

# Revista Portuguesa de Filosofia

## Filosofia e Espiritualidade: O Contributo da Idade Média

### Philosophy and Spirituality in the Middle Ages

João J. Vila-Chã (ed.)

TOMO 64

FASC. 1

COMMEMORATING  
JOHN DUNS SCOTUS  
(1266-1308)

João J. Vila-Chã *Filosofia e Espiritualidade* ■ Mário Santiago de Carvalho *Viver Segundo o Espírito* ■ Roland Teske *A Key Concept in Augustine* ■ Andrea Di Maio *Vita Spirituale e Filosofia* ■ Manuel Lázaro *Itinerarium mentis in Deum* ■ João Lupi *Oração em Orígenes* ■ Bento Silva Santos *Platonismo e Cristianismo* ■ Christos Terézis *Damascius* ■ Gérard Sondag *Boice et Duns Scot* ■ Marcos Costa *Filosofia da Natureza* ■ Manuela B. Martins *Amizade Espiritual* ■ Miguel Spinelli *Anselmo de Cantuária* ■ Leonor Xavier *Argumento Anselmiano* ■ Colleen McCluskey *Bernard of Clairvaux* ■ Celina A. Lértora *Roberto Grosseteste* ■ Juan F. Sellés *Intellecto Agente en el Siglo XII* ■ Héctor Zagal *Intellectus Agens* ■ Jennifer H. Weed *Maimonides and Aquinas* ■ Carlos A. Nascimento *Tomas de Aquino* ■ Lorenza Tromboni *Voluntà e Azione* ■ Luis A. De Boni *S. Boaventura* ■ José António Souza *João Duns Escoto* ■ Karl-Heinz Steinmetz *Perceiving God* ■ Dan Chițoiu *Spirituality and Ideology* ■ Jan ter Reegen *Livro das Vinte e Quatro Filósofos* ■ Edrisi Fernandes *Nicolau de Cusa* ■ Marcelo M. Barreira *João da Cruz e Tomas de Aquino* ■ Sérgio Fernandes *Mística e Experiência* ■ Gaetano Chiorazzi *Dimensione Verbale della Verità* ■ Martín González *Francisco Sánchez e Giordano Bruno* ■ Paul Gilbert *Enciclopedia Filosófica* ■ Crónica *Aristóteles Lusitano • Spinoza* ■ Ficheiro de Revistas



# Revista Portuguesa de Filosofia

ISSN 0870-5283 - Dep. Legal: 28684 - I.C.S.: Isento de Registo - N.I.F. 507147170

Publicada em colaboração com a Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa

Fundada em 1945

por Domingos MAURÍCIO; Cassiano ABRANCHES; Severiano TAVARES; Diamantino MARTINS

Director/Editor

João J. VILA-CHÃ

Conselho de Redacção

Roque CABRAL; Manuel MORAIS; Manuel SUMARES; Alfredo DINIS; José GAMA; José H. SILVEIRA DE BRITO; José Miguel DIAS COSTA; José Rui da COSTA PINTO.

Conselho Científico/Advisory Board

- |  |  |
|--|--|
| A. T. DALFOVO ( <i>Kampala</i> )                     | Jörg SPLETT ( <i>Frankfurt &amp; München</i> )       |
| Acílio E. ROCHA ( <i>Braga</i> )                     | José GÓMEZ CAFFARENA ( <i>Madrid</i> )               |
| Adela CORTINA ( <i>Valencia</i> )                    | José Luís BRANDÃO DA LUZ ( <i>Ponta Delgada</i> )    |
| Adrian PEPERZAK ( <i>Chicago</i> )                   | Juan Carlos SCANNONE ( <i>Buenos Aires</i> )         |
| Anand AMALADASS ( <i>Chennai</i> )                   | Leonel RIBEIRO DOS SANTOS ( <i>Lisboa</i> )          |
| Andrés T. QUEIRUGA ( <i>Santiago de Compostela</i> ) | Manuel PATRÍCIO ( <i>Évora</i> )                     |
| António MARTINS ( <i>Coimbra</i> )                   | Marcel HÉNAFF ( <i>San Diego</i> )                   |
| Bernhard CASPER ( <i>Freiburg i. Br.</i> )           | Marelo F. de AQUINO ( <i>São Leopoldo</i> )          |
| Carlos MORUJÃO ( <i>Lisboa</i> )                     | Maria José CANTISTA ( <i>Porto</i> )                 |
| Charles TAYLOR ( <i>Montreal</i> )                   | Maria Manuel ARAÚJO JORGE ( <i>Porto</i> )           |
| David BURRELL ( <i>Notre Dame</i> )                  | Maria do Céu PATRÃO NEVES ( <i>Ponta Delgada</i> )   |
| Eleonore STUMP ( <i>Saint Louis</i> )                | Michel RENAUD ( <i>Lisboa</i> )                      |
| Francis d'Sa ( <i>Pune</i> )                         | Oliva BLANCHETTE ( <i>Boston</i> )                   |
| Francis JACQUES ( <i>Paris</i> )                     | Paul DUMOUCHEL ( <i>Kyoto</i> )                      |
| Frederick LAWRENCE ( <i>Boston</i> )                 | Paul GILBERT ( <i>Roma</i> )                         |
| Friedo RICKEN ( <i>München</i> )                     | Paul MENDES-FLOHR ( <i>Jerusalem &amp; Chicago</i> ) |
| Gerhard BOWERING ( <i>New Haven</i> )                | Paul VALADIER ( <i>Paris</i> )                       |
| Jacques TAMINIAUX ( <i>Bruxelas &amp; Boston</i> )   | Pedro CALAFATE ( <i>Lisboa</i> )                     |
| Javier MUGUERZA ( <i>Madrid</i> )                    | Peter KEMP ( <i>Copenhaga</i> )                      |
| Jean GREISCH ( <i>Paris</i> )                        | Peter KOSLOWSKI ( <i>Amsterdam</i> )                 |
| Jean-Luc MARION ( <i>Paris &amp; Chicago</i> )       | Pierre-Jean LABARRIÈRE ( <i>Paris</i> )              |
| Jesús CONILL ( <i>Valencia</i> )                     | Richard COBB-STEVENS ( <i>Boston</i> )               |
| João A. MAC DOWELL ( <i>Belo Horizonte</i> )         | Richard KEARNEY ( <i>Dublin &amp; Boston</i> )       |
| John D. CAPUTO ( <i>Villanova</i> )                  | Stanley ROSEN ( <i>Boston</i> )                      |
| John DEELY ( <i>Houston</i> )                        | Vincent DESCOMBES ( <i>Paris</i> )                   |
| John MILLBANK ( <i>Nottingham</i> )                  | Xavier TILLIETTE ( <i>Paris</i> )                    |

O Conselho Científico da RPF é confirmado, na ausência de indicação em contrário por qualquer uma das partes, no início de cada ano. O conteúdo dos textos publicados é da responsabilidade dos seus autores. Desistência de Assinatura: Até 31 de Outubro do ano anterior àquele para que se deseja vigore o cancelamento.

Capa/Cover: Filipe Oliveira

Assist. Adm.: Paulo Nogueira

Correspondência / To contact us

Revista Portuguesa de Filosofia  
Rua de S. Barnabé, 42  
P - 4710-307 BRAGA  
PORTUGAL  
<http://www.rpf.pt>

[jvila-cha@braga.ucp.pt](mailto:jvila-cha@braga.ucp.pt) (Director)  
[rpf@braga.ucp.pt](mailto:rpf@braga.ucp.pt) (Geral)

Tel.1: (+351) 253 201 209 • Fax1: (+351) 253 201 211  
Tel.2: (+351) 253 201 212 • Fax2: (+351) 253 201 218

© RPF - Todos os direitos reservados - All rights reserved

Tiragem: 1500 exemplares

# Revista P

## Janeiro-Março

# Filosofia O Contr

# Philosophy in t

VILA-CHÃ, João J. - *Filosofia*

CARVALHO, Mário Santiago - *Homem Superior* .....

TESKE, Roland J. - *Spiritual*

DI MAIO, Andrea - *Vita spirituale e il paradigma francescano*

LÁZARO PULIDO, Manuel - *Deum de San Buenaventura*

LUPI, João - *O Tratado da O*

SANTOS, Bento Silva - *Platonismo e a hermenéutica de Gregório de N*

TÉRÉZIS, Christos - *L'«Unio*

SONDAG, Gérard - *Boèce e os aristotélicos dans la pr*

COSTA, Marcos Roberto Nogueira - *Filosofia da Natureza de*



## Filosofia e Espiritualidade: O Contributo da Idade Média

\*

## Philosophy and Spirituality in the Middle Ages

### APRESENTAÇÃO • PRESENTATION

VILA-CHÁ, João J. – *Filosofia e Espiritualidade: O Génio da Idade Média*..... 1-18

### ARTIGOS • ARTICLES

- CARVALHO, Mário Santiago de – *Viver segundo o Espírito: Sobre o tema do Homem Superior* ..... 19-51
- TESKE, Roland J. – *Spirituality: A Key Concept in Augustine's Thought* ..... 53-71
- DI MAIO, Andrea – *Vita spirituale e riflessione filosofico-teologica: Bonaventura e il paradigma francescano e antoniano della riedificazione mediante le virtù..* 73-103
- LÁZARO PULIDO, Manuel – *Filosofia e Espiritualidad en el Itinerarium mentis in Deum de San Buenaventura* ..... 105-136
- LUPI, João – *O Tratado da Oração de Orígenes* ..... 137-152
- SANTOS, Bento Silva – *Platonismo e Cristianismo no tratado De anima et resurrectione de Gregório de Nissa* ..... 153-164
- TÉRÉZIS, Christos – *L'«Union» et la «Distinction» chez Damascius* ..... 165-176
- SONDAG, Gérard – *Boèce et Duns Scot sur la transposition des prédicaments aristotéliens dans la prédication divine* ..... 177-193
- COSTA, Marcos Roberto Nunes – *Ordem, Harmonia e Perfeição do Universo na Filosofia da Natureza de Santo Agostinho* ..... 195-207

Manuel Lázaro Pulido  
21-08-08

<b>MARTINS, Maria Manuela Brito</b> – <i>Amicitia nostra vera ac sempiterna erit: As fontes da amizade espiritual em Agostinho de Hipona</i> .....	209-240
<b>SPINELLI, Miguel</b> – <i>O Itinerário Filosófico de Anselmo de Cantuária</i> .....	241-273
<b>XAVIER, Maria Leonor L. O.</b> – <i>Do pensável e do impensável na filosofia do Argumento Anselmiano</i> .....	275-296
<b>McCLUSKEY, Colleen</b> – <i>Bernard of Clairvaux on the Nature of Human Agency</i> ....	297-317
<b>LÉRTORA MENDOZA, Celina A.</b> – <i>La Espiritualidad Patrística en la Obra de Roberto Grosseteste</i> .....	319-342
<b>SELLÉS, Juan Fernando</b> – <i>La prosecución Aristotélica de la doctrina del Intelecto Agente en los filósofos del siglo XIII</i> .....	343-357
<b>ZAGAL ARREGUÍN, Héctor</b> – <i>The Separate Substances and Aquina's Intellectus Agens</i> .....	359-377
<b>WEED, Jennifer Hart</b> – <i>Maimonides and Aquinas: A Medieval Misunderstanding?</i>	379-396
<b>NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do</b> – <i>S. Tomás de Aquino e o Conhecimento Negativo de Deus</i> .....	397-408
<b>TROMBONI, Lorenza</b> – <i>Malum culpae est in actu voluntatis»: Il ruolo della volontà nell'azione umana nelle Quaestiones disputatae De malo di Tommaso d'Aquino</i> .....	409-436
<b>DE BONI, Luis Alberto</b> – <i>Para uma Leitura do Itinerarium mentis in Deum de S. Boaventura</i> .....	437-463
<b>SOUZA, José Antônio de C. R. de</b> – <i>João Duns Escoto, O. Min. (1266-1308): Sobre a origem da Propriedade e da Autoridade Secular</i> .....	465-481
<b>STEINMETZ, Karl-Heinz</b> – <i>Heich savour of the Godhead: Some Reflections on the 'Cloud of Unknowing' and the Discourse of Perceiving God in Fourteenth Century England</i> .....	483-498

 **PRE-TEXTO(S) • PRE-TEXT(S)**

<b>CHIŢOIU, Dan</b> – <i>Hierarchy and Participation: Spirituality and Ideology in Byzantium</i> .....	499-510
<b>REEGEN, Jan G. J. ter</b> – <i>A Espiritualidade no Livro dos Vinte e Quatro Filósofos</i> .....	511-519
<b>FERNANDES, Edrisi</b> – <i>O Problema do Mal em Nicolau de Cusa</i> .....	521-543
<b>BARREIRA, Marcelo Martins</b> – <i>A função do Entendimento e da Vontade na Contemplação Mística: Sobre o paralelismo entre João da Cruz e Tomás de Aquino</i> .....	545-557

**FERNANDES, Sérgio L.**  
*filosófico* .....

**CHIURAZZI, Gaetano** –  
*della verità* .....

**GONZÁLEZ FERNÁNDEZ,**

**GAMA, José** – *Olhares* .....

**COSTA, Marcus Robe**  
*Medieval* .....

**SOARES, Maria Luísa**

**ABREU, Luís Machado**

**ARANDA FRAGA, Fernan**

**FALCÃO, Pedro Braga**

**GILBERT, Paul**: [Rece  
Bompiani, 2006 ...

**HENRIQUES, Fernan**  
– *Diálogo e contro*  
*Filosofia da Uni*

**GALVÃO, Artur Ilha**  
*Conhecimento.*

 **FICHEIRO DE**

 **APRESENTAÇ**

 **ÍNDICE ANA**

.....	209-240
.....	241-273
.....	275-296
.....	297-317
.....	319-342
.....	343-357
.....	359-377
.....	379-396
.....	397-408
.....	409-436
.....	437-463
.....	465-481
.....	483-498
.....	499-510
.....	511-519
.....	521-543
.....	545-557



OUTRO ENSAIO • OTHER ESSAY

<b>FERNANDES, Sérgio L. de C.</b> – <i>Mística e Experiência Religiosa: Um ponto de vista filosófico</i> .....	559-575
<b>CHIURAZZI, Gaetano</b> – <i>Verbum consignificat tempus: Sulla dimensione verbale della verità</i> .....	577-594
<b>GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Martín</b> – <i>Libertinos e Escépticos: Sánchez fronte a Bruno</i> .....	595-631



CRÓNICA • CHRONICLE

<b>GAMA, José</b> – <i>Olhares Sobre a Filosofia</i> .....	633-635
<b>COSTA, Marcus Roberto Nunes</b> – <i>XI Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval</i> .....	635-636
<b>SOARES, Maria Luísa Couto; VENTURINHA, Nuno</b> – <i>Estatuto do Singular</i> .....	637-638
<b>ABREU, Luís Machado de</b> – <i>Spinoza: Da Física à História</i> .....	638-639
<b>ARANDA FRAGA, Fernando</b> – <i>El filosofar hoy</i> .....	640-643
<b>FALCÃO, Pedro Braga</b> – <i>Aristóteles Lusitano: Traduzindo para a Posteridade</i> .....	643-647

RECENSÕES • BOOK REVIEWS

<b>GILBERT, Paul</b> : [Recensão de] AA.VV. (ed.) – <i>Enciclopedia filosofica</i> . Milano: Bompiani, 2006 .....	649-653
<b>HENRIQUES, Fernanda</b> : [Recensão de] FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro – <i>Diálogo e controvérsia na modernidade pré-crítica</i> . Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d. ....	653-657
<b>GALVÃO, Artur Ilharco</b> : [Recensão de] COUTINHO, Jorge – <i>Filosofia do Conhecimento</i> . Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003 .....	658-659



<b>FICHEIRO DE REVISTAS • INDEX OF ARTICLES</b> .....	661-684
---	---------




<b>APRESENTAÇÃO DOS AUTORES • PRESENTATION OF THE AUTHORS</b> .....	685-688
---	---------



<b>ÍNDICE ANALÍTICO • GENERAL INDEX</b> .....	689-???
---	---------

Dados para a Catalogação desta Publicação:

Publication Data for Cataloguing:

VILA-CHÃ, João J. (ed.) - *Filosofia e Espiritualidade: O Contributo da Idade Média*  *Philosophy and Spirituality in the Middle Ages*. Braga: Revista Portuguesa de Filosofia, 2008, VI + 709 p.

