos seres desaparecería la vida. Pues el alma es causa noble, propia y de por sí de la vida y del movimiento, tal como se ha probado sutilmente en el *Libro de las Causas*.¹⁵¹ Sin embargo, esto no se sigue en el caso del hombre, ya que la vida intelectual no fluye en él por el movimiento del cielo, sino por la causa primera.

CUESTIÓN VIGESIMOSEGUNDA

La vigesimosegunda, que interroga si al cesar el movimiento del cielo según el orden de la naturaleza el mundo entero, en cuanto a todo lo formado por elementos se reduciría de manera continua a los elementos, en cuanto a su última parte tiene la misma solución que la cuestión vigésima. Pero en cuanto a la primera parte, es una cuestión propia del hombre inexperto, ya que, siendo los elementos próximos al movimiento del cielo, como prueba Aristóteles en el libro I de *Los meteoros*¹⁵², al cesar el movimiento del cielo primero cesarían los elementos antes que lo formado por ellos, pues no existiría lo que genera esas cosas a partir de la materia prima. Empero este argumento de Aristóteles, aunque verdadero, es tosco y no demostrativo. Por lo cual nosotros, al tratar en el *Libro de las Causas*¹⁵³ acerca del orden de la generación de los elementos y del movimiento rectilíneo, que es causado por el movimiento circular, propusimos otra vía más sutil, la cual resultaría extenso reproducir aquí, pero quien lo desee puede encontrarla allí.

CUESTIÓN VIGESIMOTERCERA

La cuestión vigesimotercera y la que la sigue se refieren a la luz de las estrellas y están fundadas en que las estrellas brillan de por sí y son fundamento de la luz, lo cual niegan Aristóteles, Avicena, Ptolomeo¹⁵⁴ y todos los grandes filósofos, quienes dicen que no son luminosas de por sí, sino reflejas, y por eso como receptáculos reciben la luz del Sol en lo profundo, y por eso difunden la luz por todas partes como luminarias. Por la pureza de su substancia son receptivas de la luz, y por la condensación y estabilidad

150 *Física* VIII c. 1 250 b 14-15.

151 § 3.

152 C. 2 339 a 11 ss.

153 L. 1 tr. 4 c. 6.

154 *Almagesto* dictio 4 c.1.

de las partes retienen la luz, y por concentración de gran cantidad de luz, como dice Avicena¹⁵⁵, son difusivas de la luz. Y aunque la luz no sea sustancia, sino forma, ya que es cualidad, empero es forma mediante la cual los cuerpos superiores fundan en los inferiores sus cualidades y virtudes. Y es luz como instrumento de la causa eficiente no unida. Y así como al cesar la causa eficiente no unida se extingue el efecto de modo no continuo, así también al cesar su instrumento no se sigue que el efecto se reduzca de manera instantánea. Pues la luz no es vehículo de la vida que va de lo superior a lo inferior, sino que es instrumento que disuelve la materia en orden a la recepción de la forma generable.

CUESTIÓN VIGESIMOCUARTA

La cuestión vigesimocuarta es la misma que la ya introducida, solo que en aquella se interroga en general, y en esta en particular. Y por eso digo que si no hubiese luz estelar no se seguirá por ello que todos los seres irracionales muriesen al instante de modo continuo. Pues aún tendrían espíritu aéreo reducido a partir del calor húmedo¹⁵⁶, el cual transportaría la vida desde el corazón a sus cuerpos. Pero sí es verdad que de a poco las cosas vivas corruptibles serían destruidas.

CUESTIÓN VIGESIMOQUINTA

Las ocho cuestiones que siguen pertenecen a la teología. Sobre lo que se pregunta en vigesimoquinto lugar, si después del día del juicio, puesto que cesará el movimiento del cielo, todos los cuerpos de los buenos serán incorruptibles, al parecer se dice lo que Aristóteles afirma en el libro IV de la *Física*¹⁵⁷, esto es, que el movimiento y el tiempo son con más razón causa de la corrupción [que de la generación]. Pero esto es ridículo, porque Aristóteles no dijo tal cosa acerca del movimiento del cielo ni tampoco del movimiento local, sino del movimiento que aleja respecto del estado anterior, como el propio Aristóteles sostiene allí mismo. Y por eso el movimiento [del cielo] no es causa de corrupción *per se*, sino *per accidens*. Por lo cual al cesar [tal] movimiento no se sigue la corrupción por naturaleza. Y si se arguye que el movimiento es causa de corrupción y que al cesar la causa cesa el efecto, luego al cesar el movimiento cesará la corrupción natural, se comete falacia por accidente, en virtud de asumir algo extraño. Empero, a la presente cuestión ha de decirse, sin vacilación, que los cuerpos de los buenos serán

155 *De Anima* pars 3 c. 7.

156 En el manuscrito hay un espacio en blanco para una o dos palabras. Weisheipl sugiere el término *irrationabilia*, “los seres irracionales”.

157 C. 13 222 b 19-22. Vid. ALBERTUS MAGNUS *Liber Physicorum* l. IV tr. III c. 14. Ed. Paris 336a-337a.

incorruptibles no por cesación de movimiento sino por la forma asumida de la glorificación, la cual de tal manera equilibra las partes mixtas y organizadas que no sea posible actuar o padecer la disolución de tales partes ni de la composición, pese a que lo que por naturaleza se mezcla y organiza y entra en composición sería corruptible si no fuese glorificado.¹⁵⁸

CUESTIÓN VIGESIMOSEXTA

Lo vigesimosexto es si luego del día del juicio los cuerpos de los malos serán incorruptibles por naturaleza o naturalmente, pues cesará el movimiento del cielo que es causa de la corrupción. Pero decir esto es propio de un demente, porque ya ha sido probado que el movimiento del cielo no es causa de la corrupción de alguna cosa, sino más bien es causa del ser, de la vida y de la conservación. Y el movimiento que hace alejarse del principio de la composición y del ser no es causa de corrupción a no ser *per accidens*, y por eso al cesar este movimiento no desaparece el movimiento de corrupción de algo. Pero algo puede decirse corruptible de dos modos, en cuanto a lo compuesto y en cuanto a la compleción. En cuanto a lo compuesto corruptible, los dos componentes, de los que uno es continente y el otro contenido, pueden ser separados, como el alma que contiene y el cuerpo contenido. Y de este modo los condenados después del día del juicio no pueden corromperse. De modo semejante se dice corruptible en cuanto a la mezcla, cuyos componentes pueden actuar para disolver la mezcla, como observamos en los cuerpos luego de la muerte, que mediante la putrefacción se reducen a lo cálido, mientras lo húmedo continúa extrayendo y lo extraído se disuelve en restos secos hechos de tierra. Y de ninguno de estos dos modos serán corruptibles los cuerpos de los malos, pero esto no lo produce la interrupción del movimiento del cielo, sino más bien el orden de la justicia que reivindica a los justos, el cual no puede reivindicar eternamente a no ser que lo que reivindica sea conservado en el ser. Luego, por naturaleza las cosas corruptibles están contenidas en este orden de justicia, para que la composición, la mezcla y la compleción no se disuelvan. Y esto no tiene lugar por cesación del movimiento del cielo.

Y si incluso esto no sucediese, la cesación del movimiento del cielo no sería causa de corrupción, puesto que, aunque la incorrupción según el nombre es una privación, no obstante, la cosa significada por el nombre no es una privación, sino algo noble y hábito de una forma noble y una operación del máximo poder de virtud y efecto. Y por eso la privación de movimiento, que en absoluto es una privación, no puede tener causa según la cosa misma. Debido a lo cual también entre los filósofos que afirman que la causa de la corrupción se funda

158 “Lo que es por naturaleza corruptible, lo es en absoluto y tiene causa en la naturaleza, la cual produce su corrupción. Y si no lo es, entonces es incorruptible, ya que de otro modo todas las cosas podrían ser dichas incorruptibles porque lo son si Dios lo quiere.” *Sobre el cielo* I, tr. 4, c. 10.

en la naturaleza no pueden encontrarse más que dos. Pues se dice en el *Libro de las Causas*¹⁵⁹ que todo lo corruptible o proviene de contrarios o depende de algo por encima de lo contrario. Así, pues, si está compuesto de contrarios, los contrarios que actúan recíprocamente causarán la corrupción, como dice ARISTÓTELES en el libro IV *Sobre el cielo y el mundo*¹⁶⁰, a menos que advenga de otro lado algo que conserve e impida que los contrarios puedan actuar para producir la disolución, como hemos dicho acerca de la forma de la glorificación y del orden de la justicia vindicativa. Empero, si no es compuesto, sino una forma simple, es corruptible porque depende de algún agente superior corruptible, por cuya corrupción perece. Y se corrompe la forma que no tiene el ser sino porque es dependiente de algo superior y fundada en el ser. Por causa de lo cual es evidente que el alma racional no es corruptible en modo alguno, ya que no está compuesta de contrarios ni fundada sobre lo corruptible, por cuanto no es una entelequia del cuerpo que posea el ser por estar fundada en tal cuerpo, y tenga el ser de parte de él y no de otro modo. Así, pues, los cuerpos de los condenados no son incorruptibles por cesación del movimiento del cielo, sino por la causa y el modo que han sido dichos.

CUESTIÓN VIGESIMOSÉPTIMA

La cuestión vigesimoséptima es sobre si los condenados en el infierno sienten en sus cuerpos las penas del fuego por aprehensión y recepción de la especie del mismo fuego por modo aflictivo o lesivo. Esto parece ser dudoso, pues donde actúa el fuego por medio de su poder de combustión, allí se deshace de la substancia de lo pasivo y lo destruye. Empero, el fuego del infierno no se deshace de la substancia de los cuerpos de los condenados. Más bien ha de decirse, sin dudar, que el fuego del infierno actúa en las almas por la especie del instrumento de la justicia vindicativa, como se ha dicho, y por eso, dado que es igualmente caliente, en aquello que está igualmente próximo a él actúa de manera desigual, y consume a uno más que a otro, por cuanto el orden de la justicia es que a quien más peca más se lo castigue.

CUESTIÓN VIGESIMOCTAVA

La cuestión vigesimooctava es acerca de si la afirmación que hace Cristo en el juicio es vocal o espiritual. A esto responden el beato Bernardo¹⁶¹ y Ricardo¹⁶² y Hugo de San Victor¹⁶³ que los libros de los corazones de Cristo,

159 § 26.

160 I, c. 3 270 a 21-22.

161 PSEUDO BERNARDI *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* c. 2 n. 4 PL 184, 488 A.

162 *De iudicaria potestate in finali et universali iudicio* PL 196 1181 D – 4 A.

163 PSEUDO HUGO DE S. VICTOR *De claustro animae* l. 4 c. 33. En otro lugar San Alberto

de la beata Virgen y de los apóstoles y de todos los perfectos, que las razones de la justicia divina escribieron y adornaron en sus corazones por medio de la contemplación, han sido dados a conocer, y una vez abiertos cada uno lee por qué se ha condenado y por qué se ha salvado. Y esta lectura es la que corresponde a aquella afirmación, y esto es suficientemente probable. Sin embargo, no hay inconveniente en decir que habrá de ser pronunciada vocalmente, y así lo creo yo.¹⁶⁴ Y si se pregunta de qué manera podría ser oída por todos, digo que, así como por medio de su voz que dice: “Levantaos, muertos, y venid al juicio” dará potencia a la voz para que sea oída por todos, así también al proferir un uno y simple “dará potencia a la voz”¹⁶⁵ para que pueda ser oída por todos. Y tal es la afirmación de los beatos Jerónimo¹⁶⁶ y Gregorio.¹⁶⁷

CUESTIÓN VIGESIMONOVENA

Lo vigesimonoveno que se pregunta es si Cristo vino principalmente a quitar [el pecado] original o más principalmente los demás. Para esto se requeriría de autoridad, si se la hallase, porque la razón en tales asuntos es inútil, a no ser que se funde sobre la autoridad. Sin embargo, parece que sin prejuicio ha de decirse que Cristo, al instaurar todas las cosas que están en el cielo y en la tierra,¹⁶⁸ viene a quitar el pecado, no como este o aquel, sino en cuanto que separa de Dios. Y por eso viene a quitar el pecado en cuanto es pecado. Y de esto se sigue que viene a quitar todo pecado, y por eso Cristo viene a fin de quitar el pecado mismo. Y esto se dice en la I Carta de Juan capítulo 4,¹⁶⁹ que Cristo viene para destruir toda la obra del diablo, que es el pecado en cuanto pecado, y no esto o aquello sino en cuanto es pecado. Y dice Aristóteles en el libro de los *Analíticos Posteriores*¹⁷⁰ que este modo conviene de manera universal y *secundum ipsum*, tal como el triángulo posee tres [ángulos] iguales a dos rectos, lo cual no conviene *per se* a la figura ni al isósceles. Y así digo que ha de referirse la venida de Cristo al pecado *secundum se*, digo al pecado que *simpliciter et absolute* es pecado y causa la separación respecto de Dios. Y esto es mortal, sea el original que es digno de muerte, o sea el actual.

cita la *Epístola ad Bernardum de ordine iudicii* de Hugo de San Víctor

164 Sostiene la opinión contraria en *IV Sent. D. 47 A art. 1.*

165 Salmo 68, 34.

166 *In Isaiam* l. 6 c. 13 PL 24 209-210.

167 *Moralium* l. 24 c. 8 n. 16 PL 76 295 BC.

168 Efesios 1, 10.

169 I Juan 3, 8.

170 I, 5 74 a 34 ss.

CUESTIÓN TRIGÉSIMA

Lo que se pregunta en trigésimo lugar, si la nómina de los santos fue escrita por el dedo de Dios en los cielos materiales para honor de los santos, me parece una extravagancia. Pues si estuviesen escritos, o las letras estarían diseminadas por la acción de la escritura en el cielo profundo, lo cual es absurdo que ocurra, o bien por una suerte de arte impediendo se hallarían elevadas sobre la superficie del cielo, lo cual es todavía más absurdo, o estarían pintadas por algún colorante húmedo, lo cual, una vez más, es insensato. Ni hay utilidad alguna en tal escritura, sino que, como dice el Apóstol, “no están escritas con tinta, sino con el espíritu del Dios vivo, no en las tablas del cielo, sino en las tablas del corazón”¹⁷¹ y de la luz eterna. Y porque entonces, como dice Gregorio,¹⁷² “para que no se esconda a la mente de cada uno lo que se oculta a los ojos de otros”, por eso lo que de tal modo está escrito es leído por todos públicamente bajo la luz plena de la beatitud.

CUESTIÓN TRIGÉSIMA PRIMERA

Lo trigésimo primero es si la nómina de los impíos que están en el infierno fue escrita por el dedo de Dios en la tierra para vituperio de los impíos. A esto ha de responderse de igual modo, sin prejuicio que, como dice la *Glosa* sobre el primer capítulo de la Carta a los Romanos,¹⁷³ las manchas de los pecados están en las almas de los condenados y los signos de los pecados corporales en los cuerpos por el suplicio de sus miembros, como es evidente en Lucas XVI (24) en el rico castigado en la lengua. Y estas máculas se hacen públicas para todos en el infierno, pues, aunque debido al fuego el infierno sea tenebroso y humeante, no obstante, como dice Gregorio en *Sobre lo moral*,¹⁷⁴ luce para evitar aquello que horroriza a los condenados, y para que sea visto aquello que hace crecer en ellos la tristeza y la pena. Y pienso que de acuerdo con este modo está escrito en el infierno y no en otra parte, porque si se escribiese en la tierra en los cimientos, o en las paredes del infierno o en el piso, sería ridículo e inútil. Ni sería fácil asignar la razón de cómo tal escritura sería perfecta. Lo cual fue dicho por Jeremías XVII, 13 “los que se apartan de ti serán escritos en la tierra”, y que el dedo del Señor escribió en la tierra (Juan VIII, 6-8) no podría referirse a esto. Mas lo que dice el profeta lo dice por la fugacísima consistencia por la cual se borra lo que se escribe en la tierra. Y lo que escribió el Señor, como dice Ambrosio,¹⁷⁵ lo escribió para que cualquiera que estaba allí lo leyese, por lo cual no podía haber ni juez ni testigo contra la adúltera, y así un juez injusto o un testigo infame no la volvería inocente ni la condenaría como pecadora.

171 II Corintios 3, 3.

172 *Moralia* l. 18 c. 48 n. 78 PL 76 84.

173 Cita no identificada.

174 IX, c. 66 n. 102 PL 75 915-916.

175 *De Spiritu Sancto* l. 3 c. 3 n. 15 PL 16 813.

CUESTIÓN TRIGÉSIMA SEGUNDA

Lo trigésimo segundo es si el infierno está en el centro de la Tierra o cerca del centro. A lo cual digo brevemente que no puede estar en el centro, porque el centro es indivisible. Pero pienso por lo que se dice en Isaías XIII que el centro del infierno y el centro de la Tierra son lo mismo, porque allí los condenados están máximamente apartados de Dios. Empero digo esto sin prejuicio y desearía contar con autoridad, pues lo que los poetas¹⁷⁶ y algunos filósofos dicen al respecto, como Sócrates en el *Fedón*¹⁷⁷ e Issac en el *Libro de las definiciones* no concuerda del todo con la fe católica.

CUESTIÓN TRIGÉSIMA TERCERA

Lo trigésimo tercero es si es lícito discutir acerca de si el alma de Cristo proviene por intermediario. A esto digo que discutir oponiendo y de modo en extremo tentativo y sofístico tiene alas muy largas, pero no es lícito discutir doctrinalmente¹⁷⁸ y resolver que el alma de Cristo unida a la divinidad provenga por intermediario, porque absolutamente ninguna alma ni parte de ella ni parte de la parte de ella proviene por intermediario. Pues “intermediario”, cuyo genitivo es “del intermediario”, no es usual, pero no obstante lo usamos a efectos de la discusión. Así, pues, se dice intermediario lo transmitido por la ley de la concupiscencia de parte de los padres. Por lo tanto, o la substancia o la cualidad de la substancia o la forma de la armonía o lo que es consecuencia de ella, esto proviene de intermediario. Y si por intermediario algo es tal, luego por destrucción del consecuente, lo que no es nada de esto, no es por intermediario. Pero dice Aristóteles en el libro I *Sobre el alma*¹⁷⁹ ningún alma ni parte del alma¹⁸⁰ –porque una parte del alma se ordena a otra, como toda el alma al todo, según dice Aristóteles en el libro II *Sobre el alma*¹⁸¹ y por eso dice que ni el alma ni algo del alma es armonía o consecuente a la armonía. Por lo tanto, nada del alma proviene de intermediario. Mas de qué modo se dan las almas, nosotros decimos verdaderamente: por creación de la causa primera, en cambio los filósofos dicen¹⁸²: por iluminación de la inteligencia que forma el semen al mezclarse con el espíritu seminal. Por consiguiente, esta cuestión es ociosa.

176 VIRGILIO *Eneida* l. 6 v. 264 ss.; OVIDIO *Metamorfosis* l. 4 v. 432-463.

177 68A, 69C.

