

# **Alberto Magno y Buenaventura sobre la eternidad del mundo.**

## **Aproximaciones y divergencias**

GERALD CRESTA

**Resumen:** La tesis aristotélica acerca de la eternidad del mundo y su prolongación averroísta incide en el pensamiento escolástico con anterioridad al estallido del conflicto en la Universidad de París. Ambos maestros de teología, el dominico y el franciscano, toman partido por la tesis contraria; en el caso de Alberto Magno hay una inclinación hacia la imposibilidad de presentar desde la filosofía argumentos que sostengan su posición, como así también argumentos que avalen la posición contraria. La razón aducida por Alberto es que no se trata de un tema propio de la física, sino perteneciente al orden sobrenatural. Buenaventura en cambio propone una serie de argumentos que desarrolla a partir de los mismos términos empleados por Aristóteles para fundamentar su tesis, pero indicando las contradicciones que surgen de los mismos. El presente trabajo confronta las diversas posiciones de ambos maestros sobre el tema, analizando aproximaciones y divergencias en función de la base común ejemplarista, para arribar a una posible solución en el marco de la teoría de los trascendentales.

**Palabras clave:** eternidad del mundo - agustinismo - ejemplarismo - trascendentales.

**Abstract:** The aristotelian thesis about the eternity of the world and its prolongation within the averroism, influences in the scholastic thought prior to the outbreak of the conflict at the University of Paris. Both masters of theology, the dominican and franciscan, take the side

*Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 5 n° 2 (2012), pp. 11-22. ISSN: 1851-8753  
Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo  
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

of the contrary theory; in the case of Albert the Great there is a tilt toward the impossibility of presenting arguments from the philosophy that sustain their position, as well as arguments to endorse the opposite position. The reason cited by Albert is that it is not a matter of physics, but belonging to the supernatural order. Buenaventura proposes a series of arguments that develops from the same terms used by Aristotle to support his thesis, but indicating the contradictions that arise from it. The present paper confronts the positions of the two masters on the topic, analyzing approaches and divergences within the common basis of the exemplarism, to arrive at a possible solution in the framework of the theory of the transcendentals of being.

**Keywords:** eternity of the world- augustinism - exemplarism - transcendentals.

El debate sobre la eternidad del mundo ha sido uno de los temas que no solamente inquietó a gran número de pensadores propiamente escolásticos, sino también objeto de interés filosófico y teológico en los autores de la patristica y, en general, en los medios intelectuales de diverso credo y orientación metafísica, en Occidente y en Oriente. Su vastedad y sugestión proviene fundamentalmente de la confluencia de dos fuentes: por un lado, la tradición filosófica griega en sus corrientes platónica y aristotélica; por otro lado, la tradición centrada en la revelación. Ambas vertientes se unen en un concepto núcleo: el concepto de producción, con su variante judeocristiana en el término creación.

Este concepto oficia de común denominador en todas las orientaciones debido en primer lugar a su sentido genérico, que indica en todas las lenguas una forma cualquiera de causalidad productora, tanto la de un artesano, la de un artista, o la de Dios, pero también por su sentido específico, que denota una particular forma de causación.<sup>1</sup> A su vez, esta causación es

---

1 Cfr. la entrada: creación, en: N. Abbagnano, Diccionario de Filosofía, F.C.E., México 1985, pp. 256-259. Conviene precisar que el término creación no reemplaza simplemente al de producción, o a las modificaciones del mismo como generación o emanación, sino que se trata de una resignificación total de los mismos, al incorporar una idea ajena al pensamiento

la que ha suscitado mayor interés por sus dos connotaciones diametralmente opuestas: la producción a partir de una materia preexistente y la creación a partir de la nada; dos sentidos que han forjado las oposiciones y los acuerdos en las discusiones helénica y cristiana.

En los modelos clásicos de la filosofía griega, como se sabe, el concepto de creación no respondía a los atributos del Dios judeo-cristiano, que no es causa necesaria, sino que crea al mundo por un acto libre y gratuito. Esto implica una enorme libertad que no encontraría límites a su acción creadora en ninguna materia o estructura substancial que fuera independiente. Se trata entonces de un modo de producción que es absoluto por parte de la realidad que lo causa y es integral en lo que concierne a la -nueva- realidad generada. De esta manera, el tema de la eternidad del mundo se halla estrechamente vinculado a cómo interpretemos ambas realidades. Y es tan importante el impacto que acarrea el concepto de creatio ex nihilo, que no sólo viene a conmocionar el ámbito filosófico y religioso, sino que asimismo sin duda produce un cambio en el ámbito intelectual en general.