ISBN: 978-989-8078-25-4

Anselm of Canterbury, Saint (1033-1109); António de Lisboa (Padua), Saint (1195-1231); Aquinas, Saint Thomas (1225?-1274); Augustine, Saint (354-430); Bernard of Clairvaux, Saint (1090-1153); Boethius (d. 524); Bonaventure, Saint (ca.1217-1274); Bruno, Giordano (1548-1600); Byzantine Theology, History; *Cloud of Unknowing*, Interpretation; Cusa, Cardinal Nicholas of (1401-1464); Damascius (ca.458-ca.538); Duns Scotus, John (ca.1266-1308); Experience, Philosophy; Experience, Religion; Intellect, Active; Intellect, History of Ideas; Intellect, Middle Ages; Intellect, Philosophy; *Itinerarium Mentis ad Deum*, Interpretation; Juan de la Cruz, San (1542-1591); Maimonides, Moses (1135-1204); Mysticism, Concept of; Mysticism, Middle Ages; Mysticism, Philosophy; Nyssa, Saint Gregory of (ca.335-ca.394); Origen (185-254); Sanches, Francisco (ca.1550-1623); Spirituality, Middle Ages; Spirituality, Philosophy; Time, Philosophy.



**O** ponto de p...  
sofia está...  
senta uma...  
profundidade e o a...  
que para além dela...  
clara conotação pl...  
caso de Santo Ago...  
depois da sua com...  
mar numa das sua...  
Na verdade, o co...  
características do...  
tal maneira frequ...  
tinha por certo q...  
Seja como for, o c...  
conceitos mais im...  
com isso, também

Neste sentido,  
preensão das razõ...  
realizado, por ex...  
para a compreens...  
sua matriz agosti...  
ao qual em seguid...  
estabelecido que...  
que Agostinho se...  
disso, a insistênci...  
sentido de prome...

\* Universidade Ca...

<sup>1</sup> Sobre a import...

- *Sein und Geist: System der Ontologie*. 2. Aufl., erw. 1981.

<sup>2</sup> Cf. Teske, Rola...  
Washington, D.C.: Ca...

## La Espiritualidad Patrística en la Obra de Roberto Grosseteste

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA \*

**RESUMEN:** Roberto Grosseteste, bispo de Lincoln, constitui uma figura particularmente importante numa época tão decisiva na história da Filosofia Ocidental, como é a primeira metade do século XIII. Receptor de Aristóteles e do corpo científico-filosófico greco-árabe, Grosseteste interessou-se, contudo, nas suas obras metafísico-teológicas, por continuar a tradição sapiencial herdada dos Padres da Igreja. O seu *Hexaameron* é um modelo da sua recepção da exegese espiritualista patrística com vistas a uma concepção integrativa do mundo. Assim, comparando o uso dos Padres da Igreja nesta obra e nos seus opúsculos metafísicos, o presente artigo reafirma sobretudo que Grosseteste tomou deles, reelaborando-as com o seu estilo próprio, as seguintes afirmações metafísico-teológicas: 1. A não-eternidade do mundo; 2. O ser humano como imagem de Deus; 3. A ideia do "corpo místico" de Cristo e do "Christus totus". Estas ideias, por sua vez, são solidárias com a espiritualidade que ele mesmo cultivou.

**PALAVRAS-CHAVE:** Alma; Anjos; Causalidade; Cosmologia; Criação; Deus; Espiritualidade; Exegese; Grosseteste, Roberto (1175-1253); Hexaameron; Homem; Luz; Metafísica da; Metafísica; Mundo; Patrística; Terra.

**ABSTRACT:** Roberto Grosseteste, Bishop of Lincoln, is an especially interesting personality from such a decisive time in the history of western philosophy as is the first half of the thirteenth century. Being recipient of Aristotle and the Greek-Arab scientific-philosophic body, he was nevertheless interested in their metaphysic-theological works, and in continuing the sapiential tradition inherited from the Fathers of the Church. His *Hexaameron* is a model of reception of the spiritualist patristic exegesis considering an integrative view of the world. Comparing the use of the Fathers in this work and his metaphysic opuscles, the article states that Grosseteste has taken them into account, rewriting, in his own style, the following metaphysic-theological statements: 1. The no-eternity of the world. 2. Man as God's image. 3. The idea of Christ's "Mystical body" and "Christus totus". It is also shown that these ideas are at the same time in solidarity with the spirituality cultivated by him.

**KEY WORDS:** Angels; Causality; Cosmology; Creation; Earth; Exegesis; God; Grosseteste, Robert (1175-1253); Hexaameron; Light, Metaphysics of; Man; Metaphysics; Patristics; Soul; Spirituality; World.

\* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. (Buenos Aires, Argentina).

Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln, constituye una figura especialmente interesante de una época tan decisiva en la historia de la filosofía occidental como es la primera mitad del siglo XIII. Receptor de Aristóteles y del cuerpo científico-filosófico greco-árabe, se interesaba en mantener y reforzar la tradición filosófico-teológica sapiencial dentro de la cual se había formado. Su adhesión a las nuevas ciencias, claramente instrumental, y el papel que en historia de la ciencia y la metodología científica se le ha dado por sus obras científicas, han oscurecido el hecho innegable de que fue uno de los metafísicos espiritualistas más significativos de su época. Tal vez también por ello sus obras metafísico-teológicas y su exégesis, donde no sólo se hace teología o discurso religioso, sino también ciencia y filosofía, sin mayores problemas ni distinciones, han sido la parte de su producción que más ha tardado en ser difundida y valorada. Y dentro de ella, la constante y decisiva adhesión a los Santos Padres es una nota que no puede ni debe pasarse por alto. Queriendo aportar una modesta contribución a este aspecto, trataré el tema con especial referencia a una obra que demuestra el amplio conocimiento y el singular aprecio por esta tradición: el *Hexaëmeron*<sup>1</sup>. Y si bien toda su producción metafísico-teológica Grosseteste hace reiteradas e importantes menciones a los Padres, algunos trabajos, como éste, se dedican especialmente a su análisis.

En la larga historia de las exposiciones sobre la "obra de los seis días", el *Hexaëmeron* de Grosseteste puede considerarse uno de los últimos exponentes y constituye en sí mismo un repertorio selectivo de las fuentes de esta temática, que para toda la tradición filosófica anterior al aristotelismo cristianizado de mediados del siglo XIII, constituía la única metafísica aceptable para un cristiano.

Este carácter peculiar y el comentario que Grosseteste le dedica, muestra un aspecto que es preciso tener siempre en cuenta: la visión que podríamos denominar "interdisciplinar" de la problemática metafísico-teológica de la creación. El trabajo interdisciplinar fue una característica que, con las connotaciones que tomará en el siglo XIII en la Escuela de Oxford, carece de antecedentes tardoantiguos y altomedievales, debe apreciarse, en mi criterio, a la luz de las modificaciones que adquirió entonces el perfil de los estudios denominados "científicos" (en el sentido de constituir un conjunto orgánico y sistemático de conocimientos apodícticamente probados). De allí que no sea necesaria a cada momento la distinción metodológica entre los distintos tipos de abordajes que se emplean para resolver una cuestión determinada.

<sup>1</sup> Utilizo la siguiente edición: Robert GROSSETESTE - *Hexaëmeron*. Edited by Richard C. Dales and Servus Gieben O.F.M. cap. London: Oxford University Press for The British Academy, 1982.

Esta característica... general que Grosseteste tenía de... podemos reducir a cuatro puntos en su conjunto (no hay verdades... formas de conocimiento; 3. Jerar... la tradición eclesiástica y reafir... aristotélica); 4. Necesidad de ca... (no hay "saltos").

Todo cultivo disciplinar tiene la dimensión interdisciplinar... Esto tiene dos derivaciones interdisciplinarias: 1. La disciplina explicita su método propio... lógica del lugar que ocupa en el mundo concreto (como son los planteamientos desde todas las perspectivas...)

Resultado de este criterio... gramática, el uso de las ciencias... del sentido literal y el recurso... para dilucidar cuestiones literarias... constituyen el método de abor... "científico" (fundamentado y sistematizado).

Grosseteste está todavía... gran tradición sapiencial para... reñidos y sobre todo poco... metodológica vendrá después... blemente no la hubiera comp... tiene que ser valorados a la l... pleta y no sólo en relación a... piamente ni un científico, ni... las obvias diferencias - en te... San Agustín o de San Anselmo... cativos en forma delimitativa... tante no sólo para la comp... para su valoración y para un...

Conforme con este criterio... *meron*, para relacionarlas l...

<sup>2</sup> Este principio tuvo inmediatez en los respectivos saberes: en filosofía... sáfico (diferente del empírico y... El segundo es la nueva estructura... ción importante en los dos siglos... al actual - a partir de esta época.



Esta característica específica se relaciona, a su vez, con el concepto general que Grosseteste tenía del saber y de las disciplinas particulares, que podemos reducir a cuatro puntos: 1. Absoluta organicidad del saber humano en su conjunto (no hay verdades aisladas); 2. Integratividad de las distintas formas de conocimiento; 3. Jerarquización de los saberes (idea heredada de la tradición eclesiástica y reafirmada – epistemológicamente – en la doctrina aristotélica); 4. Necesidad de cada grado de conocimiento en relación al todo (no hay “saltos”).

Todo cultivo disciplinar tiene carácter instrumental y está en función de la dimensión interdisciplinar (o sea, del saber en su globalidad jerarquizada). Esto tiene dos derivaciones interesantes. Por una parte, exige que cada disciplina explicita su método propio, lo que constituye la justificación epistemológica del lugar que ocupa en la gradación<sup>2</sup>. Por otra parte, cada problema concreto (como son los planteados por el texto bíblico) deberá ser abordado desde todas las perspectivas posibles, pero integradamente.

Resultado de este criterio interdisciplinar es el estudio funcional de la gramática, el uso de las ciencias empíricas en la determinación y explicación del sentido literal y el recurso a la historia (tanto eclesiástica como profana) para dilucidar cuestiones literarias. Todos estos aspectos interdisciplinarios constituyen el método de abordaje del sentido literal, que es el aspecto “científico” (fundamentado y sistemático) de una hermenéutica más amplia.

Grosseteste está todavía – por formación y por adhesión personal – en la gran tradición sapiencial para la cual los límites de los saberes son poco diferenciados y sobre todo poco importantes. La exigencia de una distribución metodológica vendrá después, pero Grosseteste no participó de ella y probablemente no la hubiera compartido. Es por eso que sus aportes intelectuales tiene que ser valorados a la luz de su propuesta teológico-cosmovisional completa y no sólo en relación a cada disciplina específica. Grosseteste no fue propiamente ni un científico, ni un filósofo ni un teólogo profesional. Salvando las obvias diferencias – en todo sentido – diría que está mucho más cerca de San Agustín o de San Anselmo, a quienes tampoco cuadran bien estos calificativos en forma delimitativa o excluyente. Creo que esta aclaración es importante no sólo para la comprensión de la obra de Grosseteste, sino también para su valoración y para una consideración actualizada de su propuesta.

Conforme con este criterio, analizaré las fuentes patrísticas del *Hexaëmeron*, para relacionarlas luego con una selección de su empleo en sus obras

<sup>2</sup> Este principio tuvo inmediatamente dos aplicaciones relevantes para la historia de los respectivos saberes: en filosofía se preconizó la elaboración de un método estrictamente filosófico (diferente del empírico y del teológico) tarea que cumplió su discípulo Tomás de York. El segundo es la nueva estructuración de los estudios gramáticos, que si bien ya tenían una tradición importante en los dos siglos anteriores, fueron sistematizados de otro modo – más cercano al actual – a partir de esta época. Su discípulo Roger Bacon trabajó en este sentido.

metafísicas, mostrando la esencial concordancia de motivaciones y objetivos, así como el carácter unitario de su pensamiento metafísico teológico y su decidido anclaje en la tradición patrística.

### I. Las fuentes patrísticas del *Hexaëmeron*

Una revisión de las autoridades patrísticas ya ha sido realizada por los editores R. Dales y S. Gieben, y me parece importante tenerla en cuenta<sup>3</sup>. Como consideración inicial valen los siguientes puntos.

1º. En primer lugar, hay que distinguir entre Padres Latinos y Griegos. Entre los latinos, Grosseteste cita especialmente a Agustín, Jerónimo, Gregorio e Isidoro. La autoridad más citada y efectivamente usada es Agustín. A su turno Jerónimo es la autoridad técnica que Grosseteste siempre consulta para los asuntos terminológicos en griego y hebreo (*De nominibus hebraicis y De situ et nominibus locorum hebraicorum*). Las *Moralia in Job* y las *Homiliae in Ezequielem* de Gregorio Magno constituyen una suerte de complemento teológico a Agustín y las *Etymologiae* de Isidoro son usadas como fuente informativa de cuestiones fácticas.

2º. Los estudiosos de Grosseteste y los editores de esta obra han señalado, como una particularidad notable, el uso reiterado y amplio de los Padres Griegos, entre los que sobresale Basilio con su *Hexaëmeron*, modelo de interpretación alegórica que el Lincolnense analiza casi siempre con cuidado. A continuación debemos mencionar a Gregorio de Nisa (*De hominis opificio*), Juan Crisóstomo (*Homelia in Genesim*), el Pseudo Dionisio (*De caelesti hierarchia y De divinis nominibus*) y Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*).

3º. Entre las autoridades post-clásicas sobresalen Beda (pero varias veces atribuido a Jerónimo), Rabano Mauro y Hugo de San Víctor. No insisto en otras fuentes (latinas clásicas, árabes, etc.) que son relevantes en otro sentido, pero no hacen a nuestro tema. En todo caso importa saber que hace amplio uso de fuentes no cristianas, para explicar la índole peculiar de su exégesis y el interés por ilustrar científicamente la interpretación literal, aunque naturalmente tales citas son numérica y cuantitativamente muy inferiores a las patrísticas.

El estudio analítico del uso de fuentes patrísticas en el *Hexaëmeron* muestra directamente su criterio de asimilación y composición, e indirectamente sus propios criterios exegéticos. Puesto que el *Hexaëmeron* no se propone ser solamente una selección de la tradición sobre el texto genésico sino que intenta una elaboración sistemática de los problemas suscitados por él, tanto

<sup>3</sup> Tanto en la introducción a su edición de la obra, como en escritos anteriores, v. especialmente R. C. DALES; S. GIEBEN. - "The Proemium to Robert Grosseteste's *Hexaëmeron*". In: *Speculum*. 43 (1968), pp. 451-461.

su propia exégesis como la cuenta mencionándola (e i el sentido y función de la titución de una teología bí

Este análisis consta de cuali-cuantitativo; luego entre el uso de la fuente y incidencia de la exégesis p el texto y el aprovechamie concepción del mundo esp

1. A

Aquí veremos los sigui ción con otras citas y men

a. Ci

En los textos del *Hexa* fuentes patrísticas (y en g directa es la cita textual, (lo que el lector puede con incluso en algunos manus palabras claves) o abarcac ción es la mención explíc resuma el texto del autor pensamiento. La tercera ap sin mención del mismo.