178 Vid. *De Sophisticis elenchis* l. 1 tr. 1 c. 4.

179 C. 4 407 b 27 – 408 a 34.

180 N. T. aparentemente falta el verbo.

181 C. 1 412 b 23-24.

182 AVICENA *De anima* V c. 4; ALGACEL *Metaph.* II tr.4 c. 5; *Libro de las causas* § 3.

CUESTIÓN TRIGÉSIMA CUARTA

Lo trigésimo cuarto trata de si aquella sentencia del Filósofo en *Sobre los animales* libro XVI capítulo 6¹⁸³ “El esperma, junto con el cual surge el espíritu que es la virtud del principio del alma, está separado del cuerpo y es realidad divina, y a tal se la llama intelecto” podría o debería exponerse así: aquel espíritu o virtud formativa se denomina intelecto por semejanza, puesto que, así como el intelecto actúa sin órgano, así también aquella virtud. Esta cuestión proviene de la ignorancia de la filosofía, y nosotros, que nos hemos ocupado de esto en otros lugares¹⁸⁴, decimos ahora qué es suficiente para este asunto. Decimos, pues, que Avicena en su libro *Sobre los animales* XVI¹⁸⁵, al exponer los dichos de Aristóteles, afirma que se denomina esperma al todo congregado del fluido femenino y del fluido masculino. Pero una vez reunidos en la matriz el fluido masculino se introduce en el femenino como alma, es decir como espíritu animal, o sea que lo que posee virtud de alma se introduce en el cuerpo a fin de perfeccionar las operaciones del alma. Y entonces el fluido femenino se vuelve todo lleno de espíritu, porque el fluido masculino resuelto en espíritu afecta a lo femenino, por lo cual primero lo digiere y depura, para que sea materia conveniente para sus operaciones. Y por distinción lo distiende en una cavidad llena de espíritu y a partir de esa cavidad produce otras dos, una a la derecha y otra a la izquierda. Luego, a partir de la cavidad media extiende una especie de filamento o cuerda hacia arriba, y otra, más pequeña, pero de mayor longitud, la extiende hacia abajo. Y a partir de la cavidad media hace el corazón, y a partir de las dos laterales hace los tejidos y los brazos. A partir de lo que dirige del medio hacia arriba el mismo espíritu produce el espíritu animal en el cerebro. A partir de lo que dirige hacia atrás desde la cavidad media, que se presenta como una figura piramidal, cuya base está en la cavidad del corazón, y disminuye continuamente, al descender hace lo interior y el vientre y el tórax, el pulmón, el hígado, la columna, los riñones y los muslos. Y a partir de lo que es más sutil hace las piernas y los pies. Así pues, este [espíritu presente] entre las viscosidades retenidas dentro del semen es como el artífice en el artefacto, que ordena y conforma el artefacto en todas sus partes. Y por eso se llama “intelecto” a semejanza del intelecto universalmente activo, que está en el artífice, cuando mediante el arte penetra formando, ordenando y distinguiendo en el artefacto. Y es manifiesto que nada en absoluto puede realizar sin órgano, sino que todo lo realiza la virtud que existe y se contiene en el órgano potencial. Pues a propósito de esto dice Avicena en su *Filosofía Primera*¹⁸⁶ que el intelecto activo o práctico difiere del contemplativo en que el activo se vale de los miembros del cuerpo moviendo y operando, para que la forma, que tiene en sí y no recibe del cuerpo,

183 *La generación de los animales* l. 2 c. 3 737 a 7-10.

184 *Sobre los animales* XVI tr. 1 c. 13 y XX tr. 2 c. 3.

185 C. 1.

186 L. VI parte 5 c. 1.

se induzca en la materia. (La forma) se induce desde el intelecto al espíritu y del espíritu a la mano, que, como dice Aristóteles en el libro XII *Sobre los animales*¹⁸⁷ es el instrumento propio del intelecto activo y operativo. Y a partir de la mano se comunica al instrumento del artífice, como el hacha y la piqueta, y por el movimiento de estos se induce en la piedra y en la madera. Y por lo tanto así actúa el espíritu contenido en el semen por virtud del alma de padre, cuya virtud está en él, y por la virtud del calor elemental, que no está en él sino en el líquido seminal, y la virtud celeste, que se realiza a partir del duodécimo círculo (...) ¹⁸⁸ suyo y los otros once, y a partir de la virtud de la inteligencia del décimo orden, que irradia sobre lo generable en toda la esfera de lo activo y de lo pasivo. Actúa, digo, como el intelecto del artífice. Y por eso dice allí mismo Aristóteles¹⁸⁹ que el alma está en el semen como artífice y no como alma o acto del cuerpo. Y por eso le reprocha a Platón que, a causa de las dichas virtudes y operaciones del espíritu, considerase que ese espíritu era el alma y dijese que el esperma es un animal de corta edad e indistinto.¹⁹⁰ Por todo lo cual es evidente que no tiene similitud con el intelecto contemplativo, el cual, aunque toma lo universal por abstracción a partir de lo sensible recibido, sin embargo, al operar e indagar acerca de la forma recibida no se sirve de ningún cuerpo, sino que más bien se aparta del cuerpo y alcanza la luz de la inteligencia y en ella indaga especulando sobre la forma recibida. Por lo tanto, si alguien dice que aquel espíritu se llama “intelecto” porque no se vale del cuerpo como el intelecto, dice algo falso y no entiende las palabras de Aristóteles, porque lo llama “intelecto” por causa del intelecto activo y no del contemplativo, que no usa del cuerpo. Y se dice “intelecto” –como dice Averroes que “toda obra de la naturaleza es obra de la inteligencia”–¹⁹¹ porque nunca consideraría aquello por lo cual llega al fin intentado a no ser que la virtud de la inteligencia primera que existe en él lo dirigiese al fin. Por lo que dice Aristóteles¹⁹² que hay algo semejante en las virtudes del esperma y en las virtudes morales e intelectivas. Pues las virtudes morales, aunque de suyo tiendan a sus fines como una cierta naturaleza, no obstante, no llegan a su fin sin la virtud intelectual de la prudencia. En efecto, no arriban al fin sino mediante muchas cosas que ayudan y contribuyen al fin. Y aquella virtud moral no hace consideraciones, puesto que es como una cierta naturaleza que mueve hacia algo uno, y por eso la virtud intelectual es necesaria para lo moral, a fin de dirigirla en aquello que es útil para la consecución del fin. Así en aquel espíritu hay virtud celeste y elemental como naturalezas en nada ordenadoras de aquello que es para el

187 *La generación de los animales* II, 1 734 b 28 – 735 a 26; *Sobre las partes de los animales* IV, c. 10 687 a 10. 19-21.

188 El copista dejó en blanco un espacio equivalente a tres o cuatro palabras, quizá por no descifrar la caligrafía desprolija del santo, que al final declara estar en estado de ceguera. Vid. WEISHEIPL “The Problemata Determinata...” pp. 306 y 347.

189 *La generación de los animales* II c. 3 737 a 11-17.

190 *Ibid.* I, c. 18 722 b 4-5. Cf. *Timeo* 19 A.

191 Esta sentencia no aparece textualmente en los escritos de Aristóteles ni de Averroes.

192 *La generación de los animales* II c. 6 744 b 16-21.

fin, sino que tienen al fin de por sí. Y hay allí virtud del alma como la que informa y mueve a la virtud celeste y elemental, para que mueva al cuerpo hacia la forma animal y la capacidad para la vida, y en ellas está la virtud de la inteligencia que obra universalmente, para que todo lo que se ordena al fin esté disponible y así se alcance el fin de modo certísimo y sin error. Y el FILÓSOFO¹⁹³ da el ejemplo del arco, el arquero y la flecha que impacta directamente en el blanco. Pues extiende la cuerda y adjudica al arco la virtud de disparar, tiende la mano y apuntando por una línea visual desde la flecha al blanco dirige directamente la flecha hacia el blanco. Del mismo modo, el calor dirige a la materia, el espíritu cálido del cielo prefigura la rectitud de la trayectoria, la virtud del alma del padre pone la meta de lo animado por semejanza del padre, la virtud de la inteligencia del agente universal ajusta la dirección, para que el fin sea directamente alcanzado sin error. Y porque todos los demás instrumentos dependen de esta virtud, por eso se dice que “toda obra de la naturaleza es obra de la inteligencia”, y el espíritu que obra de este modo se llama “intelecto” por cuanto el intelecto activo perfecciona en virtud y forma a estas cosas. Tal es el verdadero intelecto de Aristóteles. Y el que dice que se llama “intelecto” porque no usa órgano como el intelecto, asimila este intelecto al intelecto contemplativo y yerra en filosofía, lo cual, más sutilmente considerado, redundará en un error contra la fe, porque se seguiría que el intelecto posible y contemplativo está por su virtud en el semen. Y porque su virtud es receptiva, como dice Aristóteles,¹⁹⁴ se seguiría que el intelecto receptivo, por el que el hombre es hombre, está en el semen. Y tal fue el error de Platón, que el semen fuese un animal de corta edad y el semen del hombre un niño.¹⁹⁵

CUESTIÓN TRIGÉSIMA QUINTA

Lo trigésimo quinto era acerca de si algo de la substancia del cielo entra en la composición del cuerpo compuesto de los cuatro elementos y que vive y está animado en grado máximo por efecto de su virtud. No es difícil responder a esto,¹⁹⁶ porque dado que nada entra en la composición del mixto sino lo que es mezclable en cantidad mínima, de suerte que lo mínimo de sí sea con lo mínimo de cada una de las partes que se mezclan, y de nuevo, dado que nada entra en lo mixto sino en cuanto alterable por la excelencia de sus cualidades, y el cuerpo celeste no es divisible por su substancia ni puede ser alterado en sus cualidades, se sigue con necesidad demostrativa que concluye por causa esencial y convertible que ninguna substancia del cielo entra en el cuerpo generable y animado. Sin embargo, la virtud del

193 *Ética a Nicómaco* I c. 1 1094 a 23-24.

194 *Sobre el alma* II, 2 414 a 10 y III, c. 3 427 a 25-26.

195 *Ética a Nicómaco* IX c. 8 1169 a 1-2 y X, c. 7 1178 a 6-7.

196 *Sobre el cielo y el mundo* I c. 3 270 a 22 ss.; *Sobre los meteoros* I, 6 343 b 34-35.

cuerpo celeste hecha por irradiación de los doce círculos entra en el centro del cuerpo del fruto seminal, y a esto llama Aristóteles¹⁹⁷ “calor” del cielo como también “luz” del cielo. Y en la luz la virtud penetra en los elementos y forma sus cualidades como tendencia a esta o aquella forma representada en la figura de toda la constelación. Signo de lo cual, dicen los filósofos peripatéticos Porfirio y Teofrasto, es que a veces, aunque la virtud generativa del esperma mueva hacia la forma animada por semejanza del generante y aunque dirija la virtud del elemento, sin embargo no recibirá la figura humana por cuanto las irradiaciones de las estrellas conducen a otra figura, así como se dice que lo concebido por las luminarias que existen en Aries frente a la cabeza de la Gorgona,¹⁹⁸ si Júpiter con su poder no ayuda y Venus no es visible, nacerá como hombre pero no tendrá figura de cuerpo humano. Y por eso en mis tiempos encontré dos veces estrellas sutilmente iguales en los lugares predichos y a la hora de la concepción y el nacimiento de dos niños, de lo cual he hablado poco antes. Así pues, consta que por la virtud que influye en las cualidades elementales y por la virtud del semen la virtud del cuerpo celeste está en lo generado. Y en base a todo esto se funda la ciencia del libro llamado *Alaba* o *De las cuatro partes*, en el que se trata de la cualidad de los nacidos que surge de la irradiación de las estrellas.

CUESTIÓN TRIGÉSIMA SEXTA

Lo trigésimo sexto es casi lo mismo que lo ya resuelto. Pues se pregunta si algo de la substancia del cielo entra en la composición del cuerpo naturalmente compuesto de los cuatro elementos, principalmente en el caso de lo viviente y animado, por efecto de su virtud. Así, pues, ha de decirse que no entra de modo substancial, por la causa antedicha. Empero, en lo viviente y animado entra más de su virtud por causa de los espíritus animales, vitales y naturales, que en los cuerpos de los seres vivos son movidos por doquier, así como las luces y rayos estelares son movidos por todas partes en el lugar de la generación, llevados por las virtudes de los cuerpos celestes hacia el lugar de la generación y hacia el núcleo de lo nacido. Por lo cual bien dice Moisés el egipcio¹⁹⁹ que en tal irradiación la esfera de las estrellas fijas tiene como propio mover la tierra, y por eso en lo que surge de la tierra hay muchas figuras en las plantas debido a las muchas figuras de imágenes, estrellas e irradiaciones que se dan en aquella esfera. Así también, la esfera del Sol tiene como propio mover el fuego, a fin de que dirija y congrege a lo homogéneo y separe lo heterogéneo en el lugar de la generación. Empero la esfera de la Luna tiene como propio mover el agua desde lo profundo mediante ebulliciones que inundan por todas partes el lugar de la generación. Por su parte, a las esferas de los restantes cinco planetas les corresponde mover la

197 *Sobre el cielo y el mundo* II, 7 289 a 19-20.

198 Se refiere a la estrella Algol, que se ubica en la constelación de Perseo.

199 *Dux neutrorum* II c. 11.

esfera del aire hacia el lugar de la generación. Y porque son muchos los movimientos de los cinco planetas, por eso hay muchos movimientos en el aire y muchas alteraciones de las cualidades. Es evidente, pues, que el cielo entra en composición con tales cuerpos en virtud y no en substancia.

CUESTIÓN TRIGÉSIMA SÉPTIMA

Lo trigésimo séptimo es teológico. Pues se pregunta si los cuerpos glorificados lucirán más que el sol, y si después de la resurrección la luna lucirá más que el sol o tanto como él, y el sol siete veces más que ahora, y los cuerpos de los santos siete veces más que el sol. A esto escucharía de muy buen grado a quien respondiese de modo diferente a mí, porque los serafines (Isaías 6, 2) velaban de pie sobre el que estaba sentado en el trono excelsa, dando a entender que todo aquello que habrá de suceder después del juicio está oculto y velado para nosotros. No obstante, algunos doctores parecen estar de acuerdo con lo que se pregunta cuando tratan acerca de lo que dice Isaías 30, 26: “la luz de la luna será como la luz del sol, y la luz del sol será siete veces como la luz de siete días en el día en que el Señor vendará la herida de su pueblo”, y aportan la causa al decir que así como los astros y luminarias del cielo decayeron por el pecado, así serán liberados de la servidumbre de la corrupción por la renovación de la gloria, porque de otro modo no correspondería por congruencia el que habita con el habitáculo, lo cual sería contrario a la sabiduría divina. Y por eso estará a plena luz como el sol, y no disminuirá ni crecerá porque no dará vueltas aproximándose y alejándose del sol como ahora. Y la luz del sol volverá a ser como la que tuvo en los primeros siete días antes de que sobreviniera el pecado. Y porque esto no fue proporcionado sino con el estado de inocencia primera, y el estado de gloria será mayor que él, por eso se dice que el sol entonces tomará un resplandor siete veces mayor que el que tenía en el estado de inocencia, para que sea congruente con el estado de los bienaventurados que resucitan, y que la luz que por naturaleza no opacada debido al pecado en los bienaventurados brillaba como el sol, entonces brillará en el reino de su padre (Mateo 13, 43) y que por mérito de la virtud su luz aumentará siete veces, y esto es piadoso creer y honra para los santos.

CUESTIÓN TRIGÉSIMA OCTAVA

Lo trigésimo octavo es nuevamente teológico. En efecto, se pregunta si los ángeles que vio Magdalena cerca del sepulcro del Señor con voz llorosa la consolaron. Para responder esto no basta ningún hombre, sino el que leyó a quien haya contado la historia auténtica o el que recibió de esto una revelación cierta y no falaz. Ahora bien, según cuanto puede extraerse por conjetura del texto, no parece probable, porque expresamente se lee

en todos los evangelistas que para expulsar la tristeza de las santas mujeres dijeron: “No temáis, vosotras que lloráis”. Y al consolarlas dijeron: “Mujer, ¿por qué lloras?” y que “se marcharon con temor y gran gozo” anunciando todo esto. Pero lo propio del que consuela no es llorar ni mostrar tristeza, sino halagar al afligido con el rostro alegre, como dice Gregorio acerca de Job II.²⁰⁰ En efecto, el que consuela debe atraer hacia sí al que es consolado mediante la consolación. Y entonces no parece del todo congruente que llore aquel que al consolar debe remover el llanto y tornar el ánimo en alegría. Pero dice Crisóstomo en el *Comentario a Juan*²⁰¹ que Magdalena reconoció en el rostro de los ángeles que había algo grande detrás de sí, porque vio que el aspecto del rostro de los ángeles mutaba en reverencia y que, ante esa visión, “se dio vuelta y vio a Jesús de pie, pero no sabía que era Jesús”.²⁰² Pero sin embargo fue tan grandioso el haber creído que era él, que, apartados los ángeles de lo que ella solícitamente preguntaba, interrogó y recibió el consuelo.

CUESTIÓN TRIGÉSIMA NOVENA

Lo trigésimo noveno pretende ser teológico, pero resulta vano y curioso, con poca o ninguna utilidad. En efecto, se funda sobre un supuesto imposible, ya que se pregunta si un hombre fuera capaz de ver con el ojo de la mente todo aquello que obra en el corazón del hombre y que tiene una impresión exterior en el cuerpo fuera del alma, si poseyera una mirada tan aguda como el diablo, como la tenía antes del pecado. Porque DIONISIO dice en el capítulo 4 de *Los nombres divinos*²⁰³ que “decimos que jamás serán cambiados los dones naturales dados a los demonios, sino que permanecen íntegros y en su máximo esplendor”, y por eso el supuesto es imposible. Empero, si por imposible se lo afirmase, se seguiría que vería con la misma perspicacia del diablo, pero no podría tener, al igual que el diablo, la experiencia de un largo tiempo hacia atrás. Y es más ayudado por ella para comprender tales signos que con la perspicacia de una visión natural. En efecto, los experimentados son más sabios al conjeturar que los perspicaces, como dicen el Filósofo²⁰⁴ y Cicerón.²⁰⁵ Y por eso incluso si el hombre recibe del diablo una transparencia de visión semejante, ni aun así juzgará de igual modo acerca de aquello que no es causa sino signo en gran medida común de lo representado, y de tal modo son genéricas y falaces las pasiones del alma que dejan impresión en el cuerpo.

200 *Moralium* III, 12 PL 75 609-610.

201 Hom. 86 PG 59 468-469.

202 Juan 20, 14.

203 § 23 PG 3 725 C.

204 *Metafísica* I, 1 981 a 21-27.

205 *Sobre la adivinación* II, 4, 12.

CUESTIÓN CUADRAGÉSIMA

Lo cuadragésimo pertenece a la astrología. En efecto, se pregunta si, aunque al ascender inmediatamente Marte esté sobre el Sol en cuanto al lugar, al descender inmediatamente esté sobre la Luna en cuanto al influjo de Marte en la primera hora. Según creo, esta cuestión toma ocasión de cierto dicho de Aristóteles en el libro II *Sobre el cielo y el mundo*²⁰⁶. Pues allí dice el Filósofo que se ha visto a la Luna eclipsar a Marte en el cielo, y al parecer la cuestión supone que el que eclipsa y el eclipsado están uno junto al otro perpendicularmente en el mismo diámetro descendente. Pero digo que es propio de alguien completamente ignorante y necio que se diga esto, porque si Marte desciende hacia la Luna, o sería preciso que descendiera en el círculo deferente o en el epiciclo, y es imposible que descienda en el deferente, ya que el deferente de Marte está en todas partes sobre el deferente del Sol y nunca debajo de él y por consiguiente siempre hay entre el deferente de Marte y el de la Luna el espacio de tres deferentes, a saber el del Sol, el de Venus y el de Mercurio, el cual deferente prontamente alcanza no a la Luna sino al cono de sombra de la Tierra, que está más allá del deferente de la Luna. De suerte que ninguna parte suya queda inmersa en el cono de sombra de la Tierra, ya que, de otra manera, como dice Ptolomeo,²⁰⁷ sería eclipsado por la sombra de la Tierra, así como por la Luna. Si en cambio descendiera por el epiciclo, de vez en cuando Marte aparecería bajo el Sol, Venus y Mercurio con gran diámetro de su cuerpo y de vez en cuando elevado sobre Júpiter y Saturno aparecería con pequeño diámetro, ya que cuando desciende en el epiciclo es preciso que ascienda sobre los planetas superiores. Todo esto está demostrado en el *Almagesto* de Ptolomeo.²⁰⁸ Por lo cual es insensato el que dijo esto. En cambio, si alguien dice que al descender por el movimiento diurno y con la Luna ascendente Marte mira a la superficie inferior de la Luna y así le infunde su virtud, esto es más insensato que lo anterior, porque esto sucede todos los días en todas las estrellas y sin embargo ningún astrólogo lo ha tenido en cuenta al elaborar las tablas diurnas.