## **1. Dos tesis contrarias a la eternidad del mundo: Alberto Magno y Buenaventura**

### ***1.a. La posición albertina***

En el *De caelo* Aristóteles había afirmado la idea de una temporalidad que quedaba restringida al ámbito de la naturaleza cósmica ya existente: «Fuera del cielo no hay ningún lugar, ni hay vacío, ni hay tiempo. Porque en cada lugar puede existir un cuerpo, llamamos vacío a aquello en donde no existe cuerpo alguno. El tiempo es además medida del movimiento, y el mo-

---

helénico por la cabal novedad de una forma de causación en cuya acción adviene al ser una realidad substancial integral y radicalmente original, esto es, que no proviene de materia preexistente alguna y cuya aparición en el ámbito de la existencia no es necesaria. En este contexto, tampoco cabría, propiamente hablando, utilizar términos como causación o incluso el de extraer la realidad creatural ex nihilo, ya que en rigor no cabría pensar como posible una tal acción de extracción.

vimiento no es posible sin los cuerpos naturales». (De caelo, I, 9, 279 a 18-22).

En ese fuera o más allá del cielo se encuentra el primer motor: un dios más allá del tiempo y del lugar. Esta misma interpretación es asumida por Averroes. San Alberto refiere el argumento en el contexto del concepto de eternidad sostenido por la filosofía antigua, pero indicando a su vez una diferenciación fundamental: «Y de esto no se sigue, que el cielo y su movimiento sean simplemente eternos, sino en cierta manera según el tiempo, como mostramos en el libro VIII de la Física».2 En este texto se concentra el doctor universal discutiendo la eternidad del mundo según la fundamentación aristotélica. El argumento muestra una deducción de la doctrina de la creación a partir de la relación entre materia y forma en el mundo creado: hay un primer material del devenir, la materia primera, pero también ésta es creada, en coincidencia con el primer movimiento, el tiempo y el primer cielo. Todo ha sido creado a partir de la libre acción de la voluntad divina, su sabiduría y su providencia.3

Más adelante en el mismo texto, reflexiona también sobre la doctrina platónica expuesta en el Timeo, según la cual el cielo sería producido y sin embargo permanece desde todos los tiempos: «Dixit enim Plato caelum natura quidem esse corruptibile, sed voluntate opificis sine corruptione permanere» (De caelo et mundo, I, 1, tr. 4, c. 4, Ed. Colon, V/1, 84, 11-13). Y Alberto se pregunta, confiando más en la posición aristotélica, en qué sentido deberían entenderse los conceptos de engendrado e inengendrado, temporal e intemporal. Pero a la vez, pregunta abiertamente a los Peripatéticos de qué manera sería posible concebir la corrupción y en qué sentido sería verdadero ese tiempo infinito, si como ellos mismos sin embargo postulan que hay un pasado y un futuro, y que ningún movimiento es infini-

2 *De caelo et mundo*, I, 1, tr. 3, c. 10, Ed. Colon. V/1, 76, 70-73: «Et ex hoc non sequitur, quod caelum et motus eius sit simpliciter aeternum, sed quodammodo secundum tempus, sicut ostendimus in octavo Physicorum».

3 Cf. G. ENDRESS, *Der arabische Aristoteles und sein Leser. Physik und Theologie im Weltbild Alberts des Grossen*, Lectio Albertina, Band 6, Albertus-Magnus-Institut Bonn, ed. Aschendorff, Münster 2004, p. 33 ss.

to. Y concluye con una traslación del problema a otro nivel de discurso, diciendo que «según nuestra creencia, el tiempo tuvo un comienzo en la creación, pero esto no es cognoscible por la filosofía, sino por la profecía».4 Así designa entonces el doctor universal la radical diferencia entre religión y filosofía en el discurso sobre Dios: la creación no corresponde al pensamiento autoreferencial de un inmóvil y desconocido moviente, sino a la voluntad de Dios.