Las tres aproximacion duda una obra en la que C Para este trabajo sólo tom Hay numerosísimas aprox dos razones: el primer lu en que la interiorización de "fuentes" y que incluso intelectualidad de su época seteste mismo considera está claro que tenía a su v desarrollado en forma exp embargo, al hilo de su uso una solución a la pregunta en la teología.

ancia de motivaciones y objetivos, pensamiento metafísico teológico y su

### del *Hexaëmeron*

icas ya ha sido realizada por los e importante tenerla en cuenta<sup>3</sup>. ntes puntos.

entre Padres Latinos y Griegos. nte a Agustín, Jerónimo, Gregorio ivamente usada es Agustín. A su Grosseteste siempre consulta para breo (*De nominibus hebraicis* y *Las Moralia in Job* y las *Homiliae* ven una suerte de complemento sidoro son usadas como fuente

itores de esta obra han señalado, eiterado y amplió de los Padres su *Hexaëmeron*, modelo de interaliza casi siempre con cuidado. rario de Nisa (*De hominis opificio*), eudo Dionisio (*De caelesti hierareno* (*De fide orthodoxa*).

bresalen Beda (pero varias veces go de San Víctor. No insisto en e son relevantes en otro sentido, i importa saber que hace amplio ndole peculiar de su exégesis y rpretación literal, aunque natu- ativamente muy inferiores a las

ísticas en el *Hexaëmeron* mues- composición, e indirectamente e el *Hexaëmeron* no se propone sobre el texto genésico sino que oblemas suscitados por él, tanto

como en escritos anteriores, v. especial- rt Grosseteste's *Hexaëmeron*". In: *Spectu-*

su propia exégesis como la anterior, sea que la asuma o que sólo la tenga en cuenta mencionándola (e incluso oponiéndose) permiten reconstruir cuál es el sentido y función de la exégesis y de sus diversas formas en vistas a la constitución de una teología bíblica y a la vez de una metafísica cristiana.

Este análisis consta de los siguientes pasos. En primer lugar, un análisis cuali-cuantitativo; luego un análisis histórico crítico que muestre la relación entre el uso de la fuente y la exégesis propuesta. En tercer lugar se verá la incidencia de la exégesis patrística en la construcción teológica que propone el texto y el aprovechamiento de la espiritualidad patrística para su propia concepción del mundo espiritual.

## 1. Análisis cuali-cuantitativo

Aquí veremos los siguientes puntos: citas y menciones patrísticas y relación con otras citas y menciones.

### a. Citas y menciones patrísticas

En los textos del *Hexaëmeron* hay tres formas de aproximación a las fuentes patrísticas (y en general a cualquier fuente). La aproximación más directa es la cita textual, que los editores han podido identificar claramente (lo que el lector puede constatar) y que se menciona con comillas que figuran incluso en algunos manuscritos. Esta cita puede ser muy breve (dos o tres palabras claves) o abarcar varios párrafos. La segunda forma de aproximación es la mención explícita o implícita (es decir, contextual), sea que se resume el texto del autor mencionado o que sea una referencia global a su pensamiento. La tercera aproximación es la asunción de las ideas de un autor sin mención del mismo.

Las tres aproximaciones son numerosas en el *Hexaëmeron* porque es sin duda una obra en la que Grosseteste puso todo su saber religioso y profano. Para este trabajo sólo tomo en cuenta los dos primeros tipos de aproximación. Hay numerosísimas aproximaciones del tercer tipo, pero no las considero por dos razones: el primer lugar, porque se trata de asunciones de Grosseteste en que la interiorización del contenido no permite hablar propiamente de "fuentes" y que incluso son posición común a toda, o buena parte de la intelectualidad de su época. Además, interesa estudiar los casos que Grosseteste mismo considera fuentes de su trabajo en forma fehaciente, porque está claro que tenía a su vez conciencia de este problema, aunque no lo haya desarrollado en forma explícita como metodología metafísico-teológica. Sin embargo, al hilo de su uso efectivo de las fuentes que cita o menciona surge una solución a la pregunta por el lugar y la función de la tradición exegética en la teología.

### Resumen de autores y obras patrísticas citadas en el *Hexaëmeron*

Se señala el total de citas y entre paréntesis las textuales y las menciones respectivamente:

- Ambrosio, *De paradiso*: 5 (5/0); *Hexaëmeron*: 13 (11/2). - Pseudo Ambrosio, *De dignitate conditionis humanae*: 1 (1/0=Agustín). - Agustín, *Ad inquisitione Ianuarii*: 2 (1/1); *Confessiones*: 3 (2/1); *Contra adversarium legis et prophetarum*: 2 (2/0); *Contra Iulianum*: 1 (1/0); *De civitate Dei*: 26 (16/10); *De decem chordis*: 1 (1/0); *De doctrina christiana*: 3 (3/0); *De Genesi ad litteram*: 69 (43/26); *De Genesi contra Manichaeos*: 11 (8/3); *De immortalitate animae*: 1 (0/1); *De libero arbitrio*: 4 (1/3); *De nuptiis et concupiscentia*: 3 (3/0); *De quantitate animae*: 1 (1/0); *De Trinitate*: 4 (2/2); *De vera religione*: 1 (1/0); *Enarrationes in Psalmos*: 4 (2/2); *Enchiridion*: 1 (1/0); *Epistulae*: 2 (2/0); *In Iohannis evangelium*: 7 (6/1); *Quaestiones de Genesi*: 1 (1/0); *Retractationes*: 2 (1/1); *Sermones*: 2 (0/2). - Pseudo Agustín, *Principia dialecticae*: 1 (0/1); *De definitionibus rectae fidei*: 1 (1/0)=Genadio: *De eccl. dogmatibus*; *De mirabilibus divinae scripturae*: 1 (1/0); *De spiritu et anima*: 3 (2/1); *Hypomnesticon*: 1 (1/0). - Basilio, *Hexaëmeron*: 83 (58/25). - Beda, *Hexaëmeron*: 15 (5/10) (citado como Jerónimo: 5 (3/2); citado como Beda y Jerónimo 3 (3/0); citado como Estrabo y Beda 1 (1/0)); *De rerum natura*: 5 (5/0). - Pseudo Beda, *Commentarius in Pentateuchum*: 8 (2/6) (citado como Jerónimo). - Boecio, *De consolacione philosophiae*: 2 (2/0); *De persona et duabus naturis*: 1 (0/1). - Pseudo Dionisio Aeropagita, *De caelesti hierarchia interpret. Hugone de S. Victore*: 2 (1/1); Gregorio Magno, *Homiliae in Ezequielem*: 2 (1/1); *Moralia in Job*: 4 (3/1). - Gregorio Niseno, *De hominis officio*: 9 (8/1). - Isidoro, *Etymologiae*: 71 (49/22); Jerónimo, *Adversus Iovinianum*: 5 (4/1); *Commentum in Osee*: 2 (2/0); *Contra Iohannem Hierosolymitanum*: 1 (1/0); *De nominibus hebraicis*: 14 (2/12); *De situ et nominibus locorum hebraicorum*: 1 (0/1); *Epistulae*: 10 (2/8); *Hebraicae quaestiones in Genesim*: 2 (1/1). - Juan Crisóstomo, *Homilia in Genesim*: 1(0/1); *In epistolam ad Hebraeos*: 2 (0/1); *Quod nemo laeditur nisi a seipso*: 1; *Vox spiritualis aquilae*: 1 (1/0)=Scoto Erigena; - Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*: 19 (13/6). - Orígenes, *Contra Celsum*: 1 (0/1); - Pascasio Radberto, *De corpore et sanguini Domini* (atribuido a Rabano Mauro): 2 (1/1). - Rabano Mauro, *De laudibus sanctae crucis*: 2 (2/0); *De universo*: 2 (1/1).

### b. Relación con otras fuentes

Además de los Padres, Grosseteste tiene numerosas citas y menciones de autores paganos y cristianos, cuyo uso es casi siempre similar. La comparación entre ambos órdenes de citas nos permite extraer alguna consecuencia con respecto al concepto de exégesis que estaba manejando, especialmente en lo relativo a: a) cientificidad de la tarea exegética; b) uso del argumento de autoridad; c) inserción de la exégesis en un contexto teológico y religioso específico, que a su vez fundamenta a – o es concordante con – la metafísica cristiana tal como Grosseteste la entendía.

Con respecto a su concepto sobre la cientificidad de la tarea hermenéutica, la mención de obras y autores no religiosos, que son citados sólo en función de su conocimiento racional natural, constituye el elemento cognoscitivo

objetivo y universalizable que... Un caso es particularmente interesante generante a la Trinidad. La teología sólo incidentalmente se refiere a la Trinitaria y desde luego sin ninguna referencia (con alguna excepción en las referencias del Lincoln). Las referencias del Lincoln muestran un esfuerzo por dotar al concepto de tratado de Dios Trino, de un rol

En cuanto al uso del argumento que, desde el punto de vista del primer lugar, cumple las mismas funciones o a paganos: informar acerca de los mencionados se han seleccionado el tema que trata y no en general lo cita para todo y a veces precisamente como la aristotelizante. En el argumento mismo y no en los personalmente reconocidos como

El uso de autores seculares, especialmente con los Santos Padres, es decir, se mencionan el problema en cuestión. En otros seculares la exégesis se ensaya el gico que suscita el paso escrito estos nuevos datos). Por lo tanto el sentido literal no está dado para servir para explicarlo, sino precisamente mediante el recurso al texto

### Resumen de otros autores

Indico el total de citas y concordancia o fuentes identificadas

- Alpetragio, *De motibus caelestium*: 6 (3/1/2); *Historia animalium*: 2 (0/0/2); *Partes animalium*: 4 (2 (0/0/2); *Metaphysica*: 2 (0/0/2); *De anima*: 1 (0/0/1). - C...

<sup>4</sup> Este punto está tratado en MUCKLE - "The Hexaëmeron of R...

## adadas en el *Hexaëmeron*

las textuales y las menciones

(11/2). – Pseudo Ambrosio, *De*  
 agustín, *Ad inquisitione Ianuarii:*  
*s et prophetarum:* 2 (2/0); *Contra*  
*em chordis:* 1 (1/0); *De doctrina*  
*De Genesi contra Manichaeos:* 11  
 rrio: 4 (1/3); *De nuptiis et concu-*  
*initate:* 4 (2/2); *De vera religione:*  
 (1/0); *Epistulae:* 2 (2/0); *In Ioan-*  
*Retractationes:* 2 (1/1); *Sermones:*  
 ); *De definitionibus rectae fidei:*  
*is divinae scripturae:* 1 (1/0); *De*  
 asilio, *Hexaëmeron:* 83 (58/25). –  
 5 (3/2); citado como Beda y Jeró-  
 e *rerum natura:* 5 (5/0). – Pseudo  
 ado como Jerónimo). – Boecio,  
*luabus naturis:* 1 (0/1). – Pseudo  
 . *Hugone de S. Victor:* 2 (1/1);  
*oralia in Job:* 4 (3/1). – Gregorio  
*omologiae:* 71 (49/22); Jerónimo,  
 2 (2/0); *Contra Joannem Hieroso-*  
 2); *De situ et nominibus locorum*  
*quaestiones in Genesim:* 2 (1/1). –  
*ntulam ad Hebraeos:* 2 (0/1); *Quod*  
 e: 1 (1/0) = Scoto Erígena; – Juan  
 s, *Contra Celsum:* 1 (0/1); – Pas-  
 búfo a Rábano Mauro: 2 (1/1).  
*De universo:* 2 (1/1).

## fuentes

merosas citas y menciones de  
 siempre similar. La compara-  
 e extraer alguna consecuencia  
 ba manejando, especialmente  
 egética; b) uso del argumento  
 o contexto teológico y religioso  
 concordante con – la metafísica

ificidad de la tarea hermenéu-  
 os, que son citados sólo en fun-  
 tituye el elemento cognoscitivo

objetivo y universalizable que se pone en juego al interpretar un texto bíblico. Un caso es particularmente interesante: la aplicación de la teoría de la luz generante a la Trinidad. La teoría trinitaria patrística que Grosseteste asume, sólo incidentalmente se refiere al concepto *luz*, y más bien en forma metafórica y desde luego sin ninguna aproximación de las que llamaríamos científicas (con alguna excepción en San Agustín y la teoría platónica de la visión). Las referencias del Lincolnense a la obra óptica greco árabe constituye un esfuerzo por dotar al concepto, usado en sentido religioso y en el marco del tratado de Dios Trino, de un referente de sentido universal<sup>4</sup>.

En cuanto al uso del argumento de autoridad, resulta interesante apreciar que, desde el punto de vista metodológico, es notablemente homogéneo. En primer lugar, cumple las mismas funciones, sea que se cite a Santos Padres o a paganos: informar acerca de una materia en estudio. En segundo lugar, los mencionados se han seleccionado en virtud de la relevancia específica en el tema que trata y no en general (aunque admira a Agustín, por ejemplo, no lo cita para todo y a veces prefiere visiones diversas y hasta contrapuestas, como la aristotelizante). En tercer lugar, la fuerza de la "autoridad" reside en el argumento mismo y no en la calidad del autor, aunque se prefiera a autores personalmente reconocidos como capaces, versados o santos.

El uso de autores seculares, en comparación con los eclesiásticos, y en especial con los Santos Padres, muestra que los primeros son usados sesgada-mente, es decir, se mencionan y se explican sus teorías en función estricta del problema en cuestión. En otros términos: que con las menciones científicas seculares la exégesis se ensancha, pero lo que se cierra es el problema teológico que suscita el paso escriturístico (cuyo sentido se amplía introduciendo estos nuevos datos). Por lo tanto, el límite del ensanchamiento exegético del sentido literal no está dado por el interés o valor de la teoría científica que sirve para explicarlo, sino por el problema teológico cuya solución se busca mediante el recurso al texto sagrado.

## Resumen de otros autores (antiguos) y obras citadas en el *Hexaëmeron*

Indico el total de citas y entre paréntesis citas explícitas/menciones/concordancia o fuentes identificadas por los editores:

– Alpetragio, *De motibus celorum:* 4 (0/0/4). – Aristóteles, *De caelo et mundo:* 3 (1/0/2); *De generatione et corruptione:* 1 (0/0/1); *Ethica Nicomachea:* 1 (1/0/0); *Generatio anima-*  
*lium:* 6 (3/1/2); *Historia animalium:* 16 (9/1/6); *Metaphysica:* 1 (0/0/1); *Meteorologica:*  
 2 (0/0/2); *Partes animalium:* 4 (1/1/2); *Physica:* 1 (0/0/1). – Avicena, *De caelo et mundo:*  
 2 (0/0/2); *Metaphysica:* 2 (0/0/2). – Calcidio, *In Timaeum commentarii:* 2 (0/0/2). – Casio-  
 doro, *De anima:* 1 (0/0/1). – Cicerón, *Carmina:* 1 (1/0/0); *De divinatione:* 1 (0/1/0); *De*

<sup>4</sup> Este punto está tratado en el cap. 3 de la séptima parte. V. un estudio en la edición de J. T. MUCKLE – "The Hexaëmeron of Robert Grosseteste". In: *Medieval Studies*. 6 (1944), pp. 151-174.