CUESTIÓN CUADRAGÉSIMA PRIMERA

Lo cuadragésimo primero es teológico. Se pregunta si en el infierno habrá llanto corporal volcado en lágrimas. A lo cual digo sin temor a definirme que las lágrimas provienen de la tristeza del corazón cuando se constriñe la película en la que está envuelto el cerebro, la cual, cuando se restringe, se comprime y exuda su humedad y sale por los ojos. Y porque tal producto del corazón se llama lágrima, no creo que las lágrimas se funden corpo-

206 C. 12 292 a 3-10.

207 *Almagesto* VI, 6.

208 IX.

ralmente, más bien tendrán tristeza del corazón, y mucho mayor que si de otra manera se fundiera en lágrimas, y es como lo que dice Isaías 33, 7: “los embajadores de la paz lloran con amargura”. Así, pues, si se concede que los cuerpos de los condenados se vuelcan en parte, no sabría dar motivo para que no se volcasen por completo.

CUESTIÓN CUADRAGÉSIMA SEGUNDA

Lo cuadragésimo segundo es si en el infierno hay gusano corporal. A esto digo una vez más sin prejuicio que si hubiese allí gusano corporal, sería destruido, a no ser que por la potencia de Dios se conservara para horror de los condenados. Sin embargo, pienso que no habrá, y que se llama gusano al remordimiento de la conciencia. Y habrá mucho remordimiento y muchos gusanos, y por eso dice Isaías 14, 11: “debajo de ti se tiende la polilla y el gusano es tu cobertura”.

CUESTIÓN CUADRAGÉSIMA TERCERA

Lo cuadragésimo tercero es si se puede saber la distancia de la superficie de la Tierra hasta su centro. A lo que digo brevemente que esto se sabe no solo con probabilidad, sino incluso demostrativamente, y está probado por demostración en el *Almagesto*²⁰⁹ la cantidad del diámetro de la Tierra, cuya mitad es la cantidad desde la superficie de la Tierra a su centro. Y está medida la distancia del centro del excéntrico del Sol al centro, lo que no sería posible si no se supiese la distancia del centro de la Tierra a su superficie por demostración.

Así pues, hemos respondido esmeradamente a vuestras preguntas, ya con la vista disminuida debido a la vejez, por aprecio y reverencia hacia Vuestra Paternidad, aunque hubiéramos preferido ocuparnos más de la oración que de responder cuestiones curiosas. Salud por siempre a Vuestra Paternidad, y quiera Dios oír mis oraciones en vuestro favor, para que Vuestra solicitud conduzca a nuestra²¹⁰ orden a su primera conciencia y a la pureza de la religión.

209 IV, c. 16.

210 El original dice “vuestra”, por lo que tal vez el copista no sea miembro de la orden dominicana (WEISHEIPL “The Problemata Determinata ...” p. 306).

Robert Kilwardby

Acerca de 43 cuestiones

Versión a partir de la edición de H.-F. Dondaine O.P. “Le «De 43 Questionibus» de Robert Kilwardby” en *Archivum Fratrum Praedicatorum* v.47, 1977, pp. 5-50. Se ha respetado el diseño original de la edición, en la que el uso de comillas latinas simples (< >) indica las partes mutiladas que se completan bajo un criterio de coherencia del texto. En algunos casos, se indica como <...> el texto que no se ha podido reconstruir.

Fray Roberto de Inglaterra, de la orden de predicadores, arzobispo de Canterbury y posteriormente Cardenal, escribió lo que sigue.

CUESTIÓN I

La primera cuestión es si Dios mueve algún cuerpo inmediatamente.

Respuesta: Esta cuestión puede entenderse en tres sentidos. Uno: si mueve algún cuerpo inmediatamente con movimiento continuo sempiterno. Otro: si lo hace con movimiento continuo no sempiterno. Tercero: por extensión del nombre “movimiento” a la mutación súbita, es decir, en este sentido: si mueve mediante una mutación e inmediatamente algún cuerpo.

De acuerdo con el primer sentido, <debe decirse que> no mueve ningún cuerpo inmediatamente. Por cierto, no se cuestiona esto en cuanto a la generación, la corrupción, el aumento, la disminución y la alteración, pues en ninguno de estos modos mueve un cuerpo inmediatamente con movimiento sempiterno.

En cambio, puede <haber> algún interrogante respecto al movimiento local, debido a las palabras de Aristóteles,²¹¹ quien dice que la causa primera mueve al primer causado. En efecto, a partir de esto se podría pensar que Dios fuese motor en sentido local y sempiterno. Pero la verdad es que Dios no mueve el cuerpo de modo inmediato. Si fuese así, o sería motor y acto a la vez de aquel cuerpo, o sería solamente motor, pero no acto, como el hombre o el caballo al empujar la rueda del molino. Del primer modo Dios sería parte del compuesto, del segundo modo el primer cielo se movería por violencia. Y todo esto resulta inconveniente y no razonable.

Además, el retraso en el movimiento es causado por la resistencia de la cosa movida a la virtud del que la mueve. Pero la virtud de Dios es infinita, y ninguna virtud puede retardarla. Luego, si moviese el primer cielo de modo inmediato, completaría la vuelta <en un> instante, por lo cual se seguiría que permanecería en su lugar y no se movería.

Si dijeras que Dios es motor voluntario y por esto puede mover con mayor o menor prontitud, <en un> instante o con <retraso>, replico: en ninguna de sus acciones voluntarias hay retraso, como en la creación de los

211 *Sobre el cielo* II, c. 6 288 b 2.

espíritus, en la producción de la primera luz, en la formación de la primera mujer y en otros casos semejantes. Por lo tanto, por la misma razón no movería el cielo con retraso si lo moviese inmediatamente.

Además, en nosotros la diferencia de mover con más o menos celeridad se debe a veces a la mayor o menor resistencia del cuerpo, a veces al ímpetu mayor o menor. Pero ni lo uno ni lo otro puede darse en el movimiento del primer cielo si Dios lo mueve inmediatamente, porque Dios no padece resistencia ni cambia en el apetito.

Todavía más, según los filósofos los motores adquieren alguna perfección al mover, y de tal modo que alguna perfección suya depende de los cuerpos movidos. Pero decir esto de Dios es criminal. Por lo que ha de sostenerse y aseverarse, con toda certeza, que Dios no mueve el primer cielo ni tampoco cuerpo alguno inmediatamente con movimiento local sempiterno.

Por las mismas razones ha de decirse que no mueve inmediatamente con retraso divino o mensura en modo continuo y no sempiterno, tal como correspondía al segundo sentido de la cuestión. Además, si mueve algún cuerpo inmediatamente con retraso divino o medida, o como alma, y luego cesase, parecería haber mutado al causar el movimiento y cesar de mover. Lo cual es impío decir e imposible, ya que lo que es simplísimo no cambia.

En cuanto al tercer sentido de la cuestión, al parecer puede concederse que a veces Dios mueve algún cuerpo y que lo hace inmediatamente. En efecto, esto lo realiza siempre que produce un nuevo efecto sobre la naturaleza corporal por virtud de su palabra sin acción de la naturaleza ni ministerio de los ángeles. De este modo, y a partir de la materia corporal creada al principio, la que según se expone comúnmente era cuerpo, produjo en primer lugar la luz, luego el firmamento y luego las formas elementales, los primeros individuos de muchas especies, y la mujer de la costilla del varón, <y> muchas otras cosas por el estilo que produce en lo corporal mediante su palabra cuando le place, sin acción de la naturaleza y sin ministerio de los ángeles. Todas las cuales son admirables y no obstante fueron efectuadas mediante alguna mutación súbita de la naturaleza corporal. Y no <es posible> encontrar otro motor en tal transformación que no sea la palabra de Dios. Y por eso, en tal <sentido> puede decirse que a veces Dios inmediatamente mueve un cuerpo con alguna mutación sobrenatural, como una alteración, en orden a producir la luz o la formación de la mujer y otras tales.

<Si alguien pregunta por qué no> adjudicar la producción de las cosas a la naturaleza universal o el ministerio angélico, se le ha de decir que, si la naturaleza obrase en la producción de tales cosas, <sería> entonces causa primera. Si, empero, fuesen hechas por el ministerio angélico, no lo serían por naturaleza, ya que el Unigénito <no se cuenta> entre la naturaleza espiritual y corporal, ni por arte, porque no son semejantes en naturaleza, en lo cual se cumple lo que es propio del arte. Pues bien, las cosas corporales producidas por el ministerio angélico fueron hechas por intervención oculta

del Unigénito en tal producción,²¹² por cuanto la cosa que la naturaleza no produciría sino con mucho retraso de tiempo o incluso así no produciría, toma su ser de modo repentino o con retraso imperceptible. Tal vez de tal clase de mutación haya sido la transformación del cayado de Moisés en una serpiente, el polvo en mosquitos, el agua en sangre o ranas o algo por el estilo.²¹³ Y quizás a tal género de mutación se deba que la rama de Aarón haya florecido y dado fruto.²¹⁴ Esto habría dicho para que conste que muchas cosas pueden sobrevenir por la sola palabra de Dios como agente sobrenatural de los cuerpos naturales, cuando le place al Altísimo, sin acción de la naturaleza <ni ministerio> del ángel.

Así, pues, parece que se debe decir, a partir de lo expuesto acerca de la cuestión, que Dios no mueve ningún cuerpo inmediatamente con movimiento continuo, <sino> solamente por su palabra, cuando el cuerpo súbitamente cambia, de modo que empieza a existir algo de manera sobrenatural.

CUESTIÓN II

La cuestión segunda es si todo lo que se mueve naturalmente lo hace por intervención de los ángeles que mueven a los cuerpos celestes.

Aquí es preciso observar tres puntos. Uno, qué es lo que se mueve naturalmente, sobre lo cual puede entenderse esta cuestión. Segundo, si todo ello se mueve en virtud del movimiento de los cuerpos celestes. Tercero, si los cuerpos celestes se mueven por ministerio de los ángeles. Acerca de lo primero ha de saberse que, siendo la naturaleza principio del moverse y del reposar en aquello en lo que está, de por sí y no por accidente, solamente se mueven por naturaleza las cosas que poseen tal principio intrínseco de movimiento. En efecto, hay violencia cuando el principio que mueve es externo, sin aporte del paciente, mientras que el movimiento natural se da en modo contrario.

Ahora bien, de aquellas cosas que se mueven naturalmente algunas lo hacen con movimiento continuo, al que propiamente se llama movimiento, como los cuerpos celestes y los elementos y lo que se produce a partir de los elementos. En cambio, otras lo hacen por mutación súbita, como el tránsito de los rayos de Luna en las cosas corporales y los movimientos irascibles y concupiscibles en los seres espirituales. Por lo tanto, hay muchas cosas que se mueven naturalmente, unas de modo continuo, otras por mutación súbita, y estas en algunos casos en el orden corporal, en otros en lo espiritual.

Acerca de lo segundo ha de decirse que los movimientos irascibles y concupiscibles del espíritu racional no están sujetos al movimiento de los cuerpos celestes de suerte que este movimiento sea causa de aquellos, y no

212 O tal vez “proporción”. El original *productione* es señalado por el editor como posible error.

213 Vid. Éxodo cc. 7 y 8.

214 Números c. 17.

ocurre que los cuerpos celestes produzcan alguna virtud. Y hablo de los movimientos del espíritu racional que proceden por deliberación. Según el Filósofo²¹⁵ los cuerpos celestes no se mueven de modo violento, sino natural. Y esto que se mueve no puede ser causa de sí mismo, pues nada es causa de sí en cuanto es. Entonces, cuando se pregunta si todo lo que es movido naturalmente se mueve en virtud del movimiento de los cuerpos celestes, debe decirse que no. Y ha de concederse universalmente hablando, porque ni el movimiento de los espíritus racionales ni el de los cuerpos celestes pueden ser causados por el movimiento de los mismos cuerpos celestes. Acerca de los cuerpos inferiores movidos naturalmente, de los que algunos son <elementos> y otros compuestos de elementos, ha de concederse que todo lo que se mueve naturalmente se mueve debido al movimiento de los cuerpos celestes. No obstante, es preciso examinar aquello detenidamente.

En efecto, debe advertirse que en los cuerpos celestes se distinguen dos movimientos: uno, el influjo de luz y virtud que procede del círculo sobre aquello que es inferior, y esta forma es perfectiva de por sí de las virtudes activas y pasivas que se dan en los elementos y en sus compuestos. Y este movimiento procede de los cuerpos celestes en cuanto activos, pero existe en los elementos y compuestos como en su sujeto. Y tal vez si esta influencia de luz y virtud fuese sustraída de los elementos y sus compuestos, todas sus capacidades activas y pasivas para obrar y padecer cesarían. Por lo cual el influjo parece ser causa de por sí de acción y movimiento natural en los elementos.

Empero, hay otro movimiento del cielo que está en el cielo como en el sujeto, a saber, el movimiento local, y este no parece ser de por sí causa natural de la acción y el movimiento en los elementos y sus compuestos sino por su continuidad con el movimiento de influjo antedicho. Sin embargo, este movimiento local parece que actúa de por sí a fin de que las cosas permanezcan por más largo tiempo y su existir continúe hasta que llegue a término la medida de duración limitada para cada una por sus causas originales. Pues son variadas e innumerables las virtudes de las luces y de los cuerpos celestes que se mezclan con la virtud de los cuerpos inferiores. Si el cielo estuviese quieto localmente, habría muchas virtudes y luces que no se comunicarían a todo lo inferior, y prontamente se corromperían las cosas, algunas por intemperancia <de calor o> por abundancia de frío, y lo mismo respecto de la sequedad y de la humedad. Por eso, pues, los cielos giran en círculo sin cesar para que cada uno de los cuerpos celestes comunique su virtud a cada parte de las cosas inferiores, y para que las cualidades activas y pasivas de lo inferior, bajo un cierto modo de temperancia, sean compatibles entre sí y las cosas no se corrompan aceleradamente por una mínima supremacía de unas sobre otras.

Así, pues, cuando se pregunta si los cuerpos que se mueven naturalmente son movidos por el movimiento de los cuerpos celestes, si se refiere a

215 *Sobre el cielo* I, c. 2 268 b 16.

la alteración que poseen bajo la influencia de los cuerpos celestes, pienso que debe decirse que sí, hablando con propiedad y de por sí. Si, en cambio, se refiere al movimiento local de los cuerpos celestes, pienso que esto no es verdad sino en sentido accidental, pues el movimiento de influjo se ordena propiamente a todo actuar y moverse de lo inferior, mientras que el movimiento local [se ordena] a la continuación de tales cambios o a su producción ordenada. De todo esto es manifiesto de cuáles movimientos naturales es causa el movimiento de los cuerpos celestes, y de cuáles no y de qué modo.

Con respecto a lo tercero, debe tenerse en cuenta la opinión acerca del movimiento de los cuerpos celestes. En efecto, algunos sostienen, como Aristóteles²¹⁶ y otros muchos²¹⁷ que filosofan, que los cuerpos celestes son animados, que poseen vida animal, y a partir de las potencias del alma poseen inteligencia racional, por la cual conocen la voluntad del primer principio, y la facultad de moverse en el lugar por la cual se esmeran en cumplir la voluntad de Dios que ven, según lo cual por su movimiento conservan las cosas y contienen la generación y lo generable en su ser limitado. Estos sostienen que los cuerpos celestes <son movidos> por espíritus que son sus almas, así como los hombres son movidos por sus espíritus.

Otros afirman que aquellos cuerpos son movidos por espíritus angélicos, que los rigen y mueven sin ser su acto o su forma.

Los terceros afirman que, así como los cuerpos pesados y ligeros se mueven por su propia inclinación y peso hacia el lugar en que reposan, así también los cuerpos celestes se mueven por inclinación natural semejante al peso dando círculos, en orden a la conservación de las cosas corruptibles para que no perezcan ni se debiliten en seguida. Por lo que algunos se mueven de oriente a occidente con movimiento propio, otros en cambio de occidente a oriente, algunos en forma excéntrica y otros en forma concéntrica, y algunos de un modo y otros de otro modo, según la múltiple diversidad de modos de movimiento que aparece en los cielos. Pues Dios induce para cada estrella u órbita la inclinación como si fuera del propio peso para el movimiento que cumplimenta, a fin de que de la proporción correlativa de los múltiples movimientos se realice la suficiente conservación de lo engendrado y lo engendrable hasta alcanzar el tiempo preestablecido. Y así como el peso mueve a lo grave y lo ligero de manera regular y no permite que se desvíe, así también sucede con el peso de cada uno de los cuerpos celestes y por los mismos cuerpos.

Por lo tanto, cuando se pregunta si los cuerpos celestes son movidos por ministerio de los ángeles, si se toma a los ángeles en el sentido propio en que hablamos los católicos, esto es, como espíritus racionales no corpóreos ni unibles naturalmente a un cuerpo, es evidente que los partidarios de la primera y de la última opinión dirían que no; y <los de la restante han de>

216 *Sobre el cielo* II, c. 2 285 a 29.

217 Vgr. AVICENA *Metafísica* IX c. 2 y 3.

explicar de qué modo aquellos cuerpos no se mueven de manera violenta y cuál ha de ser la naturaleza en la que se apoyan los ángeles como motores de los cuerpos que se mueven, puesto que afirmamos que los ángeles no pueden unirse naturalmente a los cuerpos.

De estas opiniones, nótese que la primera es filosófica y está sostenida por la razón, porque en la medida en que aquellos cuerpos parecen más dignos que los nuestros, deben poseer una vida más digna. La segunda no es filosófica, ni tengo memoria de que haya sido aprobada como verdadera y cierta por alguno de los santos. La tercera es razonable y no carente de razón filosófica, y es suficientemente satisfactoria para la pequeñez de mi inteligencia. No obstante, concedo que los ángeles rigen y gobiernan <tanto> las partes superiores como inferiores del mundo, por cuyo ministerio el designio de Dios detuvo al sol en Gabaón,²¹⁸ e hizo retroceder al sol en el reloj de Ajab,²¹⁹ y aconteció el eclipse solar en el plenilunio de la Pasión del Señor,²²⁰ y cualquiera de los fenómenos semejantes. Del mismo modo también en los elementos y compuestos se realizan muchas cosas maravillosas cuando el designio de Dios manifiesta que ha de hacerse.