Frente a un tema cosmológico como es el del origen del mundo, Alberto se encuentra con una realidad de orden físico que debe explicar no ya desde este orden de causas naturales, sino desde otra realidad absoluta y trascendente, porque es la única que se corresponde con su fe en un Dios creador omnipotente. Podríamos decir, en principio, que su primera inclinación es hacia la imposibilidad de presentar desde la filosofía argumentos que sostengan la posición aristotélica, como así también argumentos que avalen la posición contraria. La razón aducida por Alberto es justamente esta: que no se trata de un tema propio de la física, sino perteneciente al orden sobrenatural. La dependencia de la física respecto del mundo que ya se ha establecido como tal, esto es, la anterioridad del objeto respecto a la disciplina que lo estudia, implica una imposibilidad radical de argumentar pruebas que atañen a un ámbito previo a dicha existencia del mundo. La labor filosófica encuentra para Alberto un límite infranqueable en los confines de la naturaleza, y por eso puede informarnos claramente sobre ella. Toda otra realidad de

---

4 *De caelo et mundo*, I, 1, tr. 4, c. 9: 98, 46-54: «Cum autem secundum Peripateticos detur esse tempus infinitum et in futuro et in praeterito, tunc quaeritur, qualiter possit esse terminatum et qualiter sit verum tempus infinitum, cum tamen secundum eosdem Peripateticos nihil sit actu infinitum? [...] sed adhuc dicendum, quod licet nos credamus tempus habuisse initium per creationem, hoc tamen non cognoscibile est per philosophiam, sed per prophetiam, sicut diximus in octavo Physicorum». *Ibid.*, I, 2, tr. 1, c. 1, Ed. Colon. V/1, 105, 45-51: «...haec autem omnia dicta sunt secundum naturam caeli, et secundum sententiam Peripateticorum, quia, sicut diximus, de esse caeli per creationem vel de statu suo per dei voluntatem non est aliqua cognitio philosophiae, sed potius talia sunt cognita per prophetiam, de qua cognitione in praesenti nihil curamus investigare».

orden no natural debe disponerse a los datos que provengan de la revelación, que nos informan acerca de la voluntad divina.<sup>5</sup> Lo mismo pensará Buenaventura, cuando acepta la investigación de las ciencias de la naturaleza pero invita al metafísico a no desechar las luces de la fe si pretende ser un *verus metaphisicus*.

Podría decirse que la contienda con el aristotelismo, que ya había encontrado en Buenaventura una atención importante, alcanza en el Doctor Universal una cumbre que incluye el gran esfuerzo de síntesis para armonizar las posiciones de la filosofía con las de la ortodoxia. En este contexto, los límites que Alberto señala a la razón no son importantes por cuanto la limitan, sino porque encierran a la vez toda la fuerza propia de su empleo preciso en el ámbito de su competencia. Lo que a veces en la tradición anterior se ha vivido como una negación de la razón por parte de las doctrinas teológicas o de los dogmas de fe, adquiere en Alberto un carácter diferente, porque se trata de una limitación que posibilita reafirmar su poder y la completa confianza dentro de sus límites. Es la gran lección que supo aprovechar su mejor discípulo dominico.

### ***1.b. La posición bonaventuriana***

Si como hemos visto, la posición de Alberto respecto de Aristóteles y Averroes es cautelosa en cuanto a la imposibilidad de demostrar tanto la tesis de la temporalidad cuanto la de la eternidad del mundo, en Buenaventura nos encontramos con una actitud que en este tema se atiene más firmemente que nunca a la tradición, rechazando de raíz la argumentación aristotélica y defendiendo en todos los frentes la posición contraria. Esto significa, en principio, que no solamente habría que aceptar la temporalidad del mundo por referencia directa al dato escrito-

---

5 *De caelo et mundo*, I, 1, tr. 4, c. 10, Ed. Colon. V/1, 103, 5-12: «Et ideo supra diximus, quod naturalia non sunt a casu nec a voluntate, sed a causa agente et terminate ea, nec nos in naturalibus habemus inquirere, qualiter deus opifex secundum suam liberrimam voluntatem creatis ab ipso utatur ad miraculum, quo declaret potentiam suam, sed potius quid in rebus naturalibus secundum causam naturae insitas naturaliter fieri potest».

rario revelado, sino que además habría que reconocer por medio de la razón la imposibilidad de que el universo creado sea coeterno a su Creador.