*inventione*: 1 (1/0/0); *De natura deorum*: 1 (0/1/0). – Claudiano, *De consulatu Fl. Mallii Theodori panegyris*: 2 (0/0/2). – Filón el Judío, *Legum allegationes*: 1 (0/0/1). – Horacio, *Epodon*: 1 (1/0/0); – Josefo, *Antiquitates Iudaicae*: (10 /9/0/1) una cita textual no fue ubicada. – Julio Valerio, *Res gestae Alexandri Macedonis*: 2 (0/2/0); – Lucano, *De bello civili*: 3 (2/0/1); – Macrobio, *In somnium Scipionis commentarii*: 4 (0/0/4); – Marciano Capella, *De nuptiis Mercurii et Philologiae*: 3 (0/0/3). – Ovidio, *Metamorphoses*: 4 (1/0/3). – Paladio, *De gentibus Indiae et Bragmanibus*: 1 (0/0/1). – Persio, *Satyræ*: 2 (0/0/2). – Platón, *Timæus*: 4 (= 73 [en Agustín]/1). Plinio, *Naturalis historia*: 20 (10/5/5). – Prisciano, *De arte grammatica*: 1 /1/0/1). – Ptolomeo, *Almagestum*: 2 (0/1/1). – Salustio, *Historiae*: 1 (0/0/1). – Séneca, *Epistulae*: 1 (0/0/1); *Quaestiones naturales*: 4 (3/1/0). – Servio, *In Virgilio Aeneidos libros commentarii*: 2 (0/0/2). – Valerio Máximo, *Memorabilia*: 1(0/1/0). – Virgilio, *Aeneidos*: 2 (1/0/1); *Bucolica*: 1 (1/0/0).

## 2. Análisis histórico-crítico

Si miramos en conjunto las citaciones de los Padres, vemos que – a diferencia de lo que sucede con los trabajos científicos – hay una fuerte incidencia de la cita textual sobre la mención, pero a la vez hay numerosas menciones resumidas que indican la familiaridad con el texto<sup>5</sup>.

Las citas textuales, por otra parte, indican la posesión del texto y su lectura directa. Esto genera algunos problemas para quienes, como Muckle, consideran que Grosseteste no tenía el *Hexaëmeron* de Basilio<sup>6</sup>, lo que queda descartado observando la cantidad de citas prácticamente textuales.

El método adoptado por Grosseteste para el uso de las fuentes es regular: en primer lugar explica el tema o paso y a continuación cita o menciona la doctrina del autor. Luego, si el argumento tiene terminología propia la expresa en términos agustinianos. También hace comparaciones, sobre todo en temas históricos. Finalmente da su propia interpretación. El orden de estos pasos puede alterarse pero siempre están presentes, aunque algunos a veces en forma muy reducida.

Desde otro punto de vista, debemos analizar más en detalle para qué se usan los Padres. Hay un primer uso informativo, que se equipara al de los autores paganos antiguos. La mayoría de estos pasos se refieren a explicaciones de los Padres sobre los autores antiguos (por ejemplo Agustín con respecto a Platón) o bien a noticias que ellos proveen con sus obras (que es el caso específico de Isidoro). Un segundo uso informativo es el específicamente bíblico y aquí nos reducimos prácticamente a Jerónimo.

El uso informativo tiene las siguientes características: 1<sup>o</sup>. se justifica

<sup>5</sup> Hay pocas menciones sin cita de obras de autores antiguos, aunque hay referencias sin mención (identificadas por los editores) que muestran una asimilación indiferenciada (sin conciencia del autor) de algunos contenidos históricos, literarios y/o científicos.

<sup>6</sup> Cf. J. T. MUCKLE – "Robert Grosseteste's Use of Greek Sources in His *Hexaëmeron*". In: *Medievalia et Humanistica*. 3 (1945), pp. 34-35.

(implícita o explícitamente) la en el tema (no es asunto de precisión del autor es objetiva, es el contenido informativo de la considerando suficiente la ref aproximado a nuestro propio t

Hay un segundo uso, que también bastantes casos front de apoyo. En este caso Grosset tanto en el sentido de mostr apartado, como en el sentido propia explicación brinda a la los apoyos son mutuos, dado las interpretaciones que da el o informaciones nuevas que r

Por fin, hay un tercer uso ción del autor sin que se exp una mención restrictiva. El *Hexaëmeron* de Basilio. Po nuestra cita erudita, un des de todos los autores posibles que Grosseteste cita, incluso cual quizá él no está totalm doctrina sea aceptable. Es o aceptables de que es susc interpretaciones son mejores superior que ostentan algun – sobre lo cual no hay dispu tratable y eventualmente di

Creo que las referencias complexiva de los sentidos exégesis total de un texto es pretaciones coherentes qu identidad ni reductibilidad citas "eruditas" (las que n Estoy de acuerdo con Hur en relación con su trabajo

<sup>7</sup> R. W. HUNDT – "Mms. Cont Library Record. 4 (1953), p. 242 vez qué tipo de interpretación le de indexación con la concordar de textos patrísticos, en su mor

laudiano, *De consulatu Fl. Mallii*  
*allegationes*: 1 (0/0/1). – Horacio,  
 0/9/0/1) una cita textual no fue  
*nis*: 2 (0/2/0); – Lucano, *De bello*  
*mmmentarii*: 4 (0/0/4); – Marciano  
 Ovidio, *Metamorphoses*: 4 (1/0/3).  
 0/1). – Persio, *Satyrae*: 2 (0/0/2).  
*aralis historia*: 20 (10/5/5). – Pris-  
*magestum*: 2 (0/1/1). – Salustio,  
*Quaestiones naturales*: 4 (3/1/0).  
 0/2). – Valerio Máximo, *Memora-*  
 1 (1/0/0).

## crítico

s Padres, vemos que – a dife-  
 os – hay una fuerte incidencia  
 ez hay numerosas menciones  
 to<sup>5</sup>.

posición del texto y su lectura  
 uienes, como Muckle, consi-  
 de Basilio<sup>6</sup>, lo que queda  
 ticamente textuales.

uso de las fuentes es regular:  
 tinuación cita o menciona la  
 erminología propia la expresa  
 raciones, sobre todo en temas  
 ción. El orden de estos pasos  
 aunque algunos a veces en

más en detalle para qué se  
 vo, que se equipara al de los  
 s pasos se refieren a explica-  
 os (por ejemplo Agustín con  
 oveen con sus obras (que es el  
 rmativo es el específicamente  
 erónimo.

características: 1º. se justifica

antiguos, aunque hay referencias sin  
 asimilación indiferenciada (sin con-  
 os y/o científicos.

greek Sources in His *Hexaëmeron*".

(implícita o explícitamente) la elección del autor por su versación objetiva en el tema (no es asunto de preferencias o lecturas propias); 2º. la explicación del autor es objetiva, es decir se copia sin observaciones ulteriores; 3º. el contenido informativo de la cita o mención se asume sin crítica interna, considerando suficiente la referencia bibliográfica (en un sentido bastante aproximado a nuestro propio uso de las citas).

Hay un segundo uso, que constituye una parte relevante, aunque hay también bastantes casos fronterizos y difíciles de distinguir, y que es la cita de apoyo. En este caso Grosseteste confirma su interpretación en la tradición, tanto en el sentido de mostrar que está de acuerdo con ella, que no se ha apartado, como en el sentido de justificarla a su vez mediante el apoyo que su propia explicación brinda a la idea del autor anterior. En otros términos, que los apoyos son mutuos, dado que, efectivamente, en la mayoría de los casos las interpretaciones que da el Lincolnense añaden elementos metodológicos o informaciones nuevas que no estaban en la fuente.

Por fin, hay un tercer uso, que es numeroso, y que constituye una cita-ción del autor sin que se exprese formalmente adhesión, o incluso haciendo una mención restrictiva. El caso más notable de este proceder es el uso del *Hexaëmeron* de Basilio. Podría pensarse en un objetivo semejante al de nuestra cita erudita, un deseo de mostrar que se ha visto el tema a través de todos los autores posibles. Pero no parece que se trate sólo de esto. Creo que Grosseteste cita, incluso detalladamente, un elenco doctrinario con el cual quizá él no está totalmente de acuerdo, siempre que objetivamente la doctrina sea aceptable. Es decir, elenca el conjunto de los sentidos válidos o aceptables de que es susceptible un texto, si bien en su concepto algunas interpretaciones son mejores que otras. Y – esto es importante – ese carácter superior que ostentan algunas interpretaciones no es una cuestión de gusto – sobre lo cual no hay disputa – sino que es una cuestión argumentativamente tratable y eventualmente dirimible.

Creo que las referencias eruditas están al servicio de una presentación complexiva de los sentidos bíblicos, en forma de pragmática histórica: la exégesis total de un texto es el cuerpo doctrinario formado por todas las interpretaciones coherentes que se han dado de él, coherencia que no significa identidad ni reductibilidad. Por eso me parece interesante comparar estas citas "eruditas" (las que no asume ni vindica), con sus símbolos temáticos. Estoy de acuerdo con Hundt en que estas listas de símbolos deben ponerse en relación con su trabajo de concordancia<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> R. W. HUNDT – "Mms. Containing the Indexing Symbols of Robert Grosseteste". In: *Bodleian Library Record*. 4 (1953), p. 242. Observa este autor que la indicación del tema expresa a su vez qué tipo de interpretación le daba Grosseteste. Por otra parte pone en relación este trabajo de indexación con la concordancia que compusieron los franciscanos, que era una tabla gufa de textos patristicos, en su momento muy importante, así como la Gran Concordancia Bíblica

En este punto debemos preguntarnos en concreto qué temas tomó Grosseteste de los Padres, desarrollándolos en la misma dirección aunque a su modo propio.

Es evidente que hay muchas ideas puntuales inspiradas en los Santos Padres y su elenco sería prácticamente imposible y a la postre poco fructífero para una comprensión global. Yo creo más bien que es necesario situar qué puntos de vista tenía Grosseteste en relación a la tradición. Y al respecto me parece claro que hay tres casos: ideas que recibió y no compartió buscando otras vías, ideas que recibió y reelaboró a su modo, ideas que recibió y asumió sin mayores modificaciones. Estas dos últimas categorías – lo reconozco – son difíciles de deslindar en todos los casos.

Con respecto a las ideas de la tradición que no compartió, creo que el caso más claro y de gran resonancia global en teología, es la visión reparacionista de Anselmo. Grosseteste se interesó por el *Cur Deus homo* e incluso puso notas de su mano en una copia de esta obra anselmiana<sup>8</sup>, lo que también hizo con textos atribuidos a Séneca, cuyas ideas sobre la moral pudieran constituir (desde la filosofía no cristiana, claro está) un punto de vista alternativo. Sin embargo no lo usa ni lo cita a propósito del relato genésico de la caída, siendo que él mismo allí lo relaciona con la futura Encarnación.

En cuanto a los otros dos casos, Richard Dales ha propuesto un elenco de temas en que Grosseteste fue influido por los Santos Padres y a su vez influyó en otros oxonienses posteriores, como Ricardo Fishacre y Ricardo Rufo de Cornwall<sup>9</sup>.

Si atendemos a los temas metafísico-teológicos (y no específicamente religiosos o escriturísticos) que Grosseteste elabora en su *Hexaëmeron*, podemos fijar un elenco en que la presencia de la hermenéutica espiritualista patristica es relevante. A título de ejemplo, ya que no es posible hacer un análisis exhaustivo de las citas, menciono a continuación algunos casos de uso de los Padres en dichos temas<sup>10</sup>.

Anglicana. Sobre la tarea de concordancia, v. también S. Harrison THOMSON – “An Unnoticed Autograph of Grosseteste”. In: *Medievalia et Humanistica*. 14 (1962), pp. 55-60.

<sup>8</sup> V. THOMSON – “An unnoticed...” cit. Las notas del Lincolnense se hallan en la copia contenida en el Ms. Viena National Bibliothek cod. 1019, cuyos ff. 64a-66 b son de su propia mano.

<sup>9</sup> Cf. “The influence of Grosseteste’s *Hexaëmeron* on the *Sentences’ Commentaries* of Richard Fishacre OP and Richard Rufus of Cornwall OFM”. In: *Viator: Medieval and Renaissance Studies*. 2 (1971), pp. 271-300. Dales se centra en los cinco puntos que los dos mencionados tomaron del *Hexaëmeron*: 1. la no eternidad del mundo, que según Grosseteste fue afirmada por Moisés con una sola palabra (“en el principio”) y lo mismo dice Rufo; 2. la naturaleza herética de la astrología; 3. el hombre como imagen de Dios; 4. la potencia activa y pasiva de la materia; 5. la metafísica de la luz. Todos ellos fueron a su vez tomados por Grosseteste de los Padres.

<sup>10</sup> Se cita por la edición mencionada del *Hexaëmeron*, partícula, capítulo y párrafo.

**1. Presencia divina.** Esta presencia divina en San Agustín: cuando se dice “en el principio” pluralidad de personas divinas. La frase “a imagen nuestra” pluralidad de personas (ib. III, 20, VIII, 29). “Y dijo Dios” quiere decir que y así se manifiesta la naturaleza se lo conoce (ib. III, 20, VIII, 29). “a imagen” se muestra a la vez divinidad (*Hexaëmeron* IX, 6, 9) y el Hijo son coeternos (*In epistola* en Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*) lugar, porque es incircunscripta operación (ib. XIII, 2, en III, 16).

**2. Omnisciencia y omnipotencia.** Los siguientes aspectos relevantes:

**2.1. El poder absoluto o omnipotencia.** Ambrosio: la dicción de Dios sino que al decir produjo el efecto el Verbo por el cual fueron hechas las cosas. En consecuencia se dice a sí mismo (*De fide* obra creadora de Dios no es circunscripta (*Hexaëmeron* II, 7, 8 en II, 1, 11). “creación” (ib. III, 4, 14 en III, 11) “divino” antes de la creación de las cosas no se aconseja (*De fide orthodoxa*).

**2.2. El preanuncio de la creación.** “principio” significa el Verbo “creo” “celum et terram” el adverbio “in principio” entenderse de dos modos, o bien “creó todas las cosas, o bien las cosas” (ib. I, 10 en I, 13,1).

**3. Obra divina y creación.** Los siguientes aspectos:

**3.1. La temporalidad (finitud) del mundo.** con los Padres la no eternidad del mundo estricta, contra Aristóteles. El mundo de Aristóteles contra la frase “en el principio” significa



## ático

concreto qué temas tomó Grosseteste en la misma dirección aunque a su

tales inspiradas en los Santos Padres, posible y a la postre poco fructíferas más bien que es necesario situar la tradición. Y al respecto de lo que recibió y no compartió buscó a su modo, ideas que recibió en las últimas categorías – lo recordamos.

que no compartió, creo que el caso de la teología, es la visión reparacionista de *Cur Deus homo* e incluso puso un caso anselmiano<sup>8</sup>, lo que también hizo sobre la moral pudieran constituir un punto de vista alternativo, del relato genésico de la caída, de la Encarnación.

Dales ha propuesto un elenco de Santos Padres y a su vez influyó en el de Fishacre y Ricardo Rufo de

genésicos (y no específicamente religiosos) en su *Hexaëmeron*, podemos hacer una hermenéutica espiritualista patristica, no es posible hacer un análisis de algunos casos de uso de los

<sup>8</sup> S. Harrison THOMSON – “An Unnoticed Manuscript”, *ibid.* 14 (1962), pp. 55-60.