Por lo dicho consta que, sobre la segunda cuestión, puede decirse sin error que el peso de la inclinación natural, o acaso los espíritus, mueven los cuerpos celestes. Y su movimiento, con el influjo de luz y virtud, es causa de todos los movimientos naturales en los elementos y sus compuestos, y de la continuidad y conservación debida, tanto de los mismos cuerpos elementales, como de sus compuestos, como de sus virtudes activas y pasivas y de las acciones y movimientos.

CUESTIÓN III

La tercera cuestión es si los ángeles son motores de los cuerpos celestes.

Considero que ha quedado suficientemente resuelta, porque se afirma con razón que aquellos cuerpos no son movidos por los espíritus, sino por la inclinación de sus propios pesos. Y si se afirmara que son movidos por espíritus, o bien se sostiene que esos mismos espíritus animan a los cuerpos de modo tal que sean su acto y forma, y decimos que tales espíritus no son ángeles propiamente hablando, ni tampoco almas humanas; o bien se sostiene que no los animan, sino que sean tan solo sus motores, y no su acto o forma.

Por mi parte recomiendo más la primera opinión y en menor medida la última. Y habré de afirmarlo sin prejuicio de quienes lo entiendan con mayor perspicacia. Ni tiene caso discutir sobre asuntos tan ambiguos, sino que opino de modo que sea siempre preservada la verdad católica.

218 Josué 10, 12-14.

219 II Reyes 20, 11.

220 Lucas 23, 44.

CUESTIÓN IV

La cuarta cuestión es si se ha probado infaliblemente que los ángeles son motores de los cuerpos celestes.

Respuesta: no. Pues cuando acerca de lo mismo hay diversas opiniones razonables, de las cuales quizá ninguna está acabadamente demostrada, ninguna puede ser probada de manera infalible. En efecto, cada una de las opiniones tiene sus propias premisas, y las que corresponden a una opinión se contradicen con las de las otras. Por lo tanto, porque la demostración perfecta posee premisas que no pueden ser contradichas debido a su evidencia, como aquella [que dice]: “el todo es mayor que su parte”, queda claro que no hay prueba infalible donde se dan muchas opiniones probables acerca de lo mismo. Y tal es el caso en el asunto propuesto.

Sin embargo, los filósofos tenían ciertas suposiciones razonables en tal materia, como consta en el *Timeo*²²¹ de Platón y *Sobre el cielo y el mundo*²²² y la *Metafísica*²²³ de Aristóteles, según los cuales se enseña que está probado infaliblemente que aquellos cuerpos están animados por espíritus intelectuales imperecederos. Empero, como según la fe católica se puede afirmar lo contrario a tales tesis, considero que sus pruebas no son infalibles.

Así pues, según los filósofos y sus seguidores que sostienen sus posiciones de modo firme, está probado infaliblemente que los espíritus intelectivos son motores de los cuerpos celestes, mas no los ángeles según que los católicos hablamos de ellos. No obstante, esto no está probado infaliblemente en sentido directo y absoluto.

CUESTIÓN V

La cuestión quinta es si se ha probado infaliblemente que los ángeles son motores de los cuerpos celestes, bajo el supuesto de que Dios no sea el motor inmediato de aquellos cuerpos.

Respuesta: a partir de lo que precede, es evidente que Dios no es el motor inmediato de los cuerpos según el lugar, ni es necesario afirmar que los ángeles lo sean. De lo cual de ninguna manera se sigue que, si Dios no mueve inmediatamente aquellos cuerpos, sean los ángeles quienes lo hagan, a no ser que se admitan las dos premisas según las cuales se considera a los ángeles <como motores>. Por mi parte, no acompaño a ninguna de ambas posturas, por lo que, a mi juicio, en ningún caso se ha demostrado que los ángeles son motores de los cuerpos celestes, aunque Dios no los mueva inmediatamente.

Y supongo que todas las cuestiones relativas al movimiento de tales

221 40 b.

222 II c. 8.

223 XII c. 8.

cuerpos son acerca de la circularidad y del modo en que se lo emplea para distinguir los días, los años y demás períodos de tiempo, y [así] salva todo aquello sujeto al tiempo. Pues no se trata de los efectos prodigiosos que Dios produce de por sí o por medio de los ángeles <en el ámbito de> la creatura corporal.

CUESTIÓN VI

La cuestión sexta es si todas las cosas inferiores traídas al ser por vía del movimiento son gobernadas por los ángeles mediante <los movimientos> de los cuerpos celestes.

Respuesta: todas las cosas inferiores traídas al ser por vía del movimiento, como son los vegetales, los seres sensitivos y otros compuestos de elementos, así como los elementos [mismos], son gobernadas en sus acciones naturales por los cuerpos <celestes> mediante el movimiento de estos. Y por gobierno entiendo la información, dirección y conservación, y a su vez por movimiento [entiendo] no solo la circunvolución local, sino además el influjo de luz y virtud, sobre lo cual se ha precisado más arriba en la cuestión segunda. Ahora bien, no ha de afirmarse que este gobierno sea hecho por intermedio de los ángeles, <salvo por quienes> sostienen que los ángeles son motores de los cuerpos celestes. En efecto, esos mismos afirman que los ángeles mueven y gobiernan los cuerpos celestes de manera inmediata, y que mueven a dichos cuerpos mediante su movimiento e influencia y gobiernan las cosas inferiores traídas al ser naturalmente en lo que les es natural.

CUESTIÓN VII

La cuestión séptima es si todas las cosas inferiores que son traídas al ser son hechas por los ángeles mediante los movimientos de los cuerpos celestes, en cuanto que el hacer se atribuye a causas naturales, o sea que son educidas de la potencia al acto.

Respuesta: por esta cuestión no entiendo otra cosa, sino que los ángeles traen de la potencia al acto todas las cosas inferiores que son traídas al ser naturalmente mediante el movimiento de los cuerpos celestes. Y esta cuestión queda satisfecha por la respuesta anterior, sin más que agregar: pues [se refiere a] aquellas cosas que en sus actos naturales son gobernadas por el movimiento de los cuerpos celestes y traídas de la potencia al acto mediante el movimiento de ellos mismos. Sin embargo, “mediante el movimiento de los cuerpos celestes” es causa general en todo régimen y educación de tales cosas.

Debe advertirse que en todas las cosas inferiores que son traídas naturalmente al ser, además de la virtud por la que influyen los cuerpos celestes,

hay ciertas virtudes propias por las cuales son gobernadas en el actuar, y poseen cada una lo propio que da vigor y es conveniente en su naturaleza, por lo cual surgen de la potencia al acto. En efecto, lo pesado es gobernado en cuanto desciende <hacia> lo medio por su peso, aunque no haga esto sin ayuda del influjo celeste. De manera semejante, la planta, mientras crece, está regida por la potencia aumentativa inherente a ella, si bien coopera la virtud celeste que influye desde arriba. Y del mismo modo el hombre engendra al hombre, y el caballo y lo que es completamente semejante a lo semejante, y no basta la sola virtud celeste.

Por lo tanto, cuando se dice que las cosas inferiores producidas naturalmente en el ser son educadas de la potencia al acto y luego son gobernadas en sus actos por la virtud de los cuerpos celestes, de ningún modo entendemos que se excluya los agentes particulares en su educación, ni las virtudes propias y particulares que son inherentes <y> rigen en el actuar. Empero, los que afirman que los ángeles son motores de los cuerpos celestes sostienen que les corresponde tal educación de las cosas naturales de la potencia al acto, como recién fue dicho acerca del gobierno.

CUESTIÓN VIII

Cuestión octava, que es si en el orden de la naturaleza un artesano puede mover su mano hacia el martillo sin el ministerio angélico que mueve los cuerpos celestes.

Respuesta: ha de decirse que <cuando> se dice “en el orden de la naturaleza” no entiendo otra cosa, sino <que> persista en el artesano la potencia para mover la mano, en caso de que le faltaran estos dos, a saber, el movimiento de los cuerpos celestes y los ángeles que los mueven. Sin embargo, me parece que no se exige que el ángel mueva, como ya lo he dicho varias veces antes. Empero, si se requiere el movimiento de los cuerpos celestes, distingo. Pues, aunque dejaran de moverse localmente, estimo sin embargo que el artesano podría moverse, mientras no cesare el influjo de los cuerpos celestes. En cambio, si cesare el movimiento de los cuerpos <y> al mismo tiempo todo influjo de luz y virtud, considero que, en la medida en que prontamente cesare aquel influjo sobre las cosas inferiores que actúan naturalmente, de inmediato cesarían sus virtudes activas y pasivas. Por lo cual, planteada tal sustracción del movimiento del cielo, ni el artesano ni otro agente moverá la mano u otro órgano. En efecto, se cree que hay influjo celeste sobre los elementos y sus compuestos y sus acciones, como hay influjo del corazón sobre las acciones vitales en los demás miembros, y del espíritu sensitivo del cerebro para dar sensibilidad los demás miembros, y del espíritu motriz del mismo cerebro <para> mover los miembros. En todo lo cual cuanto prontamente falte el influjo del primer principio corporal, faltará el efecto del influjo en lo demás.

Por lo tanto, el artesano podría mover la mano hacia el martillo, supues-

to que los ángeles no muevan el cielo, y esto a perpetuidad. Además, podría mover la mano hacia el martillo por algún tiempo, aunque tal vez no por mucha duración, sin el movimiento local de los cuerpos celestes. Pero no podría hacer esto si se suprimiese por completo su influjo.

CUESTIÓN IX

La cuestión novena es si en el orden de la naturaleza un artesano puede mover su mano para realizar algo sin el ministerio angélico que mueve los cuerpos celestes.

Respondo a esta como a la anterior, pues es el mismo juicio acerca del movimiento de la mano hacia el martillo que hacia cualquier otra actividad.

CUESTIÓN X

La cuestión décima es si todos los beneficios exteriores que derivan naturalmente de la potencia al acto los poseemos gracias a los ángeles que mueven los cuerpos celestes.

Respuesta: todo lo que deriva naturalmente de la potencia al acto se educa por el movimiento de los cuerpos celestes, de suerte que su movimiento incluya el influjo, y que dicho influjo no solo se entienda <...> sino conservando las virtudes propias en cada uno de los educidos. Pero no quiero aseverar que ese movimiento de los cuerpos celestes sea producido por los motores angélicos, lo cual ignoro. Y dado que tal postura me <parece> menos razonable que las demás, menos consiento en ella.

CUESTIÓN XI

La cuestión undécima es si a causa de los dichos beneficios que tenemos por parte de los ángeles debemos reverenciarlos.

Respuesta: aquí se supone manifiestamente que los ángeles son motores de los cuerpos celestes, cuando se supone que por ellos tenemos los dichos beneficios, sea porque nos benefician en la mayor parte de los casos, sea porque ejercen ministerio y subsidio según el orden de la divina generosidad otorgada a nosotros. Esta suposición no está firme para mí, y por eso no me parece que en virtud de tales beneficios se deba manifestar reverencia a los ángeles sino a Dios. En cambio, quienes afirman que los ángeles son motores de los cuerpos celestes hacen bien en reverenciarlos por tal ministerio angélico y beneficio, pero más aún a Dios que los ordena a ello según la opinión de aquellos.

Pero, aunque por tales beneficios de las cosas naturales no se deba reverencia a los ángeles, lo cual me parece lo más probable, sin embargo, les

debemos mucha reverencia y por muchos otros motivos. En primer lugar, por su mayor familiaridad con Dios. Segundo, por su estado más excelente, pues abundan en virtudes y ciencias mucho más que nosotros. Tercero, por su ministerio benéfico, el cual puede percibirse a veces con la visión corporal, como en el caso de la fuga de Pedro y Juan de la cárcel,²²⁴ que Pedro se haya desatado en la cárcel, y semejantes. En otros casos, [se conoce] por visión espiritual o imaginaria, como en la visión de Pedro del lienzo enviado desde el cielo con cuadrúpedos y reptiles,²²⁵ y en la visión de Ezequías y Juan en el Apocalipsis. Otras por visión intelectual, como cuando por mandato divino los ángeles ilustran a los intelectos humanos para que entiendan lo que no habían entendido, como José fue iluminado para entender el sueño del Faraón,²²⁶ y Daniel para exponer sus visiones a Nabucodonosor.²²⁷ En efecto, aquello que el Faraón y Nabucodonosor habían visto con visión espiritual, expusieron José y Daniel con visión intelectual.

Y a este género de ayuda y visión pueden pertenecer muchas de las cosas de las que el ángel habló a Zacarías,²²⁸ de lo que el mismo profeta atestigua que el ángel le habló. Y el mismo Isaías capítulo 40, 2 “hablad al corazón de Jerusalén y decidle en voz alta”, y con esta palabra se entiende congruentemente la inspiración angélica para consolar mediante la visión intelectual. A lo mismo apunta la exposición angélica acerca de la resurrección de los huesos de los muertos hecha a Ezequiel,²²⁹ y otras tales. Así pues, por tales beneficios debemos gran reverencia a los ángeles, y por muchos otros que sería largo referir.

CUESTIÓN XII

<Cuestión duodécima: si los ángeles que mueven los cuerpos celestes son los que engendran todos los cuerpos humanos, producidos naturalmente en el ser, mediante los movimientos de los cuerpos celestes, según que el engendrar se atribuye a causas naturales, esto es, que los educen de la potencia al acto.>

CUESTIÓN XIII

La cuestión decimotercera es <si> los ángeles que mueven los cuerpos celestes son los que engendran todos los animales irracionales, que se mueven o viven tanto en el mar como en la tierra producidos naturalmente en

224 Hechos 5, 10 y 12, 7-10.

225 Hechos 10, 9-15.

226 Génesis 41, 1-36.

227 Daniel 5, 13-28.

228 Zacarías capítulos 4-6.

229 Ezequiel 37, 1-10.

el ser, mediante los movimientos de los cuerpos celestes, según que el engendrar se atribuye a causas naturales, esto es, que los educen de la potencia al acto.

CUESTIÓN XIV

La cuestión decimocuarta es si los ángeles que mueven los cuerpos celestes son los que engendran todo lo que nace de la tierra producido naturalmente en el ser mediante los movimientos de los cuerpos celestes, según que el engendrar se atribuye a causas naturales, esto es, que los educen de la potencia al acto.

CUESTIÓN XV

La cuestión decimoquinta es si los ángeles que mueven los cuerpos celestes son los que engendran todos los metales producidos naturalmente en el ser mediante los movimientos de los cuerpos celestes, según que el engendrar se atribuye a causas naturales, esto es, que los educen de la potencia al acto.

Respuesta: estas cuatro cuestiones tienen un único sentido, aunque se refieran a cosas diversas, y una única respuesta. El sentido es si los ángeles que mueven los cuerpos celestes educen de la potencia al acto, mediante el movimiento de aquellos cuerpos, los cuerpos humanos y de los animales y plantas y de los metales que se producen de modo natural. Que se agregue la aclaración “producidos naturalmente o en el ser” es por el caso de los cuerpos de los primeros hombres, y del Salvador, y de todos los animales que no pueden ser hechos solamente por el <movimiento> de los cuerpos celestes, sino que es preciso que se propaguen por lo semejante y lo desigual en la especie. En efecto, los primeros individuos de estos surgieron por la palabra de Dios, y por eso no <de modo natural> sino más bien milagroso, ya que es sobrenatural. También muchas plantas y metales surgen por el arte, aunque no sin auxilio de la naturaleza. Aunque se suponga en estas cuestiones que los ángeles mueven los cielos, no lo pienso ni deseo aseverarlo.

Empero, la respuesta de estas cuestiones ha de ser la misma que a la cuestión séptima dada más arriba, pues aquella es general para todas estas. Y nótese que todo lo que se hace, se hace por naturaleza, por arte, por azar o por fortuna. Por naturaleza se hacen a veces las substancias, a veces los accidentes. Por el hombre a partir de lo diverso en especie, como del mulo y del asno y viceversa. O por putrefacción, como muchas clases de gusanos. Y todos estos son generados según la conveniencia de la naturaleza y de modo natural. Los accidentes, en cambio, a veces se generan según lo conveniente, como el calor a partir del movimiento, o la enfermedad a partir de una secreción maligna. No obstante, siempre se hacen naturalmente cuando son

hechos por la naturaleza. En cambio, cuando se hacen por arte, se hacen según lo conveniente pero no propiamente en la naturaleza sino en la naturaleza imitable. Lo que se hace por fortuna no se hace según lo conveniente, como una herida por la caída de una piedra, o el pago de dinero por el encuentro con el acreedor.

Puesto que aquí hablamos de lo que se hace por naturaleza y naturalmente, ha de notarse que en todos estos casos el agente general es el cielo, <que> por las virtudes luminosas influye en las cosas inferiores. Y es el que en general conserva y rige en todas ellas por el movimiento circular y el influjo de la virtud antedicha. Empero, cada uno tiene su agente inmediato y propio por el cual es producido en el ser, aunque no sin ayuda de la virtud del cuerpo <celeste>, que da cualidad y altera todos los cuerpos que se contienen en el ámbito del cielo.

CUESTIÓN XVI

La decimosexta cuestión es si el ángel tiene virtud infinita <sobre lo inferior>.

Respuesta: debe decirse que la infinitud <es doble>, a saber, de intensidad y de duración. La primera pertenece solo a Dios, de cuya magnitud no hay límite, como en sabiduría o bondad. Pero ninguna creatura puede tener tal infinitud: en efecto, todo lo que procede de la nada es constituido en número, peso y medida, y por eso tiene límites creados de potencia y de bondad.

Además, nada creado puede equipararse con el Eterno en cuanto a la inmensidad de potencia que solo está en el Eterno, ni la creatura puede ser comparada con él. Y además un ángel no puede crear nada, ni hacer algo que suponga intensidad infinita en cuanto tal.

La segunda forma de infinitud, esto es, de duración, conviene perfectamente al ángel y tal vez a otras creaturas que por la palabra de Dios reciban el ser inmediatamente. Empero, no tienen el ser de por sí, sino de aquel que por virtud de su palabra produjo todas las cosas. Pues, así como nada puede llegar al ser desde la nada sino en virtud de una potencia infinita, así nada puede <luego de> la creación perdurar en el ser sino en virtud de la misma potencia. Puesto que el ser que persiste supone más que el ser en absoluto, es claro que sin la potencia infinita que lo sostenga no puede persistir <en> el ser, ya que el mismo ser, que es menos que el ser persistente, <no> llegaría a ser sin ella. Todo lo que existe de la nada toma el ser por mutación, pero por su virtud <es> mutable <en> no ser, y por eso en cuanto a lo que es de suyo tiende al no ser. Por lo cual <no> procede sino por el soporte de la virtud eterna, la cual no cambia ni puede cambiar.

Ciertamente, lo que en la cuestión se llama “inferior” resulta ambiguo. Pues lo inferior y lo superior se consideran en el mismo ángel, o en alguna otra de las naturalezas. Si se refiere al mismo ángel, no entiendo la palabra

sino quizá como que la creación se diga superior al ángel, y el ser de su duración inferior, como si el ser y la permanencia en el ser se imaginasen como un descenso, o acaso se diría mejor a la inversa. Por lo tanto, según este modo posee infinitud inferior en duración. Si se refiere a lo superior y a lo inferior como comparación con otras naturalezas, consta que hacia lo superior el ángel mira a la naturaleza divina, y hacia lo inferior a la naturaleza corporal. De donde <aquí no se trata sino> de preguntar si el ángel tiene potencia infinita en las cosas corporales. Y entonces se entendería así: si en las cosas corporales puede realizarse algo incapaz de surgir en el ser sino por una potencia infinita, lo cual ciertamente es crear, y solo en cuanto resuelve las cosas creadas en el ser. Es ostensible que el ángel no posee una potencia semejante.