A pesar de la gran influencia que comenzaban a tener las tesis aristotélicas en los centros universitarios parisinos, lo primero que observa fray Buenaventura es una evidente contradicción en la afirmación de un mundo eterno. Esta contradicción aparece primero, en sus tiempos de estudiante, como una impresión de algo extraño hasta para la misma razón. Dice Buenaventura: «Cuando asistía a las escuelas, oí que Aristóteles defendía la eternidad del mundo; y cuando oí las razones y los argumentos que se daban en favor de esto, comenzó a dar golpes mi corazón y comencé a pensar: ¿cómo puede ser esto?».<sup>6</sup>

La pregunta sería: ¿cómo concebimos el acto mismo de la creación, es decir, cómo comprendemos la esencia de una tal acción que trae por efecto una producción? Aquí la respuesta de Buenaventura abarca no sólo la cuestión de la temporalidad, sino también la de la creación integral de la realidad del mundo sin principios precedentes. La producción del mundo no sólo sería la de una causación de todas las entidades en su conjunto, sino a la vez la creación de sus principios intrínsecos de materia y forma. Estos principios no llegarían al ser a partir de otros elementos preexistentes, sino de la nada.<sup>7</sup> La razón aducida por Buenaventura es la perfección de la causa primera, y su nobleza y simplicidad, que implica una extensión de su acción hasta lo más profundo de la sustancia total de cada uno de sus efectos. Esto es: la producción a partir de un agente perfectísimo ejerce su acción íntegramente por sí mismo sin necesidad de recurrir a elementos externos.

---

6 *Coll. de decem praeceptis*, II, 28 (V, 515a-b): «Audivi, cum fui scholaris, de Aristotele, quod posuit mundum aeternum; et cum audivi rationes et argumenta, quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare: quomodo potest hoc esse?».

7 *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 (II, 16a-b): «Dicendum, quod haec veritas est: mundus in esse productus est, et non solum secundum se totum, sed etiam secundum sua intrinseca principia, quae non ex aliis, sed de nihilo sunt producta».

Por otra parte, la esencia infinitamente simple de un primer principio así concebido le impide extraer de ella los efectos al modo de una producción por participación en la misma; por eso es que la creación debe entenderse a partir de la nada. Asimismo, esa simplicidad de esencia no permite pensar una causación según alguna de sus partes, sino que debe ser entendida como una acción en donde todo su ser obra a la vez, lo cual indica que el término final de dicha operación no puede pensarse sino como una producción integral del ser, que procede de Dios y de la nada.

A partir de estas consideraciones la cuestión sobre la temporalidad del mundo adquiere su fundamento más cabal, porque el núcleo de la argumentación pasa precisamente por observar la contradicción existente entre la creación de la nada y la creación eterna del mundo. Esta contradicción radica en la imposibilidad de pensar un infinito creado, porque esto implicaría la coexistencia de un número infinito de seres simultáneos. Tomando como ejemplo la existencia del hombre, si el mundo existe desde toda la eternidad, siempre ha habido hombres en él, y por tanto su número asciende hasta el infinito. Esto a su vez implica la contradicción de pensar la existencia eterna de infinitas almas inmortales. El reconocimiento de la contradicción lo lleva a Buenaventura a posicionarse en un lugar que, aún bajo los condicionamientos del a priori teológico mencionado, sigue insistiendo en que pensar al mundo como eterno se trata de algo que va «contra la verdad y la razón», por lo que la contradicción afecta no sólo al ámbito de la revelación, sino también al de los filósofos.<sup>8</sup>

## 2. Una posible convergencia

La radicalidad de la posición bonaventuriana sobre el tema

---

8 *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2 (II, 22a-b): «Dicendum, quod ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, sicut ultima ratio probat; et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum, quantumcumque parvi intellectus crederim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem».