Los folios 64a-66 b son de su propia mano.

En *The Sentences' Commentaries of Richard Fishacre*, *Medieval and Renaissance Studies*. Los folios que los dos mencionados tomaron de Grosseteste fue afirmada por Moisés Fishacre Rufo; 2. la naturaleza herética de la materia activa y pasiva de la materia; 5. la materia por Grosseteste de los Padres.

En, partícula, capítulo y párrafo.

## A. Dios (teología natural)

**1. Presencia divina.** Esta presencia se vincula especialmente a la Trinidad. San Agustín: cuando se dice “hagamos” en lugar de “hágase” se insinúa la pluralidad de personas divinas (*De Genesi ad litteram* III, 19, en VIII, 2.5). La frase “a imagen nuestra” permite percibir la unidad de la divinidad en la pluralidad de personas (*ib.* III, 19, en VIII, 17). Cuando la escritura expresa “Y dijo Dios” quiere decir que se ha hecho lo que estaba en el Verbo de Dios, y así se manifiesta la naturaleza intelectual, que es como una luz por la cual se lo conoce (*ib.* III, 20, VIII, 29). San Basilio: en las palabras “hagamos a nuestra imagen” se muestra a la vez la pluralidad de personas y la unidad de la divinidad (*Hexaëmeron* IX, 6, 9 en VIII, 2, 5). San Juan Crisóstomo: el Padre y el Hijo son coeternos (*In epistolam ad Hebraeos* 2, 2, en I, 8, 6). Lo mismo en Juan Damasceno (*De fide orthodoxa* VIII, 2, en I, 8, 6). Dios no está en un lugar, porque es incircunscriptible, sino que se manifiesta en un lugar por su operación (*ib.* XIII, 2, en III, 16).

**2. Omnisciencia y omnipotencia divinas.** Debemos aquí señalar los siguientes aspectos relevantes:

**2.1. El poder absoluto o performántico de la palabra creadora.** San Ambrosio: la dicción de Dios no es tal que a ella se siguiera una operación, sino que al decir produjo el efecto (*Hexaëmeron* I, 2, 5, en II, 3, 2). San Agustín: el Verbo por el cual fueron hechas todas las cosas, siempre e incommutablemente se dice a sí mismo (*De Trinitate* VII, 1, 1, en II, 3, 2). San Basilio: la palabra creadora de Dios no es otra cosa que la decisión de su propia voluntad (*Hexaëmeron* II, 7, 8 en II, 1, 2). La palabra “fiat” muestra su causa y su perfección (*ib.* III, 4, 14 en III, 11, 1). San Juan Damasceno: el llamado “consejo divino” antes de la creación del hombre no es propiamente consejo pues Dios no se aconseja (*De fide orthodoxa*. XXXV, 13, en VIII, 11, 4).

**2.2. El preanuncio de la encarnación del Verbo.** San Basilio: la palabra “principio” significa el Verbo encarnado; en la frase “summatim fecit Deus celum et terram” el adverbio abrevia el significado amplio total, que puede entenderse de dos modos, o como referido al Padre que con un solo verbo creó todas las cosas, o bien el Hijo como verbo encarnado (*Hexaëmeron* I, 6, 10 en I, 13,1).

**3. Obra divina y creación.** Debemos mencionar aquí también varios aspectos:

**3.1. La temporalidad (finitud temporal) del mundo.** Grosseteste asume con los Padres la no eternidad del mundo como verdad susceptible de prueba estricta, contra Aristóteles. San Ambrosio: la doctrina de la eternidad del mundo de Aristóteles contradice a Platón (*Hexaëmeron* I, 1, 3 en I, 8, 3). La frase “en el principio” significa la incomprehensibilidad de la grandeza y cele-

ridad de la obra (ib. I, 2, 5, en I, 11, 1). San Agustín: crítica a los antiguos filósofos que consideraban al mundo eterno y sin inicio (*De Civitate Dei* XI, 4, en I, 8, 2). Platón dice claramente que el mundo tuvo un inicio, pero no tendrá fin, lo cual fue entendido por algunos en el sentido de que tiene una relación de dependencia, como la huella del pie eternamente en la arena (ib. X, 31, en I, 8, 3). Para Platón el mundo fue hecho (ib. XII, 3, en I, 8, 3). San Basilio: rechazo de la opinión sobre la eternidad del mundo (*Hexaemeron* I, 2, 1 en I, 8, 3). Boecio: tanto Aristóteles como Platón estimaban que el mundo careció de inicio (*De consolacione philosophiae* V, 6, en I, 8, 2).

**3.2. La materia primera.** San Ambrosio: Erraron en sus doctrinas tanto Platón como Aristóteles al contradecir la verdad de que materia y forma primeras fueron creadas de la nada al comienzo del tiempo. Platón y sus discípulos afirmaban tres principios: dios, el ejemplar y la materia, pero ésta es para ellos increada y dios no es un creador sino un artífice que copia un ejemplar (*Hexaemeron* I, 1, 1, en I, 9, 2). San Agustín: Dios creó el mundo de la nada y no de una materia informe, que tampoco debe tenerse por mala (contra los maniqueos), sino que por ser informe es capaz de recibir las formas (*Contra adversarium legis et prophetarum* I, 8, 1, en I, 15). La materia informe es lo más cercano a la nada, pero sin embargo es una realidad creada (*De Genesi ad litteram* I, 16, en II, 5, 2). Dios no dijo "hágase el cielo, la tierra y el agua" sino "hágase la luz", por lo cual debe entenderse que al principio creó Dios la materia informe y las formas, no la materia sola, porque no puede subsistir informe; creó informando y formó creando (ib. I, 3, en II, 5, 5). Pseudo Agustín: La materia es la mutabilidad de las cosas mudables, en cuanto receptora de todas las formas (*Principia dialecticae* V, en I, 18, 3). San Juan Damasceno: rechaza la teoría griega de la quinta esencia o cuerpo inmaterial (*De fide orthodoxa* XXI, 1, en III, 6, 1).

**3.3. La creaturidad.** San Agustín: parece que todas las cosas fueron creadas, no es una verdad definitiva pero sí un raciocinio plausible (*De Genesi ad litteram* IV, 233, en II, 5, 5). Todo lo creado es sustancialmente bueno, y quienes creen que el mal es una sustancia que no creó Dios, hacen de Dios una sustancia mutable (*In Ioannis evangelium* XCVIII, 4, en I, 23, 2).

## B. El mundo (ontología y cosmología)

**1. Los seis días de la creación** (historia cósmica). San Agustín: hay un sentido alegórico de los seis días, pero seis no es número perfecto porque Dios haya cumplido su obra en seis días, sino que la hizo en seis días porque el seis es perfecto (*De Civitate Dei* XI, 30, en IX, 1, 1). El número siete representa en la Escritura muchos misterios y los filósofos le conceden una especial dignidad entre los números (ib. XI, 31, en IX, 10, 1). La escritura no comienza con la frase "Dijo Dios: hágase el cielo y la tierra" para que el orden de las palabras de Dios no se interprete como un orden temporal de la creación de cielo y

tierra, ya que fueron creados (ib. I, 14, 1). Rechaza la opinión (ib. VIII, 27, en II, 1, 1.). La luz eso fue creada al comienzo (no por su fijeza o inmovilidad) (ib. II, 10, en III, 4, 1). El orden depende al orden de los sentidos puro luminoso, por el oído y la exhalación húmeda, por el gusto y el tacto aprehende la luz. Platón y otros filósofos pagaron y que el cielo está animado (*animae* XVI, 24, en III, 7, 1) unida a ellos o por alguna influencia personal (*Enchiridion* I, VIII, 1) de ningún modo están animados en el séptimo día Dios no creó (*Hexaemeron* I, en IX, 1, 1).

## 2. Los ángeles (seres espirituales)

**2.1. Tiempo y modo de creación.** La creación de los ángeles significa la naturaleza espiritual de los ángeles es obra de Dios (*De Civitate Dei* IX, 9, en II, 1, 1).

**2.2. Significaciones simbólicas.** representan los ángeles que crearon el mundo natural: lo visible es camión

## 3. La tierra y su origen

**3.1. El concepto de "tierra".** La materia corporal informada por la palabra "cielo" designa a la tierra creada en segundo orden temporal pues el mundo natural es anterior a su orden temporal pues (ib. I, 13, 2).

**3.2. Aspectos simbólicos.** referencias a la tierra y el cielo en los ornamentos porque aunque la tierra es inferior a la luz, ya que Dios provee la luz (*legis et prophetarum* I, 24, en I, 13, 2).

Agustín: crítica a los antiguos filósofos sin inicio (*De Civitate Dei* XI, 4, en I, 14, 1). Rechaza la opinión de que Dios se sirvió de los ángeles para crear el mundo (ib. VIII, 27, en II, 1, 1.). La luz es la más sutil de todas las cosas creadas, por eso fue creada al comienzo (ib. XII, 6, en II, 10, 1). El firmamento se llama así no por su fijeza o inmovilidad, sino por la firmeza de su esencia inalterable (ib. II, 10, en III, 4, 1). El orden en que fueron creados los elementos corresponde al orden de los sentidos exteriores, así el alma ve por los ojos el fuego puro luminoso, por el oído capta el aire, por el olfato se pasa del aire a la exhalación húmeda, por el gusto se pasa de lo húmedo a lo más denso y finalmente el tacto aprehende la tierra (ib. III, 5-6, en VI, 5,1). Agustín se opone a Platón y otros filósofos paganos, que creían que el mundo es como un animal y que el cielo está animado, comprendiendo que no es así (*De immortalitate animae* XVI, 24, en III, 7, 1). Tampoco los cielos son movidos por un alma unida a ellos o por alguna inteligencia no unida al cuerpo astral con unidad personal (*Enchiridion* L VIII, 15, en III, 7, 1). San Juan Damasceno: los cielos de ningún modo están animados (*De fide orthodoxa* XX, 11, en III, 7, 1). Beda: en el séptimo día Dios no creó nada nuevo sino que perfeccionó lo que había creado (*Hexaemeron* I, en IX, 2).

o: Erraron en sus doctrinas tanto por la ignorancia de que materia y forma preceden al tiempo, Platón y sus discípulos por el ejemplo de la materia, pero ésta es sólo un artífice que copia un ejemplo. Agustín: Dios creó el mundo de la nada y no debe tenerse por mala (contra los filósofos que creían que la materia debe recibir las formas (*Contra Iulianum* I, 15). La materia informe es lo que precede a una realidad creada (*De Genesi ad litteram* I, 2, 1, en I, 12, 4). "Se creó el cielo, la tierra y el agua" y no se debe entenderse que al principio creó Dios la materia sola, porque no puede subsistir sin forma (ib. I, 3, en II, 5, 5). Pseudo Agustín: las formas mudables, en cuanto receptora de la forma, no creó Dios el mundo (ib. I, 18, 3). San Juan Damasceno: la forma o cuerpo inmaterial (*De fide*

que todas las cosas fueron creadas en un tiempo, un raciocinio plausible (*De Genesi ad litteram* I, 2, 1, en I, 12, 4). El mundo es sustancialmente bueno, y no se debe entenderse que no creó Dios el mundo (ib. I, 18, 3). San Juan Damasceno: la forma o cuerpo inmaterial (*De fide*

la cósmica). San Agustín: hay un número perfecto porque Dios creó el mundo en seis días porque el seis es un número perfecto. El número siete representa en la creación una especial dignidad. La escritura no comienza con la palabra "tierra" para que el orden de las palabras no sea temporal de la creación de cielo y

tierra, ya que fueron creados conjuntamente (*De Genesi ad litteram* I, 2-4, en I, 14, 1). Rechaza la opinión de que Dios se sirvió de los ángeles para crear el mundo (ib. VIII, 27, en II, 1, 1.). La luz es la más sutil de todas las cosas creadas, por eso fue creada al comienzo (ib. XII, 6, en II, 10, 1). El firmamento se llama así no por su fijeza o inmovilidad, sino por la firmeza de su esencia inalterable (ib. II, 10, en III, 4, 1). El orden en que fueron creados los elementos corresponde al orden de los sentidos exteriores, así el alma ve por los ojos el fuego puro luminoso, por el oído capta el aire, por el olfato se pasa del aire a la exhalación húmeda, por el gusto se pasa de lo húmedo a lo más denso y finalmente el tacto aprehende la tierra (ib. III, 5-6, en VI, 5,1). Agustín se opone a Platón y otros filósofos paganos, que creían que el mundo es como un animal y que el cielo está animado, comprendiendo que no es así (*De immortalitate animae* XVI, 24, en III, 7, 1). Tampoco los cielos son movidos por un alma unida a ellos o por alguna inteligencia no unida al cuerpo astral con unidad personal (*Enchiridion* L VIII, 15, en III, 7, 1). San Juan Damasceno: los cielos de ningún modo están animados (*De fide orthodoxa* XX, 11, en III, 7, 1). Beda: en el séptimo día Dios no creó nada nuevo sino que perfeccionó lo que había creado (*Hexaemeron* I, en IX, 2).

**2. Los ángeles** (seres espirituales). Los aspectos más importantes son:

**2.1. Tiempo y modo de creación de los ángeles.** San Agustín: La "luz" significa la naturaleza espiritual convertida a Dios, ya que si la creación de los ángeles es obra de los seis días, ellos deben ser la luz del primer día (*De Civitate Dei* IX, 9, en II, 11, 4, *De Genesi ad litteram* II, 8, en III, 11, 1).

**2.2. Significaciones simbólicas.** San Ambrosio: los árboles del paraíso representan los ángeles que son ciudadanos del paraíso celestial (*De paradiso* I, 2, en XI, 7, 1). San Basilio: hay un sentido arquetípico de la creación del mundo natural: lo visible es camino a lo invisible (*Hexaemeron* I, 6, 3, en I, 12, 4).

**3. La tierra y su ornato** (cosmología física). Destaco los siguientes aspectos:

**3.1. El concepto de "tierra".** San Agustín: por "tierra" debe entenderse la materia corporal informe (*Confesiones* VII, 9, 13, en P 58). San Basilio: la palabra "cielo" designa a los primeros componentes y "tierra" a las criaturas creadas en segundo orden (Jerónimo considera que estas palabras no expresan orden temporal pues la creación fue simultánea) (*Hexaemeron* I, 7, 6 en I, 13, 2).

**3.2. Aspectos simbólicos.** San Agustín: hay un sentido moral de las referencias a la tierra y el cielo; hasta los vicios y sus obras pueden ser llamados ornamentos porque aunque torpes, están ordenados por Dios al bien universal, ya que Dios provee lo malo en vistas del bien futuro (*Contra adversarium legis et prophetarum* I, 24, en IX, 7, 2). San Basilio: puesto que las luminarias

son signos, como dice la Escritura, todas las cosas son necesarias a la vida humana, y un signo del final de los tiempos será que el sol se transforme en sangre y la luna no ilumine, como profetiza Ezequiel (*Hexaemeron* vi, 4, 2-10 en v, 8, 1). Pseudo Dionisio: "tierra", como "agua" y "abismo"; en cuanto significan lo informe, pueden entenderse como lo inane, lo vacío y tenebroso, es decir, aquello que debe ser purgado, iluminado y consumado (*De caelesti hierarchia interpret. Hugone de S. Victore* iii, 2, en vii, 14, 9).