Sin embargo, no parece irracional <preguntar> si tiene potencia infinita hacia lo superior. Pues, si el ángel, al contemplar la sabiduría eterna, entiende todo lo que [entiende] Dios, y todas las razones ideales o causales que están en ella, puesto que son infinitas, resta que el ángel tiene potencia infinita para entender a la vez lo finito, lo cual no podría hacer sino <por> una potencia infinita. Y si cualquiera de las cosas creadas objeto de causa y cualquiera de las razones ideales conocidas provocan dilección, parece que, a partir del conocimiento de lo infinito se sigue una dilección infinita. Y si así ha de ser la infinitud de intensidad en el ángel tanto para entender <como para amar>, puesto que estas razones no proceden de la infinitud de duración.

Hay que responder que si el ángel beato entiende todo lo que [entiende] Dios, la cuestión debe discutirse y resolverse de otra manera. No obstante, dado que entienda todo lo que Dios [entiende], no se sigue, empero, concediendo que Dios entiende infinitas cosas, que el ángel entienda infinitas cosas, porque la forma de argumentar es de acuerdo con la falacia de figura de la dicción: en efecto, “todas las cosas” o todo en la primera proposición se distribuye por todos los que se dicen cosas, en cambio “lo infinito” que se asume en la proposición menor se dice cuanto o cual. Ejemplo: Los que has visto ayer, ves hoy; ayer has visto diez, luego hoy ves diez. No vale, porque ha cambiado la cantidad. Del mismo modo: Lo que has visto ayer, ves hoy; pero ayer has visto contentos, luego hoy ves contentos. Ahora bien, la infinitud entendida como cantidad se dice cuanto, entendida como no terminación se dice cual.

Luego, dado que el ángel al contemplar a Dios entienda lo infinito, no se sigue empero que tenga intelecto infinito. Si se argumentara así: el intelecto es infinito porque entiende algo infinito, pero el intelecto del ángel que contempla a Dios entiende algo infinito, por lo tanto, es infinito; hay que distinguir la primera proposición: en efecto, lo infinito puede ser visto de dos modos, a saber, de modo finito o infinito. Es visto de modo finito por un intelecto finito, y esto sin abarcar ni conmensurándose con toda la infinitud, sino por modo de una cierta privación de límite. Pues entendemos lo infinito, y esto consta <porque> definimos muchas cosas verdaderas respecto de

él. Y no podríamos hacerlo si no entiendo la cosa. Además, entendemos que Dios es infinito, pues de otra manera no lo probaríamos ni lo percibiríamos con la razón. Pero tal intelección es por privación del fin, ya que cuanto <se> dilata nuestro intelecto sobre lo infinito no conoce límite, y de este modo conoce que aquel es infinito.

Así pues, nuestro intelecto y el angélico captan lo infinito, pero de manera finita. En cambio, [lo infinito] es captado por el intelecto divino de manera infinita, porque su intelecto infinito comprende y concibe lo infinito entendido por él y se conmensura con ello. Y así se dice que lo que se abarca es finito, porque lo infinito puede conmensurarse con lo infinito. Ejemplo para entender mejor: sea una línea recta infinita con alguna extensión. El ojo que la recibe verá una línea infinita, pero no abarca con su mirada los extremos de la línea, y por eso verá de modo finito lo infinito. La rectitud de la línea se extiende a lo largo de ella, es decir la línea quedará enlazada por ella (*hoc est línea ei torquetur*).²³⁰ Más aún, el intelecto angélico vería lo infinito y la sabiduría infinita de Dios <si> se extendiese conmensurándose con aquella infinitud, lo cual no puede ser. Pero no se seguiría que fuese infinito en intensidad, ya que la infinitud de multitud o extensión dice cantidad, mientras que la infinitud de intensidad dice cualidad, y de lo cuanto a lo cual hay cambio de predicamento, como [al decir]: Todo lo que viste ayer, lo ves hoy; ayer viste tristes, luego ves tristes.

A partir <de esto> es manifiesto que el amor angélico no será infinito en intensidad por causa de alguna infinitud de su inteligencia.

CUESTIÓN XVII

La decimoséptima cuestión es si el ángel puede mover toda la masa de la Tierra hasta alcanzar la Luna, si alguna vez²³¹ la haya movido o la mueva en el futuro.

Respuesta: esto lo sabe aquel que constituyó todas las cosas en número, peso y medida, y que estableció los límites de la potencia para todas y cada una según fue su deseo. Considero verdadero que el ángel, a partir de su creación, tenga algo semejante a los hombres. Pero en los hombres vemos que hay diversos grados en las potencias, ya que uno traslada algo con facilidad mientras que otro lo hace con dificultad. Lo mismo vemos en el espíritu humano: <uno> fácilmente mueve su propio cuerpo, otro con dificultad, por lo cual algunos son ágiles y otros perezosos, algunos veloces y otros lentos. Se ha oído y visto <...> de todos aquellos <...> cuyos cuerpos han

230 Expresión oscura para nosotros, de la que solamente encontramos un precedente en San Gregorio Magno *Moralia ad Iob* XXXIII, 9: “Nam cum dicitur: Abraham genuit Isaac, Isaac genuit Iacob; cumque caeteri successores interposito Ioseph nomine usque ad Mariam virginem desponsatam describuntur, quasi quaedam linea torquetur, in cuius extremo incarnatus Dominus, id est hamus iste ligaretur”

231 Orig. *si quando*, mientras que Tomás y Alberto dicen *licet nunquam*.

aumentado tanto que sus propios espíritus no podían moverlos de lugar, y hablamos de hombres sanos de acuerdo con el estado de su compleción. A partir de esto es manifiesto que un cuerpo de gran tamaño resiste al espíritu humano de modo que no pueda moverlo de lugar cualquiera sea la prontitud en su deseo.

También es evidente que los mismos espíritus tienen determinadas potencias y están limitadas para mover los cuerpos, cada una para cada uno y diversas para lo diverso. Y también lo mismo deben afirmar necesariamente los que sostienen que los espíritus son motores de los cuerpos celestes, cuando quiera que lo sostengan. Es preciso que la potencia de mover esté limitada tal como su ser, y guarde alguna proporción con la resistencia del cuerpo movido. Estimo que lo mismo sucede con los ángeles, esto es, que al tener capacidad para mover los cuerpos, de manera semejante poseen cada una para cada uno, y diversas para lo diverso, limitados según grados. Por lo cual considero que algún ángel puede mover algún cuerpo que otro no pueda con tanta prontitud o velocidad. No obstante, en aquello que está oculto no asevero nada en perjuicio de una opinión mejor.

Empero, si algún ángel tiene tanta potestad para mover un cuerpo que sea capaz de mover de lugar la Tierra o transportarla hasta la órbita de la Luna, no digo nada al respecto pues lo ignoro. En cambio, los que sostienen que los espíritus son motores de las esferas celestes, cuyo tamaño es varias veces mayor a la Tierra, tal vez afirmen que algún ángel pueda mover de lugar a toda la Tierra.

CUESTIÓN XVIII

La cuestión decimoctava es si los ángeles que mueven los cuerpos celestes pertenecen al orden de las Virtudes.

Respuesta: aquellos <que> afirman que los ángeles son motores de los cuerpos celestes hacen bien en revisar de qué manera confirmen su aseveración, puesto que no condice con el ángel según la postura católica como si fuera alma y acto de algún cuerpo, ni parece que pueda ser un motor exterior ya que no actuaría sino con violencia.

Dicho esto, me parece que los ángeles que se afirma que mueven los cielos no deberían propiamente considerarse del orden de las Virtudes. En efecto, si la virtud se dice fortaleza pueden llamarse virtudes, porque a partir del movimiento de los cuerpos consta que son fuertes. Sin embargo, el orden de las virtudes en la jerarquía angélica se dice por las obras milagrosas, que son contrarias al mero curso de la naturaleza. Por lo cual aquellos ángeles, por cuyo ministerio quizá se detuvieron el Sol y la Luna en los días de Josué²³², y retrocedió el Sol diez líneas en el reloj de Ajaz en tiempos de

232 Josué 10, 12.

Ezequías²³³, y se oscureció en la pasión del Señor²³⁴, y si es el caso de otras cosas por el estilo, se dice convenientemente que pertenecen al orden de las Virtudes en tales acciones. Pero que los espíritus muevan los cielos regularmente y por el mero curso establecido, y que por este movimiento deban pertenecer al orden de las Virtudes, no lo veo ni deseo aseverarlo.

CUESTIÓN XIX

La cuestión decimonovena <es> si lo que dice el Eclesiastés²³⁵ “el espíritu gira en círculo” puede exponerse así: el espíritu, o sea el ángel, da vueltas en el cielo, es decir, <al girar hace mover al cielo> en círculo.

Respuesta: los que afirman que los espíritus son motores de los cuerpos celestes pueden acomodar <esto> sin inconveniente a su posición, y sobre todo los filósofos que sostienen que aquellos cuerpos están animados y poseen vida, como se ha tratado más arriba. Con esto concuerda la glosa que reproduce sobre el mismo lugar la posición filosófica, no aseverándola. Y así también entiende la palabra de Salomón, esto es, que el espíritu se entiende como el que según los filósofos anima y mueve al Sol.

CUESTIÓN XX

La cuestión vigésima es si, en caso de que cesara el movimiento del cielo, según el orden natural todo lo que es de hierro se reduciría instantáneamente en sus elementos.

CUESTIÓN XXI

La cuestión vigesimoprimera es si, en caso de que cesara el movimiento del cielo, según el orden natural <el mundo> entero, en cuanto a todo lo que es corruptible y formado por elementos, sería reducido²³⁶ instantáneamente <a sus elementos>.

233 II Reyes 20, 11.

234 Mateo 27, 45.

235 I, 6.

236 TOMÁS y ALBERTO “destruido o reducido”.

CUESTIÓN XXII²³⁷

La cuestión vigesimosegunda es si, en caso de que cesara el movimiento del cielo, según el orden natural todo cuerpo de lo más bajo, compuesto de elementos y corruptible sería instantáneamente a sus elementos.

Respuesta: estas tres cuestiones no corresponden sino a la misma circulación. En efecto, la segunda y la tercera son completamente las mismas en contenido que la primera, si no me engaño. Se agrega el compuesto de elementos corruptible, puesto que todo lo compuesto es corruptible. En efecto, todo lo que se compone de elementos es generable y corruptible. Empero, que tales palabras vayan juntas hace a una mayor expresividad, así como la conjunción de lo converso es más apropiada para evitar la negación, como si se dijese que lo corruptible es compuesto de elementos. Pues todo lo compuesto de elementos es corruptible, pero no a la inversa.

Ahora bien, la primera de estas cuestiones no difiere de las otras <sino> como lo especial respecto de lo general. No obstante, considero que acerca de lo preguntado se debe decir que, aunque el cielo se detuviese, sin embargo, no todo <se resolvería> al instante <en> los elementos, mas, dado que el movimiento circular actúa para la conservación de lo generable y lo corruptible para que no se corrompa prontamente, sino de acuerdo con el tiempo asignado para ello, pueden perdurar a partir de sus principios, tal como fue dicho anteriormente. Estimo que algunas cosas que poseen substancia frágil, como las hierbas, árboles y otras por el estilo, más rápidamente se corromperían y se resolverían en los elementos. Otras, en cambio, más duras y compactas, como es el caso de ciertos metales <...> y algunas se corromperían. Por sustracción del movimiento celeste de conservación se produciría en ellas tanto desequilibrio entre los elementos que, por abundancia de alguno de ellos, más prontamente se verían alteradas y llevadas a la resolución de algún modo.

Pero pienso que no está al alcance del ingenio humano determinar el tiempo o el retraso de la corrupción de cada una con precisión, supuesto que el cielo se detuviese. Pues esto solo lo conoce el que instituyó el diseño y la mezcla de cada cosa, dictando para cada una el ámbito y la duración de la esencia según las cualidades de lo mezclado.

CUESTIÓN XXIII

La cuestión vigesimotercera es si, de no haber luz estelar, según el orden natural todos los hombres corruptibles perecerían instantáneamente.

237 Las cuestiones XXI y XXII aparecen en orden invertido respecto a las respuestas de Tomás y Alberto.

CUESTIÓN XXIV

La cuestión vigesimocuarta es si, de no haber luz estelar, según el orden natural todos los animales irracionales corruptibles perecerían instantáneamente.

Respuesta: estas dos cuestiones tienen el mismo sentido, a partir de los elementos de los que están compuestos los cuerpos humanos y los del resto de los animales; y entiendo que con respecto a ellas ha de decirse lo mismo. Acerca de la conjunción “cuerpo humano o de animal irracional corruptible” se acaba de decir en el caso de la conjunción “corporal corruptible compuesto de elementos”.

Empero, estimo que la virtud de estos cuerpos celestes y estrellas, que a partir del cielo y de todas las estrellas ejerce su influjo en todo lo que se contiene dentro del cielo, se relaciona con la vida de los que naturalmente viven, como se <da> en el cuerpo humano el influjo del corazón mediante el espíritu vital. El cual es en tal medida que, al cesar el influjo del corazón en el cuerpo humano, cesa por completo la vida del hombre, y al debilitarse se debilita la vida, y al convalecer convalece la vida. De tal modo juzgo acerca de la vida celeste que se introduce en aquello que está bajo el orbe del cielo, que si se la quita se extingue de modo completamente instantáneo la vida de lo que vive naturalmente, y si resulta disminuida su vida se vuelve más limitada. Por lo cual los vivientes están dispuestos de distinto modo respecto a la vida en el suelo, en lo cálido, en lo frío, en lo diurno y en lo nocturno.

Más aún, tal como dije ya sobre los vivientes naturales, así también estimo que debe decirse <sobre> los cuerpos naturales organizados o compuestos de otra manera. En efecto, la forma del mixto contiene a lo mixto común como cierta vida suya, la cual forma sin la virtud celeste que fluye de arriba desfallece y se disuelve. De donde, si dicha virtud celeste superior se sustrajera de los cuerpos mixtos, <se resolvería> la temperancia equilibrada que vincula alma y cuerpo, <que> es lo más delicado entre todas las cosas naturales. Por eso, junto con la sustracción de la virtud celeste propiamente se requiere a la vez e instantáneamente la de la vida de lo viviente. En lo que está organizado y en otros mixtos tendría lugar prontamente la resolución en los elementos, pero no por igual en todos los casos, sino según grados de lentitud, según que tengan delicadeza o consistencia mayor o menor.

CUESTIÓN XXV

La cuestión vigesimoquinta es si después del día del juicio todos los cuerpos de los buenos serán incorruptibles por naturaleza, puesto que cesará el movimiento del cielo que es la causa de la corrupción.

CUESTIÓN XXVI

La cuestión vigesimosexta es si después del día del juicio los cuerpos de los malos serán incorruptibles por naturaleza, puesto que cesará el movimiento del cielo que es la causa de la corrupción.

Respuesta: estas dos cuestiones tienen solución semejante y muy próxima. Y debe decirse que el movimiento del cielo no es causa de la corrupción de los cuerpos de los glorificados o de los condenados, ni su supresión es causa de incorrupción de ellos. Por lo que en nada influye el movimiento del cielo o su quietud respecto del estado de aquellos cuerpos.

De semejante modo hay que decir que los cuerpos de los buenos o de los condenados no son naturalmente incorruptibles, según lo que se toma como naturaleza o de manera natural entre los filósofos, sino que, por una mutación realizada en ellos en virtud de cierta retribución divina, los santos permanecen naturalmente como incorruptibles. De manera semejante se debe decir que la expresión “el movimiento del cielo es causa de corrupción” debe entenderse rectamente, puesto que el movimiento local del cielo no <afecta> en nada a lo inferior a través de la generación y la corrupción, a no ser involucrando el movimiento de alteración causado <en> lo inferior por la virtud infusa desde el cielo.

Además, el movimiento local antedicho que concierne al movimiento de alteración es causa de por sí de la generación y de la conservación, pero es causa indirecta de la corrupción y de la destrucción <...> hacia lo cual son dirigidos por el autor de la naturaleza, porque mediante tal movimiento son generadas y conservadas las cosas. Pero, si la generación de uno es la corrupción de otro, se sigue que las cosas se corrompen. He aquí por qué no se procura la generación y la conservación de modo que la conservación sea perpetua, sino hasta el tiempo prefijado en los principios naturales. Pero no es necesario que falte la causa de la incorrupción de los cuerpos de los buenos <y> de los malos, ya que viven de modo sobrenatural, y el movimiento del cielo no apunta sino a lo que vive naturalmente y las cosas naturales, por lo que es preciso encontrar otra causa de índole sobrenatural.

Así pues, en aquellos cuerpos bienaventurados puede haber una doble causa de incorrupción. Una de parte de tal materia. En las cosas naturales generables y corruptibles hay una única forma, o acto o perfección por la cual es. Pero bajo esa forma permanecen latentes muchas potencias como sepultadas y adormecidas en la materia, las cuales, a partir de un moviente extrínseco apropiado, mueven la misma naturaleza en la cual están, y la alteran y disponen en orden a realizar formas actuales, de suerte que la forma que estaba en acto regrese a la potencia activa de la materia de donde ha sido educida.

Por ejemplo, en la gleba no hay una forma en acto a no ser la forma de tierra, pero hay allí potencias para los otros tres elementos. Y si adviene el agente conveniente para la generación del agua, la potencia que había en la materia para el agua, confortada por tal agente, dispone la materia para la

forma hasta que, retraída la forma de la tierra a su potencia, sea realizada la forma de la materia y así cambie la tierra en agua. Por un movimiento similar el agua puede mutar en aire, o en fuego, o nuevamente en tierra. Del mismo modo en los compuestos de elementos si uno se transforma en otro, es por corrupción de lo que antes estaba en acto y por producción de un nuevo efecto de la potencia de la materia. Por ejemplo, como del pan ingerido se hace la carne, del vino bebido la sangre, de la savia de la tierra se hace la hierba, de la simiente los árboles, de la savia del árbol las hojas y frutos, del fruto putrefacto el gusano o la mosca, del semen animal el animal, y así de todo lo que se hace naturalmente. Así pues, todo asume las formas a partir de la potencia activa preexistente en la materia, habiéndose corrompido las formas que estaban antes en la materia.

De todo esto resulta manifiestamente claro que nada nuevo puede ser engendrado naturalmente a partir de aquello en lo que no hay potencia motiva para eso que es engendrable. Y por consiguiente aquello en lo que no está latente tal potencia no <es> corruptible, a partir de lo cual no puede algo ser engendrado. Y esta puede ser la causa común de incorruptibilidad en los cuerpos humanos, tanto de los glorificados como de los condenados, por la cual permanecen incorruptibles: no puede corromperse lo que <no> se corrompe sino por generación de otra cosa a partir de su misma materia. Supongamos, pues, que las potencias motivas que están en los cuerpos mortales como adormecidas, mediante las cuales pueden generarse otras cosas a partir de los mismos cuerpos, sean quitadas de esos cuerpos, y permanezcan las mismas formas o actos que estaban con anterioridad. Se sigue que tales cuerpos no tienen posibilidad respecto de algo nuevo generable y en consecuencia serán incorruptibles.

Pero que tales potencias motivas latentes sean quitadas después de esta vida por la palabra divina, o simplemente o en cuanto a tal uso, parece conforme a razón. Pues en el principio de la creación estas potencias de la materia fueron introducidas a causa de que la materia es convertible <de> forma en forma, a fin de que unas cosas sucedan a otras de modo que los individuos no puedan permanecer, y así se explique el curso de los siglos: a través de los tiempos, por el movimiento una generación sucede a otra. Por lo tanto, dado que tales potencias son puestas desde el principio en la materia para que se verifique la mutabilidad en las cosas mutables, y esto en grado máximo por causa del flujo de la generación humana, es justo que <al> cesar la generación desaparezcan tales potencias en los cuerpos humanos en máximo grado, sea simplemente o en cuanto a tal uso. Diría simplemente en cuanto que, así como al principio surgieron de la nada, así desaparezcan al cesar la mortalidad humana. Diría en cuanto a tal uso de modo que se transformen en substancia de materia pura, con la ayuda de Dios, como vemos transformarse la materia del cuerpo en una joroba, o que permanezcan por esencia en la materia de modo que cese en su actualidad, pues entonces no podrán mover movidas como detrimento de la corrupción en orden a la forma de una nueva generación. Qué sea verdadero de esto, puesto que

todo es posible para el omnipotente, él lo sabe. Sin embargo, es seguro que, o tales potencias serán removidas completamente de los cuerpos humanos después de la muerte, o en cuanto al uso de la corruptibilidad que tienen en esta vida mortal.

Otra causa puede ser asignada en los cuerpos glorificados, porque nada se genera o se corrompe sino por las cualidades activas y pasivas que transmutan actualmente al sujeto. Pero las cualidades activas y pasivas o son removidas simplemente de los cuerpos humanos glorificados, o [son dispuestas] para su uso original. Digo que se remuevan si por la palabra divina se reducen a la nada. Para su uso original, si por medio de la misma palabra se transforman en la esencia de la forma substancial, o permanecen según sus esencias activas, quitándose su pasibilidad. Así pues, el género humano común estará conformado por muchos miembros, que permanecerán según sus esencias, pero carecerán de sus usos originales: sus dientes no masticarán, el estómago <no> digerirá la comida, ni el miembro genital engendrará, y muchos otros casos semejantes, y los miembros mismos permanecerán. Y así parece que puede ser con respecto a las cualidades activas y pasivas. Empero, cualquiera sea el modo en que Dios dispusiere hacerlo, consta que no permanecerán las cualidades activas y pasivas como capaces de alterar o corromper al sujeto.

Todavía más, en esta vida mortal pertenece al cuerpo humano el ser según naturaleza y por especie, y tener concreción y acaso mezcla como un todo corruptible. Pero esa corpulencia será quitada de los cuerpos glorificados, por ser según la naturaleza. Y la que es según especie permanecerá, no tal como se tenía antes, sino según un ser sublimado a cuyo nivel no podrán llegar las acciones nocivas o lesiones de ningún tipo. Y por eso ninguna mutación de corruptibilidad podrá acontecerles, ni desde adentro ni desde afuera.

Empero, las causas asignadas en último lugar acerca de la incorrupción de los cuerpos de los buenos no competen a los cuerpos de los condenados, aunque la primera sea congruente con ellos. Pues es patente que los condenados son castigados por aflicción corporal, y esto será tal vez mediante la acción y la pasión que provienen de las cualidades corporales, pues entonces se dirá que sienten según como suena el texto de los profetas. En efecto, dice el beato Juan en el Apocalipsis que “serán atormentados con fuego y azufre”²³⁸, y dice el Salmo “Fuego, azufre y viento <tormentoso> como parte suya”²³⁹, la cual sentencia los santos exponen y aprueban en sumo grado. Se pregunta, pues, de qué modo pueden padecer continuamente el fuego y el azufre sin consumirse, puesto que toda <pasión> hecha en mayor medida echa a perder la substancia de algo.

Respuesta: aunque la razón asignada más arriba en primer lugar podría satisfacer esto, no obstante, agregó algo. Una cosa es que en materia mínima

238 14, 10.

239 11, 7.

haya potencia para un cuerpo máximo, por ejemplo, en un único grano mínimo hay potencia para un gran árbol, y del mismo árbol las ramas, flores, frutos y hojas innumerables. Y todo esto se renueva casi todos los años.

Del mismo modo, el fruto de este árbol en cualquier grano bien dispuesto, al quitarse como retoño está nuevamente en potencia para árboles similares, y este progreso no tiene fin en cuanto a la potencia de la materia. De donde, si todo lo que precede a partir del primer grano pudiese acopiarse a la vez, habrá una inmensa cantidad <que> provendría de un único grano. De manera similar sucede <con> el grano de trigo y de los demás frutos y plantas. Lo mismo se da en el semen de un hombre y de otros animales, pues a partir de uno se propagan naturalmente innumerables individuos de los cuales no hay ninguno que no tenga razón de origen <en> el semen primero, ni hay algo que proceda convenientemente a través de los siglos que no tenga origen en lo primero. Pues así, como dice Agustín en el libro *Sobre la verdadera religión*, los pueblos de los pueblos y las cosechas de las cosechas están en potencia en una semilla y proceden de uno al acto naturalmente por conducto del tiempo. Pues estas son sus palabras allí, capítulo 77:²⁴⁰ “De una semilla pueden propagarse a través de los siglos, según su naturaleza, las cosechas de las cosechas, los bosques, el ganado o los pueblos de los pueblos, de manera que no haya ninguna hoja ni cabello a través de tan numerosa sucesión cuya razón no esté en aquella primera simiente”.

Habiendo tanta cantidad en potencia tan módica, no es de admirar si los cuerpos de los condenados, según la disposición de Dios, exudan vapor y fluido de continuo por la acción del fuego sin consumirse nunca. Pues lo que la naturaleza hace a través de los siglos, desarrollando de la potencia al acto a través de diversos individuos, todos los cuales están en potencia en lo primero, esto mismo puede ser hecho bajo la ayuda de la palabra de Dios en un individuo, de manera que nunca se corrompa, como es el caso del manantial de agua viva que brota y corre sin interrupción, y sin embargo <no> se consume.

De nuevo, vemos en algunos que se produce naturalmente una generación circular, como la nube a partir del agua y de la nube nuevamente el agua, como también de aquellos casos en que se succiona el humor del propio cuerpo y con él se procura alimento a través del tiempo. Algo semejante puede entenderse respecto de los condenados, a saber, que el cuerpo reabsorba de nuevo el fluido extraído por acción del fuego y se convierta en él, para que <tenga lugar> la conversión circular ahora en este, ahora en aquel. ¿Sabemos acaso <que> esto sea posible para el Dios omnipotente? Aunque <...> puede ser lo uno o lo otro con su ayuda. ¿O acaso es verdad en los condenados que sus cuerpos se perpetúen, aunque padezcan a perpetuidad? Pues la palabra del Filósofo, que toda pasión ocurrida en gran medida remueve la substancia, se entiende en el caso de los agentes y pacientes naturales. Sin embargo, en lo propuesto las pasiones recaen sobre algo que, no obstante, no consume su substancia por virtud sobrenatural.

240 Cap. 42 n. 79 PL 34, 158.

A partir de esto puede probablemente quedar satisfecha la cuestión que pregunta <de qué modo> los cuerpos glorificados y condenados pueden existir a perpetuidad.

CUESTIÓN XXVII

La vigesimoséptima cuestión es si los condenados en el infierno sienten en sus cuerpos las penas del fuego por aprehensión de la especie del mismo fuego por modo aflictivo o lesivo.

Respuesta: aunque tal vez a veces no lleguen a sentir lo que <es> el fuego del purgatorio y del infierno a no ser como fuego de tribulación y dolor y de angustia espiritual, no obstante, los más célebres doctores <...>. Y porque la fe de la Iglesia sostiene que tal fuego es material, de donde estimo que debe decirse que los condenados son afligidos y lastimados en sus cuerpos por el fuego material, y lo sienten y conocen por recepción de la especie como ocurre en esta vida, aunque de un modo mucho más cruel. Pues es justo que, así como por el <ardor> de lo libidinoso se vuelvan hacia lo ilícito, así por el ardor de los elementos se vuelvan más consumidos. Y así como se desvían por lo deleitable en grado sumo, así son castigados al extremo por el elemento aflictivo. Y así como se convierten en algo maloliente y abominable, así también abominando son sumergidos en el azufre pestilente.

Por lo tanto, mediante el fuego son castigados en el tacto, con el flujo sulfúrico incandescente en el gusto, con el azufre maloliente en el olfato, con el reproche a viva voz de los castigos en el oído. Pues quienes fueron causa o persuasión de pecado para otros, o que de algún modo los arrastraron a pecar, con razón serán maldecidos y reprobados por ellos. De manera semejante, quienes por el favor o el amor de otros pecaron maldecirán con odio máximo la venganza de Dios. <...> así se irritarán con odio hacia los malditos y lo que les fue quitado, y ante la vista de los horrores, y ante los cuerpos presentados bajo la peor condición en lugar tenebroso y con aspecto desmejorado.

A partir de todo lo cual se generará en el interior del hombre la más infeliz angustia, y así como perseveran en la voluntad de pecar continuamente y sin término, así permanecerá por siempre este castigo.

CUESTIÓN XXVIII

La vigesimoctava cuestión es si la afirmación que hace Cristo en el juicio [final] “Venid, benditos etc.”²⁴¹ es de sentido corporal o espiritual.

Respuesta: aunque puede resultar racional una opinión u otra, <...> sin embargo, estimo por mi parte que, dejando a salvo la sentencia de los más

241 Mateo 25, 34.

juiciosos, tal afirmación habrá de ser proferida con voz corporal. Pues a partir de que un hombre juzgará a los hombres, parece equitativo que sientan la afirmación proferida mediante palabras humanas.

De nuevo, porque entonces se dará retribución al hombre por aquello que llevó a cabo, sea bueno o malo, es conveniente que se nombre a quienes se dará retribución y se defina la sentencia de modo corporal.

De nuevo, entonces será retribuido el hombre por aquello que llevó a cabo tanto por el hombre interior como exterior, así pues, es congruente que la sentencia sea proferida de tal manera que llegue a todo el hombre, tanto exterior como interior. Y en orden a esto parece pertinente la palabra vocal que a través del hombre exterior llega al interior, de modo que permanece como sensible en el sentido exterior, y como afirmación intelectual en la mente interior.

CUESTIÓN XXIX

La cuestión vigesimonovena es si Cristo no <vino> más que para quitar el pecado original principalmente, o más especialmente con respecto a todos los pecados que vino a quitar.

Respuesta: así como el sol sale primero y principalmente para que se haga de día, y porque no puede estar junto con las tinieblas, sale para que desaparezcan las tinieblas, así Cristo viene para salvar las obras humanas en su santo nombre. Pero no puede estar allí junto con el pecado. Pero de esto que parece <interrogarse>, qué pecado procuraba remover principalmente, esto es, el original o el actual, entiendo que no hay mucho de qué preocuparse, ya que no son pecados sino en cuanto privaciones, que no tienen orden entre sí a no ser en virtud del hábito del que privan.

Empero puede decirse de manera no irracional que, aunque pretende quitar todo pecado, sin embargo, el pecado original es más principal por ser más pernicioso, en cuanto que se extiende más: en efecto, todos nacen hijos de la ira, pero muchos se ven librados de la condenación actual por la recepción de la purificación bautismal. No obstante, el pecado <original>, ya que es completamente inevitable como aquello que sigue a la naturaleza corrompida, mientras que el pecado actual es evitable por la gracia recibida en el bautismo, <es> condenable en grado sumo. Signo de esto es que tanto el bautismo como la penitencia son en cierto modo imagen de la muerte y de la resurrección, y sin embargo esto se atribuye espiritualmente al bautismo, según dice el Apóstol en la Carta a los Romanos 6, 3: “Todos los que somos bautizados en Cristo, somos bautizados en su muerte”.

CUESTIÓN XXX

La cuestión trigésima es si la nómina de los santos fue escrita por el dedo de Dios en los cielos materiales para honor de los santos.

CUESTIÓN XXXI

La cuestión trigésima primera es si la nómina de los impíos que están <en> el infierno fue escrita por el dedo de Dios en la tierra para vituperio de ellos.

La respuesta a estas cuestiones es similar. Pues la nómina de los santos en los cielos materiales <...>. Acerca de si todos los nombres de los impíos están escritos del modo en que algunos se escriben en las chimeneas de las casas o en tablas, ya que no tengo autoridad ni razón competente para esto, no deseo aseverarlo.

En cambio, estimo que la nómina de los santos está escrita en los cielos según lo dicho en la Escritura sobre el libro de la vida. Pues dice el beato Juan en Apocalipsis 20, 12: “Fueron abiertos unos libros, y se abrió otro que es el libro de la vida, y los muertos fueron juzgados según lo escrito en los libros, conforme a sus obras”. Así pues, los primeros libros abiertos son los de las conciencias humanas, en los cuales hay como una doble página: una en <la que> están las leyes del recto y justo vivir, otra, lo hecho, dicho y pensado. Pero el libro de la vida es la justicia eterna, que contiene las leyes rectas y justas en grado sumo de las cuales se deriva toda ley humana y justa. Por lo tanto, la primera página de la conciencia se asimila completamente al libro de la vida, la segunda es la misma y en nada discrepa de los justos confirmados. Por lo tanto, se sigue el juicio de los muertos, según lo escrito en los libros, porque allí donde la vida del hombre escrita en la segunda página de la conciencia concuerda con las leyes escritas en la primera página y en el libro de la vida, tiene lugar el juicio de salvación. <Si> fuera discordante, de condenación, pues no es justo el mismo juicio sobre los injustos.

Por lo tanto, puede decirse que la nómina de los santos está escrita en los cielos, ya que está escrita en el libro de la vida que está en los cielos. Y está bien decir que la nómina de los impíos está escrita en la tierra, porque son contados en el justo juicio de Dios entre los que gustan de lo terrenal <y> descienden a lo inferior. Y aunque esta enumeración, juicio y justicia mire al libro de la vida, empero no se dice que los impíos están escritos en el libro de la vida porque no están escritos para la vida. No obstante, si se dijese que tanto los buenos como los malos están escritos en el libro de la vida de modo que aquellos son para la vida, y estos para la muerte, pienso que no hay que reprobar esa afirmación, si bien no tiene lugar en el uso del habla.

Con esto concuerda la glosa sobre aquello de Jeremías 17, 13: “Todos los que se apartan de ti serán escritos en la tierra”, que es: “Aquellos cuya

conversación está en el cielo están escritos en el cielo, los que se partan del Señor están escritos en la tierra con aquellos que gustan de lo terreno”.

CUESTIÓN XXXII

La cuestión trigésima segunda es si el infierno está en el centro de la Tierra o cerca de él.

Respuesta: tal lugar parece el más conveniente para los condenados, puesto que quienes se han apartado de lo sumo justo parece que deben ser puestos en el lugar más bajo, y tal es el medio de la Tierra y del mundo.

De nuevo, porque los beatos y los condenados distan máximamente así en los premios como en los méritos, se sigue que, si los beatos han de colocarse en el lugar más sublime, los condenados <en> el más bajo.

De nuevo, si aquellos han de colocarse en virtud de sus méritos en un lugar de máxima luz y pureza, estos han de colocarse en el más oscuro. Y tal parece ser el centro medio de la Tierra pues está lo más alejado de la luz y la pureza que hay en los cielos. En efecto, cuanto superiores son los elementos, tanto más son puros y participan más de la luz; y cuanto son inferiores, tanto más participan de las condiciones contrarias.

Con esto concuerda el Salmo²⁴² al decir: “Serán llevados <a> las honduras de la Tierra, atravesados por la espada”, esto es, por las penas, “serán presa de los lobos”, esto es de los espíritus culpables.

CUESTIÓN XXXIII

La cuestión trigésima tercera es si es lícito discutir acerca de si el alma de Cristo proviene por intermediario, a fin de establecer lo que sea verdad.

Respuesta: en otro tiempo se solía discutir esta cuestión, que es común a las demás almas y las racionales, así como al alma de Cristo. Pero finalmente la fe católica prefiere creer que las almas racionales son creadas, no todas a la vez como lo fueron los ángeles, sino que cada una es creada cuando se ha formado el cuerpo humano de cada una y está figurado y dispuesto para la recepción del alma racional. Es lícito discutir acerca de tal materia, aunque dejando a salvo siempre lo que sostiene la fe en la doctrina común de la Iglesia católica, <y> al resolverlo se establezca que las almas racionales <no> existen por intermediario sino por creación divina.

Ahora bien, lo que en mayor medida movió al beato Agustín²⁴³ y a otros santos en este asunto es el pecado original que <se transfiere> de los padres a los hijos y tiene al alma por sujeto, de donde parecía a muchos que el alma desciende de los padres junto con el cuerpo. Pero esto no se sigue. La

242 63, 10-11.

243 *Epístola* 166 PL 33, 726 ss.

imperfección culpable desciende del padre hacia los hijos por medio de la naturaleza corpórea corrompida e infectada, y por la infección de su naturaleza corporal se contamina toda el alma infundida por creación, pues a tal punto es la unión del cuerpo y del alma que el cuerpo infectado contamina al alma.

Y para entender esto ayudan los ejemplos, porque el color de las ramas de Jacob²⁴⁴ se transmite al feto de los que conciben, donde primero se daba el tránsito de la infección del cuerpo al espíritu, según parece, y de allí al cuerpo. Vemos también que a partir de la afección del alma se afecta el rostro de los que la ven, pues la alegría del rostro afecta con alegría a los que salen a su encuentro, como así también sucede con el temor u otros semejantes. También las cosas sensibles afectan a los sentidos corporales y esta afección se transmite hasta la intuición del alma racional. A partir de estos casos y otros similares puede entenderse de algún modo cómo la infección de la carne corrupta propagada contamina al espíritu creado infuso en ella. De qué manera tiene lugar esta infección y cómo se define es otro asunto.

CUESTIÓN XXXIV

La trigésimo cuarta cuestión es si aquella sentencia del Filósofo en *Sobre los animales* libro XVI²⁴⁵ “El esperma, junto con el cual surge el espíritu que <es> la virtud del principio del alma, está separado del cuerpo y <es> realidad divina, y a tal se la llama intelecto” podría o debería²⁴⁶ exponerse así: aquel espíritu <o> virtud formativa se denomina intelecto por semejanza, puesto que, así como el intelecto actúa sin órgano, así también aquella virtud.

Respuesta: la palabra antedicha del Filósofo podría exponerse rectamente del modo indicado si concordara con la circunstancia del pasaje. Sin embargo, pienso que no es <así> como debe exponerse, ya que el tono de todo el pasaje parece pretender otra afirmación. En efecto, me parece que allí el Filósofo trata de qué modo llegan a ser las potencias que son connaturales al alma humana. Cuya afirmación, si no me equivoco, es tal que la vegetativa <y> la sensitiva son educidas de la potencia seminal por obra de la naturaleza, pero la intelectiva viene de afuera por operación divina. La cual alma, unida a las otras que han sido educidas, da lugar a una única alma, según el modo por el cual, a partir del cuadrángulo, que en verdad contiene dos triángulos, si se añade de alguna parte suya un triángulo vendrá a ser un pentágono. Y así habrá en una única figura substancial tres triángulos, con un ángulo exterior y cuatro interiores. Sea como quiera, así se entiende la afirmación de Aristóteles en lo propuesto.

244 Génesis 30, 37-39.

245 C. 6 en la traducción de Miguel Scot, corresponde a *La generación de los animales* II c. 3 737 a 7-10.

246 TOMÁS “puede o debe”.

Ahora bien, enseña que el origen de lo vegetativo y de lo sensitivo se da de este modo. Dice que el cuerpo del hombre e incluso en cualquier parte de exceso en él están a la vez el calor del sol y el calor animal. De donde, puesto que el cuerpo espermático en sí mismo es un exceso de alimento alterado, lo cual quizá debe entenderse no de toda su cantidad sino de la mayor parte, en aquel cuerpo espermático <se dan> a la vez el calor del sol y el calor animal. Y según esto dice: he allí el principio de la vida, esto es, en el mismo semen, lo cual entiendo que no es alimento alterado, sino algo separado de la naturaleza de los progenitores que apunta a la substancia del feto, y que mediante el calor vital del sol allí <stratum>²⁴⁷ a partir del sol y de otras luminarias celestes, que conforta al calor animal y perfecciona para el uso apropiado de la naturaleza en la formación del feto y en la producción de lo vegetativo y de lo sensitivo. Además, en el mismo cuerpo espermático, junto con el sentir surge el espíritu que es la virtud para producir el principio del alma. Y habla del espíritu corporal apto gracias a los dos calores antedichos para producir la potencia vegetativa mediante la cual lo concebido se alimenta y se nutre, y la sensitiva por la cual se hará sensitivo. Una vez completo lo concebido, ya es apto para la perfección humana. Entonces, desde afuera se le da divinamente la potencia racional, tal como parece según eso mismo.

Así pues, tal es el orden: se separa <de> la masa algo pequeño que es esencialmente semen y principio de lo concebido, aunque en su mayor parte corresponda a lo sobrante del alimento alterado. Y esto se separa al mismo tiempo como custodia de la fragilidad del semen. Y esta <parte> mayor que proviene del alimento quizá como parte suya se transforma en alimento del semen, <o> quizá se corrompe y desvanece cuando el semen comienza a perfeccionar la mezcla de las dos naturalezas y de la sangre menstrual. Además, en este esperma, junto con el semen se separa el espíritu corporal del cual he hablado, y este cuerpo espermático convoca al doble calor, como dije antes. Por lo tanto, aquel espíritu mediante el calor, y el calor mediante el espíritu, distingue partes en el semen y las moldea antes de alimentarse, educiendo de la potencia interior de lo concebido la virtud vegetativa por la cual se nutre y crece. Moldeando así las partes al mismo tiempo dispone para el sentir, produciendo a la par la potencia sensitiva, y la extrae de los interiores de la materia previamente dispuesta por la vegetativa. Y esta forma sensitiva es la última y mejor en todo lo que puede producirse a partir de los elementos y sus compuestos. En cambio, la potencia intelectual es introducida desde arriba, se une inmediatamente a la sensitiva y por medio de ella a la vegetativa y a todo el cuerpo. Esta, según pienso, es la afirmación de Aristóteles <en> el pasaje de donde se han tomado las palabras antedichas.

Ahora bien, en las palabras planteadas a partir de las cuales se suscitaba la cuestión, si se las une con aquellas que siguen inmediatamente, parece darse una diferencia entre aquel espíritu corporal, dispuesto para inducir el

247 Sic (no tiene sentido).

alma vegetativa y sensitiva, y el intelecto, a saber que el espíritu corpóreo, que surge con el cuerpo espermático separado del cuerpo del animal, es virtud del principio de la vida, de modo que se entienda principio de vida aquel que se induce primero y es producido internamente, o sea de la vida vegetativa y sensitiva. Aquel otro principio, en cambio, se dice virtud del principio de la vida, porque por su naturaleza se usa para producir el principio de la vida. Por su parte, el intelecto es cosa divina, por lo cual se entiende que no es separado junto con el esperma para producir el principio de la vida, sino que es potencia <...> consumación de la vida humana. Y así considero que se entienden estas palabras “El esperma, junto con el cual surge el espíritu que es la virtud del principio del alma, está separado del cuerpo y es realidad divina, y a tal se la llama intelecto” como si dijese: El principio de la vida es producido por el espíritu que surge junto con el esperma, pero la perfección de la vida es realidad divina, la cual es el intelecto. Y así se exponen las palabras: El esperma separado del cuerpo animal, es junto con el cual surge el espíritu y es realidad divina. O aquel espíritu que surge con ellas <...> según que cierta realidad divina está en la vida del hombre, que se llama intelecto.

Luego parece darse, empero, una diferencia entre el intelecto y este espíritu, a saber, que este espíritu siempre está con el cuerpo y se disuelve cuando ha cumplido su oficio. Y por eso no puede decirse que entre en nosotros desde afuera como lo hace el intelecto. Pues estas son las palabras que siguen inmediatamente: “Y este espíritu no se separa del esperma, y este mismo se disuelve y se llena de un viento porque su substancia es húmeda y acuosa, y por esto no debemos decir que penetre sobre nosotros desde lo extrínseco”, como si dijere: No hay que decir, porque el intelecto viene de lo extrínseco. Y esto explicamos <con lo que> dijo un poco más arriba, comparando estas tres potencias del alma entre sí. Dice que es imposible que la vegetativa y la sensitiva entren al cuerpo desde fuera, y acerca de la intelectiva que el intelecto entre solo desde afuera, y que solo él es divino porque su operación no tiene comunión de ningún modo con la operación del cuerpo. En cambio, de las otras dice que tienen comunión con algún cuerpo, a saber, en su operación.

Así es como se entiende la filosofía de Aristóteles en el mismo lugar acerca del alma humana.

CUESTIÓN XXXV

La cuestión trigésima quinta es si algo de la substancia del cielo entra en la composición del cuerpo naturalmente compuesto de los cuatro elementos por efecto de su virtud.

CUESTIÓN XXXVI

La cuestión trigésima sexta es si algo de la substancia del cielo <entra> en la composición cuerpo naturalmente compuesto de los cuatro elementos, principalmente en el caso de lo viviente y animado, por efecto de su virtud.

La respuesta de estas cuestiones es la misma, puesto que no difieren sino como lo general y lo especial. Hay que decir, pues, que no resulta sensato que la substancia del cielo entre en composición con las cosas formadas por los elementos, y no es verdadero. Empero, cierta virtud espiritual emana del cielo y entra en lo compuesto de los cuatro elementos, sea por luces, o de otro modo oculto, o de uno y otro modo, <no> de suerte que sea parte del compuesto como si se dijese que la cosa está compuesta de cinco, sino que ingresa para conservar y estimular las potencias activas y pasivas a lo largo de la duración determinada para la cosa. Pues la forma del mixto y las virtudes elementales que están en el mixto cesarían en sus acciones naturales a no ser que sean estimuladas por tal virtud celeste. Y esto ha sido explicado más arriba.

Por lo tanto, se preguntaría en sentido específico si la virtud celeste entra en composición con lo formado por elementos, y específicamente se respondería que es así por cierto, pero no para que surja un compuesto del que sea parte, sino para conservar y estimular.

Por lo tanto, así consta de qué modo debe consentirse que el cielo, por efecto de su virtud, entre en el cuerpo naturalmente compuesto de los cuatro elementos, y de qué modo no.²⁴⁸

CUESTIÓN XXXVII

La cuestión trigésima séptima es si los cuerpos de los santos glorificados lucirán más que el sol, y la luna tanto como luce ahora el sol, y el sol siete veces más que ahora, y los cuerpos de los santos siete veces más que el sol.²⁴⁹

Respuesta: he aquí cuatro cuestiones acerca de las cuales no se ha de afirmar nada a ciegas, sino con el sustento de la Sagrada Escritura.

A lo primero hay que decir que el Salvador dice en el Evangelio²⁵⁰ que en la resurrección los justos brillarán como el sol. Empero, si el adverbio de similitud se dice como equiparación o imitación, podría ser discutido, aunque es verosímil que los cuerpos glorificados sean premiados de ese modo, y que más bien haya de entenderse por equiparación que por imitación, ya que no ha de pensarse que haya en los cuerpos de los justos más mérito que en el sol. En cambio, si los cuerpos de los santos lucirán más que el sol lo sabe el Omnipotente que instituye aquella gloriosa resurrección, puesto que

248 Acerca de la materia de los cuerpos celestes, vid. *De Ortu Scientiarum* XXX.

249 Isaías 30, 26

250 Mateo 13, 43

no me atrevo a afirmar más allá de la palabra del Salvador. Dice el Apóstol en I Corintios 15²⁵¹ que las estrellas difieren en claridad, así como la resurrección de los muertos. Pero si esta diferencia será tan amplia que algunos lo serán por imitación de modo que brillen menos que el sol, o por aquel u otro modo oculto, no me atrevo a decirlo. Sin embargo, lo que dice el Salvador, que los justos resplandecerán en la resurrección como el sol, al parecer <deben> referirse a la intensidad del fulgor, no a su cantidad. Esto es probable porque el cuerpo del sol tiene la máxima luz, mayor que la del cuerpo de un solo hombre, aunque tal vez el cuerpo de un solo hombre despida una luz tan intensa como una mínima porción del cuerpo solar.

De nuevo, que los justos brillarán como el sol parece más bien que debe referirse al estado que tendrá el sol entonces, más que al que posee ahora, pues entonces será conservado el universo en cuanto al estado glorioso, de modo que todo sea sublimado según el mérito de su servidumbre.

A lo segundo puede decirse: aquello de Isaías que la luna lucirá como el sol, digo que es según la intensidad. En efecto, dice Isaías 30, 26 que entonces habrá luz de luna como luz de sol. Dicen los santos que ante el pecado del hombre <...>. Pero habiendo pecado el hombre disminuyó la luz de las estrellas, y el estado de todas las creaturas corporales quedó reducido en bondad respecto de como era al principio como morada del hombre. Pero en la resurrección, cuando serán premiados los hijos de la adopción, la naturaleza irracional será reparada en el estado original que tenía antes del pecado, por lo cual lo que lucía la luna antes del pecado <...> después del juicio.

Empero, el Apóstol en Romanos 8, 19-23 parece confirmar esto, al decir “La espera de las creaturas <aguarda> la revelación de los hijos de Dios, pues la creatura fue sujeta a la vanidad no porque quisiera sino por <aquel> que la sometió en la esperanza, porque la misma creatura será liberada de la servidumbre <de la corrupción> en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Porque sabemos que toda creatura gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no solo ellas, sino que también nosotros, que tenemos las primicias del espíritu, gemimos esperando la adopción de los hijos de Dios, la redención de nuestro cuerpo”. Mediante estas palabras el Apóstol parece señalar que la creatura corporal ha de ser reparada tal vez cuando desaparezca el pecado. [Dice] la Glosa sobre aquello de Isaías que “Habrá luz de luna como luz del sol”: “Pues de tal manera habrá después del juicio un cielo nuevo y una tierra nueva, ya que todo lo que fue hecho a causa del hombre <en su caída> es peor, el sol y la luna poseen luz aminorada”.

A lo tercero debe decirse que el sol brillará siete veces más que ahora, porque el número determinado se toma en lugar del indeterminado. En efecto, como dice Isaías, “La luz del sol siete veces como la luz de siete días”, donde la Glosa dice que en el adverbio “siete veces” lo finito se toma por lo infinito y el número creado del aumento por el increado. Y dice que después

251 vv. 41-42

del juicio podría no obstante entenderse así como Isaías, que la luz de siete días <es> la exposición de lo que significa “siete veces”, como si dijese que la luz del sol luego del juicio será como fue siete, en siete días fue creado el mundo.²⁵²

A lo cuarto: no me atrevo a afirmar tanto como <lo que> dice el Salvador, a saber, que los justos brillarán como el sol. Si todos los santos glorificados brillarán más que el sol, o todos igual que él, o algunos más o algunos menos o igual, no sé responderlo. Pero sé a partir de la palabra del Apóstol <I> Corintios 15, 41 que los cuerpos de los santos difieren en claridad a imitación de las estrellas, y que para cada grado de mérito habrá un grado de luminosidad.

CUESTIÓN XXXVIII

La cuestión trigésima octava es si los ángeles que vio Magdalena cerca del sepulcro del Señor después de su resurrección la consolaron con voz llorosa.²⁵³

Respuesta: salvo que lo dijera expresamente alguna autoridad, estimo que no, porque si hubiera dolor en los ángeles, serían desdichados. Si, en cambio, no tuviesen dolor y manifestaran dolor con lágrimas y voz llorosa, darían un signo falso.

Además, si es propio del hombre perseverante y sabio consolar a los que sufren sin un signo exterior de dolor, cuanto más si se refiere a los ángeles. Además, como la muerte del Salvador fue la salvación del mundo, ¿hasta qué punto los ángeles creyeron que era deseable, como para dolerse de muerte y manifestar signos de dolor?

Además, si Dios a quien en sumo grado aman fue hecho glorioso y amigo del mundo por la muerte del Salvador, ¿por qué se comunicarían con las mujeres con voz llorosa? Además, si la muerte de su Salvador fuese digna de lágrimas, ¿por qué luego de su gloriosa resurrección hablarían llorosamente?

Además, habiendo anunciado a las mujeres la resurrección y el gozo por lo que estaban viendo, ¿con qué propósito les hablarían llorosamente? Pues más conforta la manifestación de la resurrección y de la aparición que la resignación con lágrimas. Por lo que la Glosa sobre aquello de Juan “Mujer, ¿por qué lloras?” “Como si dijese ‘No llores’, en cierto modo al anunciar la alegría prohíben las lágrimas”.

252 Aquí parece haber una laguna sintáctica, aunque el sentido que da el contexto es bastante claro: el sol brillará como la luz de siete días.

253 Juan 20, 13.

CUESTIÓN XXXIX

La trigésima novena cuestión es si un hombre puede ver con el ojo de la mente todo aquello que obra en el corazón del hombre y que tiene una impresión exterior en el cuerpo, si poseyera una mirada tan aguda como el diablo.

Respuesta: es ambiguo que lo que obra en el corazón del hombre, que está en la mente, deje o produzca vestigios o signos de manera natural en un órgano exterior. Acerca de las afecciones o deseos y preocupaciones, no pienso que sea ambiguo que no dejen impresiones en el órgano corporal, de donde probablemente podría conjeturarse acerca de los movimientos del alma, si alguien acaso pudiera ver esas impresiones en sí mismas y supiera vincular ese conjunto de signos con sus causas. Pero algunos de estos signos o vestigios se dan ocultamente en el interior, de manera que no son percibidos por el sentido humano. Otros, en cambio, [se manifiestan en] el exterior, de modo que son percibidos por el hombre, así como la ira del alma se exhibe por el aspecto y color del rostro, la tristeza en la depresión y palidez del rostro, la alegría en el esplendor, y así de los semejantes. Empero, acerca del juicio humano consta que respecto de la afección interior del alma puede conjeturarse por el signo dado externamente en el cuerpo, mas no por el signo oculto en el interior, por eso puede conjeturarse de algunas afecciones, y de otras no. Y porque los signos dados externamente a veces son verosímiles, de vez en cuando el hombre conjetura por medio de ellos sobre la afección interior y a veces se engaña, pues a veces tiene lugar una conmoción exterior.

Acerca de los demonios, empero, estimo que es diferente en parte. Puesto que son espíritus, no solo pueden ver los signos exteriores de las afecciones, deseos y preocupaciones que ven los hombres, sino también los detalles y sutilezas de lo interior. En efecto, pueden entrar en el cuerpo del hombre y ponerse próximos al alma, y escrutar los movimientos producidos por ellos en el cuerpo. No obstante, considero que hay grados en su perspicacia, como que, así como las capacidades del ojo corporal del hombre son a veces más límpidas y otras menos, así también en los demonios. Por lo cual considero que algunos de ellos son más perspicaces al ver las impresiones provocadas en el cuerpo por los movimientos del alma, y otros menos. Y algunos son de ingenio más sutil que otros, algunos conocen con más sutileza los movimientos del alma mediante los signos expresados en el cuerpo, otros menos. Pero con respecto a los hombres no solo tiene diferencia en la perspicacia de ingenio y sutileza natural, sino también en el mayor ejercicio y duración de tiempo, ya que mucha experiencia y duración de tiempo enriquecen su sabiduría.

Por lo tanto, a la cuestión debe decirse que, si un hombre en cuanto al intelecto tuviera sutileza natural y perspicacia de ingenio y experiencia con duración de tiempo comparables con los demonios, podría parejamente comprender aquello que opera en el corazón del hombre por las impresio-

nes hechas en el cuerpo. Pero todas estas condiciones no se dan en el hombre, como pienso, mientras viva en cuerpo mortal.

CUESTIÓN XL

La cuestión cuadragésima es si, aunque al ascender inmediatamente Marte esté sobre el Sol en cuanto al lugar, al descender inmediatamente esté sobre la Luna en cuanto al influjo de Marte en la primera hora del día.

Respuesta: las diversas ordenaciones acerca de Marte se compadecen rectamente entre sí: una considera el lugar natural, otra la materia a través de las horas que se suceden.

Debe notarse, pues, que los filósofos llamaron a los siete días a partir de los siete planetas, al afirmar que los planetas son conducidos en lo inferior de manera sucesiva y circular a través de las horas que se suceden. Afirieron también que el día natural tiene 24 horas distintas, y también que el día toma su nombre del planeta dominante en la primera hora. Y el cálculo de esta dominación sucesiva a través de las horas empieza con Saturno, que es el máximo entre los planetas, y afirmaron que domina en la primera hora del sábado, por lo que llamaron al sábado el día de Saturno. Luego sigue por el cálculo descendiente que en la segunda hora del sábado domina Júpiter, que está próximo a Saturno, y en la tercera Marte que está próximo a Júpiter, y en la cuarta el Sol, que está próximo a Marte, y en la quinta Venus, que está próximo al Sol, en la sexta Mercurio, que está próximo a Venus, y en la séptima <la Luna>, que está próxima a Mercurio. Luego en la octava otra vez Saturno, y de nuevo en la 15^o y la 22^o, ya que se computan los planetas cíclicamente, y en la 23^o Júpiter, y en la 24^o Marte, y así se acaba el sábado.

Se sigue que el Sol domina en la primera hora del día siguiente, al ser próximo a Marte, y por eso lo llamaron día del Sol. Siendo el Sol dominante en la hora 8^o de ese día, y en la 15^o y en la 22^o, se sigue por lo tanto que en la primera hora del día siguiente domina la Luna, que está próxima a Mercurio, por eso a partir de ella se denomina el día tercero. Pero la misma Luna domina en la octava hora, y la 15^o y la 22^o, por lo que se sigue que Saturno domina en la 23^o <y Júpiter en la 24^o>, y así termina el día de la Luna. Por lo tanto, se sigue que en la primera hora del día siguiente domine Marte, que está próximo a Júpiter, y por eso a partir de él se denomina el cuarto día. Y así, computando cíclicamente a través de las horas en los planetas, encuentras los nombres de cada uno de los siete días a partir de los planetas dominantes en las primeras horas, y que luego de la circulación de los días y horas de la semana se regresa a la primera hora del sábado a Saturno. Y esta circulación es perpetua y mientras corra el tiempo.

Además, entre los planetas hay dos principales, a saber, el Sol y la Luna, de los cuales el Sol es causante del día, la Luna en cambio ilustra las noches, según aquello del Salmo: “El sol en la potestad del día” etc. Y considerando sus posiciones desde lo ínfimo a lo supremo, la Luna era primera, el Sol en

cambio intermedio, que tiene tres por encima y tres por debajo. Y habrá como dos distinciones en los planetas, de las cuales una, que es superior, pertenecerá al Sol, y otra inferior a la Luna.

Por lo tanto, así como los filósofos al asignar los nombres llamaron al primer día el día de Saturno, así entre los cristianos se afirma que el primer día es el del Sol, al que llaman domingo <por causa de> las grandes cosas que hizo el Señor en él. Por lo tanto, como el primero y mejor tiene el nombre del mejor planeta, esto es, el Sol. Pero el segundo se toma a partir de la Luna, que lo sigue en dignidad. El tercero a partir del que está próximo al Sol en la distinción de lo superior, a saber, de Marte. El cuarto a partir del que está próximo a la Luna en la distinción de lo inferior, o sea de Mercurio. El quinto a partir de lo que está próximo a Marte, esto es, de Júpiter. El sexto a partir de lo que está próximo a Mercurio, a saber, Venus. El séptimo a partir de lo que está próximo a Júpiter, o sea Saturno. Y así alternativamente asumen los nombres de los días, y ascendiendo a través de las dos distinciones como por las dos regiones del Sol y de la Luna. Agotado el número de los planetas según el número de los días, se vuelve a lo mismo y así se hace siempre. Y de ahí que no computamos más que siete días. Las denominaciones de los días en lengua gálica concuerdan bastante con estas, excepto el domingo, y lo mismo en latín.

CUESTIÓN XLI

La cuestión cuadragésima primera es si en el infierno habrá llanto corporal en cuanto a la efusión o resolución en lágrimas.

Respuesta: aunque la virtud <...> opinión, salvada no obstante una sentencia mejor, parece suficiente que en aquel futuro haya resolución en lágrimas. En efecto, es probable que allí la aflicción del cuerpo, el dolor del alma, el temor descontrolado de las penas, el odio amargo hacia el juicio de la potencia vindicativa, y demás que provocan lágrimas en esta vida, puedan considerarse causa de pesadumbre hasta el fluir de las lágrimas. Pues quedará a salvo la existencia de los cuerpos, y así no será inmortal, sino que morirá siempre por aquello que más arriba fue dicho acerca de la mortalidad de los cuerpos de los condenados.

CUESTIÓN XLII

La cuestión cuadragésima segunda es si en el infierno habrá gusano corporal.

Respuesta: no me resulta increíble que haya en ese lugar gusano corporal que muerda y aflija a los cuerpos, así como internamente el gusano de la conciencia que remuerde afligirá las mentes, de modo que uno y otro hombre, el interior y el exterior, sean castigados por su gusano. Pues los gusanos

se generan y se alimentan en sumo grado en la inmundicia y en lugares sórdidos y húmedos. Pero consta que el lugar del infierno es lo más sórdido y caliente <...> por el fluido, empero, dado que según Juan en Apocalipsis 20, 9 el agua estancada es llamada fuego y azufre, y no pueden nutrirse con el fluido del fuego y del azufre, y los cuerpos groseros y corpulentos y dispuestos del peor modo, como son los cuerpos de los condenados, carecen de fluidos.

Si alguien piensa que el gusano no puede generarse y vivir allí por causa del fuego, parece engañarse. También en este mundo algunos animales sobreviven en el fuego, y se piensa que allí son engendrados donde prospera el fuego, y viven del fuego, como el caso de la salamandra. Vemos también en diversas regiones según diversidades en el calor y el frío, generarse y alimentarse gusanos de diversa compleción, aspecto y forma, de modo que los que se encuentran en una no se encuentran en otra, y los que se generan no viven en otra. Acaso del mismo modo es de este mundo y del infernal, que allí se generan y alimentan gusanos y permanecen cuales en este mundo no podrían ni generarse ni vivir.

CUESTIÓN XLIII

La cuestión cuadragésima tercera es si es posible saber la distancia desde la superficie de la Tierra hasta su centro.

Respuesta: los astrónomos consideran que han alcanzado ciencia de la cantidad de los grandes cuerpos del mundo, entre <los que> consideran haber alcanzado ciencia de la cantidad de la Tierra. Y en realidad o llegaron por experiencia y sus demostraciones a la verdadera cantidad del Sol, de la Luna, de los otros planetas y de muchas estrellas y de la Tierra, o se han acercado tanto que no haya error notable en la ciencia que han transmitido acerca de ellos.²⁵⁴

Empero, Al Farghani,²⁵⁵ en la VIII diferencia de su libro, cuestión VIII y tercera, habla sobre la cantidad de la Tierra y el modo de averiguarla, diciendo que, puesto que la Tierra está en el medio del cielo, es preciso que la redondez de la Tierra esté en conexión directa con la del cielo. Así pues, si alguien caminara sobre su meridiano sobre la Tierra hasta el norte, se ele-

254 La medición de la Tierra no compete a la geometría, que si bien toma su nombre de allí se ocupa de toda clase de mensura en el orden de la cantidad continua, sino a la astronomía. En efecto, el astrónomo se ocupa principalmente de los movimientos astrales, pero su descripción y cálculo involucran los fenómenos de salida y ocaso según el horizonte, y las diferencias de disposición en el cielo según la latitud, por lo cual pertenece a la astronomía el determinar los círculos aparentes de la esfera terrestre y su proyección en la esfera celeste, así como la medida de la redondez de la Tierra. Vid. *De Ortu Scientiarum* XVI, 103-106.

255 *Compilatio Astronomiae* diff. 4 et 8. Esta obra, traducida en 1137 por Juan de Sevilla, se presentaba como un compendio del *Almagesto* que supo “cubrir las necesidades de las universidades” a fin de poner “las complejidades de la astronomía ptolemaica al alcance de los estudiantes” D. Lindberg *Los inicios de la ciencia occidental* pp. 340 y 341.

varía hasta el eje septentrional, esto es, la estrella que se llama polar, sobre el círculo del horizonte o del hemisferio según la cantidad de lo recorrido. Y sucedería lo contrario si el que <se> encaminó hacia el norte lo hace hacia el sur sobre su meridiano. Y se ha descubierto, por experimentación segura y demostración firme que, al subir o bajar respecto del eje septentrional por un grado del círculo del cielo, se camina la cantidad de 56 millas y dos tercios de una milla de la superficie del círculo de la Tierra. Y se entiende que, si dos líneas salen del centro de la Tierra por su superficie, tomando entre sí 56 millas y 40 minutos de una milla, y prolongadas de manera continua y directa hasta que terminen en el círculo del meridiano, el arco de círculo del meridiano comprendido entre ambas líneas en la superficie de la Tierra, donde intersecan con dicha superficie, que está superpuesto directamente al mencionado arco del cielo, es un grado de la circunferencia terrestre.²⁵⁶

Y sabido que el círculo, sea del cielo o de la Tierra, se divide en 360 grados iguales, los círculos mayores tienen grados mayores y más cortos los menores. Pero los grados se dividen <por 60> minutos, y si hace falta el minuto se divide por 60 segundos, y el segundo por 60 tercios, y así en más hasta que se alcance la cantidad precisa, o tan próxima que no haya margen de error sensible. Esta es la medida que usan los astrónomos: una milla son 4 mil codos. Y dice Al Farghani que la cantidad de un grado del círculo de la Tierra ha sido encontrada con cuidadosa prueba en los días de Alcmeón y coinciden con ella un gran número de sabios.

A partir de esto se halla fácilmente la cantidad de la circunferencia de la Tierra. Pues dada la cantidad de un grado, como se ha dicho, si se multiplicase <por> el número de grados de todo el círculo de la Tierra, el número obtenido será de <20160> millas del círculo de la Tierra. Si a los 40 minutos remanentes de cada grado se lo multiplicase por el número de grados, se obtendría el número 14400, y si a este producto se lo dividiera por 60 se tendría el número de 240 millas, las que, si fuesen añadidas al número de millas de arriba se tendrá que la cantidad de la circunferencia de la Tierra es de 20400 millas.

Teniendo el círculo de la circunferencia de la Tierra, a partir de él se llega a la cantidad del diámetro de la Tierra de este modo. El círculo contiene universalmente la cantidad del diámetro 3 <y> una séptima parte de este 3 o del mismo diámetro. Esto es lo que se enseña mediante la tercera proposición de la cuadratura del círculo. Empero, esto no es preciso, pues dicha proposición dice: Toda línea que contiene un círculo suma sobre el triple de su diámetro un séptimo. Ciertamente esta fracción menor no produce error sensible. Y por eso se toma comúnmente el círculo respecto a su diámetro como el triple y un séptimo, esto es, que contiene el diámetro total tres veces y su séptima parte. Por lo que la proporción del círculo al diámetro es como

256 La descripción de este procedimiento evoca, seguramente, la iniciativa llevada a cabo en el siglo IX por el califa Al Mamun, en la planicie de Palmira. Vid. J. L. E. DREYER *A History of Astronomy from Thales to Kepler* Londres, Dover, 1953 pp. 149-150.

la de 22 a 7: 22 contiene a 7 tres veces <más> la unidad. La proporción de 7 a 22 es la del diámetro con su círculo. Y así se tiene la proposición XX del libro de Euclides: “Si hubiera cuatro números proporcionales, el producto del primero y el último será igual al del segundo y el tercero”. De lo que se sigue que el producto de la circunferencia por 7 será igual al del diámetro por 22. Pero consta que si se sabe el número del diámetro y se lo multiplicase por 22 y luego el producto se dividiese por el mismo 22, se volvería de nuevo a la cantidad del diámetro. Por lo tanto, si la circunferencia de la Tierra o el círculo de su redondez se multiplicara por 7 y se dividiese el producto por 22, se tendría la cantidad del diámetro. En efecto, cuando es el mismo el dividendo y el divisor, el resultado será el mismo.

Por lo tanto, multiplíquese la circunferencia de la Tierra ya obtenida por 7, y divídase el producto por 22, y se tendrá el diámetro. Y el producto de siete veces la circunferencia de la Tierra sería de 142800 millas, el cual, si se divide por 22 da el diámetro de 6490 millas enteras. Pero quedan 20 millas de remanente que deben ser ajustadas, más allá de lo cual el diámetro de la Tierra llegaría a ser precisamente de 6491 millas. Quedan ahora 20 millas a ajustar: se las multiplica por 60 minutos y se obtienen 1200 minutos, los que si se dividen por 22 dan como parte del diámetro 54, y restan 12 minutos para ajustar. Los que si se multiplican por 60 dan 720 segundos, que divididos por 22 dan 32 segundos, y quedan 16 segundos para ajustar. Que si se multiplican por 60 serán 960, y si se dividen por 22 darán $43\frac{3}{22}$ de parte del diámetro y quedarán $\frac{14}{22}$ para ajustar. Los cuales, al multiplicarse por 60, producirán $840\frac{4}{22}$, que si se dividen por 22 darán $38\frac{4}{22}$ de parte del diámetro, y restarán $\frac{4}{22}$ para ajustar. <Los cuales si se multiplican por 60 darán $240\frac{5}{22}$ >, que si se dividen por 22 quedarán $\frac{10}{22}$ de parte del diámetro y restarán $\frac{20}{22}$ para ajustar. Si se multiplican por 60 producirán $1200\frac{6}{22}$, y si se dividen por 22 darán $54\frac{6}{22}$ de parte del diámetro, y quedarán $\frac{12}{22}$ para ajustar. Los cuales, si se multiplican por 60, producirán $720\frac{7}{22}$, que si se dividen por 22 darán $32\frac{7}{22}$ de parte del diámetro, y quedarán $\frac{16}{22}$ para ajustar. Que si se multiplican por 60 producirán $960\frac{8}{22}$, y divididos por 22 darán $43\frac{8}{22}$ de parte del diámetro, y quedarán $\frac{14}{22}$ para ajustar. Y si se multiplican estas por 60 serán $840\frac{9}{22}$, que si se dividen por 22 quedarán 38 de parte del diámetro y restarán $\frac{4}{22}$ para ajustar. Lo cual, si se multiplica por 60, producirá $240\frac{10}{22}$, que si se dividen por 22 <darán> $\frac{10}{22}$ de parte del diámetro y restarán $\frac{30}{22}$ para ajustar. Que si se multiplican por 60, serán $1200\frac{11}{22}$, y divididos por 22 darán $54\frac{11}{22}$ de parte del diámetro, volviendo por medio de los mismos números a causa de la división del continuo. Pero no es preciso multiplicar y dividir exhaustivamente, porque más allá del seis o del siete no había error notable. Y adviértase que cada vez que resta algo para ajustar, se regresa siempre al mismo número anterior.

Por lo tanto, el diámetro de la Tierra será de 6490 millas, 54 minutos, 32 segundos, <43> tercios, 38 cuartos, 10 quintos, 54 sextos, 32 séptimos, 43 octavos, 38 novenos, 10 décimos, 54 undécimos; y así se vuelve luego del quinto número. Luego, si se divide por la mitad el diámetro, habrá desde el

centro de la Tierra hasta su superficie 3245 millas, 25 minutos, 16 segundos, 21 tercios, 49 <cuartos>, <5> quintos, 27 sextos, 16 séptimos, 21 octavos, 49 novenos, 5 décimos, 27 undécimos; y así siempre, hasta que luego del quinto número se vuelva al mismo número. Pero las medidas siempre disminuyen con respecto a la precedente, y por eso no es preciso dividir más allá, porque no será detectable a nivel sensible el error en los cálculos astronómicos por las pequeñas porciones que se adopten ulteriormente en virtud de la división.

El modo antedicho puede ser verificado con lo establecido por Al Farghani en su investigación sobre el diámetro de la Tierra, que dice así: “Una vez dividida la circunferencia de la Tierra por tres y la séptima parte de uno, se tendrá lo que fue recogido de la cantidad del diámetro de la Tierra, que son casi 6500 millas.” Pues la división hecha por $22/7$ se entiende por 3 y la tercera parte de uno, por cuanto 22 contiene tres veces 7 y la séptima parte de uno. Y dice casi, porque faltan 9 millas para completar 6500 y algunas fracciones.

Y hay otro <modo> de hallar el diámetro a partir de tal circunferencia. Al dividir por 3 la circunferencia, el diámetro se obtiene de este modo. Divídase la redondez de la Tierra <20400> por 22, resulta 927 y un resto de 6. Después de la división, se resta <927> del total, salvo los 6 que permanecen aparte, y el residuo divídase por 3, con lo cual quedarán 6489 millas. Luego multiplíquense las 6 millas restantes por 60, y réstese del producto la 22° parte, y quedarán 8 minutos para ajustar. Divídase el residuo por 3, y quedan 112 minutos de la parte del diámetro. Luego se multiplica <por 60> los 8 minutos que sobran en la sustracción de la 22° parte, y se divide el producto por 22, y queda la 22° parte en 21, restando 18 segundos para ajustar. Luego de restar la 22° parte, <el residuo se divide por 3 y quedan> 147 segundos del diámetro, que si se dividen por 60 dan como resultado 2 minutos, que si se suman a los 523 anteriores resultan <54> minutos, y sobran 27 segundos de parte del diámetro. Luego se multiplica 18 segundos <por> 60 y resultan 1080, de los cuales, al dividir por 223, quedan 49, y restan $2/3$ para ajustar más adelante. Por lo tanto, si se resta 49 y se divide el residuo por 3 como en el primer caso, restan 343 tercios de parte del diámetro, que si se dividen como al principio por 60 quedarán 5 segundos. Y si se suman los 27 segundos que ya se tenían habrá 32 segundos, y quedarán 43 tercios de la parte del diámetro. Luego se multiplican los $2/3$ que habían quedado por 60 y resultarán $120/4$, los cuales, al dividirse por 22 darán 5 <y> permanecerán $10/4$ para ajustar. Así, pues, si se resta 5 que es la 22° parte y el residuo se divide por 3, quedan $35/4$ de la parte del diámetro. Luego se multiplican los $10/4$ que sobran por 60 y el producto se divide por 22, y quedan $27/5$ para dividir <y un resto de 6>; por lo tanto, si se resta 27 y el residuo se divide por 3 como en el primer caso, quedan $189/5$ de parte del diámetro. Lo cual, si se divide por 60, dará $3/4$, a los que, si se suman los 35 que se tenían de antes resultarán $38/4$, y quedarán $9/5$ de parte <del diámetro>. Luego, las $6/5$ que habían sobrado se multiplican por 60 y el producto <se divide por 22>, y

resultan $16/6$, y quedan $8/6$ para ajustar; y al operar como al comienzo resultan $112/6$, que si se dividen por 60 darán $1/5$, y restarán $52/6$ de parte del diámetro. Luego <con la misma> operación acerca de los $8/6$ que quedaron para ajustar resultarán $18/7$ para ajustar y $2/6$ se agregarán a los 52. Con la misma operación, luego de multiplicar por 6 quedarán 8 para multiplicar, y habrá $54/6$ en el diámetro. Luego de multiplicar por 8 quedarán una vez más 18 para ajustar, y se agregarán $32/7$ al diámetro. Luego de multiplicar por 18 quedarán 2 para ajustar, y se agregan $43/8$ al diámetro. Tras la multiplicación de los dos quedarán 10 para ajustar, se agregan $38/9$ luego de multiplicar por 10, restarán 6 para ajustar y se agregarán $10/10$ al diámetro. Y a partir de allí se vuelve a la misma operación mediante el ajuste y el agregado de los mismos números. Y de nuevo, tras el quinto lugar se vuelve a lo mismo, y así siempre, cuanto se quiera dividir y multiplicar, y esto es a causa de la división del continuo que se encamina hacia el infinito.

Por lo tanto, el diámetro será de 6490 millas, 54 minutos y 32 segundos, y 43 tercios, 38 cuartos, 10 quintos, y de nuevo 54 sextos, 32 séptimos, 43 octavos, 38 novenos, 10 décimos, 54 <undécimos>, etc. Si se dividen por la mitad estos números, quedará el semidiámetro de la circunferencia previamente conocida. Y conforme al arte concuerdan en todo. Así también se hace patente el diámetro, que es la cantidad de distancia entre el centro y la superficie de la Tierra.

Discúlpeme el lector por los modos de calcular que he explicado, ya que esto resultó muy alargado. Al parecer, la primera forma de proceder es más sencilla, en cambio la segunda parece más acorde a las palabras de Al Farghani. Consta cuando dice él mismo: <El diámetro> de la Tierra es de casi 6500 millas, pues restan 9 millas y algunas fracciones.

Fin de la respuesta.

La obra propone un análisis filosófico de la respuesta enviada en 1271 por los tres teólogos más prestigiosos de la Orden de Predicadores de la época al Maestro General Juan de Vercelli, acerca de 43 cuestiones de muy diversa índole: la acción divina, la mediación causal de los ángeles y los cuerpos celestes y otros temas de teología, biología y astronomía. La ocasión resulta oportuna para examinar la opinión de Tomás de Aquino, Alberto de Colonia y Robert Kilwardby, y además procurar una comparación entre ellas. El trabajo consta, en su primera parte, de un estudio introductorio, en el que se expone la circunstancia histórica, la impronta de cada uno de los consultados y una presentación esquemática de sus respuestas, seguida de algunas conclusiones. En la segunda parte se ofrece la traducción de las respuestas en base a ediciones con aparato crítico autorizado.

Oscar Horacio Beltrán

Doctor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina, en la que se desempeña como docente con dedicación especial. Es titular ordinario de la cátedra de Lógica 1 de la carrera de Filosofía, adjunto de la cátedra de Gnoseología y responsable de varias materias en la facultad de Teología de la misma Universidad. También tiene cargo docente en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y en instituciones de nivel terciario. Ha publicado trabajos en revistas locales y extranjeras. Es miembro de la Sociedad Tomista Argentina y director de la revista Sapientia.