no siempre tuvo la contundencia que presentó en la redacción definitiva de las Colaciones en 1273, esto es, en su madurez intelectual. El Aristóteles que llega a oídos de Buenaventura en sus primeros tiempos no se le presenta, a pesar de las contradicciones que intuye, tan determinante. Baste como ejemplo una alusión del Comentario, en donde aunque se combate la doctrina, se aprecia también que no está del todo claro si Aristóteles había negado radicalmente el comienzo temporal del mundo, o si tal negación incumbía solamente al hecho de que haya podido comenzar en el tiempo por un movimiento natural.<sup>9</sup> Más adelante y habiendo pasado ya por la composición del Breviloquio (1257), persiste en Buenaventura el mismo rechazo inicial, pero ahora con un mayor conocimiento de la doctrina de Aristóteles como para afianzar su oposición y desarrollar los argumentos en contra.<sup>10</sup>

Pero en uno y otro caso, no deja de estar presente la referencia a los fundamentos de la fe, y en esto podemos acercar su posición a la de Alberto Magno. Claramente en un pasaje de las Colaciones en el que se está tratando el tema de la causalidad creadora en relación a la materia (supuestamente ingénita), a la forma y a la eternidad, dice Buenaventura finalmente: «Pero no quiera Dios que la potencia divina se apoye sobre el fundamento de la materia. Estos son, pues, los fundamentos de la fe, que examina todas las cosas».<sup>11</sup>

9 *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 (II, 17a): «Utrum autem posuerit materiam et formam factam de nihilo, hoc nescio; credo tamen quod non pervenit ad hoc». Cf. asimismo la dub. 2 de la misma distinción (II, 37a).

10 *In Hexaëm.*, IV (V, 361a): «Nunquam invenies quod ipse [Aristóteles] dicat quod mundus habuit principium vel initium, inmo redarguit Platonem qui solus videtur posuisse tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis».

11 *In Hexaëm.*, IV, 13 (V, 351a-b): «Sed aliqui videntur posuisse materiam ingenitam; et sic sequitur, quod Deus nihil facit: quia materiam non facit, quia ingenita; nec formam, quia aut fit de aliquo, aut de nihilo; non de materia, quia essentia formae non potest fieri de essentia materiae; nec de nihilo, ut supponunt, eo quod Deus nihil potest facere de nihilo. Sed absit, quod potentia Dei fulciatur fundamento materiae. Haec igitur sunt fundamenta fidei, quae omnia examinat».

También un pasaje del Comentario de Alberto ubica la cuestión en su dimensión escrituraria aún con mayor nitidez, al afirmar:

«Digo que la creación propiamente es una obra divina, que se nos aparece como algo milagroso, ya que nosotros no podemos crear nada, y porque no está sujeta a una demostración racional. Por esta razón los filósofos no la han entendido, a menos que por casualidad alguien pudiera haber interpretado algo de ella a partir de lo enunciado por los Profetas. Pero nadie la ha demostrado racionalmente. Unos, desde luego, han encontrado varias razones, pero sin demostrarla suficientemente. Por lo tanto, concedo que la creación se nos presenta como un milagro, y como algo que está más allá de nuestras facultades».<sup>12</sup>

Según Alberto, es difícil pensar en la posibilidad de que los filósofos antiguos hayan hecho referencia a una creación de la materia: la noción de *creatio ex nihilo* es exclusivamente revelada y teológica. El trabajo de la argumentación filosófica estaría entonces limitado a un esclarecimiento, a una explicación y, en todo caso, a una justificación racional, pero de ninguna manera apropiado para aportar cabalmente una demostración.<sup>13</sup>

En estos mismos términos aparece la discusión en torno a la creación simultánea o creación sucesiva. Alberto argumenta filosóficamente que la creación del cosmos ha sido desplegada sucesivamente en seis días, siguiendo en esta posición la que sostuviera Pedro Lombardo y en contraste con la opción

---

12 Cf. B. Magni, *Commentarii in Secundum Librum Sententiarum*, dist. 1, a. 8, sol., en: *Opera Omnia*, ed. P. Jammy, Lyons 1651: «Dicendum, quod creatio proprie est opus divinum. Nobis autem videtur mirabile: eo quod non possumus in id: quia non subiacet demonstrationi rationis: et ideo etiam Philosophi non cognouerunt ipsum, nisi forte aliquis ex dictis Prophetarum: sed per demonstrationem nullus unquam investigavit ipsum. Apud aliquos quidem inveniuntur quaedam rationes probabiles: sed non probant sufficienter: et sic procedunt primae rationes. Bene enim concedo, quod nobis est mirabile, et supra nostram facultatem apparens».