### C. El hombre (antropología)

**1. El hombre creado a imagen de Dios.** San Agustín: el hombre fue hecho a imagen en cuanto racional, por lo cual domina a los irracionales pero en principio no a otros hombres; por eso los primeros justos son llamados pastores más bien que reyes (*De Civitate Dei* xix, 5, en viii, 35,6). Algunos establecen una diferencia entre "hacer" y "plasmarse" (con barro) entendiéndose que lo primero se refiere al alma y lo segundo al cuerpo. San Agustín dice, contra ellos, que incluso en lo espiritual hay una parte activa y otra temperante, al modo de lo masculino y lo femenino (*De Genesi ad litteram* iii, 22, en viii, 18, 2). San Basilio, somos a imagen y semejanza de Dios, la imagen la tenemos por creación, a la semejanza nos dirigimos por elección (*Hexaemeron* x, 16-17, en viii, 8, 1). En las palabras "hagamos... a semejanza" nos dio la potencia (posibilidad o virtualidad) de ser a semejanza. Somos a imagen por ser racionales, y a semejanza en cuanto cristianos (ib. x, 11, en viii, 8, 1). Pseudo Beda<sup>11</sup>: el hombre es imagen de Dios por la participación en la eternidad y semejanza en los hábitos (*Commentarius in Pentateuchum-Gen.* en viii, 7, 2). San Gregorio Magno: aunque todas las cosas fueron creadas por el Verbo de Dios, en la creación del hombre se manifiesta algo diferente, ya que mientras en los demás casos se dice "hágase" en el caso del hombre se dice "hagamos" (*Moralia in Job*, ix, 49, 75, en viii, 11, 2). San Gregorio Niseno: la palabra y la inteligencia en el hombre imitan al Verbo y la mente divina, y si no tuviéramos el amor de Cristo, toda esta imagen se disolvería (*De hominis opificio* v, 2, en viii, 7, 3).

**2. El hombre en su relación con las cosas.** San Agustín: entendemos que el hombre ha sido creado a imagen de Dios porque supera a todos los demás animales (*De Genesi ad litteram*, iii, 20, en viii, 5, 5). La frase "Y así fue hecho" se dice para expresar el conocimiento que adquiere el hombre de los bienes que Dios le ha dado para su sustento (ib. iii, 23, en viii, 26, 1). San Gregorio Niseno: el hombre fue creado último porque primero está el principado y luego el príncipe (*De hominis opificio* ii, 1, en viii, 12, 1). San Jerónimo: las bestias, peces y aves no sólo han sido creadas para alimento sino también para medicina (*Adversus Iovinianum* ii, 6, en vii, 14, 8).

<sup>11</sup> El *Commentarius in Pentateuchum* que luego se atribuyó falsamente a Beda, es citado siempre por Grosseteste como obra de San Jerónimo.

**3. Adán como figura de**  
la colocación del hombre en  
del Verbo (*De paradiso* 2, 2,  
persona como sustancia in  
*duabus naturis* iii, en viii, 3,

**4. Aspectos sexistas:**  
de la historia de la caída: e  
dentro, lo que significa qu  
(*De paradiso* 4, 24, en xi,  
individuo único de cada se  
pudieron ser muchos; de e  
matrimonial humana (*De*  
mujer es imagen de Dios co  
naturaleza (*Hexaemeron* x,

Creo, en síntesis, que lo  
que Grosseteste fue influido

1°. La no eternidad del  
separa claramente de Arist  
girita. Su rechazo no es só  
la eternidad del mundo es  
este mundo real). La idea  
deriva de una interpretaci  
versículo del Génesis y en e  
la misma razón, Grossetes  
gónicos del Génesis más b  
que explica el uso de la me  
la base de intuiciones ant  
En consonancia con esta a  
Grosseteste asume el hiler  
positividad y actualidad d  
comentario a la *Physica*. L  
estatuto ontológico creado  
también a rechazar la astr  
los astros sobre el hombre

2°. El segundo tema e  
Santos Padres y especialm  
como imagen de Dios. Ha  
muy importantes de este r

3°. En tercer lugar, Gro  
lógico, en cuanto a dos asp  
lo creado y la escala de p

osas son necesarias a la vida  
 á que el sol se transforme en  
 equiel (*Hexaemeron* VI, 4, 2-10  
 "y "abismo", en cuanto signi-  
 inane, lo vacuo y tenebroso,  
 do y consumado (*De caelesti*  
 VII, 14, 9).

San Agustín: el hombre fue  
 omina a los irracionales pero  
 primeros justos son llamados  
 5, en VIII, 35,6). Algunos esta-  
 (con barro) entendiendo que  
 rpo. San Agustín dice, contra  
 activa y otra temperante, al  
*Litteram* III, 22, en VIII, 18, 2).  
 os, la imagen la tenemos por  
 ón (*Hexaemeron* X, 16-17, en  
 "za" nos dio la potencia (posi-  
 a imagen por ser racionales,  
 en VIII, 8, 1). Pseudo Beda<sup>11</sup>:  
 en la eternidad y semejanza  
 en, en VIII, 7, 2). San Gregorio  
 r el Verbo de Dios, en la crea-  
 que mientras en los demás  
 dice "hagamos" (*Moralia in*  
 o: la palabra y la inteligencia  
 si no tuviéramos el amor de  
*is opificio* V, 2, en VIII, 7, 3).

s. San Agustín: entendemos  
 s porque supera a todos los  
 n VIII, 5, 5). La frase "Y así  
 o que adquiere el hombre de  
 b. III, 23, en VIII, 26, 1). San  
 porque primero está el prin-  
 1, en VIII, 12, 1). San Jeró-  
 creadas para alimento sino  
 o, en VII, 14, 8).

uyó falsamente a Beda, es citado

**3. Adán como figura de Jesucristo**, el Hombre Perfecto. San Ambrosio: la colocación del hombre en el paraíso figura la asunción humana por parte del Verbo (*De paradiso* 2, 24, en XI, 28, 1). Boecio: definición metafísica de persona como sustancia individual de naturaleza racional (*De persona et duabus naturis* III, en VIII, 3).

**4. Aspectos sexistas: Adán y Eva**. San Ambrosio: significación moral de la historia de la caída: el hombre fue creado fuera del paraíso y la mujer dentro, lo que significa que no es el lugar lo que da nobleza sino la virtud (*De paradiso* 4, 24, en XI, 28, 5). San Agustín: el hombre fue creado como individuo único de cada sexo (varón y mujer) mientras que en otras especies pudieron ser muchos; de esta manera se señala la importancia de la unión matrimonial humana (*De Civitate Dei* XIV, 1, en VIII, 28, 1). San Basilio: la mujer es imagen de Dios como el varón pues ambos tienen igual dignidad por naturaleza (*Hexaemeron* X, 18, en VIII, 18, 4).

Creo, en síntesis, que los temas metafísico-teológicos más importantes en que Grosseteste fue influido por los Padres son los siguientes:

1°. La no eternidad del mundo. Este es un punto en que Grosseteste se separa claramente de Aristóteles, pese a sus simpatías por la *Physica* del Estagirita. Su rechazo no es sólo condicionado, como el de S. Tomás (para quien la eternidad del mundo es una hipótesis posible, aunque no confirmada en este mundo real). La idea de la absoluta imposibilidad de un mundo eterno deriva de una interpretación también absolutamente literalista del primer versículo del Génesis y en esto, está claro, sigue a San Agustín sobre todo. Por la misma razón, Grosseteste interpreta los aspectos cosmológicos y cosmogónicos del Génesis más bien en la línea agustinizante que aristotelizante, lo que explica el uso de la metafísica de la luz, que es un desarrollo propio sobre la base de intuiciones anteriores y no sólo cristianas, sino también árabes. En consonancia con esta adhesión al punto de vista agustiniano, vemos que Grosseteste asume el hilemorfismo aristotélico en esa línea, que incluye la positividad y actualidad de la materia primera, como hará también en su comentario a la *Physica*. La demitificación del universo, consecuencia de su estatuto ontológico creado y dependiente de la omnipotencia divina, le lleva también a rechazar la astrología y toda forma de admisión de un poder de los astros sobre el hombre, con argumentos tomados de Basilio y de Agustín.

2°. El segundo tema en que Grosseteste es claramente deudor de los Santos Padres y especialmente de Agustín, es el de la creación del hombre como imagen de Dios. Hay que añadir que Grosseteste saca consecuencias muy importantes de este relato, que incluso van más allá de sus fuentes.

3°. En tercer lugar, Grosseteste es deudor de los Padres en el tema cosmológico, en cuanto a dos aspectos fundamentales: la bondad ontológica de todo lo creado y la escala de perfecciones naturales. La afirmación de la bondad

ontológica absoluta, tan reafirmada por San Agustín contra los maniqueos, presta al Lincolnense una base de autoridad patristica decisiva en la polémica, muy fuerte a comienzos del siglo XIII, contra el neomaniqueísmo de los cátaros. En este sentido sus obras metafísicas – y no sólo el *Hexaëmeron* – deben situarse en la misma línea de otros escritos de la época, como la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller, que contribuyeron también decisivamente a la elaboración de una teoría de los trascendentales.

4º. Finalmente, la idea del vestigio trinitario en lo creado, que asumirá y desarrollará especialmente la primera escuela franciscana a mediados del siglo XIII, y en la cual Grosseteste ha tenido parte relevante como primer maestro de los franciscanos de Oxford, es un tema patristico cuya impronta a lo largo de toda la alta edad media es recogida en sus escritos.

Estos cuatro puntos teóricos constituyen la fundamentación argumentativa de un aspecto decisivo en el pensamiento de Grosseteste: la reasunción de la tradición que aunaba la espiritualidad con la exégesis y el estudio, convirtiendo todo el proceso en una auténtica oración, en el sentido de elevación del alma a Dios. Esta idea será retomada claramente por San Buenaventura y de allí pasa a la antigua espiritualidad franciscana, que se esforzó por no separar la meditación orante de la especulación.

## II. Las fuentes patristicas en su obra metafísica

Después de analizar la incidencia de los Santos Padres en el *Hexaëmeron* como obra más específicamente teológica, si bien – como se ha visto – con fuertes componentes metafísicos cristianos, resta por comprobar si estos puntos que he señalado como nexos y reasunciones con los Padres también se hallan en sus trabajos metafísico-teológicos. Hay que volver a señalar aquí, que no podemos esperar un tratamiento puramente especulativo y desligado totalmente de las asunciones de la fe cristiana. Cuando hablo de obras metafísicas, me refiero al tipo de argumentación y reflexión predominante, no a la motivación o al tema, que siguen vinculados a las verdades de fe, como en la tradición patristica y altomedieval.

El conjunto de los ocho breves escritos metafísicos constituye un aspecto del pensamiento de Grosseteste signado por una decisiva influencia del agustinismo, que determina una paralela reinterpretación de las nociones metafísicas clásicas del peripatetismo. Aunque no es la única, sí podríamos decir que es la fuente, o más bien la inspiración, más importante. En todos ellos la preocupación es construir una ontología que amplíe el naturalismo físico del aristotelismo, es decir, que supere una metafísica calcada sobre la cosmología. Esta ampliación proviene de dos asunciones cristianas: la creación y la existencia de sustancias puramente espirituales (distintas del alma humana y de Dios). Por cierto pueden hallarse algunas aproximaciones con otros

elementos teóricos provenientes de las "sustancias separadas", Platón y las "Inteligencias". En todo caso con una fuerte impronta metafísica.

Grosseteste no elaboró una *Metaphysica* aristotélica propia, pero sus tesis teóricas. Deberíamos considerar que, en circunstancias, fueron sus trabajos científicos, buscando una salida hacia formas expresivas propias del *Hexaëmeron*. Por las evidencias de sus obras están escritos en el período anterior a 1225. De este modo, por la madurez de las teorías científicas que forman su posición metafísico-metodológica. El hecho de que posterior a 1235 muestra un conjunto de obras de menor producción teórica.

Haré una breve referencia a estas obras<sup>12</sup>.

*De potentia et actu*<sup>13</sup>. Grosseteste es su reinterpretación, convirtiéndolo como "replicación" de un opúsculo de 9 párrafos, reorganiza y propone Grosseteste del problema de los siguientes pasos: 1. La definición de la potencia y la existencia, y la distinción reales: teoría del cambio físico.

La teoría del cambio físico. 1. Qué significa el proceso de cambio (n. 3-4); 2. definición general de cambio (n. 7-8). Concluye con una síntesis y cómo se relacionan univocamente.

<sup>12</sup> Mayores desarrollos en mi tesis doctoral y notas de Celina A. Lértora Mendoza, edición bilingüe de los mismos, *Metaphysica philosophicae Werke des Robert Grosseteste*, Münster, 1912.

<sup>13</sup> Edición en L. BAUR – *Werke*

Agustín contra los maniqueos, la teología patrística decisiva en la polémica, contra el neomaniqueísmo de los albigenses – y no sólo el *Hexaëmeron* – los escritos de la época, como la *Summa* contribuyeron también decisivamente a la teología trascendental.

En el camino en lo creado, que asumirá la teología franciscana a mediados del siglo XIII, el texto parte relevante como primer tratado sobre el tema patrístico cuya impronta acentúa la teología en sus escritos.

La fundamentación argumentativa de Grosseteste: la reasunción de la teología con la exégesis y el estudio, con la elevación, en el sentido de elevación teológica, promovida por San Buenaventura franciscano, que se esforzó por no abandonar la teología.

### La obra metafísica

Los Santos Padres en el *Hexaëmeron* influyeron bien – como se ha visto – con la teología, resta por comprobar si estos escritos concuerdan con los Padres también en la teología. Hay que volver a señalar aquí, la teología especulativa y desligada de la teología. Cuando hablo de obras metafísicas, la reflexión predominante, no a la teología sino a las verdades de fe, como en

la metafísica constituye un aspecto decisivo de la influencia del agustinismo. La interpretación de las nociones metafísicas es la única, si podríamos decir, que es más importante. En todos ellos, el agustinismo que amplíe el naturalismo físico metafísico calcada sobre la cosmología medieval cristiana: la creación y la conservación (distintas del alma humana) y las aproximaciones con otros

elementos teóricos provenientes de distintos sistemas: Aristóteles habló de “sustancias separadas”, Platón de “dioses” o “demiurgos”, los árabes de “inteligencias”. En todo caso constituyen un capítulo de la teología incluida en la metafísica.

Grosseteste no elaboró una obra sistemática, ni tampoco comentó la *Metaphysica* aristotélica pues evidentemente ella estaba fuera de sus intereses teóricos. Deberíamos decir que estas obras, en general breves y algunas circunstanciales, fueron escritas al hilo de sus propias reflexiones sobre los trabajos científicos, buscando una cierta concordancia que luego evolucionará hacia formas expresivas más completas en algunos capítulos del *Hexaëmeron*. Por las evidencias internas y los datos externos, la mayoría de estas obras están escritas en el lapso central de los años 1220, sobre todo a partir de 1225. De este modo, podemos decir que se adelantan al momento de plena madurez de las teorías científicas, y que, por tanto, Grosseteste tenía ya formada su posición metafísica cuando se hizo cargo de su propuesta científico-metodológica. El hecho de que algunas ideas se retomen en el período posterior a 1235 muestra que sus ideas al respecto no variaron. De allí que este pequeño conjunto de obras breves resulte tan significativo en su producción teórica.

Haré una breve referencia al contenido y al uso de las fuentes en cada una de estas obras<sup>12</sup>.

*De potentia et actu*<sup>13</sup>. Un aspecto novedoso y ciertamente original de Grosseteste es su reinterpretación de la noción aristotélica de “acto”, entendiéndolo como “replicación” o capacidad de auto-reproducción. Este breve opúsculo de 9 párrafos, resume en forma bastante densa la visión que propone Grosseteste del problema del devenir, estructurando las ideas en los siguientes pasos: 1. La definición de potencia y acto (n. 1). 2. Relación entre la potencia y la existencia, en general (n. 2); 3. Relación para las cosas temporales: teoría del cambio físico (n. 3-9).

La teoría del cambio físico, a su vez, se desarrolla en los siguientes pasos: 1. Qué significa el proceso (o cambio) por el cual una cosa se hace otra (n. 3-4); 2. definición general (n. 5) y corolario (n. 7); 3. Los principios del cambio (n. 7-8). Concluye en forma general que la potencia es distinta del acto y cómo se relacionan universalmente ambos principios (n. 9).

<sup>12</sup> Mayores desarrollos en mi trabajo *Roberto Grosseteste: Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Celina A. Lértora Mendoza. Buenos Aires: Ediciones del Rey, 2003, que contiene la edición bilingüe de los mismos, habiéndose tomado el texto latino de la edición de L. BAUR – *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste zum Erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe*. Münster, 1912.

<sup>13</sup> Edición en L. BAUR – *Werke...*, pp. 126-129.

*De luce*<sup>14</sup>. Sus fuentes y referencias son bastante amplias e informan sobre el estado de conocimientos sobre el mundo árabe en la latinidad. Sus referencias a las teorías sobre las esferas apuntan a Averroes y Alpetragio. Pero doctrinariamente la obra se acerca a las doctrinas cristianas de la *creatio ex nihilo*, y la explicación que hacían los padres antiguos del *fiat lux*. Como en su propio *Hexaëmeron*, la influencia de Agustín y Basilio es significativa. Por otra parte, la teoría de la materia y su lugar en la estructura ontológica acusa trazas de Avicena, Algazel y Avicibrón. Todos estos elementos confluyen en una doctrina personal sólidamente ensamblada.

Aunque lo considero un tratado metafísico<sup>15</sup>, porque se refiere al ámbito ontológico y no sólo físico, no puede dejar de considerarse la estrecha relación lógica (que no es sólo analogía extrínseca o metáfora) entre esta sistematización de la estructura ontológica de la realidad y la sistemática óptica ampliamente desarrollada antes por los árabes. Tal como ha señalado Carlos A. R. do Nascimento<sup>16</sup>, el *De luce*, a pesar de su brevedad y estilo diríamos "ensayístico", presenta una estructura argumentativa muy cuidadosa. Se aprecian claramente dos grupos temáticos: la luz como primera forma corporal (n. 1-7) y la explicación de la génesis del universo (n. 8-22). Sobre la luz en sí misma, como primera forma corporal, se expresan y prueban dos tesis. 1. La luz es forma (n. 1-2); 2. Se replica infinitamente en la materia (n. 3-7). En cuanto a la génesis del universo, Grosseteste explica primero en general cómo debe entenderse el proceso (n. 8), luego explica la formación del primer cuerpo o firmamento (n. 9), y a continuación la formación de las esferas hasta la novena (n. 10-11), resumiendo luego la explicación de las 13 esferas: 9 celestes y cuatro sublunares (n. 12) y los cuerpos intermedios (n. 13-15). En tercer lugar explica el movimiento de los cuerpos en el universo: el de las esferas (n. 16, 18 y 19) y el movimiento de los elementos (n. 17), distinguiendo ambos cuidadosamente. Finaliza con el tema de los cuatro principios de toda realidad (n. 20-22).

Hay que señalar también que a lo largo del tratado va insertando algunas observaciones históricas y teóricas. Al término del primer tema (n. 7) vincula lo dicho con las teorías de los atomistas griegos, aunque con una interpretación peculiar, en el tratamiento de los elementos (n. 13) una observación sobre el origen de la concepción antigua sobre la tierra. El tratamiento del infinito (n. 4) reproduce ideas análogas a las enunciadas en el Libro III del

<sup>14</sup> Edición en L. BAUR – *Werke...*, pp. 51-59.

<sup>15</sup> No es la posición de otros autores, como Baur mismo, su editor, que lo consideran un tratado cosmológico. J. J. McEvoy afirma que es "una de las pocas cosmologías científicas, y tal vez la única cosmogonía científica escrita entre el *Timeo* y los primeros tiempos modernos" (*The philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 151).

<sup>16</sup> "O tratado sobre a luz de Roberto Grosseteste". In: *Transformação*. 1, pp. 227-237, con traducción portuguesa en pp. 230-237.

*Commentarius in octo Physicae libros aristotelis* juntos infinitos<sup>17</sup>. En síntesis, esta doctrina, se separa de Averroes en que la realidad es matemática, una idea que se fundamenta en el hecho de aceptar, con A. Speer, que la luz es la fuerza determinante de este tipo de movimiento. En los textos hexaemerales sobre la luz, Agustín, pasa por Chartres<sup>18</sup>.

*De unica forma omnium*, es un fragmento de Rufo<sup>19</sup>, y su composición se remonta a 1228<sup>22</sup>. Rufo le había planteado sobre el sentido de la afirmación "las cosas", afirmación que se confirma conforme se deduce de lo que

Grosseteste ya había explicado en su lógica –aunque no exactamente en la *forma omnium*. Pero "las cosas", y la expresión no debe ser leída en perspectiva. Como el mismo Grosseteste en el caso San Agustín, cuyos textos organizará en forma explicativa

<sup>17</sup> Sobre la doctrina del Lincoln, véase el número según Roberto Grosseteste y los conjuntos infinitos según Roberto Grosseteste (eds.) – *Palabra e Imagen en La Edad Media*.

<sup>18</sup> "The Metaphysics of Light in Robert Grosseteste", pp. 126-145.

<sup>19</sup> Aunque no lo encuentro textualmente en la tesis de Speer: "Es evidente que la luz es el lugar sobre todo en Chartres" ("Place and Light in Robert Grosseteste").

<sup>20</sup> Editado en L. BAUR – *Werke*.

<sup>21</sup> La carta ha sido editada en *Journal of Medieval Studies*. London: Longman, Green, Ltd. No significativas diferencias con el texto de la edición del opúsculo no es del Lincoln con el joven maestro Adán de Oxford.

<sup>22</sup> Cf. J. McEvoy – *The philosophy of Robert Grosseteste* sobre cronología, en un trabajo sobre el Magister Adam Rufus (Adam Rufus) *Studien*. 63 (1981), pp. 221-226.



astante amplias e informan sobre el árabe en la latinidad. Sus referencias van a Averroes y Alpetragio. Pero las doctrinas cristianas de la *creatio ex nihilo* y los antiguos del *fiat lux*. Como en Agustín y Basilio es significativa. Por su parte en la estructura ontológica acusa que los estos elementos confluyen en una línea.

co<sup>15</sup>, porque se refiere al ámbito de considerarse la estrecha relación (o metáfora) entre esta sistemática de la realidad y la sistemática óptica de los seres. Tal como ha señalado Carlos de Salmuth por su brevedad y estilo diríamos que es una argumentativa muy cuidadosa. Se trata de la luz como primera forma con respecto al universo (n. 8-22). Sobre la luz se expresan y prueban dos tesis. Fundamentalmente en la materia (n. 3-7). Grosseteste explica primero en general y luego explica la formación del primer mundo y la formación de las esferas. Luego la explicación de las 13 esferas: los cuerpos intermedios (n. 13-15). Los cuerpos en el universo: el de las 13 esferas (n. 17), distinguiendo entre los cuatro principios de toda

el tratado va insertando algunas referencias al primer tema (n. 7) vincula los conceptos, aunque con una interpretación de los elementos (n. 13) una observación sobre la tierra. El tratamiento de los temas enunciadas en el Libro III del

en su editor, que lo consideran un ejemplo de las pocas cosmologías científicas, y modernas y los primeros tiempos modernos" (Baur, 1982, p. 151).

in: *Transformação*. 1, pp. 227-237, con

*Commentarius in octo Physicorum*, sobre la conmensurabilidad de los conjuntos infinitos<sup>17</sup>. En síntesis, coincido con McEvoy<sup>18</sup> en que Grosseteste, con esta doctrina, se separa de Aristóteles en dos puntos centrales: la creencia de que la realidad es matemática y que la materia es única en todo el universo, idea que se fundamenta en esta teoría de la luz. En el mismo sentido hay que aceptar, con A. Speer, que más allá de algunos temas peripatéticos, la motivación determinante de este trabajo es poner en relación el tema de la luz con los textos hexaemerales sobre la creación, en una línea que desde Basilio y Agustín, pasa por Chartres<sup>19</sup>.

*De unica forma omnium*<sup>20</sup>. Este opúsculo, también citado como *De forma prima omnium*, es un fragmento de una carta dirigida a su discípulo Adán Rufo<sup>21</sup>, y su composición se sitúa antes de 1231 o 1232 y no mucho antes de 1228<sup>22</sup>. Rufo le había planteado dos cuestiones. Aquí responde a la pregunta sobre el sentido de la afirmación: "Dios es la primera forma y forma de todas las cosas", afirmación que Grosseteste ya habría expresado como propia, conforme se deduce de lo que escribe en el tercer párrafo.

Grosseteste ya había elaborado una explicación metafísica, en terminología –aunque no exactamente en teoría– aristotélica, considerando que Dios es la *forma omnium*. Pero "forma" aquí no significa lo mismo que en Aristóteles, y la expresión no debe inducir a confusión por el sabor panteísta que adquiere leída en perspectiva peripatética, puesto que no se apoya en ella. Como el mismo Grosseteste lo indica (n. 4) la fuente doctrinaria es en este caso San Agustín, cuyos textos cita en extenso (n. 4-6 y 12-13). Pero además organizará en forma explícita los argumentos implícitos en los textos agus-

<sup>17</sup> Sobre la doctrina del Lincolniense sobre el infinito, dos trabajos míos, "La infinitud del número según Roberto Grosseteste". In: *Naturaleza y Gracia*. 40 (1993), n. 1, pp. 17-24 y "Los conjuntos infinitos según Roberto Grosseteste", en A. GONZÁLEZ, L. von der WALDE y C. COMPANY (eds.) – *Palabra e Imagen en La Edad Media*. México: UNAM, 1995, pp. 211-224.

<sup>18</sup> "The Metaphysics of Light in the Middle Ages". In: *Philosophical Studies*. 26 (1979), pp. 126-145.

<sup>19</sup> Aunque no lo encuentro textualmente tan "evidente", sí estoy en general de acuerdo con la tesis de Speer: "Es evidente que Grosseteste continúa las discusiones del s. XII que tuvieron lugar sobre todo en Chartres" ("Physics or Metaphysics? Some Remarks on Theory of Science and Light in Robert Grosseteste". In: *Veritas*. 41 (1996), n. 163, p. 414).

<sup>20</sup> Editado en L. BAUR – *Werke...*, pp. 106-111.

<sup>21</sup> La carta ha sido editada en la colección de H. R. LIARD (ed.) – *Roberti Grosseteste Epistolae*. London: Longman, Green, Longman and Roberts, 1861, (*Epistolae* 1, pp. 1-17), con pocas y no significativas diferencias con el texto de Baur, que se sigue aquí. El título, así como la delimitación del opúsculo no es del Lincolniense. Rufo es mencionado en otras epístolas e identificado con el joven maestro Adán de Oxford.

<sup>22</sup> Cf. J. McEvoy – *The philosophy of Robert Grosseteste*, cit., p. 53. Datos más completos sobre cronología, en un trabajo anterior del mismo autor, "Der Brief des Robert Grosseteste an Magister Adam Rufus (Adam von Oxford, OFM), ein Datierungsversuch". In: *Franziskanische Studien*. 63 (1981), pp. 221-226.

tinianos, asumiendo que la frase en cuestión puede probarse a partir de la noción de forma (n. 8).

Por eso aquí se señalan los diversos sentidos que esta palabra tiene. En un sentido, es la forma intrínseca de las cosas (el sentido del hilemorfismo aristotélico). En otro sentido se llama forma al modelo real de que se sirve el artesano para fabricar su producto, como el sello para moldear la cera (n. 11). Y en un tercer sentido forma es la idea que el agente tiene en su mente conforme a la cual obra en la materia exterior (n. 12). Concluye que es sólo en este último sentido que Dios es forma o ejemplar de todas las cosas<sup>23</sup>. De este modo, el Verbo es a la vez el modelo y la causa eficiente que confiere realidad y verdad (en el sentido de la verdad ontológica o trascendental) a los entes creados<sup>24</sup>.

*De ordine emanandi causatorum a Deo*<sup>25</sup>. Callus había propuesto que este opúsculo es en realidad un fragmento de una *Summa Sententiarum* inacabada, ya que corresponde al tema del I Libro, Distinción IX. Pero, en el estado actual de la cuestión, se trata de una hipótesis no verificable.

El tema es explicar en qué sentido se dice que el Hijo es coeterno al Padre y que procede de él, siendo el Padre la causa (n.1). Por lo tanto, hay que justificar que ser coeterno y proceder pueden ser simultáneos (n. 2). Pero si la causa es contemporánea al efecto y no le precede, toda creatura sería eterna, de allí las numerosas oscuridades de los textos antiguos (n. 3).

Grosseteste expone la respuesta negativa: no es necesario que la creatura coexista con el creador, así como no es necesario que la medida coexista con lo medido, cuando ambas son inconmensurables (n. 4). Por lo tanto las analogías físicas son falaces. Sin embargo el problema es complejo (n. 5) y para proponer hipótesis debemos partir siempre del principio de la absoluta precedencia de Dios con respecto a la creatura. Por tanto, las expresiones temporales referidas a Dios no significan tiempo sino eternidad (n. 6).

*De statu causarum*<sup>26</sup>. Esta obra se considera contemporánea, por algunas aproximaciones temáticas, con *De intelligentiis*, y por tanto su redacción debe ubicarse en la década de 1220 a 1230. Por otra parte, evidencia un consi-

<sup>23</sup> José Antonio MERINO ha destacado este aspecto, para evitar la impresión de "desprolijidad" que el sabor panteísta de la fórmula provoca en los aristotélicos estrictos. Cf. *Historia de la Filosofía Franciscana*. Madrid: BAC, 1993, p. 6.

<sup>24</sup> Desde un punto de vista eclesiástico, la idea tiene otras derivaciones. La *imitatio* de la forma Christi que Grosseteste indica en *De unica forma omnium* inspiró en 1459 a Nicolás de Cusa la redacción de un proyecto de Bula, a pedido del Papa Pio II, para la reforma general de la Iglesia (cf. G. ALBERIGO - "Forma ecclesiae dans l'humanisme chrétien, en particulier chez Nicolas de Cusa". In: *Istina* 19 (1974), pp. 111-129).

<sup>25</sup> Edición en L. BAUR - *Werke...*, pp. 147-150.

<sup>26</sup> Edición en L. BAUR - *Werke...*, pp. 120-126.

derable conocimiento de *Metaphysica* y *De Generatione* por tanto inmediatamente lo demás, es el de mayor ya se dijo.

En este caso la propuesta de conceptos e ideas de la *Metaphysica* del regreso al infinito en la buena la deducción aristotélica en general la correlativa es

Pero en este punto se esboza y la causa primera (n. 6), por su diversidad (n. 7). Luego "potencia eficiente" (n. 8-9) de las causas eficientes intrínsecas

Con respecto a la causa eficiente dilucidación. Es importante la aristotélica sobre todo en el alma y de las inteligencias (n. 19), le introduce en el último la causa material (n. 20)

Como se aprecia, en realidad hasta culminar en una exposición de las cuatro causas, sin siquiera el fin. Podemos colegir que el principio aristotélico, y del mismo en cada caso o

*De finitate motus et temporis* del comentario al libro VIII independientemente de ello a la doctrina aristotélica-a expone y refuta los argumentos "o el movimiento es perpetuo no hubo otro" cuyo segundo lugar, la aplicación - para o

<sup>27</sup> Cf. *The philosophy of Robert Grosseteste*.

<sup>28</sup> Edición en L. BAUR - *Werke...*

<sup>29</sup> R. DALES - *Robert Grosseteste*. Ithaca: University of Colorado Press.

<sup>30</sup> Sobre este tema, mi trabajo "La metafísica". In: *Naturaleza y gracia*.

stión puede probarse a partir de la  
 sentidos que esta palabra tiene.  
 las cosas (el sentido del hilemor-  
 ma forma al modelo real de que se  
 to, como el sello para moldear la  
 es la idea que el agente tiene en su  
 ia exterior (n. 12). Concluye que es  
 ma o ejemplar de todas las cosas<sup>23</sup>.  
 lo y la causa eficiente que confiere  
 d ontológica o trascendental) a los

<sup>25</sup> Callus había propuesto que este  
 una *Summa Sententiarum* inaca-  
 ro, Distinción IX. Pero, en el estado  
 esis no verificable.

ce que el Hijo es coeterno al Padre  
 causa (n.1). Por lo tanto, hay que  
 en ser simultáneos (n. 2). Pero si la  
 recede, toda creatura sería eterna,  
 tos antiguos (n. 3).

a: no es necesario que la creatura  
 necesario que la medida coexista  
 ensurables (n. 4). Por lo tanto las  
 el problema es complejo (n. 5) y  
 mpres del principio de la absoluta  
 atura. Por tanto, las expresiones  
 mpo sino eternidad (n. 6).

lera contemporánea, por algunas  
 iis, y por tanto su redacción debe  
 otra parte, evidencia un consi-

, para evitar la impresión de "desproli-  
 los aristotélicos estrictos. Cf. *Historia de*

ne otras derivaciones. La *imitatio* de la  
 a *omnium* inspiró en 1459 a Nicolás de  
 Papa Pío II, para la reforma general de la  
 manisme chrétien, en particulier chez

derable conocimiento de Aristóteles, con referencias a *Analytica Posteriora*, *Metaphysica* y *De Generatione*. McEvoy sugiere las fechas de 1225-1228<sup>27</sup>, y por tanto inmediatamente antes de *De unica forma omnium*. Este lapso, por lo demás, es el de mayor productividad de los opúsculos metafísicos, como ya se dijo.

En este caso la propuesta es reinterpretar desde su propia posición algunos conceptos e ideas de la *Metaphysica* aristotélica vinculados a la imposibilidad del regreso al infinito en las series causales (n. 1). Después de conceder como buena la deducción aristotélica de las cuatro causas (n. 2-4) acepta también en general la correlativa explicación de la génesis del causado (n. 5).

Pero en este punto se establece un hiato esencial entre las causas segundas y la causa primera (n. 6), pues en éstas se da una cierta analogía o proporción de su diversidad (n. 7). Luego de establecer el sentido de "causa por sí" y de "potencia eficiente" (n. 8-9) se plantea la cuestión de la serie causal, es decir, de las causas eficientes intermedias e instrumentales (n. 10-11).

Con respecto a la causa formal, dedica una serie de párrafos (12-19) a su dilucidación. Es importante señalar que Grosseteste avanza sobre la doctrina aristotélica sobre todo en punto a establecer en qué sentido se dice "forma" del alma y de las inteligencias separadas. El último tipo de forma, la ejemplar (n. 19), le introduce en el tema de la causa final (n. 20-21), dejando para lo último la causa material (n. 22).

Como se aprecia, en realidad el texto se fue desviando de su objetivo inicial hasta culminar en una explicación personalizada de la teoría aristotélica de las cuatro causas, sin siquiera volver a mencionar el tema del regreso al infinito. Podemos colegir que en realidad el Lincolniense acepta como evidente el principio aristotélico, y se limita a dejar en manos del lector la aplicación del mismo en cada caso o género de causalidad.

*De finitate motus et temporis*<sup>28</sup>. Es un tratado que Dalles edita al término del comentario al libro VIII de la *Physica*<sup>29</sup>, pero que sin duda puede ser leído independientemente de ella. Su objeto es oponer la teoría del tiempo finito a la doctrina aristotélico-averroista de la eternidad del mundo<sup>30</sup>. Para ello expone y refuta los argumentos del Estagirita. En primer lugar la alternativa "o el movimiento es perpetuo o existió un movimiento primero antes del cual no hubo otro" cuyo segundo miembro declarará imposible (n. 1). En segundo lugar, la aplicación - para dicha prueba - del principio del paso de la potencia

<sup>27</sup> Cf. *The philosophy of Robert Grosseteste*, cit., p. 232.

<sup>28</sup> Edición en L. BAUR - *Werke...*, pp. 101-106.

<sup>29</sup> R. DALES - *Roberti Grosseteste Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis*. Colorado: University of Colorado Press, 1963, pp. 147-155.

<sup>30</sup> Sobre este tema, mi trabajo "La eternidad del tiempo según Grosseteste: Consideración metafísica". In: *Naturaleza y gracia*. 31 (1984), n. 2, pp. 343-348.

al acto (n. 2 - 3) de lo cual se deduce que todo movimiento se reduce al continuo circular (n. 4). De allí en más, la prueba discurre en la forma consabida. La estrategia refutadora de Grosseteste consiste en negar la apodicticidad de estos supuestos, y sobre todo el sentido que quiere dársele a ciertas expresiones como "hubo un primer movimiento" implicando temporalidad (n. 5) o el paso de la potencia al acto implicando sucesión (n. 6).

El segundo argumento de Aristóteles es la imposibilidad de que el no-ser del movimiento proceda a su existir (n. 8) y allí la falla es que no se distingue entre prioridad temporal y prioridad ontológica (n. 9).

El tercer argumento es el de la naturaleza del instante (n. 10), para rechazar el cual impugna la definición de Aristóteles, por ser en realidad simplemente postulativa (n. 119) aduciendo el clásico contraejemplo del punto y la línea.

El resto del trabajo es una crítica bien estructurada a las interpretaciones "piadosas" que intentaban "salvar" a Aristóteles negando que hubiese intentado probar positivamente la eternidad del tiempo (n. 12). Y también expresa su opinión de la causa de esta errónea teoría: haber imaginado la temporalidad en lugar de entenderla (n. 13-15). Finaliza con alusiones no ubicadas a las ideas del maestro Ricardo de San Víctor sobre este tema, que refuerzan sus propias ideas.

*De intelligentiis*<sup>31</sup>. Este pequeño tratado es la segunda parte de la larga carta enviada a Adam Rufo, cuya primera parte es el *De unica forma omnium*, como ya se vio. La segunda pregunta planteada por el franciscano es si las inteligencias o ángeles tienen distintos lugares propios o no. Para responder, Grosseteste considera necesario explicar previamente la ubicuidad divina en relación a los conceptos de inmanencia y trascendencia (n. 2-3) usando largamente los textos y la autoridad de San Agustín. Además hay que admitir, en éste y los siguientes párrafos, como está claro, la influencia de doctrinas platónicas y de la metafísica de la luz.

Así como Dios está todo en todas y cada una de las partes del universo, así está el alma en el cuerpo, vivificándolo (n. 4-5). Esta presencia no es local, pues es sin "situación" ni "ubicación", es decir, no responde a estas categorías aristotélicas. Esta fórmula, por lo demás de sabor agustiniano<sup>32</sup>, es una especie de eje que, con los matices correspondientes, se aplica a la presencia del alma (n. 5) y del ángel (n. 6).

Luego se plantea la localización de la acción angélica sobre los cuerpos. Aunque es un tema oscuro (los modos son "admirables"), hay sin duda una analogía con el movimiento del cuerpo por acción del alma (n. 7), aunque con una diferencia importante: el alma mueve al cuerpo en cuanto está ligada

<sup>31</sup> Edición en L. BAUR - *Werke...*, pp. 112-119.

<sup>32</sup> Esta idea de la presencia sin situación y ubicuidad sin lugar la aplica Agustín a Dios en *De Trinitate* v, 1, n. 2.

a él, en él, pero esta unión no es local, es decir, no es un modo que mueve (n. 8). Su solución a la paradoja de la asunción corporal, es decir, es que el alma no debe entenderse la expresión "hubo un primer movimiento" los demonios están en el infierno.

Por todo lo dicho concluyamos que la analogía se relacionan a las cosas locales, es decir, a un modo agente con respecto a un modo paciente. Y apoya esta respuesta una vez más por tratarse de un tema oscuro y complejo es bienvenida (n. 14).

*Quod homo sit minor mundus*. Este tratado de Baur como un tratado independiente del prólogo del *De statu causarum* (quizás el final) del *De luce*<sup>33</sup>, es el resultado de una nota suelta escrita en otra ocasión. En todo caso, la analogía de la teoría microcósmica, revelada desde un punto de vista típico del siglo XIII, simple e ingenua, mostrando que la analogía de Grosseteste es precisamente esta.

El tema es la analogía entre el alma y el cuerpo humano, así como la analogía entre el alma (o situacional) como función y el cuerpo simplemente el principio, como se verá detalladamente.

## Corrección

Si comparamos ahora los tratados de Grosseteste inspirados en – los Santos Padres – los físicos, veremos significativa la influencia de San Agustín, con largas citas y referencias a temas, aunque no sea citados los textos centrales que se vieron en el capítulo anterior. Sus vestigios en la creación, en la gradación de perfecciones y en la analogía como seres inteligentes no mueren en la antigüedad, el puesto central de

<sup>33</sup> Edición en L. BAUR, *Werke...*

<sup>34</sup> Cf. J. McEvoy - *The Philosophical*

a él, en él, pero esta unión no parece ser igual a la del ángel con el cuerpo que mueve (n. 8). Su solución (n. 9 ss.) es que el ángel está en un lugar sin asunción corporal, es decir, está en un lugar por su acción; y del mismo modo debe entenderse la expresión "el ángel pasa de un lugar a otro" (n. 10), o que los demonios están en el infierno (n. 11).

Por todo lo dicho concluye su respuesta (n. 12): los espíritus incorpóreos se relacionan a las cosas localizadas como regentes o ministros, es decir, de un modo agente con respecto a los movimientos locales de los pacientes. Y apoya esta respuesta una vez más en San Agustín (n. 13), admitiendo que, por tratarse de un tema oscuro y difícil, toda ulterior observación criteriosa es bienvenida (n. 14).

*Quod homo sit minor mundus*<sup>33</sup>. Este brevísimo escrito, publicado por Baur como un tratado independiente, aparece en algunos manuscritos como prólogo del *De statu causarum*; también se ha sugerido que sea un párrafo (quizás el final) del *De luce*<sup>34</sup>. Coincido con McEvoy en que se trataría más bien de una nota suelta escrita para no perder algunas ideas y ser usada en otra ocasión. En todo caso, las ideas sobre el alma, punto de partida de esta teoría microcósmica, revelan una etapa de madurez, y revelan también un punto de vista típico del siglo XII, en que la doctrina se expresa en forma más simple e ingenua, mostrando la continuidad entre ambas épocas, de la que Grosseteste es precisamente una figura representativa.

El tema es la analogía entre los cuatro elementos sublunares y los del cuerpo humano, así como sus partes. Esta analogía es tanto topológica (o situacional) como funcional y sobre todo estructural. Aquí se enuncia simplemente el principio, cuyo aspecto funcional exigiría ser exployado más detalladamente.

### Correlaciones y Conclusiones

Si comparamos ahora los desarrollos del *Hexaëmeron* tomados de – o inspirados en – los Santos Padres y los temas centrales de sus opúsculos metafísicos, veremos significativas coincidencias: 1. la predominante presencia de San Agustín, con largas citas; 2. el uso indirecto de Basilio en los mismos temas, aunque no sea citado; 3. la reiteración de los temas y argumentos centrales que se vieron en el párrafo anterior: la visión de Dios Unitrino y sus vestigios en la creación, la no eternidad del mundo, la bondad ontológica y gradación de perfecciones en la creatura, la consideración de los ángeles como seres inteligentes no materiales y con ello la ampliación de la ontología antigua, el puesto central del hombre en el cosmos.

<sup>33</sup> Edición en L. BAUR, *Werke...*, p. 59.

<sup>34</sup> Cf. J. McEVoy – *The Philosophy of Robert Grosseteste*, cit., p. 371, nota 6.

También es interesante señalar la coincidencia de los autores antiguos no cristianos aludidos o mencionados (más que citados) en estos trabajos, así como los maestros árabes que los comentaron. La mirada crítica del Lincolnense sobre todos ellos en general contrasta con la utilización que de Aristóteles y los árabes hace en sus obras científicas. Esta duplicidad no es casual, sino que está indicando la propuesta de una real escisión de los campos cognitivos. Mientras que al tratar los seres sublunares, cuyo abordaje científico requiere una precisa descripción y una metodología empírico deductivista, los aportes greco-árabes resultan imprescindibles. En cambio, la metafísica, como ciencia distinta y más cercana a la teología, exige incluir el tratamiento de aquellas cuestiones que conocemos ciertamente por la fe y en esto ni los antiguos ni los no cristianos pueden ayudarnos. En este campo la autoridad y la visión espiritual de la reflexión patrística es decisiva.

Pero, debemos añadir, esta asunción de los Padres no es, en general, y conforme se colige más de los opúsculos metafísicos que del *Hexaëmeron*, un retorno directo y no mediado a las fuentes del primer milenio, sino que su uso y su selección se aprecian como reconstrucciones mediadas por la lectura que las escuelas, especialmente las de Chartres y París, habían realizado de los Padres en el siglo anterior. Y así podemos concluir que Grosseteste representa un hito más en ese largo puente que conecta la reflexión patrística con la metafísica espiritualista de fines del siglo XIII cuyos retoños perdurarán todavía en los siglos siguientes. Un rescate hodierno de esa rica tradición del pensamiento cristiano debe incluir también la figura del Lincolnense, en cuyo reconocimiento se aporta esta modesta contribución.

## La prosecución Intelecto Agente

**RESUMO:** O presente artigo oferece uma análise crítica de importantes filósofos do século XIII, com ênfase no agente. A posição aristotélica presente em três filósofos: Pedro Abelardo, Alberto Magno e Santo Tomás de Aquino. A tese mais importante concluída é que o objecto do intellectus agens é a forma.

**PALAVRAS-CHAVE:** Acto e potência; Intellecto Agente; S. Tomás de (1225?-1274); Intellecto Agente (1210/20-1277); Intellecto Agente.

**ABSTRACT:** This article reviews the existence of the intellectus agens supporting the existence of the intellectus agens can be distinguished in the works of Albertus Magnus, Saint Thomas Aquinas and Peter Abelard. The object of the intellectus agens is the form.

**KEY WORDS:** Act and Potency; Intellectus Agens; Aquinas, St. Thomas (1225?-1277); Knowledge; Possibility.

Como es sabido, el descubrimiento de Aristóteles el Estagirita fue muy parco. Las palabras de Aristóteles existen por una parte un principio y por otra parte existe un principio por referencia a la materia. De hecho, estas distinciones. De hecho, hacerse todas las cosas, por ejemplo, ante la luz (...). Y este inte-

\* Universidad de Navarra (Pamplona)