13 Cfr. L. Dewan, «St. Albert, Creation, and the Philosophers», en: *Laval Théologique et Philosophique*, 40/3 (1984), pp. 295-307, 140.

de la simultaneidad defendida por Agustín. No obstante, según el Magno, ambas tesis pertenecen al campo teológico y a los dos relatos hexamerale. De ahí que los motivos para preferir la creación sucesiva son también teológicos. De modo que los diversos argumentos filosóficos que puedan presentarse, explica San Alberto Magno, no logran demostrar racionalmente este problema.<sup>14</sup>

Otro texto de Buenaventura, el Breviloquio, se ocupa del tema de la creación integral del mundo con la incorporación de una teoría ejemplarista de las Ideas en el Logos de Dios. En la segunda parte del tratado, el enfoque resume la noción bonaventuriana de causalidad a partir de una conexión con los trascendentales del ser: unidad, verdad y bondad. En la explicación que antecede y que ocupa el primer capítulo del texto, Buenaventura ha desarrollado una suerte de bosquejo de la realidad trinitaria en Dios. Ahora parte de esa explicación para señalar que la causalidad de un primer Principio único produjo el mundo «de la nada y en el tiempo», disponiendo «todas las cosas con cierto peso, número y medida». Estas últimas palabras, que traen a la memoria la doctrina agustiniana tan conocida, vuelven a ser un motivo de enlace entre la Escritura y la filosofía, porque se incorpora un pasaje del libro de la Sabiduría, 11, 21, con la propuesta bonaventuriana de una causalidad ejemplar creadora que se despliega extra-trinitariamente en un triple género: «... la causalidad eficiente, de la cual se deriva en las creaturas la unidad, el modo y la medida; la causalidad ejemplar, de la cual reciben las creaturas la verdad, la especie o forma y el número; y la causalidad final, de la cual tienen las creaturas la bondad, el orden y el peso».<sup>15</sup>

14 Cfr. J. P. Lima, La creación del cosmos en las distinciones 12-15 de In II Sententiarum de San Alberto Magno [en línea]. Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, 2009, p. 76.

15 Brevil., II, 1 (V, 219a): «Per hoc autem, quod additur in certo pondere, numero et mensura, ostenditur, quod creatura est effectus Trinitatis creatantis sub triplici genere causalitatis: efficientis, a quo est in creatura unitas, modus et mensura; exemplaris, a quo est in creatura veritas, species et numerus; finalis, a quo est in creatura bonitas, ordo et pondus. Quae qui-

De esta manera, a través de la doctrina de la creación, el mundo se presenta como una realidad única, verdadera y buena; todo el conjunto de lo creado parece hallarse en mutua relación armónica, y orientado hacia una misma y única finalidad divina.

La recepción de Aristóteles que realiza Buenaventura es menor que la de Alberto, en el sentido en que le reserva un lugar secundario en el conjunto de su doctrina con la finalidad de atenuar su impacto en el espíritu de la filosofía tradicional. El aristotelismo presente en Buenaventura alcanza importancia conceptual suficiente hasta el límite impuesto por la imposibilidad de una filosofía que quiera desarrollarse por sí misma y conforme a sus propias exigencias. En San Alberto, en cambio, la síntesis doctrinal pasa a primer plano, y el ingreso del aristotelismo, que tuvo como punta de lanza la teoría del conocimiento, avanzó mucho más que eso y dio paso al resto de su doctrina, aunque sin llegar a excluir del todo las influencias del neoplatonismo y del agustinismo, como es sabido, hasta alcanzar niveles de gran profundidad como por ejemplo en la concepción de la esencia divina y sus relaciones con el mundo.

---

*Gerald Cresta es Doctor en Filosofía, investigador adjunto del CONICET y profesor adjunto de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina. [gerald.cresta@gmail.com](mailto:gerald.cresta@gmail.com)*

Recibido: 12 de agosto de 2012

Aceptado para su publicación: 15 de septiembre de 2012

---

dem reperiuntur in ómnibus creaturis tanquam vestigium Creatoris sive corporalibus, sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis».