

Roberto Grossatesta

Metafisica

Diseño de Tapa:

© 2003 Ediciones del Rey

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 E
Buenos Aires- Argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina - Printed in Argentina

ISBN: 950-9614-08-4

Roberto Grossseteste

Metafísica

Introducción, Traducción y Notas
CELINAA. LERTORA MENDOZA



EDICIONES DEL REY

INTRODUCCIÓN GENERAL

La figura histórica de Roberto Grosseteste

Según los datos considerados seguros, Grosseteste nació en Suffolk, Stradbroke, en una fecha todavía incierta, sea 1168¹, sea 1170² y aún 1175³. De acuerdo al testimonio de Mateo de París, sus primeros estudios los realizó en Lincoln, prosiguiéndolos en Oxford, donde, hacia 1190 se graduó en Artes, según atestigua Tomás de Gascoigne⁴. No es seguro que haya estudiado en Hereford⁵, mientras que se sabe que fue ayudante del Arzobispo William de Vere en 1191 y quizá por tanto en dicha diócesis estudió medicina, derecho canónico y civil. En esta época comienza a llamárselo *Grossicapitis* (literalmente “el cabezón”), apelativo con que lo ha denominado la posteridad. Algunos autores, entre ellos su biógrafo Stevenson, afirman que estuvo en París, idea que está avalada por la tradición oral y por el calificativo *parisinus* que aparece en algunas de sus obras. En

¹ Armand Maurer, *Filosofía Medieval*, en *Historia de la Filosofía* dirigida por E. Gilson, T. II, trad. de D. Náñez, Buenos Aires - Barcelona, Emecé Editores, 1967, p. 389, y la tabla cronológica editada por Callus en *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop, Essays in Commemoration of the seventh centenary of his death*, ed. D. A. Callus. Oxford, At the Clarendon Press, 1955, reed. 1969, pp. 251-252.

² J. C. Russell, “The preferents and ‘Adiutores’ of Robert Grosseteste”, *The Harvard Theological Review* 26, 1933, p. 161.

³ D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the thirteenth century*, Oxford, University Press, London, 1930, p. 12; F. S. Stevenson, *Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln*, London 1899, w.m.C. Brouw Reprint Library, p. 4.

⁴ Cf. D. A. Callus, “Robert Grosseteste as Scholar”, en *Robert Grosseteste...* cit, p. 3 y tabla cronológica, *Ibid.* p. 251.

⁵ D. A. Callus, “The Oxford career of Robert Grosseteste”, *Oxoniensia* 10, 1949, p. 45.

6/ *Metafísica*

ese caso Callus⁶ admite que habría coincidido allí con Edmundo de Abigdon y otros maestros que también dejaron Inglaterra.

Tomás de Gascoigne afirma que se graduó en París de doctor en Teología, mientras que investigadores más recientes sostienen que obtuvo el título en Oxford. En realidad, no habiendo documentos académicos, es difícil resolver la cuestión pues la denominación *Doctor Sacrae Theologiae Oxoniae*, que se halla en sus obras, no significa necesariamente que se haya doctorado en Oxford, sino que enseñaba allí. El *master* de 1199 y su discipulado con Edmundo de Abigdon son datos admitidos por todos los historiadores⁷.

Otra cronología de estos primeros años académicos ha sido propuesta por Russell: Grosseteste habría residido en Lincoln a partir de 1180, habría tomado los hábitos eclesiásticos en Vere de Hereford en 1199, pasando a Oxford, donde fija su maestría en 1208 y luego la carrera docente que lleva a ser Canciller en 1214, fecha a partir de la cual ya hay documentación indubitable. Según esta cronología no habría lugar para un viaje de estudio a París, pero en cambio se confirmarían las relaciones muy tempranas con los franciscanos, de quienes fue lector en Oxford de 1229 a 1234⁸. Finalmente, la tabla cronológica propuesta por Callus⁹ fija las lecturas oxonienses de 1200 a 1209 y de esta fecha hasta 1214 admite la estancia en París. A partir de aquí hay acuerdo en los sucesivos períodos: de 1215 a 1221 es Canciller y Maestro de Teología en Oxford; en 1225 es nombrado rector de Abbotley

⁶ Art. cit. p. 52.

⁷ Ibid. p. 52-53.

⁸ Cf. J. C. Russell, "Phases of Grosseteste's intellectual life", *The Harvard Theological Review* 45, 1950, p. 93 y "Some notes upon the career of Robert Grosseteste", *Ibid.* 45, 1955, pp. 197-211, para los aspectos más generales y no estrictamente filosóficos.

⁹ Ob. cit, pág. 251.

Introducción / 7

y en 1229 Archidiácono de Leicester. Se admite también que fue lector de los franciscanos entre 1229 y 1235, pero se discute (y hoy en general se rechaza) que fuera Archidiácono de Chester, Wilts y Northampton.

La labor docente desarrollada en este período relativamente breve fue muy importante y se conservan los testimonios personales de Roger Bacon, gran admirador del Lincolniense. Tenía fama de ser hombre muy versado en ciencias¹⁰, lo que explica la orientación que dio a su grupo de trabajo. Por otra parte, interesado en las lenguas vivas y las traducciones, creó un ambiente propicio para estos trabajos y facilitó las gestiones para trasladar códices griegos de Grecia a Italia meridional. Según Little¹¹, la renovación de la enseñanza propuesta en el período oxoniense presenta tres rasgos: 1º. La importancia concedida al estudio de las Sagradas Escrituras, que deben ser la base de la enseñanza teológica, más que la exposición o elaboración de tratados sistemáticos; las traducciones tienen la finalidad inmediata de permitir una exégesis correcta, primer paso de toda cuestión teológica. 2º. La importancia concedida al estudio de las lenguas, sobre todo el griego, necesario para los filósofos, y el hebreo, para los teólogos. 3º. La importancia concedida al estudio de la matemática y la ciencia física, temas en los que -según testimonio de Roger Bacon- trabajaban hacia 1230 Grosseteste y Adam Marsh, intensificando por entonces el análisis de cuestiones astronómicas y ópticas, sosteniendo al mismo tiempo la necesidad de un instrumental matemático que describiera y

¹⁰ Cf. E. Franceschini, “Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, e le sue traduzioni latini”, *Atti del Reale Istituto di Scienze, Lettere ed Arti*, Venezia, 18, 1933: 1-138. Sobre los intereses científicos de la Orden, en general, v. H. Felder, *Storia degli studi scientifici nell’Ordine francescano dalla sua fondazione fino a circa la metà del secolo XIII*, trad. I. da Seggiano, Siena, 1911, p. 268 ss.

¹¹ Cf. “The franciscan Scholl at Oxford un the thirteenth century”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 19, 1926: 803-874.

8/ *Metafísica*

explicara adecuadamente los fenómenos físicos¹².

Ya durante este período docente Grosseteste elabora sus ideas acerca de la función del teólogo, que luego tendrá ocasión de aplicar en su diócesis de Lincoln¹³. Las funciones del teólogo son tres: *legere, disputare y predicare*. *Legere* consiste en estudiar e interpretar las Sagradas Escrituras, con la ayuda de notas teológicas. Para ello escribe las *Notulae* añadidas a sus traducciones de la Biblia, posteriores a 1235¹⁴. *Disputare* es el examen de opiniones sobre textos controvertidos, como ejemplo de lo cual escribió varias *quaestiones*. *Predicare* es la labor fundamental de apostolado, estimando que deben revisarse las ideas corrientes al respecto. Un resumen de su postura se halla en el Memorandum enviado al Papa para ser leído en el Concilio de Lyon de 1250: el apostolado no consiste solamente en distribuir los sacramentos y predicar, sino también en ejercer las obras de misericordia. Estas ideas están desarrolladas en dos de sus obras, escritas al propósito: *Dicta* y *Moralitates super Evangelia*.

En 1235 Grosseteste es nombrado Obispo de Lincoln, abandonando Oxford y los trabajos científicos, para dedicarse exclusivamente a los teológicos y pastorales. Hasta su muerte se preocupa por afianzar las reformas que había preconizado desde

¹² Cf. A.G. Little, "The franciscan School at Oxford: Grosseteste and R. Bacon", *Studies in English Franciscan History*, Manchester University Press, 1917: 193- 221. V. también Hilarin de Lucerne, *Histoire des études dans l'Ordre de Saint François depuis sa fondation jusque ver la moitié du XIIIème siècle*, trad. Eusebe de Ber-le Duc; Paris, Picard, 1908, p. 271-288.

¹³ D. A. Callus, "Roberto Grosseteste as scholar" cit, p. 28 ss.

¹⁴ Grosseteste tenía como práctica redactar pequeñas notas, de todo tipo, a las obras en las que trabajaba. Estas notas, además de su valor doctrinario, a veces significativo, sirven para ilustrar la metodología de investigación del Lincolnense (cf. por ejemplo S. H. Thomson, "The *Notule* of Grosseteste on the Nichomachean Ethics", *Proceedings of the British Academy* 19, 1933: 195-218).

su cátedra de Teología. Para él la jerarquía eclesiástica, directamente entendida es (o debe ser) una imagen del orden divino, cuyo centro luminoso irradiante de la vida espiritual sería el Papa, cabeza visible de la Iglesia¹⁵. En esto se distancia de sus contemporáneos, más preocupados por los aspectos puramente jurídicos y los derechos de los clérigos que por las obras supererogatorias.

Al ser nombrado Obispo y continuando con los proyectos teológicos oxonienses, inició una amplia labor de incorporación de fuentes griegas y árabes al acervo cultural inglés; él mismo comenzó en 1230 a aprender griego, sin llegar a dominarlo plenamente aunque las *Notulae* atestiguan un conocimiento bastante profundo. No realizó en solitario las traducciones que se le atribuyen, sino que deben considerarse más bien labor de equipo. Según Mateo de París, Grosseteste envió a Juan de Basingstoke a Atenas y otros lugares en búsqueda de manuscritos, que luego comenzó a traducir ayudado por Nicolás el Griego y el mismo Juan, archidiacono de Leicester y principal colaborador suyo¹⁶.

Otros dos aspectos de su labor cultural y teológica durante el obispado son dignas de relieve: la formación de una biblioteca

¹⁵ Cf. W. A. Pantin, "Grosseteste's relations with the papacy and the Crown", *R. G. Scholar and Bishop*, cit, p. 187. Sobre la actuación diocesana, v. también "Figure of Chaucer's Good and a Reprimand by Grosseteste", *Notes and Queries* 209, 1964, p. 167.

¹⁶ Stevenson, *ob. cit.* p. 225. Aunque esta labor sin duda fue muy importante, la difusión de la misma es irregular. Así, por ejemplo, la traducción del *De orthodoxa fide* de Juan Damasceno (conservada en dos manuscritos) fue poco utilizada incluso entre los franciscanos de Oxford. Roger Bacon la menciona pero no la cita y Scoto, aunque se sirvió de ella, cita al Damasceno muy libremente (cf. E. Hocedez, "La difusión de la *Translatio Lincolniensis* du *De orthodoxa fide*", *Bulletin d'ancienne littérature et archéologie chrétienne*, 3, (1913: 189-198).

10/ *Metafísica*

y la organización de un grupo de ayudantes. Grosseteste formó una biblioteca selecta, si bien no muy numerosa, y en las obras fue anotando marginalmente sus observaciones, continuando la costumbre anterior evidenciada en sus anotaciones a tratados astronómicos, realizadas en Oxford. Su interés por el estudio de las lenguas queda atestiguado en textos griegos con títulos rúnicos de su propia mano¹⁷. Entre las obras importantes que anotó marginalmente se hallan *De civitate Dei* de Agustín, *De consolacione Philosophiae* de Boecio, varias obras aristotélicas y el *Lexicon* de Suidas.

Grosseteste murió el 9 de octubre de 1253, habiendo alcanzado en vida fama de santidad; ya en 1255 se le atribuyen milagros¹⁸. Su colaborador Nicolás el Griego fue el encargado de llevar y presentar en Roma la primera petición de canonización, trámite que se desarrolló entre 1254 y 1261. La contestación fue que se debía esperar. En 1280 Oliver Sutton, obispo de Lincoln, reitera la petición, recibándose 28 cartas de

¹⁷ Cf. R. W. Hunt, "The Library of Robert Grosseteste", *R. G. Scholar and Bishop*, cit, p. 121-145.

¹⁸ Stevenson, *ob. cit.* p. 244 ss. B. Hauréau relata algunas leyendas tomadas de Mateo de París, según las cuales habría sido excomulgado por Inocencio IV, a quien dirigió palabras muy fuertes, y luego de su muerte se le apareció al Papa citándolo a juicio (cf. *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, Minerva GmbH, Frankfurt/Main, 1966, 2 P, T. 1, p. 174). Una documentación relativa a las relaciones de Roberto con la Curia Romana ha sido editada por S. Gieben a partir del *dossier* de Lyon, y comprende el *Memorandum*, que es la pieza más importante, y además *Parabola*, *Conquestio cleri anglici*, *Propositum*, *De jure ejusque apparatibus*, *De lege et justo* y su propia defensa frente a la Curia Romana ("Robert Grosseteste at the Papal Curia, Lyon 1250. Edition of the documents", *Collectanea Franciscana* 41, 1971: 340-393).

Introducción / 11

apoyo entre 1286 y 1287¹⁹. En el siglo siguiente continuaron los intentos: Dalderby, sucesor de Sutton en Lincoln la renueva en 1300 y luego varias veces más entre 1307 y 1330, pero sin éxito.

Los escritos de Grosseteste²⁰ comprenden variados temas, abarcando comentarios, obras teológicas, pastorales, cuestiones filosóficas y científicas. En medio de la diversidad hay sin embargo notas comunes que constituyen su “estilo” por encima de las obvias diferencias temáticas. Quizá la más saliente sea la aplicación casi constante de sus teorías preferidas (la luz y la iluminación) lo cual permite fijar una unidad de pensamiento dentro del eclecticismo. Otra característica importante es el interés por los temas científicos, sobre todo hasta 1235, fecha a partir de la cual su producción respectiva sufre una gran disminución, debida a sus ocupaciones diocesanas. Sobre un total de 120 obras que Thomson considera auténticas, 43 versan sobre temas científicos, realizadas en el corto lapso de 15 años. La tercera nota distintiva es la variedad de formas literarias, que no se ajustan a cánones rígidos. A veces escribe en la forma escolástica de *quaestio*, lo cual ha dado origen y/o reforzado la idea de una larga estada parisiense. Otras veces sus trabajos no corresponden a una forma expositiva determinada, sino que se adaptan a la aplicación de su propio método. Esto se nota especialmente cuando usa el método de la *resolutio-compositio* para explicar problemas físicos. El *De anima* por ej. (si es auténtico, lo que es

¹⁹ Cf. E. W. Kemp, “The attempted Canonization of Robert Grosseteste”, *R. G. Scholar and Bishop*, cit. p. 244 ss.

²⁰ Este acápite resume anteriores investigaciones vertidas en la obra *El infinito en el pensamiento inglés de los ss. XIII y XIV*, Madrid, Univ. Complutense, ser. de Rep. (tesis doctorales), 1985, vol I, p. 35-46, y en publicaciones posteriores realizadas en el proyecto de investigación sobre “Grosseteste y la Escuela de Oxford”, en la Carrera del Investigador Científico del CONICET, Argentina.

12/ Metafísica

muy dudoso) utiliza una típica forma parisiense, con características de la *summa* y la *quaestio*. El estilo de los comentarios es por lo general totalmente libre, ya que casi siempre carecen de modelo o plan genérico, aunque suelen seguir el sistema de ordenar el original según las conclusiones principales (las que así considera Grosseteste) añadiendo explicaciones, ejemplos, textos paralelos, etc.

Thomson²¹ divide la lista de obras en las siguientes categorías: comentarios, trabajos científicos y filosóficos, obras pastorales y devocionales, trabajos varios y obras anglo-normandas. Mc Evoy las divide en: traducciones del griego, comentarios bíblicos y filosóficos, obras pastorales y sermones y *dicta*²². Por nuestra parte proponemos la siguiente clasificación sistemática: obras originales (científicas, filosóficas y teológicas), comentarios y traducciones

1. Obras originales. A su vez pueden subdividirse en dos grupos: las más propiamente científicas y las de carácter filosófico-teológico. Agrupa en total 43 obras con la siguiente subdivisión:

1. Trabajos científicos: son 27 títulos de la lista total de los que Thomson retiene como auténticos luego de cuidadosa compulsión²³, aceptada y reproducida por Tognolo²⁴

²¹S. H. Thomson, *The writings of Robert Grosseteste*, Cambridge, 1940.

²²Cf. J. Mc Evoy, "Questions of authenticity and chronology concerning works attributed to Robert Grosseteste and edited 1940- 1980", O *Bulletin de Philosophie médiévale*, n.23, 1981: 64- 90.

²³ Es la lista que sigue L. Baur para la exposición de las obras de Grosseteste en *Die Philosophie des R. Grosseteste, Bishops von Lincoln*, Münster, 1917

²⁴ En "Roberto Grossatesta", *Enciclopedia Filosofica Italiana*, las enuncia así: 1º. Propedéutica; 2º. Filosofía de la naturaleza, a) Astronomía; b) Meteorología; c) Cosmología; d) Óptica; e) Física; 3º. Metafísica; 4º. Psicología.

que reagrupó del modo siguiente: astronómicos²⁵, ópticos²⁶, físicos²⁷, matemáticos²⁸ y propedéuticos²⁹, escritos, conforme la cronología propuesta por Dales en tres períodos: inicial (anteriores a 1224-1225), de desarrollo (de 1225 a 1231) y de madurez³⁰. La cronología más actualizada para este conjunto de trabajos es la propuesta por Mc Evoy sobre la base de todos los estudios habidos hasta 1983³¹, y que no ha sido sustancialmente modificada hasta la fecha. La autoría es cierta a excepción del *De anima* que ha suscitado múltiples consideraciones aún no plenamente resueltas. Considero que debe ser tenida al menos como muy dudosa y por consiguiente debe evitarse al fijar doctrina, si bien puede admitirse que sea producto de su círculo intelectual. En siglos posteriores a su muerte, se atribuyeron a

²⁵ *De cometis et causis ipsorum, Compotus I, Compotus correctorium, Compotus Minor, De generatione stellarum, De impressionibus aeris, Kalendarium* (o *Canon in Kalendarium*), *De operationibus solis, Ptolomeus de Novem planetis, De sphaera, Theorica planetarum.*

²⁶ *De lineis, angulis et figuris, De iride (De fractionibus et refractionibus radiorum), De natura locorum, De colore.*

²⁷ *De calore solis, De differentiis localibus, De impressionibus elementorum, De motu corporali et luce, De motu supercaelestium, De calore, De universitatis Machina, De fluxu et refluxu maris.*

²⁸ *De quadratura circuli.*

²⁹ *Gramática, De artibus liberalibus, Degeneratione sonorum.*

³⁰ Ibid. A.C. Crombie precisamente ha señalado esta importancia del método matemático propuesto por Grosseteste para el avance de la física y la lógica científica (cf. "Grosseteste's Position in the History of Science", *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*, cit, p. 98-120), así como para esclarecer las relaciones entre metafísica y ciencia experimental (cf. "Grosseteste and scientific method" *The Month*, n. 191, 1951: 164-175). Sobre los aportes de Grosseteste a la lógica como ciencia y a sus aplicaciones, v. Carl Prant, *Graschichte der Logik im Abendland*, T. II, Leipzig, 1927, pp. 85-89).

³¹ Cf. J. Mc Evoy, "The chronology of Robert Grosseteste's writings on nature and natural philosophy", *Speculum*, 58, 1983: 614-655.

14/ *Metafísica*

Grosseteste varias Sumas cuya autenticidad sólo recientemente fue puesta en cuestión. Entre ellas, una *Summa Philosophiae* que pertenecería probablemente a Alberto Magno³² y una *Summa Theologiae* difícil de identificar. Callus ha propuesto la hipótesis de la composición de una *Summa Sententiarum* cuyos fragmentos serían los actuales opúsculos: *De ordine emanandi causatorum a Deo* (correspondiente a *I. Sent.* d. IX), *De scientia Dei* y *De veritate propositionis* (dd. XXXV-XXXVI-XXVII-XLI), *De voluntate Dei* (dd. XLV y XLVIII), *De presentia Dei localiter* (d. XXXVII). Se ignora si compuso algo correspondiente a *II Sent.* El *De libero arbitrio* por su temática podría corresponderle, y la *Summa* se completaría con trabajos hoy perdidos (*De originale peccato* y *De resurrectione*) y con otros trabajos prometidos y no compuestos³³. Finalmente Pelzer, hipotéticamente, le atribuye una *Summa* moral conservada en un manuscrito escurialense³⁴.

2. Obras filosófico - teológicas, que comprenden: a) opúsculos

³² Cf. A. Friez, "Werke Alberts des Grossen als Quellen der *Summa Philosophiae* unter der Namen des Robert Grosseteste", *Freib. Arch. Phil. Theol.* 10, 1963: 257-290. Sobre este punto, también A. Bertsch, *Studien zur Summa Philosophie des Pseudo R. Grosseteste*, (Diss.) Braunschweig, 1929; Ch. Mc Keon, *A Study of the Summa philosophiae of the Pseudo Grosseteste*, New York, Columbia Univ. Press, 1948; E. Bettoni, "La dottrina platonica delle idee nella interpretazione dell'autore della *Summa Philosophiae*", *Scritti in onore del Prof. Mons. Francesco Olgiati*, Milano, 1962, p. 211-234, y en *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963, p. 309-314.

³³ "The *Summa Theologiae* of Robert Grosseteste", *Studies in Medieval History presented to Frederic M. Powicke*, Oxford, at the Clarendon Press, 1969: 181-208.

³⁴ Cf. A. Uña Juárez, "Una *Summa* moral del medioevo en manuscrito de El Escorial", *Revista Española de Teología* 39-40, 1979-80, n. 154-161: 317-323.

metafísicos; b) obras pastorales y devocionales³⁵ que en su mayoría son breves, escritas durante su episcopado y dirigidas tanto a sus inferiores eclesiásticos como a la comunidad, en forma de sermones. Aunque en muchos casos la datación es incierta, en general quedan comprendidos en períodos acotados por los intereses mismos que tratan y son un buen complemento documental para fijar doctrina teológica³⁶. Finalmente debemos mencionar las *Epístolas*, colección que contiene algunas cartas de interés teológico (además de las que corren ya como tratados separados) y que también debe ser analizada con cuidado, pues se han ido descubriendo muchas apócrifas.³⁷

2. Comentarios. Este acápite comprende una notable cantidad de obras de muy diversa extensión y estructura, que

³⁵ *Ars Praedicandi, De cessatione legalium, Concordancia Patrum, De Confessione I, II, III, De Confessione et modo confidendi peccata, De modo confidendi, Constitutiones (Epistola 52), Correctorium tocius Bible, De cura pastorali (Epistola 127), Dialogus de contemptu mundi, De dotibus, De Eucharisita, De triplici gratia, Glossule varie, Nota de Gratiis Deo agendis, De humilitate contemplativorum, Meditationes, Moralitates super Evangelia, De obsequiis bene dicendis, Ordinacio de pecuna deposita in Cista S. Fridewyde, Parabola Domini Roberto Grosseteste, De penis (De Articulis Fidei), De triplici rectitudine, De tyrannide (De principatu regni), De Decem Mandatis, Sermones, Dicta.*

³⁶ Hay un estudio global de la obra teológica en B. Smalley, "The Biblical Scholar", *Robert Grosseteste Scholar and Bishop*, Oxford, Clarendon Press, 1961: 70-97, con especial referencia a: *Hexaameron, Moralitates in Evangelia, De veritatibus collectis, De cessatione legalium, De decem mandatis* y el comentario a los Salmos. Phelan, en 1934, dio una descripción preliminar de algunos temas del *Hexaameron*, especialmente lo relativo al sujeto de la Teología (cf. "An unedited Text of Robert Grosseteste", *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*, 37, 1934: 172-179).

³⁷ Mantello ha establecido la inautenticidad de algunas consideradas significativas, entre ellas la CXXXI (cf. "Letter CXXXI ascribed to Robert Grosseteste. A new edition of the text", *Franciscan Studies* 39, 1979: 165-179).

16/ *Metafísica*

sinécticamente se pueden subdividir en tres grupos: 1. comentarios bíblicos³⁸, 2. comentarios teológicos³⁹ y 3. comentarios filosóficos⁴⁰. Los comentarios presentan gran variedad de procedimientos expositivos: a veces se explican ordenadamente las conclusiones del original, otras nuevas se extraen de las ya analizadas, se ponen ejemplos e incluso introduce repetidamente sus propias concepciones metafísicas. Por eso hay temas paralelos entre estos comentarios y los teológicos, por ejemplo los conceptos de tiempo, eternidad, crítica a la teoría aristotélica de la eternidad del movimiento, etc.

3. Traducciones. Ya dije que Grosseteste formó un grupo de trabajo que dirigió hasta su muerte. Las atribuciones de

³⁸ *Prohemium et Glossae in Libros Sapientiae et Ecclesiastici, Commentarius in Epistolam ad Galathas, Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos, Commentarius in Psalmos, Notulae in Psalterium seu in Commentarium Petri Lombardi in Psalmos.*

³⁹ Estos comentarios continúan la línea pastoral de otros trabajos y los complementan, pues incluso fueron escritos por las mismas fechas, supuesto de admitirse su autoría, ya que también hay dudas al respecto. Así, las *Moralitates in Evangelia*, muy tempranas, pues son anteriores a 1231, corresponden a la época de redacción de las notas a las Epístolas paulinas -que le atribuye la tradición, aunque hoy tiende a negarse- y al Comentario a los Salmos 1 a 70. Entre 1231 y 1253 escribió el *Hexaemeron* y el comentario a los Salmos 80 a 100, si esta obra efectivamente le pertenece.

⁴⁰ Los auténticos según Thomson son los siguientes: *Commentarii in Opera Pseudo Dionysii (De caeleste hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De divinis nominibus, De mystica Teología), Notulae in Opera Pseudo Dionysii, Notulae super Epistolas Johannis Damasceni De Trisagion, Prologus in Librum Johannis Damasceni de Logica, Commentarius in Sophisticos Elenchos Aristotelis, Commentarius in VIII Physicorum Aristotelis, Commentarius in Libros Analyticorum Aristotelis, Notulae in Ethica Nichomachea et in Commentatores Graecos in eodem, Quaestiones in De Caelo et Mundo Aristotelis, Regulas, Libri Priorum Analyticorum Aristotelis, Summa in Ethica Nicomachea.*

traducciones son casi unánimes. Thomson y Franceschini⁴¹ coinciden en lo fundamental, aunque numeran de diferente manera⁴². Todos estos textos fueron traducidos del griego, aunque no quizá por el mismo Grosseteste, sino por los miembros de su grupo, que cumplió una importante tarea en pocos años. Pertenecían a este equipo Roberto el Griego, Nicolás el Griego y Juan de Basingtoke. Las notas marginales que colocaban (por ejemplo en la traducción a la *Etica Nicomachea*) muestran un escrupuloso tratamiento del griego⁴³. Algunas de estas traducciones no son totalmente directas, sino que acusan la

⁴¹ “Roberto Grossatesta, Vescovo di Lincoln e le sue traduzioni latini”, *Atti del Reale Istituto di Scienze, Lettere ed Arti*, cit. La importancia de Grosseteste como traductor ha sido señalada por Callus, para quien esta labor constituye uno de los dos lugares que ocupa Grosseteste en la historia de la filosofía (“Robert Grosseteste’s place in the history of Philosophy”, *Actes du XIème Congrès international de Philosophie*, Bruxelles- Amsterdam, v. 12, 1953: 161-165).

⁴² La nómina de traducciones teológicas propuesta por Thomson es la siguiente: *Testamenta XII Patriarcarum, Opera Johannis Damascenis (Logica, De centum Heresibus, De fide orthodoxa, Elementarium Dogmation, De Hymno Trisagion), Prologus Maximi Confessoris in Opera Pseudo-Dionysii, Opera Pseudo Dionysii Aeropagite, De caeleste hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De divinis nominibus, De mystica Teologia, Epistolae Ignatii Martiris et Beate Virginis Marie, Lexicon Suidas, Suidas in Iesous (De probatione virginitatis Beatae Mariae), Aristotelis De caelo et mundo, Pseudo Aristotelis de lineis indivisibilibus, Pseudo Aristotelis De virtute, Commentatores Graeci in Ethica Nichomachea Aristotelis, De vita monachorum*. A ella debemos añadir las científicas propuestas por Franceschini: *De quadratura circuli, De compositione chilindri, De sphaera, Compotus*. Se considera falsamente atribuida la traducción de un *Lexicon* greco-latino del College of Arms de Londres.

⁴³ Cf. Jean Dunbabin, “Robert Grosseteste as Translator, transmitter and commentator: the Nicomachean Ethics”, *Traditio* 28, 1973: 460- 472. Este autor ha analizado los 31 manuscritos conocidos, donde consta que Grosseteste fue responsable de toda la traducción aunque él y su grupo utilizaron y terminaron un buen número de traducciones parciales existentes.

18/ Metafísica

influencia de versiones anteriores, pero la autoría de las revisiones puede considerarse cierta en todos los casos, y además está atestiguada por numerosas atribuciones coincidentes⁴⁴. Las fechas de composición indicadas son hasta ahora las más probables; al menos la hipótesis histórica que Callus propone para cada caso es irrefutable⁴⁵. El latín de las traducciones intenta reflejar estrictamente el significado de los términos técnicos griegos; por eso padece repetidamente de faltas idiomáticas, usa el infinitivo, adjetivos sustantivos, traduce el neutro y el complemento régimen en la forma propia del griego y no del latín, etc. Grosseteste a veces aplicó en sus obras sus conocimientos del griego, especialmente en *Hexaameron*, donde no sólo cita la fuente, sino que explica también el significado⁴⁶.

La doctrina metafísico teológica de Grosseteste

Ante una primera mirada, Grosseteste se presenta como un espíritu inquieto, interesado en diversas disciplinas y teorías, preocupado por conocer las fuentes existentes, para intentar una síntesis que permitiera una mejor comprensión de los problemas. En una época que todavía no distinguía claramente la filosofía de otras disciplinas, podemos señalar en su favor que se preocupó

⁴⁴ Cf. S. H. Thomson, "A note on Grosseteste's works of translation", *The Journ. Theol. Stud.*, 34, 1933: 48-52.

⁴⁵ Cf. D. A. Callus, "The date of Grosseteste's translations and commentaries in Pseudo Dionysius and the Nicomachian Ethics", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 14, 1947, p. 186-210. También F. M. Powicke, "Robert Grosseteste and Nichomachian Ethics", *The Proceedings of the British Academy*, 16, 1930, p. 85-104.

⁴⁶ Cf. J. T. Muckle, "Robert Grosseteste's use of greek source in this Hexaameron", *Medievalia et Humanistica* 3, 1945, p. 33 ss. V. también A. C. Dionisotti, "On the Greek Studies of Robert Grosseteste", *The uses of Greek and Latin. Historical Essays*, ed. A. c. Dionisotti, Anthony Grafton and Jill Kraye, London, The Warburg Institute, University of London, 1958: 19-39.

en muchos casos fronterizos, por determinar en qué sentido debe tomarse la filosofía y qué se entiende por ella⁴⁷.

Ante una mirada más detenida, se aprecia que dos líneas recorren todo su pensamiento, sin lograr una síntesis definitiva: el agustinismo platonizante y el aristotelismo. Sin embargo, y de modo en cierto sentido paradójico, se logran conjugar la metafísica platonizante y la ciencia, sirviendo la primera de fundamento a la teoría de investigación y a la metodología matematizante de la física. Por eso, el puente y nudo gordiano del sistema, la teoría del conocimiento, es un compromiso entre Platón y Aristóteles, aunque inclinándose, en definitiva, hacia el primero, cuando nos acercamos a la ontología.

Una presentación de la doctrina metafísica de Grosseteste ha de ser, por necesidad, sintética y selectiva; por eso estimo adecuado dividir esta exposición en los tópicos esenciales para la comprensión de su pensamiento: su ontología y su gnoseología.

1. Ontología

La doctrina ontológica de Grosseteste es la pieza central de su explicación del universo. Ella se constituye, básicamente, con la teoría de la luz, que permite una visión coherente y unitaria del universo material y espiritual, dos realidades aceptadas por obvias, aunque sus relaciones e influencias mutuas presenten muchas dudas, sobre todo en el caso del hombre.

⁴⁷ Cfr. S. Gieben, "Das abkürzungszeichen *PHI* des Robert Grosseteste ; Quomodo philosophia accipienda sit a nobis?", *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963: 522-534. El autor observa que Grosseteste ponía siglas en los márgenes de sus lecturas que indicaban determinada materia; los párrafos signados con la letra griega *Phi* indican de qué modo debe tomarse la filosofía.

20/ Metafísica

Según todos los exegetas de Grosseteste, la fuente principal de la teoría de la luz es San Agustín, debiendo añadirse, también como indispensables para su total comprensión, el Pseudo Dionisio, el Pseudo Agustín del *De spiritu et anima*, el *Hexaemeron* de San Basilio, el *Liber de causis* y el *Fons vitae* de Avicibrón⁴⁸.

La noción central del sistema es la “luz”, noción análoga (incluso quizá ambigua) que admite muchas interpretaciones, puesto que se refiere a una realidad múltiple. Servus Gieben⁴⁹

⁴⁸ Cf. V. Miano, “La teoria della conoscenza in Roberto Grossatesta”, *Giornale di metafisica* 9, 1954, p. 60 ss. También B. Tierney considera que toda la obra de Grosseteste, que tiene como trasfondo la metafísica de la luz, muestra influjos del platonismo agustiniano que sobresale sobre todo en su teología y su psicología (“Roberto Grossatesta di Lincoln”, *Enciclopedia Filosofica*, Firenze, 2ª ed. Firenze, 1969: 832-835). Mc Evoy considera que las dos obras en que Grosseteste aborda temas epistemológicos (el *De veritate* y el *Commentarius in Posteriorum Analyticorum*) tratan problemas diferentes, pero que no se oponen doctrinariamente: la primera explica la relación entre verdades particulares y la verdad suprema y la segunda la génesis de nuestros conocimientos verdaderos particulares. Esta diferencia de enfoques explica la duplicidad de fuentes que algunos han visto como inconciliables (“La connaissance intellectuelle selon Robert Grosseteste”, *Revue philosophique de Louvain* 75, 1977: 5-48). Un punto de vista intermedio ha sido expuesto por R. J. Palma, para quien Grosseteste habla alternativamente de dos aspectos de la verdad: la verdad ontológica, *id quod est*, y la verdad como relación justa y correcta, *adaequatio*. Depende en esto en gran medida de Agustín y Anselmo y este investigador lamenta que Grosseteste no se haya inspirado más directamente en nociones bíblicas muy aproximadas (“Robert Grosseteste’ Understanding of Truth”, *Irish Theological Quarterly* 52, 1975: 300-306).

⁴⁹ Cf. S. Gieben, “Das Licht als Entelechia bei Robert Grosseteste”, *La filosofia della natura nel medioevo*, Att. del 3º Congresso internazionale di Filosofia Medievale, Milano, 1964, p. 372. Sobre el concepto de *lux* también ha trabajado Giuseppe Battisti Saccaro, “Il Grossatesta e la luce”, *Medioevo*, 1976: 21-75 y más recientemente la investigación de M. Boczar, de la Universidad de Varsovia, con su trabajo “La luz como principio de existencia en el pensamiento de Roberto Grosseteste”, publicado (en polaco) en *Studia Mediewstyc zne*, 20, 1980, n. 1,

indica que generalmente se incluye la teoría de la luz en el ámbito de la física, de donde se la supone extendida al plano metafísico. Tal es la interpretación de Bettoni⁵⁰: la “luz” en su primer sentido es la sustancia corporal más sutil, ya que en *De luce* la llama “spiritus corporalis” o “corpus spiritualis” para marcar su carácter de ente-límite entre los dos planos de la realidad. Se comportaría como una realidad intermedia, un puente, más sutil que la masa corpórea de nuestra experiencia sensible, pero realidad física. En cambio, Gieben la caracteriza en primer lugar como entelequia, la primera entelequia (en sentido metafísico) de toda realidad. A partir de este primer sentido, que se refiere al fundamento ontológico, la extendió a la psicología, la angelología e incluso a la caracterización de la vida trinitaria. Según este autor, la originalidad de Grosseteste habría consistido en reinterpretar la noción aristotélica de entelequia, acto o energía, entendiéndola como “replicabilidad”, auto-desarrollo o capacidad de auto-reproducción.

Analizaré mejor este concepto de “replicación” a fin de completar la caracterización de la “luz” como acto, en sentido metafísico. Para ello primeramente hay que ver cómo se produce el paso de la potencia al acto. Grosseteste parte de un principio

quien también ha traducido el *De luce* (publicaciones del Instituto de Filosofía de la Universidad de Varsovia). Por su parte, J. Mc Evoy considera que Grosseteste se ha separado de Aristóteles en dos puntos, uno es la creencia de que la realidad es matemática; otro, que la materia es una sola en el universo, y esta idea proviene de su teoría de la luz (cf. “The metaphysics of light in the middle ages”, *Philosophical Studies* 26, 1979: 126-145, y también en “Robert Grosseteste”, *Dictionnaire de Spiritualité*, 1988, col. 722-734). Posteriormente, puntos de vista similares en K. Hedwin, *Sphaera lucis. Studien zur intelligibilität des Seins im Kontext der mittelalterlichen Licht speculation*, Munster, Aschendorf, 1980.

⁵⁰ E. Bettoni, “La formazione dell’universo nel pensiero del Grossatesta”, *La filosofia della natura...* cit, pp. 350-356.

22/ *Metafísica*

aristotélico con una modificación: el paso de la potencia al acto no sería posible si no hubiera algo preexistente, puesto que nada nuevo puede producirse, salvo por creación⁵¹. Lo preexistente es la *lux*, que se extiende a partir de sí misma, como *lumen*. La luz no sólo posee por naturaleza “replicabilidad” o capacidad de replicarse, sino que ella misma es replicación, puesto que es acto o energía. Reinterpretando el hilemorfismo aristotélico, Grosseteste sostiene que la replicación puede ser activa o pasiva: es activa, por ejemplo la replicación de la forma, y es pasiva la de su materia correspondiente.

En realidad, el concepto de “luz” sirve a Grosseteste, en metafísica, para explicar el proceso de aparición de los seres, es decir, la relación creatura-creador. Pero a la inversa de los aristotelizantes latinos, como Tomás de Aquino y su escuela, Grosseteste prefiere iniciar el camino desde lo alto, es decir, explicar la creatura a partir del creador. Dios es la “forma abstracta *simplex et separata*” en una expresión de Grosseteste de clara raíz neoplatónica. Dicho más aristotélicamente, Dios es forma pura, pura entelequia, perfectamente simple. Es por tanto incausado, y causa de todo el universo. Hay otras caracterizaciones de la divinidad que muestran la influencia del neoplatonismo agustiniano: Dios es “forma omnium” (expresión usada por Dionisio y Escoto Erígena, y quizá derivada del *Timeo* platónico⁵²); también es llamado “*quae simul est exemplar et quo res est*”. Estas expresiones deben ser aclaradas, pues tomadas en sentido literal resultarían heréticas; no se quiere decir

⁵¹ *Commentarius in octo Physicorum*, ed. Dales, Libro III, pp. 48-50. Según E. Weber, la cosmogonía original de Grosseteste se funda en el pasaje de la luz principal (*lux*) a la luz creada (*lumen*) como origen del cuerpo (cf. “La lumière principe de l’univers d’après Robert Grosseteste”, *Lumière et cosmos. Courants occultes de la philosophie de la nature*, Paris, Albin Michel, 1981:15-30).

⁵² Scharp, *Franciscan Philosophy at Oxford*, cit. p. 142.

que Dios sea forma de las creaturas en sentido propio (en el sentido propiamente aristotélico) sino que Dios tiene en Sí la forma ejemplar de todas las cosas en su infinita sabiduría. Tal es la interpretación que claramente se aprecia en el *Commentarius in Posteriorum Analyticorum*⁵³. En suma, Grosseteste aplica el concepto de “forma”, entendida como “entelequia” o “acto” (y que estrictamente corresponde al hilemorfismo) a Dios, y unifica en El las ideas ejemplares separadas de los platónicos.

La aparición de las creaturas se debe a la creación, sucedida en el tiempo, con lo cual queda eliminada la posibilidad de la eternidad del mundo. Dios irradia una luz primigenia que primero es recibida por las sustancias separadas (más perfectas) continuándose en un proceso de decrecimiento o “enrarecimiento”. Estamos aquí bastante cerca de la “degradación de las formas” plotiniana, pero con una importante diferencia. Esta luz generante debe entenderse a su vez como creada, pues de lo contrario estaríamos considerando a Grosseteste un semipanteísta al estilo de Amalrico del Bene o de David de Dinant.

Los ángeles, las creaturas más perfectas, se diferencian de Dios en que, siendo espíritus puros, no tienen poder cognoscitivo completo, porque dependen de la Primera causa. La cuestión consiste, pues, en explicar qué es primera y esencialmente el ser creado (es decir, algo que convenga en conjunto a la creación material y a la espiritual y que en conjunto la diferencie de Dios). Grosseteste -antes de Tomás de Aquino- encontró esta explicación en la teoría aristotélica del acto y la potencia, pero aplicándola en sentido un poco distinto. Roberto llama “potencia” a la aptitud para recibir perfecciones, o sea, lo

⁵³ “In mente divina sunt omnes scientias ab eterno et non solum est in ipse universalium cognitio certa, sed omnium singularium”, *Com. Post. Anal.*, I, c. 14; ed. Venecia 1514, f. 17ra.

24/ *Metafísica*

que en su propia terminología denomina “replicabilidad pasiva”, mientras que “actualidad” es la replicación o recepción de la perfección. La terminología aristotélica usada por Grosseteste tiene una significación muy personal, ya que debe relacionarla con la teoría de la replicabilidad activa infinita de la luz, que origina la corporeidad y extensión del mundo físico.

La materia se extiende de acuerdo a las leyes que rigen el mundo sensible, y que pueden ser expresadas matemáticamente⁵⁴. Los constituyentes básicos de toda realidad corpórea son la materia primera y la luz como primera forma de corporeidad. La designación “forma de corporeidad” es el modo habitual en que Grosseteste se refiere a la corporeidad, aunque él no habla exactamente de *forma corporeitatis* sino que llama “corporeidad” a la primera forma. Maurer ha observado⁵⁵ que la expresión “forma de corporeidad” fue usada por Avicena y no por Avicibrón (Ibn Gabirol), que es la probable fuente de Grosseteste para este tema.

¿Qué es en definitiva la luz para el Lincolnense? Teniendo en cuenta la aplicación que él mismo hace de la noción, debemos concluir que -al menos en un sentido- es ciertamente una sustancia física (y no un accidente) de acuerdo a la terminología aristotélica. En este sentido se diferencia de Juan Damasceno, para quien es una cualidad⁵⁶. En otro sentido es válido decir que “luz” (como concepto) es una noción análoga, referida por una parte a la

⁵⁴ Sharp. *ob. cit.* p. 19. Esta teoría, que de algún modo aproxima los enfoques lógico y ontológico, ha hecho ver una relación significativa entre Grosseteste y Scoto Erígena, aunque, en el parecer de Mc Evoy, habría que matizar mucho la afirmación de influencias (cf. “Ioannes Scottus Eriugena and Robert Grosseteste. An ambiguous influence”, Wernes Beierwalter (ed) *Eriugena redivivus*, Heidelberg, 1987: 129-223).

⁵⁵ A. Maurer, *Filosofía Medieval*, cit. p. 399, nota 24.

⁵⁶ S. Gieben, “Das Licht als Entelechia...” cit. p. 373 ss.

Introducción / 25

realidad sustancial y corpórea y por otra a la incorpórea, y también a la cualidad, todo ello sin perder su significación esencial.

Por lo tanto la luz -como realidad- no es un compuesto de materia y forma, sino una forma sustancial que actúa en la materia primera, dando origen a las cosas. Para explicar cómo es posible que dos inextensos (la luz y la pura potencia) den origen a un cuerpo tridimensional, sostiene que la propiedad lumínica es justamente la de expandirse en todas direcciones, generando a la vez los cuerpos y el espacio, el movimiento y el tiempo. Este concepto básico de “luz” es más que una metáfora, pues entre las diferentes acepciones hay una relación que permite hablar de analogía mutua, ya que a su vez la relación esencial de los analogados es intrínseca y no de mera denominación. Este aspecto unitario es fundamentalmente el de la dinamicidad del ser.

Para explicar la aparición del cosmos, Grosseteste sostiene que al principio se creó la primera forma en la materia, como luz. Por su infinita multiplicación la luz se extiende a todas las esferas del mundo visible, generándolas, lo que permite a Bettoni hallar aquí un esbozo de evolucionismo. Entre materia y forma por una parte, y potencia y acto por otra, hay una relación vinculada a la teoría de la luz más que a los principios aristotélicos ortodoxos⁵⁷. Roberto no sigue con exactitud el axioma: “potencia y acto dividen al ente” porque en su teoría a veces potencialidad se confunde con posibilidad, y otras “potencial” es lo no totalmente actual. Para el Lincolnense la materia tiene una cierta actualidad, una actividad que con la forma adquiere perfección o compleción, por lo cual deberíamos más bien hablar de potencia relativa.

⁵⁷ Ibid. p. 376

26/ *Metafísica*

Una sistemática posterior, inspirada en Grosseteste, es la que aparece en *De symbolica Theologia*, proveniente del círculo de San Buenaventura⁵⁸, aunque de autor desconocido. En ella se citan obras de Roberto para fundamentar la ordenación de la luz física que allí se propone. La luz es en primer lugar una sustancia, por cuanto es sustrato de todo; además es potencia, por su intrínseca replicabilidad; es también forma, si se la considera en sí y en sentido absoluto; y por último es operación, atendiendo a la relación entre el ser y las cosas participadas. Por tanto, considerada en sí y en sentido absoluto, es aquello que simultáneamente existe, se genera (a sí misma) y a la vez se difunde e ilumina. O sea que generarse (replicarse), difundirse e iluminar son simultáneos. La participación de esa luz explica y funda la simetría entre el macro-mundo (universo) y el micro-mundo (el hombre).

Esta sistematización de las ideas de Grosseteste puede considerarse básicamente correcta en cuanto al nivel ontológico. Aunque él mismo no haya aclarado algunos puntos -como el de la simultaneidad- puede deducirse sin mayor esfuerzo de los postulados del sistema.

La doctrina teológica, en su concepción unitaria y jerarquizada del saber, aparece como la culminación de los saberes parciales sobre el mundo, totalizados a su vez y fundamentados en la metafísica. Hay un punto en el que filosofía y teología se tocan: la cuestión del fundamento de todo lo real, que Grosseteste identificará con Dios, con el Dios de la revelación y la fe.

Los puntos en que metafísica y ciencia sagrada se tocan tienen que ver por una parte con la relación entre Dios y las

⁵⁸ Callus, "Robert Grosseteste's place..." cit. p. 161.

Introducción / 27

creaturas, y por otra entre esas cosas y nosotros en cuanto portadoras de un “signo” de lo divino.

Con respecto a lo primero, se destacan las vinculaciones entre el ejemplarismo de inspiración platonizante y la concepción agustiniana -que Grosseteste hace suya y desarrolla- de los “vestigios” divinos en la creación⁵⁹. La dependencia de todas las cosas con respecto a su Causa hace que ellas presenten “vestigios” o “trazas” del creador. Grosseteste no limita su ejemplarismo a la afirmación de la semejanza entre la creatura y las ideas eternas divinas, sino que considera que las cosas mismas están -por así decirlo- penetradas de sentido, lo que puede ser exhibido mediante una consideración y análisis profundizado de ellas mismas.

Pero como Dios es Uno y Trino, de acuerdo a la idea agustiniana de los vestigios trinitarios, Grosseteste desarrolla en el *Hexaemeron* varios aspectos en la realidad creada que remiten a la Trinidad, y especialmente en el hombre, siguiendo la doctrina agustiniana de las tres potencias: memoria, inteligencia y amor como vestigios trinitarios en el alma.

Hay un punto en que Grosseteste avanza sobre sus antecesores, quienes, influidos muy fuertemente por Agustín, tienden a ver sólo o casi solamente en el hombre, y en la parte más noble del hombre (el alma espiritual, no la sensitiva) los vestigios propiamente trinitarios. Roberto, en cambio, halla un vestigio propio y cabal en una realidad creada material: la luz, ya que a su juicio la luz corpórea opera al modo de las realidades espirituales constituyéndose en una especie de espejo de ellas⁶⁰. Por supuesto, Grosseteste no intenta “probar” la Trinidad

⁵⁹ Cf. Servus Gieben, “Traces of God in nature according to Robert Grosseteste”, *Franciscan Studies*, 24, 1964:144-158.

⁶⁰ Esta idea está desarrollada en el *Dictum* 60: “Omnis creatura speculum est”.

28/ *Metafísica*

mediante estas analogías, pero sí proporciona la idea epistemológica de la necesidad de argumentos (no sólo imágenes) de concordancia, idea que será retomada, ampliada y profundizada en la teología escolástica.

Este carácter de “traza” o “vestigio” que ostenta toda creatura la convierte en un “signo” es decir, en un portador de un significado mayor que el de su propio carácter de “res”. Esta idea es desarrollada ampliamente en *De operationibus solis*, que es un comentario a *Eccl.* v. 43,1-5⁶¹, de forma libre donde las cuestiones se plantean al hilo de la ideación del autor. La espontaneidad de estos primeros trabajos sobre el tema contrasta con la forma estereotipada que tomará en los siguientes decenios entre otros representantes del franciscanismo. En este opúsculo⁶², sobre el pasaje escriturístico “*sol tripliciter exurit terram*”, comienza explicando su sentido literal e inusualmente (si tomamos el modelo del *Hexaemeron*) no se aboca al sentido moral sino que trae una lectura interlineal física (cosmológica) del texto sagrado que le permite una aproximación metafísica justificadora de la isomorfía entre los dos órdenes de la realidad: espiritual y material. Las tres aproximaciones que señala para la frase son: en primer lugar, el sol ejerce una triple acción combustiva pues hay concentración de infinitos rayos en un punto, reflexión

⁶¹ La obra no es atribuida a Grosseteste en varios manuscritos, aunque la evidencia extrínseca es aceptable. Thomson la estima compuesta hacia 1225, pero Gieben retrasa la fecha a 1240, teniendo en cuenta el uso del griego (que comenzó hacia 1232-1243) y la relación con la teoría de la luz en la forma desarrollada en *De luce* (c. 1225-1230) y no en el *Hexaemeron*. Cf. James Mc Evoy, “The sun as *res* and *signum*: Grosseteste’s Commentary on *Ecclesiasticus* ch. 43, v 1-5”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 41, 1974: 38-91.

⁶² Sus fuentes son el *De caelo et mundo* aristotélico, el “*Super illud Joannis in principio erat verbum*” de Juan Crisóstomo y la Homilía al Prólogo del Evangelio de San Juan de Escoto Erígena que reproduce lo mismo.

y fuente de combustión. Está claro que puede establecerse una analogía con las “vías” plotinianas y que como *signum* la triple combustión puede remitir a los procesos de concentración y difusión espirituales (de la gracia). En segundo lugar, los grados de la acción combustiva pueden diferenciarse según el ángulo de incidencia y los rayos reflejos. Hasta aquí la teoría física. Por analogía, aparece la significatividad del “medio” frente a la acción lumínica (puede decirse, analógicamente, que el mundo de la praxis humana es el “medio” de la acción de los “rayos” sobrenaturales). Y además la caída de los rayos sigue la forma piramidal (es decir, cónica), lo que es una figura del “descenso” a partir de la unidad, figura también de raigambre neoplatónica muy cara a la meditación teológica monacal⁶³.

Estas elaboraciones tienen también el siguiente interés: si bien todo el Occidente medieval ve unánimemente la fuente de la dignidad humana en la *imago Dei*, la mayoría de los teólogos anteriores al s. XIII, influenciados por el platonismo, piensan sobre todo en el alma humana. Una excepción es Juan Scoto Erígena, que retoma el intento de Gregorio de Nisa (restablecer la unidad de la persona humana -alma y cuerpo- formando un microcosmos destinado a la resurrección). Grosseteste desarrolla más ampliamente esta concepción: a través de su naturaleza a la vez corporal y espiritual, el hombre, imagen de Dios, reconcilia a toda la creación con el Creador⁶⁴.

⁶³ Roger Bacon, en *Opus Maius IV* hará suyas y desarrollará estas tres ideas, en obvia dependencia de este opúsculo de Grosseteste. Por ser la obra baconiana más conocida, ha hecho oscurecer un tanto la aportación del Lincolnense al respecto.

⁶⁴ Cf. R.C. Dales, “A medieval View of human Dignity”, *Journal of History of Ideas* 38, n. 4, 1977: 559-572. Señala asimismo que si bien Tomás de Aquino, por las mismas fechas, insiste también en la unidad de la persona, lo hace con categorías aristotélicas que a su juicio no alcanza a cristianizar totalmente. De ahí que la propuesta de Grosseteste le parezca más convincente.

30/ *Metafísica*

2. Gnoseología

La gnoseología de Grosseteste es el complemento de su metafísica, y explica cómo accedemos a esa realidad de la luz en su gama de manifestaciones, mediante la **teoría de la iluminación**. Según ella, y de acuerdo a sus fuentes agustinianas y platonizantes, las cosas tienen un ejemplar eterno (idea) en la mente divina; los universales (en la mente humana) son aproximaciones a estas ideas, según las cuales han sido creadas todas las cosas por replicación de la primera luz cósmica. Un intelecto que conociera en su interioridad esta primera luz en la que están potencialmente contenidas todas las cosas, tendría un conocimiento completo del universo. Pero esto no es accesible al hombre ni al ángel, sino sólo a Dios. El entendimiento humano no posee especies eternas sino creadas; pero ellas, a pesar de su imperfección, son incorruptibles y verdaderos principios del conocimiento.

Aún más, la debilidad de nuestro entendimiento hace que no siempre podamos captar esas ideas que nos dan la esencia de las cosas. En esos casos debemos conocerlas a través de los accidentes derivados de ella, que también son principios del conocimiento, pero en sentido derivado y no principal. Por lo tanto, debemos renunciar a un saber esencial, como propone Aristóteles para la ciencia, y contentarnos con el conocimiento accidental, que con ciertos recaudos puede aspirar al título de saber científico⁶⁵. El Lincolnense, siguiendo la tradición

⁶⁵ “Quarto modo cognoscit res in sua causa formali, que est in ipsa a que ipsa est hoc quod est, sed secundum quod ipsa forma que est pars rei. Videtur vel secundum quod in ipsa videtur materia que similiter est pars rei, ipsa forma non est genus vel species sed secundum quod ipsa est principium cognoscendi totum compositum, sic est genus vel species et principium essendi et predicabile in quid et sic fiunt demonstrationes de generibus et per genere et species sic

platónico-agustiniana, se planteó la cuestión gnoseológica en términos de fundamento ontológico adecuado a la verdad gnoseológica. Su pregunta principal sería ¿existen varias verdades independientes entre sí, o todas derivan de una única verdad suprema? Planteada en el contexto metafísico, la respuesta no podía ser sino a favor de la segunda alternativa. Esta solución, además, le permite unir las consideraciones filosóficas con las teológicas: haciendo suya la idea de San Anselmo, sostiene que la verdad subsistente es el mismo Verbo Divino.

En consecuencia, todo conocimiento cierto, cualquiera sea, presupone la iluminación, como la visión de todo color supone la luz. De este modo queda descartada la teoría aristotélica del origen sensible del conocimiento humano, ya que admite conocimientos provenientes de fuentes no sensitivas⁶⁶. Es claro

verissima est deffinitio que constat ex genere et differentia, et hec est sententia Aristotelis de generibus et speciebus. Intellectus autem debilis quod non potest ascendere ad cognitionem horum verorum generum et specierum, cognoscit res in accidentibus solis sequentibus veras rerum et apud illud sunt accidentia consequentia genera et species et sunt principia solum cognoscendi et non essendi”, *Com. Post. Anal.* Ed. Venetia, 1574, I, c. 7, f. 8vb. Estos diferentes modos de conocer fundamentan los diferentes órdenes científicos. V. sobre este punto: R. J. Palma, “Grosseteste’s ordering of scientia”, *New scholasticism* 50, n. 4, 1976: 447- 463 y Juan Felipe Tudela van Breugel- Douglas, “La jerarquía de las ciencias según Roberto Grosseteste”, *Boletín del Instituto Riva Agüero* 12, 1982-3: 375-390.

⁶⁶ “Dico tamen quod possibile est quamlibet scientiam esse absque sensuum amminiculo. In mente enim divina sunt omnes scientie ab eterno, et non solum est in ipsa universalium licet mens divina nocerit singularia per medium universalium, quia ipsa novit omnes singulares essentias per modum abstractum, nos namque non novimus singulariter huius humanitatis nisi per hoc quod ammiscemus eam accidentibus, ipsa vero novit singularitates cum accidentibus. Similiter intelligentis recipientes irradiationem a lumine in ipso limine primo vident omnes res scibiles universales et singulares, et in reflexione ipsius intelligentiae supra se cognoscit ipsas res que sunt post ipsas per hoc quod ipsa est causa eorum”, *Com. Post. Anal.* I, c. 14, ed. Venetia 1514, f. 17ra.

32/ *Metafisica*

que dentro del sistema metafísico y gnoseológico de Grosseteste, la teoría aristotélica de la abstracción no podía caber, pues ella supone el origen sensible de nuestro conocimiento intelectual. El intelecto agente es ignorado en su significado propio, e identificado con Dios, de acuerdo al testimonio de Roger Bacon⁶⁷. Por otra parte, el alma humana tiene la posibilidad de conocer el singular como tal, sin mediación del universal⁶⁸, lo cual torna superflua la teoría de la abstracción.

La gnoseología de Grosseteste, además de mostrar más acabadamente el nexo entre los analogados de *lux*, permite también explicar algunas particularidades de su teoría de la ciencia. Señalemos, en primer lugar, que admite la teoría de la pluralidad de formas, sosteniendo que existen diversos modos de conocerlas. Esto es evidente cuando trata los seres irracionales, pero no resulta tan claro en relación al hombre y al alma. Sharp⁶⁹ afirma que el Lincolniense fue el primero en proponer a la escolástica inglesa la teoría de la pluralidad de formas, que luego desarrollarían sus sucesores en forma muy compleja, mediante la teoría de la *intensio et remissio formarum*. Y lo hizo usando una terminología sólo aparentemente aristotélica. Queriendo salvar su aristotelismo, V. Miano, en vez⁷⁰ se inclina por ver en

⁶⁷ Cf. “Robert Grosseteste as scholar” cit. p. 24, nota 1.

⁶⁸ “Et similiter pars suprema anime que vocatur intelligentia et que non est actus alicui corporis nec egens in sua operatione propria instrumento corporeo, si non esset molle corporis obnubilata et aggravata, ipsa per irradiationem receptam a lumine superiore haberet completam scientiam absque sensus amminiculo. Sic habebit cum anima erit exuta a corpore et sic habet forte aliqui absoluti ab amore et phantasmatis rerum corporalium”, *Com. Post. Anal.*, ed. Venetia 1514, f. 17ra.

⁶⁹ Cf. Sharp, *Franciscan Philosophy...* cit. p. 27 ss.

⁷⁰ “La teoria della conoscenza in R. Grosstesta”, *Giornale di Metafisica* 9, 1954: 60-88

sus pasajes más comprometidos no una distinción formal, sino una distinción de facultades del alma, lo cual lo pondría acorde con la tradición agustiniana. La resolución de esta controversia es difícil, y por otra parte no influye mucho en los resultados que aquí nos interesan, pues en cualquiera de los dos casos debe admitirse que el conocimiento proveniente de la esfera sensitiva no puede fundar el universal sin recurrencia a una experiencia superior: la iluminación divina. Por eso la verdad científica es una generalización que toma en cuenta sobre todo la experiencia repetida, proporcionando un conocimiento accidental y no esencial. En su *Commentarius in Posteriorum Analyticorum*⁷¹ distingue un *habitus possibilis* o *materialis activus*, que es el conocimiento sensitivo, contraponiéndolo al hábito activo, que es el conocimiento intelectual en acto. Por tanto, según Grosseteste, al comienzo de nuestra investigación intelectual no conocemos en acto los principios, pero tampoco los ignoramos totalmente, sino que los poseemos en potencia activa.

La potencia pasiva, por su parte, es ocasión de la ciencia. Se retoma la teoría platónica de la reminiscencia como explicación de la actualidad de nuestro conocimiento⁷². Además, el ejem-

⁷¹ *Com. Post. Anal.* II, c. 6, ed. Venetia 1514, f. 39ra.

⁷² “Manifestum est igitur quod neque actu habemus principia ab initio neque penitus ignoravimus ea, sed sunt in nobis ab initio in potentia et extrahuntur in nobis de potentia ad actum. Habitus itaque eorum et non est actibus tunc esset honorabilior et melior et certior quam habitus actualis principiorum eo quod activum est nobilis et in quod agit et nobilius affecta. Habitus autem possibilis horum videtur esse sensitiva cognitio...” *Com. Post. Anal.* II, c. 6; ed. Venetia 1514, f. 29vb. Así se obtiene el universal que es principio de ciencia, y que es hábito demostrativo, según la tradición aristotélica que Grosseteste admite en este punto. Pero como no todo puede demostrarse -implicaría un proceso al infinito- deben existir principios indemostrables y evidentes por sí. Por eso la ciencia difiere del hábito de los principios. Pouillon encuentra una relación entre esta doctrina del conocimiento y la teoría de la luz, y concede a ambas influencia neoplatónica (“Grosseteste’s Contribution to the History of Philosophy”, *Proceedings. American Catholic Philosophical Association* 27, 1953: 142-144).

34/ *Metafísica*

plarismo de origen platónico desplaza a la teoría aristotélica de la abstracción, provocando una mayor dependencia entre gnoseología y metafísica. El ejemplarismo derivado del agustinismo y de otras influencias platónicas, fue una teoría en rápido auge entre los franciscanos sucesores de Grosseteste, hasta el punto de dificultar la distinción entre escritos auténticos y apócrifos⁷³. El agustinismo proporcionó el fundamento ontológico a la interpretación gnoseológica: la dependencia de todas las cosas con respecto a su Creador o causa, hace que ellas presenten “trazas” o “vestigios” de Él. En Grosseteste este ejemplarismo no se reduce al aspecto ontológico (afirmar la semejanza entre la creatura y las ideas eternas divinas), sino que abarca también el aspecto gnoseológico, como fundamento del proceso de búsqueda de tales semejanzas. Servus Gieben ha analizado, especialmente en *Hexaameron* y en los *Dicta*, los textos que hacen referencia a los vestigios de la Trinidad en el alma⁷⁴. Estos vestigios aparecen principalmente en sus potencias: memoria, inteligencia y amor, pero también hay semejanzas diversas, según que se trate de seres racionales o materiales; el ejemplo

⁷³ Por ejemplo con respecto a la autoría de la *Summa Philosophiae*, atribuida a Grosseteste, donde se plantea la cuestión de si los universales existen sólo en la mente o tienen realidad extramental. La respuesta se sitúa en la línea de Grosseteste y ello explica la atribución: los universales poseen una cierta realidad distinta de las cosas materiales y singulares, y se distinguen por tener menor intensidad intelectual (Cf. E. Bettoni, “La realtà delle idee platoniche secondo l'autore della *Summa Philosophiae*, *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963, p. 309, 314). Por lo tanto los universales tendrán el mismo tipo de “realidad” que la materia prima aristotélica: están en potencia con respecto al acto de pensarlos. En este sentido el ignoto autor de la *Summa Philosophiae* sería un antecedente de la solución escotista: los universales como *natura communis*. Pero en las obras auténticas del Lincolnense, el ejemplarismo resulta mezclado con la concepción del universal científico, entendido como generalización empírica. La diversidad de fuentes no ha logrado plasmar en una síntesis coherente.

⁷⁴ S. Gieben, “Traces of God in natura according to Robert Grosseteste”, *Franciscan Studies* 24, 1964: 144-158.

fundamental es la luz corpórea, que se comporta de modo análogo a la incorpórea. No obstante, debe notarse que estos “vestigios” no son “prueba” de la Trinidad (en el sentido fuerte o aristotélico de “probar”, o sea, deducir), y por tanto no alcanzan el nivel teológico, aunque lo preparan. Por eso este aspecto gnoseológico-metafísico se completa con el pensamiento específicamente teológico.

El ejemplarismo puede resultar fructífero en metafísica, como se aprecia en el opúsculo *De unica forma omnium*. De Dios deriva la primera forma (luz) que, informando a la materia, constituye el cuerpo. En el cuerpo espiritual el pasaje lumínico es instantáneo y por eso es posible un conocimiento por iluminación y sin concurso sensitivo. Un intelecto puro, separado de la materialidad, puede captar la primera forma de luz y los primeros principios, pues las ideas divinas son un ejemplar normativo tanto de las cosas como de nuestra inteligencia pura⁷⁵.

El hombre también presenta vestigios del Creador, aunque sobre este punto más ha insistido la Escuela Franciscana que el propio Grosseteste⁷⁶. En principio Roberto está de acuerdo con el hilemorfismo aristotélico como base antropológica fundamental. Sin embargo, su metafísica de la luz le exige una variante de consideración: la primera forma (corporeidad) organiza los elementos y sobre ella se escalonan las formas segundas. Por

⁷⁵ L. E. Lurch, “The doctrine of Divine Ideas and Illumination in Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln”, *Medieval Studies* 3, 1941: 163-173.

⁷⁶ B. H. Zedler, “Comment on Dom Pouillon’s Paper: Robert Grosseteste and the unity of man”, *Proceedings. American Catholic Philosophical Association* 27, 1953: 144-155, donde se realiza un estudio basado en el espúreo *De homine* y los dos dudosos *De homine creato* y *De anima*, aunque la autora admite este último como auténtico.

36/ *Metafísica*

tanto el hombre es un compuesto de forma de corporeidad, de los elementos y de las tres almas. No obstante, el *Hexaemeron* insiste en que el hombre es una auténtica unidad (esencial) y no un mero agregado, pues es un compuesto de formas jerarquizadas. Y puede constituir una auténtica unidad por similitud con la jerarquía total del universo, que para el Lincolniense también es una unidad de orden y esencial, no un mero agregado (caos). Esta analogía ha sido brevemente desarrollada por Grosseteste en *Quod homo sit minor mundus*, pero la diversidad y heterogeneidad de fuentes ha impedido una síntesis totalmente coherente. De acuerdo con la metafísica lumínica, alma y cuerpo son luz, por lo cual tendrían igual naturaleza ontológica, aunque diversa intensidad (o perfección). No obstante, la antropología desarrollada a partir de esta premisa acusa un dualismo muy pronunciado, que no alcanza a justificarse, salvo como remanente del dualismo platónico que el agustinismo mantuvo. De allí que esta influencia, no totalmente integrada, no sólo modificó el hilemorfismo aristotélico, restándole coherencia, sino que además le impidió elaborar una antropología acorde con su metafísica. Estas dificultades teóricas influyen y quizá causan las lagunas apreciables en la antropología teológica, muy incompleta en este aspecto, del Lincolniense.

Como no podía ser menos, la epistemología acusa igual heterogeneidad y semejantes dificultades de integración, en la medida de su derivación de fuente dual. Por una parte, y como acabamos de ver, hay una teoría del conocimiento inmediatamente fundada en la iluminación. Por otra, hallamos una explicación del conocimiento y sus formas, basada en la teoría de las tres potencias del alma natural, y todo el conjunto se presenta mechado de elementos aristotélicos que suponen la teoría de la abstracción (por ejemplo los niveles del conocimiento científico, que se derivan de ella, y la teoría de la subordinación de las ciencias, que es su consecuencia lógica).

Introducción / 37

Un resultado de la conjunción de las corrientes platónica y aristotélica es la distinción de las potencias *ab intus* y *de fori*; estas últimas son los sentidos externos, el sentido común y las potencias apetitivas y motoras. En ello se ve una clara influencia del *De anima*. Mc Evoy ha dedicado su tesis doctoral a demostrar que esta transición entre la antropología del s. XII (platónica) y la del s. XIII (aristotélica) se nota más en Grosseteste que en otros autores posteriores⁷⁷. En efecto, junto a la orientación platónica general, encontramos muchos elementos aristotélicos: la definición de ciencia, niveles del conocimiento científico, relaciones entre los niveles epistémicos. Esta conjunción de elementos determina una significativa diversidad interpretativa entre los historiadores⁷⁸.

⁷⁷ Y. Mc. Evoy, "Man an Cosmos in the philosophy of Robert Grosseteste", *Rev. Phil. Louvain* 72, 1974: 826-827. El autor sostiene que Grosseteste como metodólogo aceptó con reservas el método y la epistemología aristotélica, y subordinó la filosofía y la sabiduría humana a la trascendencia revelada, como se aprecia en su *Commentarius Posteriorum Analyticorum*. Pero Franco Alessio, desde la perspectiva de la historia de la ciencia, ha dado otra interpretación. Observa que a comienzos del s. XIII el material teórico de Paris y Oxford es el mismo, sin embargo ambos centros han seguido vías diferentes, y esto se debe a que en Oxford se conjugó el misticismo victorino con la tradición científica árabe y latina (ambas vertientes no compitieron con el aristotelismo filosófico en París), de allí que la importancia de la Escuela (científica) de Oxford, sea haber dado el paso metodológico de fundamentar el desarrollo de la teoría a partir del dato (cf. "Storia e teoria nel pensiero scientifico di Roberto Grossatesta", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 12, 1957, p. 266). Y en el mismo sentido se ha expedido Carl Boyer, al observar que en algunos campos científicos (se refiere especialmente a la óptica) se había avanzado poco desde Aristóteles, y que para lograr un avance sustancial era necesario proponer nuevas hipótesis científicas (cf. "Robert Grosseteste on the Rainbow", *Osiris* 2, 1954: 247: 258).

⁷⁸ Así Serene se opone a la interpretación de Crombie sobre la teoría de la ciencia del Lincolnense, pues mientras que para éste en el terreno científico Grosseteste se centra en la inducción, Serene insiste en que para Roberto, la iluminación juega un rol preponderante, incluso al interpretar la doctrina del *nous* del último capítulo de *Analytica posteriora*, y además porque junto a la inducción analítica aristotélica, Grosseteste admite y usa una inducción intuitiva

38/ *Metafísica*

Paralelamente se añaden aquellos elementos que derivan de la metafísica de la luz y del dualismo antropológico platónico. Sobre la base de textos teológicos inéditos, Gieben ha reconstruido una clasificación de los objetos de las potencias naturales⁷⁹: en primer lugar Dios, objeto máximo (al que corresponde la sabiduría o visión e intuición directa) es asequible como posibilidad real para nosotros, pero el apego a “las apariencias” hace que la mayoría de los filósofos no lo haya logrado. En segundo lugar tenemos los principios de la ciencia, objeto de la virtud intelectual; también

(cf. P. Serene, “Robert Grosseteste on induction and demonstrative science”, *Synthese* 40, 1979: 97- 115). Similar situación se da en la estética de Grosseteste. Si bien Roberto define la belleza como “concordia et convenientia sui ad se” (*Com. Div. Nom.* f. 88, r. 1 ms Erfurt, cita en E. De Bruyne p. 137), es decir como armonía, lo cual en cierto sentido es aristotélico, por inspiración intuitivista, en el *Hexaemeron* aplica la teoría de la luz y admite una intuición de la belleza, idea que se repite en *De luce* (cf. De Bruye, *Estudios de estética medieval*, traducción de Armando Suárez, Madrid, Gredos, t. 3, pp. 141,145 y 151). Y en su obra científica, quizá habría también que matizar el aristotelismo. Por ejemplo, junto al comentario a la *Physica*, su tratado *De finitate motus et temporis* (que va al final del comentario en la edición de Dales), si bien aborda un tema netamente aristotélico, defiende en definitiva la teoría franciscana de la no-eternidad del mundo con el argumento de la simplicidad de la eternidad (cf. R. C. Dales, “Robert Grosseteste’s Treatise *De finitate motus et temporis*”, *Traditio*, 191, 1963: 245- 266). Sin embargo, el mismo Dales reconoce que en física los dos temas preferidos de Grosseteste son netamente aristotélicos (cf. “Robert Grosseteste’s *Commentarius in Octo Libros Physicorum Aristotelis*”, *Medievalia et Humanistica* 11, 1957: 1011- 33). También en la cuestión astrológica Grosseteste aúna un argumento tradicional (la doctrina bíblica) y uno aristotélico (no hay influencias de la materia sobre el espíritu) para rechazar la influencia astral sobre el comportamiento humano (cf. R. C. Dales, “Robert Grosseteste’s views on astrology”, *Medieval Studies* 29, 1968: 357- 363 y “Grosseteste, Aristotle and Astronomy”, *Coranto* 2, n. 2, 1965: 7-11).

⁷⁹ S. Gieben “Le potenze naturali dell’anima secondo alcuni testi inediti di R. Grossatesta”, *L’home et son destin, Actes 1º Congrès Interinternational de Philosophie Médiévale, Louvain, 1960*, p. 437- 443.

aquí hay una intuición asequible a los sabios. Inmediatamente sigue lo conocido a través de estos *notiora et nota*, o sea, las inferencias inmediatas a partir de los principios generalísimos del conocimiento. La metafísica pertenece a estos dos niveles, mientras que los conocimientos propiamente científicos y las reglas técnicas y artísticas pertenecen a las dos categorías inferiores: *propia dicta scibilia* (para los fenómenos que suceden con constancia) y los *scibilia ut frequentium*. La ciencia está fundada en los primerísimos principios intuitivos y en las inferencias que se siguen de ellos. Esto constituye el saber metafísico, y más mediatamente (sólo para pocos, los cristianos) quedan fundados en la intuición de la verdad divina.

A pesar de la rigidez del esquema, cuando se abordan en concreto los problemas científicos, no hallamos una referencia relevante a la intuición de la verdad divina o de los primeros principios generalísimos. Esto por dos razones. Grosseteste tomaba a la ciencia como un hecho, vinculado a culturas y personas que precisamente carecían de esta visión de las cosas divinas, como los griegos y los árabes. Por lo tanto de hecho la ciencia es posible sin ella, hasta un cierto grado al menos. Por consiguiente, aunque para una comprensión absoluta y total del universo sea necesario llegar al fundamento último, no lo es para el proceder más modesto e inmediato de la ciencia. Por otra parte, los primeros principios intuitivos y sus inferencias inmediatas son supuestos del sistema científico elaborado por Grosseteste, lo cual es explicable, ya que en esto coincide con Aristóteles, su fuente principal en este paso.

Los opúsculos metafísicos

El conjunto de estos breves escritos constituye un aspecto del pensamiento de Grosseteste signado por una decisiva influencia del agustinismo, que determina una paralela reinterpretación de

40/ *Metafísica*

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 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 *Hexaameron*. 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.

De potentia et actu

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, como indiqué antes. Esta modificación, entonces, supone a su vez una nueva interpretación del concepto aristotélico de “potencia” y del proceso que permite pasar de la potencia al acto, suponiendo algo que Aristóteles no consideró: la creación. Por eso, aunque los términos sean lo mismos, la doctrina no.

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).

De luce

Si bien la autoría de esta obra está bien atestiguada, no hay datos suficientes como para fijar adecuadamente su cronología. Los extremos seguros son muy amplios: 1215-1240. Sin embargo, una crítica interna muestra un pensamiento de madurez, y significativas analogías entre la teoría del número infinito aquí expuesta y la del Libro III de su comentario a la *Physica*, obra cuya producción se estima realizada entre 1228-

42/ *Metafísica*

1232. Por lo tanto, sería aceptable fijar una fecha cercana a 1228 o un poco anterior, pero no más de 1225. Sus fuentes y referencias son también 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 a la explicación que hacían los padres antiguos del *fiat lux*. Como en su propio *Hexaemeron*, 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 Avicebrón. Todos estos elementos confluyen en una doctrina personal sólidamente ensamblada.

Aunque lo considero un tratado metafísico⁸⁰, 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. La “metafísica de la luz”, como se ha denominado esta corriente, es mucho más amplia que su sector cristiano latino, e incluso que su versión en términos de *falsafa* (filosofía greco-árabe). No podemos olvidar la gran influencia que tuvo entre los latinos la *Perspectiva* de Alhazén (Ibn al-Haytham), cuya concepción óptica guarda significativo acercamiento a la teoría de las iluminaciones jerárquicas de Dionisio Aeropagita. La “metafísica de la luz” que se despliega en una articulación de la jerarquía ontológica, tiene

⁸⁰ No es la posición de otros autores, como Baur mismo, su editor, que lo consideran un tratado cosmológico. Mc Evoy 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).

también manifestaciones en la teosofía oriental (Sohravardi), en el neoplatonismo tardío y en la teosofía mazdea de la antigua Persia, manifestaciones todas éstas de escasas relaciones con el cristianismo latino. Sin embargo, H. Corbin ha señalado la existencia de elementos comunes entre el concepto de luz de Grosseteste y el de Sohrevardi, así como la idea de su discípulo Roger Bacon, que propone no sólo considerar a la óptica como la más importante de las ciencias (idea de Alhazén) sino también aplicar a la luz los ejemplos geométricos y hacer de ellos a su vez símbolos ontológicos⁸¹. Es decir, que en todos estos casos hay una interpretación espiritual de las leyes ópticas, basada en una antigua y troncal cosmogonía de la luz que asume las leyes ópticas como una especie de “topografía de los universos espirituales” al decir de Corbin.

Tal como ha señalado C. A. R. do Nascimento⁸², 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 a la formación del primer cuerpo o firmamento (n. 9), y a continuación la formación de las esferas hasta la novena (n. 10-11), resumiendo después la explicación de las 13 esferas: 9 celestes y 4 sublunares (n. 12) y los cuerpos intermedios (n. 13-

⁸¹ Cf. H. Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Ed. Trotta, 1994, p. 145.

⁸² “O tratado sobre a luz de Roberto Grosseteste”, *Transformação* 1: 227-237, con traducción portuguesa en pp. 230-237.

44/ *Metafísica*

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 *Commentarius in octo Physicorum*, sobre la conmensurabilidad de los conjuntos infinitos⁸³. En síntesis, coincido con McEvoy⁸⁴ 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 Chartres⁸⁵.

⁸³ Sobre la doctrina del Lincolnense sobre el infinito, dos trabajos míos, “La infinitud del número según Roberto Grosseteste”, *Naturaleza y Gracia* 40, n. 1, 1993: 17-24 y “Los conjuntos infinitos según Roberto Grosseteste”, en A. González, L. von der Walde y C. Company (editores), *Palabra e Imagen en La Edad Media*, México, UNAM, 1995: 211-224.

⁸⁴ “The metaphysics of light in the middle ages”, *Philosophical Studies* 26, 1979: 126-145.

⁸⁵ 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

De unica forma omnium

Este opúsculo, también citado como *De forma prima omnium*, es un fragmento de una carta dirigida a su discípulo Adán Rufo⁸⁶, y su composición se sitúa antes de 1231 o 1232 y no mucho antes de 1228⁸⁷. 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*. Como ya dijimos, “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 agustinianos,

Metaphysics? Some Remarks on Theory of Science and Light in Robert Grosseteste”, *Veritas* 41, n. 163, 1996, p. 414).

⁸⁶ La carta ha sido editada en la colección de H. R. Luard, (ed.), *Roberti Grosseteste Epistolae*, London, Longman, Green, Logman and Roberts, 1961. (*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 Lincolnense. Rufo es mencionado en otras epístolas e identificado con el joven maestro Adán de Oxford.

⁸⁷ 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”, *Franziskanische Studien* 63, 1981: 221-226.

46/ Metafísica

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 cosas⁸⁸. 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 creados⁸⁹.

De ordine emanandi causatorum a Deo

Tal como ya dije, Callus propone 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

⁸⁸ 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.

⁸⁹ 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 Pío II, para la reforma general de la Iglesia (cf. G. Alberigo, “Forma ecclesiae dans l’humanisme chrétien, en particulier chez Nicolas de Cusa”, *Istina* 19, 1974: 111-129).

Introducción / 47

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

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 considerable conocimiento de Aristóteles, con referencias a *Analytica Posteriora*, *Metaphysica* y *De Generatione*. Mc Evoy sugiere las fechas de 1225-1228⁹⁰, 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

⁹⁰ Cf. *The philosophy of Robert Grosseteste* cit, p. 232.

48/ Metafísica

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

Es un tratado que Dalles edita al término del comentario al libro VIII de la *Physica*, pero que sin duda puede ser leído independientemente de ella. Su redacción, según los datos

actuales reseñados por McEvoy, sería posterior al comentario, situándose alrededor de 1237⁹¹.

Su objeto es oponer la teoría del tiempo finito a la doctrina aristotélico-averroista de la eternidad del mundo⁹². 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 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. 11), 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

⁹¹ *The philosophy of Robert Grosseteste*. cit. p. 514.

⁹² Sobre este tema mi trabajo “La eternidad del tiempo según Grosseteste: consideración metafísica”, *Naturaleza y gracia* 31, 1984, n.2:343-348.

50/ Metafísica

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

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. Este opúsculo fue atribuido antes a Vitelo, pero según de Wulff no puede confundirse con su *De ordine entium* inacabado. Este es un tratado, deductivo y riguroso cuyo punto de partida no es el ser en general (como en la ontología aristotélica) sino el ser infinito. Dios es la luz principal y los otros seres las luces participadas. Pero según el mismo de Wulff, no puede interpretarse como emanatismo ni monismo⁹³.

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, vivificándola (n. 4-5).

⁹³ *Histoire de la Philosophie Médiévale*, T. II, *De Thomas Aquinas jusqu'à la fin du Moyen Age*, 5 ed. Paris- Louvain, 1925, pp. 109-110.

Introducción / 51

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 agustiniano⁹⁴, 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 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

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

⁹⁴Esta idea de la presencia sin situación y ubicuidad sin lugar la aplica Agustín a Dios en *De Trinitate* V, 1, n. 2.

52/ *Metafísica*

(quizás el final) del *De luce*⁹⁵. Coincido con Mc Evoy 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 s. 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 (el más importante para posibles consecuencias científicas) debería ser exployado más detalladamente.

⁹⁵ Cf. J. Mc Evoy, *The philosophy of Robert Grosseteste* cit, p. 371, nota 6.

DE POTENTIA ET ACTU¹

1. Omne quod est, aut est ens actu, aut ens potentia, id est aut est in complemento, aut non est in complemento, possibile est tamen esse. Quod enim non est in complemento, neque possibile est ut sit in complemento, simpliciter non est. Omne itaque possibile esse, cum adhuc non sit, dico esse in potentia; et omne, quod est in potentia, possibile est esse. Per potentiam igitur oportet intelligere illud, a quo res potest provenire in complementum. Si enim non sit actu, a quo vel mediate vel immediate res illa possit venire in complementum, non est possibile rem illam esse. Cum itaque dicitur, quod res est in potentia, forte intelligitur potentia efficientis solum et forte potentia efficientis et amplius. Si enim efficiens tale, a quo possint provenire ceterae causae rei, tunc antequam sint ceterae causae, dicitur res esse in potentia; sicut verum fuit ab aeterno, omnem creaturam esse in potentia, quia fuerit in potentia causae efficientis, a qua potuerunt omnes causae aliae creaturarum provenire. Si vero non sit causa efficiens talis, a qua possint ceterae causae provenire, necesse est, ut sub hoc nomine “potentia” comprehendantur, cum efficiente ceterae causae, quae ab efficiente non possunt provenire, a quibus tamen simul cum causa efficiente possibile est, ut res proveniat in complementum. Si enim esset architector, et natura non ministraret et materiam domus, cum ipse architector non posset sibi facere materiam, non diceretur esse domus in potentia. Similiter si esset materia domus, et non esset possibile, ut esset architector, non diceretur domus esse in potentia. Igitur rem esse in potentia est ipsam esse in sua causa, a qua possibile est, ut veniat in complementum.

¹ Editado en L. Baur, *Werke*, pp. 126-129.

54/ *Metafisica*

2. Ex hoc manifestum est, quod forte res est in potentia, et tamen nihil quod est, nec ex aliquo quod est potest esse res illa; et aliquid fuit in potentia, et tamen nihil unquam nec ex aliquo potuit esse res illa, verbi gratia antequam esset mundus vel materia mundi creata, fuit mundus in potentia, et tamen nihil potuit esse mundus, nec ex aliquo quod fuit, potuit esse mundus. Materia vero prima et omnis res immaterialis penitus, antequam crearetur, fuit in potentia; et tamen nihil unquam potuit esse materia, nec ex aliquo potuit esse materia. Et haec quidem manifesta sunt.

3. Sed de his rebus, quae sub tempore generantur, et quorum material vel propinqua vel remota in unaquaque hora praesto est, dubitandum est, an consequatur necessario, quod, si aliqua illarum est in potentia, quod aliqua res potestate sit illa, verbi gratia si statua sit in potentia, quod aliqua res potestate sit statua, et si aliquod animal est in potentia, quod aliqua res potestate sit illud animal. Si enim non sit metallum, in quo possit operari statuifex, cum tamen terra potestate sit metallum, diceturne, quod terra potestate est statua, aut quod terra potest esse statua aut ex terra fieri statua? Videtur autem nobis, quod, cum dicitur: “A potestate est B, aut A potest esse B”, idem est ac si diceretur: “A habet in se potentiam factivam B, vel potentiam passivam a factivo B”. Non enim dicitur, quod embryo antequam infundatur anima rationalis, potestate sit vigilans vel possit vigilare, cum non habeat in se potentiam factivam vigiliae, nec dicitur, quod sit potestate docibilis vel quod possit doceri, cum non habeat in se potentiam passivam a faciente doctrinam.

4. Similiter cum dicitur: “ex A potest fieri B”, intelligitur, quod A sit habens potentiam passivam a factivo B, vel saltem a factivo ministrante factivo B. Dicitur enim de ferro rudi, quod ex eo potest fieri lorica. Non tamen factor loricae aget in ferrum rude, sed aliquis minister deserviens factori loricae et praeparans ei materiam aget in ferrum rude. Si igitur ex A potest fieri B,

De potentia et actu/ 55

oportet quod ex A non fiat aliud, antequam suscipiat complementum B, nisi illud sit intentum propter B et via in B, et sit factum a ministrante ei, quod dat complementum B, verbi gratia ex semine potest fieri homo. Prius tamen ex semine fit embryo, verumtamen embryo intenditur propter hominem et est via in hominem et generatur embryo ex semine a ministrante ei, quod complet hominem.

5. Est itaque potentia principium transmutationis a non completo ad completum, vel ut universaliter dicam: potentia est principium transmutationis a privatione in privationis potentiam. Intelligo autem per privationem et potentiam privationis non solum sicut dicerem non videns et videns, verum etiam sicut dicerem non caecum et caecum.

6. Dicitur tamen potentia habitus, quo potest non transmutari in peius vel corruptionem, id est quo resistit nitenti transmutare in peius vel corruptionem. Et forte haec ratio potentiae reducitur in prius dictam rationem. Tantum enim est resistere intendenti transmutare in peius vel corruptione quantum est a non completo in completum transmutare.

7. Principium autem transmutationis est duplex: scilicet activum et passivum, et forte eadem est potentia activa et passiva et forte alia. Ubi enim est aliud agens, aliud patiens, ibi alia est potentia activa a potentia passiva. Ubi vero idem secundum idem agit et patitur, ut in simplicibus, quae in se agunt, eadem est. Forte enim eadem est potentia, qua intelligit se et qua intelligitur a se intelligentia.

8. Item: principium transmutationis aut est tale, quod est in eius electione ducere rem ad complementum et desistere a productione eius ad complementum: aut non est in eius electione, ut compleat et non compleat. Et in cuius electione est utrumque,

56/ Metafisica

dicitur potentia rationalis, quia haec in solis rationabilibus, in quantum huiusmodi sunt, invenitur.

9. Cum autem res est in actu, non esset in actu, nisi, cum esset, in actu esse posset. Ergo potentia alia est cum actu. Sed talis potentia una est principium transmutationis a non completo in completum. Aequivocae igitur sunt potentiae, et dicimus, quod ambigua dicuntur potentiae. Potentia enim, quae cum actu est, non est nisi principium retinens actum, quem et continue recipit a conservante, et est idem principium continua recipiens complementum a conservante rem in esse, quod fuit principium recipiens complementum a dante esse. Omnem autem potentiam praecedit actus naturaliter. Si enim omne, quod efficitur, efficitur a sibi simili vel secundum speciem vel secundum proportionem, manifestum est, quod omnem potentiam praecedit actus illius potentiae vel secundum speciem vel secundum proportionem. In eodem autem quandoque potentia praecedit actum, ut potentia currendi praecedit currere; quandoque vero actus praecedit potentiam, ut actus citharizandi praecedit potentiam citharizandi. Agens in naturis aut agit se alterum et se aliud, ut in propagatione et generatione, aut educit sibi simile in potentia de potentia ad effectum.

Deo gratias. Explicit tractatus de potentia et actu secundum Lincolniensem.

SOBRE LA POTENCIA Y EL ACTO

1. Todo lo que existe, o es ente en acto, o ente en potencia; es decir, o existe en la realidad o no existe en la realidad, siendo sin embargo posible que exista. Pues lo que no existe en la realidad ni es posible que esté en la realidad, no existe en sentido absoluto. Por consiguiente llamo ser en potencia a todo lo que es posible que sea, pero que ahora no es; y todo lo que está en potencia es posible que sea. Luego es necesario entender por potencia aquello por lo cual la cosa puede llegar a la realidad. Pues si no existe un acto por el cual aquella cosa pueda llegar a la realidad, sea mediata, sea inmediatamente, no es posible que esa cosa exista. Luego, cuando se dice que una cosa está en potencia, quizás se entiende sólo la potencia eficiente, y quizás la potencia eficiente y algo más. Pues si existe un eficiente por el cual puedan aparecer otras causas de la cosa, entonces antes que existan las otras causas, se dice que la cosa está en potencia; así como fue eternamente verdadero que toda creatura está en potencia, porque estaba en potencia en la causa eficiente por la cual pudieron aparecer todas las causas de las otras creaturas. Si en cambio no hay una tal causa eficiente de la cual puedan provenir las otras causas, para que con esta palabra “potencia” se signifiquen las otras causas, además de la eficiente, que no pueden provenir de la eficiente, es necesario que la cosa llegue a la realidad. Pues si hubiese un constructor, y la naturaleza no le suministrase la materia para la casa, y el constructor mismo no pudiera fabricar la materia, no se diría que la casa está en potencia. Del mismo modo, si existiese la materia para la casa y no fuese posible que existiese un constructor, no se diría que la casa está en potencia. Luego estar una cosa en potencia es estar ella misma en su causa, por la cual es posible que llegue a la realidad.

2. Y es evidente que quizá la cosa está en potencia y sin embargo aquella cosa nada es de lo que existe ni de aquello por

58/ *Metafísica*

lo cual algo existe; y algo estuvo en potencia y sin embargo nunca nada, ni de algo pudo ser aquella cosa; por ejemplo, antes que existiese el mundo o fuera creada la materia del mundo, el mundo estaba en potencia, y sin embargo nada pudo ser el mundo, ni algo por lo cual otro existió pudo ser el mundo. La materia prima y aun todas las cosas inmateriales existieron en potencia antes que se crearan, y sin embargo nada alguna vez pudo ser materia, ni la materia pudo existir proveniente de algo. Y estas cosas son evidentes.

3. Pero con respecto a estas cosas que se generan en el tiempo, y cuya materia se mantiene cercana o remotamente en cada cosa actual, debe dudarse si se sigue por necesidad que si alguna de ellas está en potencia, que aquella tenga alguna cosa como principio; por ejemplo, si la estatua existe en potencia, que alguna cosa en principio sea estatua, y si existe algún animal en potencia, que alguna cosa en principio sea aquel animal. Pues si no existe el metal en el cual pueda operar el artífice, ¿cómo sin embargo la tierra en principio es metal, o se dice que la tierra en principio es estatua o que la tierra puede ser estatua o que de la tierra se hace la estatua? Pues nos parece que cuando se dice “A es en principio B o A puede ser B” es lo mismo que si se dijera “A tiene en sí la potencia productora de B, o potencia pasiva con respecto a B”. Pues no se dice que antes que se infunda el alma racional, el feto en principio está en vigilia o puede atender, puesto que no tiene en sí potencia activa de atender, ni tampoco se dice que en principio sea enseñable, o que pueda aprender, pues no tiene en sí potencia pasiva con respecto al aprendizaje.

4. Del mismo modo, cuando se dice “De A puede hacerse B” se entiende que A tiene potencia pasiva con respecto a B, o por lo menos a otro del cual B es instrumento. Pues se dice que del hierro no trabajado puede hacerse una coraza. Sin embargo,

Sobre la potencia y el acto/ 59

el artífice de la coraza no trabaja en el hierro tosco, sino que algún servidor del fabricante de la coraza y que le prepara la materia, trabaja en el hierro tosco. Luego, si de A puede hacerse B, es necesario que de A no se haga otro antes que B reciba la existencia, salvo aquello que se intenta por B y en dirección a B, y que sea hecho por un servidor suyo, que da existencia a B; por ejemplo, del semen puede producirse el hombre. Sin embargo, del semen primero se produce el feto, pero el feto tiende hacia el hombre y es vía hacia el hombre, y el feto se genera del semen como instrumento suyo, que culmina en el hombre.

5. Por lo tanto la potencia es principio del cambio de lo incompleto a lo completo, o para decirlo más universalmente: la potencia es principio del cambio de la privación a la potencia de la privación. Y entiendo por privación y potencia de la privación no sólo así como se dice no vidente y vidente, sino también como si se dijera ciego y no ciego.

6. Sin embargo se llama potencia al hábito por el cual puede no transformarse en peor o corrupción, es decir, aquello que resiste el intento de cambiarse en peor o corromperse. Y quizás este sentido de potencia se reduce a la primera noción expresada. Pues tanto es resistir al que intenta transformar en peor o corromper, como cambiar de incompleto a completo.

7. El principio del cambio es doble: activo y pasivo, y quizás la potencia activa y la pasiva es la misma, o tal vez es diferente. Pues donde uno es agente y otro es paciente, allí la potencia activa es diferente de la potencia pasiva. En cambio donde lo mismo obra y padece según lo mismo, como en las [sustancias] simples, que obran en sí, es la misma [potencia]. Pues quizá es la misma potencia aquella que entiende y aquella por la cual la inteligencia se entiende [a sí misma].

60/ Metafísica

8. Además, el principio del cambio: o es tal que en él hay decisión de llevar la cosa a la realidad y desistir de su producción en la realidad, o en él no hay elección para realizar o no realizar. Y en aquellos [seres] en que hay elección para ambas [posibilidades] la potencia se llama racional, porque sólo se da en los racionales en cuanto tales.

9. Cuando una cosa está en acto, no estaría en acto si cuando existe pudiera estar en acto. Luego la potencia es distinta del acto. Pero tal potencia no es principio del cambio de incompleto a completo. Luego las potencias son equívocas, y afirmamos que las potencias se dicen ambiguamente. Pues la potencia que existe con el acto, no es sino el principio conservador del acto, que recibe continuamente del conservante, y es el principio que recibe continuamente la realidad del conservante de la cosa en el ser, que fue principio receptor real del que da el ser. Toda potencia precede naturalmente al acto. Pues si todo lo que produce, produce algo semejante a sí, o según la especie o según la proporción, es evidente que toda potencia precede al acto de aquella potencia o según la especie o según proporción. Pero en esto alguna vez la potencia precede al acto, como la potencia del correr precede al correr; en cambio otras veces el acto precede a la potencia, como el acto de tocar la cítara precede al hábito de tocar la cítara. El agente natural, o bien obra algo distinto de sí, como en la propagación y la generación, o educa algo similar a sí en potencia, con potencia para el efecto.

Gracias a Dios. Se explicó el tratado sobre la potencia y el acto según el Lincolniense.

**DE LUCE
SEU DE INCHOATIONE FORMARUM¹**

1. Formam primam corporalem, quam quidam corporeitatem vocant, lucem esse arbitror. Lux enim per se in omnem partem se ipsam diffundit, ita ut a puncto lucis sphaera lucis quamvis magna subito generetur, nisi obsistat umbrosum. Corporeitas vero est, quam de necessitate consequitur extensio materiae secundum tres dimensiones, cum tamen utraque, corporeitas scilicet et materia, sit substantia in se ipsa simplex, omni carens dimensione. Formam vero in se ipsa simplicem et dimensione carentem in materiam similiter simplicem et dimensione carentem dimensionem in omnem partem inducere fuit impossibile, nisi seipsam multiplicando et in omnem partem subito se diffundendo et in sui diffusionem materiam extendendo, cum non possit ipsa forma materiam derelinquere, quia non est separabilis, nec potest ipsa materia a forma evacuari. Atqui lucem esse proposui, cuius per se est haec operatio, scilicet, se ipsam multiplicare et in omnem partem subito diffundere. Quicquid igitur hoc opus facit, aut est ipsa lux, aut est hoc opus faciens in quantum participans ipsam lucem, quae hoc facit per se. Corporeitas ergo aut est ipsa lux, aut est dictum opus faciens et in materiam dimensiones inducens, in quantum participat ipsam lucem et agit per virtutem ipsius lucis. At vero formam primam in materiam dimensiones inducere per virtutem formae consequentis ipsam est impossibile. Non est ergo lux forma consequens ipsam corporeitatem, sed est ipsa corporeitas.

2. Amplius: formam primam corporalem formis omnibus sequentibus digniorem et excellentioris et nobilioris essentiae et magis assimilatae formis stantibus separatis arbitrantur sapientes.

¹ Editado en L. Baur, *Werke*, pp. 51-59.

62/ *Metafisica*

Lux vero omnibus rebus corporalibus dignioris et nobilioris et excellentioris essentiae est, et magis omnibus corporibus assimilatur formis stantibus separatis, quae sunt intelligentiae. Lux est ergo prima forma corporalis.

3. Lux ergo, quae est prima forma in materia prima creata, seipsam per seipsam undique infinities multiplicans et in omnem partem aequaliter porrigens, materiam, quam relinquere non potuit, secum distrahens in tantam molem, quanta est mundi machina, in principio temporis extendebat. Nec potuit extensio materiae fieri per finitam lucis multiplicationem, quia simplex finities replicatum quantum non generat, sicut ostendit Aristoteles in de caelo et mundo. Infinities vero multiplicatum necesse est finitum quantum generare, quia productum ex infinita multiplicatione alicuius in infinitum excedit illud, ex cuius multiplicatione producit. Atqui simplex a simplici non exceditur in infinitum, sed solum quantum finitum in infinitum excedit simplex. Quantum enim infinitum infinities infinite excedit simplex. Lux igitur, quae est in se simplex, infinities multiplicata materiam similiter simplicem in dimensiones finitae magnitudinis necesse est extendere.

4. Est autem possibile, ut aggregatio numeri infinita ad congregationem infinitam in omni numerali se habeat proportionem et etiam in omni non numerali. Et sunt infinita aliis infinitis plura, et alia aliis pauciora. Aggregatio omnium numerorum tam parium quam imparium est infinita, et ita est maior aggregatione omnium numerorum parium, quae nihilominus est infinita. Excedit namque eam aggregatione omnium numerorum imparium. Aggregatio etiam numerorum ab unitate continue duplorum est infinita; et similiter aggregatio omnium subduplorum illis duplis correspondentium est infinita. Quorum subduplorum aggregationem necesse est esse subduplam ad aggregationem duplorum suorum. Similiter aggregatio omnium numerorum ab

unitate triplorum tripla est aggregatione omnium subtriplorum suorum istis triples respondentium. Et similiter patet de omnibus speciebus numeralis proportionis, quoniam secundum quamlibet earum proportionari potest finitum ad infinitum.

5. Si vero ponatur aggregatio infinita omnium duplorum continue ab unitate et aggregatio infinita omnium subduplorum illis duplis correspondentium, tollaturque de aggregatione subduplorum unitas vel quivis numerus finitus, iam subtractione facta non remanebit inter aggregationem primam et residuum de aggregatione secunda dupla proportio; sed nec aliqua numeralis proportio, quia si de numerali proportionem per subtractionem a minori extremitate relinquatur alia numeralis proportio, oportet, ut subtractum istius, a quo subtrahitur, sit pars aliquota vel aliquot partes aliquotae. Numerus vero finitus numeri infiniti aliquota vel aliquot aliquotae esse non potest. Subtracto igitur numero de aggregatione subdupla infinita non remanet proportio numeralis inter aggregationem duplam infinitam et residuum de aggregatione subdupla infinita.

6. His ergo ita se habentibus manifestum est, quod lux multiplicatione sua infinita extendit materiam in dimensiones finitas minores et dimensiones finitas maiores secundum quaslibet proportionem se habentes ad invicem, numerales scilicet et non numerales. Si enim lux multiplicatione sui infinita extendit materiam in dimensionem bicubitam, eadem infinita multiplicatione duplicata extendit eam in dimensionem tetracubitam, et eadem subduplicata extendit eam in dimensionem monocubitam; et sic secundum ceteras proportionem numerales et non numerales.

7. Iste, ut reor, fuit intellectus philosophorum ponentium omnia componi ex atomis et dicentium, corpora ex superficiebus componi et superficies ex lineis et lineas ex punctis. Nec contradicit

64/ *Metafisica*

haec sententia ei, quae ponit, magnitudinem solum ex magnitudinibus componi, quia tot modis dicitur totum, quot modis dicitur pars. Aliter namque dicitur medietas pars totius, quae bis sumpta reddit totum, et aliter est costa pars diametri, quae non aliquotiens sumpta reddit diametrum, sed aliquotiens sumpta exsuperatur a diametro. Et aliter dicitur angulus contingentiae pars anguli recti, in quo est infinities, et tamen finite subtractus ab eo diminuit illum; et aliter punctus pars lineae, in qua est infinities, et finite subtractus ab ea non diminuit eam.

8. Rediens igitur ad sermonem meum dico, quod lux multiplicatione sui infinita in omnem partem aequaliter facta materiam undique aequaliter in formam sphaericam extendit, consequiturque de necessitate huius extensionis partes extremas materiae plus extendit et magis rarefieri, quam partes intimas centro propinquas. Et cum partes extremae fuerint ad summum rarefactae, partes interiores adhuc erunt maioris rarefactionis susceptibiles.

9. Lux ergo praedicto modo materiam primam in formam sphaericam extendens et extremas partes ad summum rarefaciens, in extrema sphaera complevit possibilitatem materiae, nec reliquit eam susceptibilem ulterioris impressionis. Et sic perfectum est corpus primum in extremitate sphaerae, quod dicitur firmamentum, nihil habens in sui compositione nisi materiam primam et formam primam. Et ideo est corpus simplicissimum quoad partes constituentes essentiam et maximam quantitatem, non differens a corpore genere nisi per hoc quod in ipso materia est completa per formam primam solum. Corpus vero genus, quod est in hoc et in aliis corporibus, habens in sui essentia materiam primam et formam primam, abstrahit a complemento materiae per formam primam et a diminutione materiae per formam primam.

De Luce/65

10. Hoc itaque modo completo corpore primo, quod est firmamentum, ipsum expandit lumem suum ab omni parte sua in centrum totius. Cum enim sit lux perfectio primi corporis, quae naturaliter se ipsam multiplicat a corpore primo, de necessitate diffunditur lux in centrum totius. Quae cum sit forma tota non separabilis a materia in sui diffusionem a corpore primo, secum extendit spiritualitatem materiae corporis primi. Et sic procedit a corpore primo lumen, quod est corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis. Quod lumen in suo transitu non dividit corpus per quod transit, ideoque subito pertransit a corpore primo caeli usque ad centrum. Nec est eius transitus, sicut si intelligeretur aliquid unum numero transiens subito a caelo in centrum -hoc enim forte est impossibile-, sed suus transitus est per sui multiplicationem et infinitam generationem luminis. Ipsum ergo lumen a corpore primo in centrum expansum et collectum molem existentem infra corpus primum congregavit; et cum iam non potuit minorari corpus primum, utpote completum et invariabile, nec potuit locus fieri vacuus, necesse fuit, ipsa in congregatione partes extimas molis extendi et disgregari. Et sic proveniebat in intimis partibus dictae molis maior densitas, et in extimis augmentabatur raritas; fuitque potentia tanta luminis congregantis et ipsa in congregatione segregantis, ut ipsas partes extimas molis contentae infra corpus primum ad summum subtiliarent et rarefacerent. Et ita fiebat in ipsis partibus extimis dictae molis sphaera secunda completa nullius impressionis ultra receptibilis. Et sic est² completum secundum sphaerae lumen, quod gignitur ex prima esphaera; et lux, quae in prima sphaera est simplex, in secunda est duplicata.

11. Sicut autem lumen genitum a corpore primo complevit

² Texto según Baur: “complementum et perfectio sphaerae secundae: lumen quidem gignitur ex prima sphaera, et lux...”, corrección propuesta por J. McEvoy (*The philosophy of Robert Grosseteste*, p. 155) según otros manuscritos.

66/ *Metafisica*

sphaera secundam et infra³ secundam sphaeram molem densiorem reliquit, sic lumen genitum ex sphaera secunda sphaeram tertiam perficit et infra ipsam sphaeram tertiam molem adhuc densiorem congregatione reliquit. Atque ad hunc ordinem processit ipsa congregatio disgregans donec complerentur novem sphaerae caelestes et congregaretur infra⁴ sphaeram nonam infimam moles densata, quae esse quoattuor elementorum materia. Sphaera autem infima, quae est sphaera lunae, ex se etiam lumen gignens, lumine suo et molem infra se contentam congregavit et congregando partes eius extimas sublimavit et disgregavit. Non tamen fuit huius luminis potentia tanta, ut congregando partes eius extimas disgregaret ad summum. Propterea remansit in omni parte molis huius imperfectio et possibilitas receptionis congregationis et disgregationis. Et pars suprema molis disgregata non ad sumum, sua tamen disgregatione ignis effecta, remansit adhuc materia elementaris⁵. Et hoc elementum ex se lumen gignens et molem infra se contentam congregans eius partes extimas disgregavit, minori tamen ipsius disgregatione;⁶ et sic aërem produxit. Aër quoque ex se corpus spirituale vel spiritum corporalem generans et intra se contentum congregans et congregando exteriora eius disgregans aquam produxit et terram. Sed quia in aqua plus remansit de virtute congregante, quam disgregante, remansit

³ Texto según Baur: “intra”, corrección propuesta por McEvoy, idem.

⁴ Texto según Baur: “inter”, corrección propuesta por McEvoy, idem.

⁵ Texto según Baur: “elementarum”, corrección propuesta por McEvoy, idem.

⁶ Texto según Baur añade: “et sic produxit ignem. Ignis vero ex se lumen gignens et molem infra contentam congregans eius partes extimas disgregavit, minori tamen ipsius disgregatione; et sic aërem...”, supresión propuesta por McEvoy, idem.

⁶ Texto según Baur añade: “et sic produxit ignem. Ignis vero ex se lumen gignens et molem infra contentam congregans eius partes extimas disgregavit, minori tamen ipsius disgregatione; et sic aërem...”, supresión propuesta por McEvoy, idem.

etiam ipsa aqua cum terra ponderosa.

12. Hoc igitur modo productae sunt in esse sphaerae 13 mundi huius sensibilis; novem scilicet caelestes, inalterabiles, inaugmentabiles, ingenerabiles et incorruptibiles, utpote completae, et quatuor existentes modo contrario, alterabiles, augmentabiles, generabiles et corruptibiles, utpote incompletae. Et patens est, quoniam omne corpus superius secundum lumen ex se progenitum est species et perfectio corporis sequentis. Et sicut unitas potentia est omnis numerus sequens, sic corpus primum multiplicatione sui luminis est omne corpus sequens.

13. Terra autem est omnia corpora superiora aggregatione a se luminum superiorum. Propterea ipsa est, quae a poëtis Pan dicitur id est totum; et eadem Cybele, quasi cubile, a cubo id est soliditate nominatur, quia ipsa est omnium corporum maxime compressa, hoc est Cybele mater deorum omnium, quia, cum in ipsa superiora lumina sint collecta, non sunt tamen in ea per operationes suas exorta, sed possibile est educi ex ea in actum et operationem lumen cuiuscumque sphaerae volueris; et ita ex ea ex matre quadam quivis deorum procreabitur. Media autem corpora in duabus se habent habitudinibus. Ad inferiora quidem namque se habent sicut caelum primum ad omnia reliqua; et ad superiora, sicut terra ad omnia cetera. Et sic modis aliquibus in quolibet eorum sunt omnia reliqua.

14. Et species et perfectio corporum omnium est lux: sed superiorum corporum magis spiritualis et simplex, inferiorum vero corporum magis corporalis et multiplicata. Nec sunt omnia corpora eiusdem speciei, licet a luce simpla vel multiplicata fuerint profecta, sicut nec omnes numeri sunt eiusdem speciei, cum tamen sint ab unitate maiori vel minori multiplicatione collecti.

15. Et in hoc sermone forte manifesta est intentio dicentium

68/ *Metafisica*

“omnia esse unum ab unius lucis perfectione” et intentio dicentium “ea, quae sunt multa, esse multa ab ipsius lucis diversa multiplicatione”.

16. Cum autem corpora inferiora participant formam superiorum corporum, corpus inferius participatione eiusdem formae cum superiore corpore est receptivum motus ab eadem virtute motiva incorporali, a qua virtute motiva movetur corpus superius. Quapropter virtus incorporalis intelligentiae vel animae, quae movet sphaeram primam et supremam motu diurno, movet omnes sphaeras caelestes inferiores eodem diurno motu. Sed quanto inferiores fuerint, tanto debilius hunc motum recipiunt, quia quanto fuerit sphaera inferior, tanto est in ea lux prima corporalis minus pura et debilior.

17. Licet autem elementa participant formam caeli primi, non tamen moventur a motore caeli primi motu diurno. Quamquam participant illa luce prima, non tamen oboediunt virtuti motivae primae, cum habeant istam lucem impuram, debilem, elongatam a puritate eius in corpore primo, et cum habeant etiam densitatem materiae, quae est principium resistentiae et inoboedientiae. Putant tamen aliqui, quod sphaera ignis circumrotetur motu diurno, et significationem ipsius ponunt circumrotationem cometarum, et dicunt etiam lune motum derivari usque in aquas maris, ita ut ex eo proveniat fluxus marium. Verumtamen omnes recte philosophantes terram ad hoc motu dicunt esse immunem.

18. Eodem quoque modo sphaerae, quae sunt post sphaeram secundam, quae fere secundum computationem in sursum facta nominatur octava, quia participant formam illius, communicant omnes in motu suo quem habent proprium praeter motum diurnum.

19. Ipsae autem caelestes sphaerae, quia completae sunt, non

De Luce/69

receptibiles rarefactionis aut condensationis, lux in eis non inclinatur partes materiae a centro, ut rarefaciat eas, vel ad centrum, ut condenset. Et propter hoc ipsae sphaerae caelestes non sunt receptibiles motus sursum aut deorsum, sed solummodo motus circularis a virtute motiva intellectiva, quae in sese aspectum corporaliter reverberans ipsas sphaeras corporali circulat revolutione. Ipsa autem elementa, quia incompleta, rarefactibilia et condensabilia, inclinatur lumen, quod in eis est, aut a centro, ut rarefaciat, aut ad centrum, ut condenset. Et propter hoc ipsa sunt aut sursum aut deorsum naturaliter mobilia.

20. In supreme autem corpore, quod est simplicissimum corporum, est reperire quattuor, scilicet formam, materiam, compositionem et compositum. Forma autem, utpote simplicissima, unitatis obtinet locum. Materia autem propter duplicem potentiam ipsius, susceptibilitatem scilicet impressionum et earundem receptibilitatem, et etiam propter divisibilitatem⁷, quae radicaliter est ipsius materiae, quae primo et principaliter accedit binario, binarii naturam merito sortitur. Compositio vero ternarium in se tenet, quia in ea patet materia formata et forma materiata et ipsa compositionis proprietas, quae a materia et forma alia et tertia reperitur in unoquoque composito. Et quod est compositum praeter haec tria proprium, sub numero quaternario comprehenditur. Est ergo in primo corpore, in quo scilicet virtualiter cetera corpora sunt, quaternarius, et ideo radicaliter numerus ceterorum corporum non ultra denarium invenitur. Unitas namque formae et binarius materiae et ternarius compositionis et quaternarius compositi, cum aggregantur, denarium constituunt. Propter hoc est denarius numerus corporum sphaerarum mundi, quia sphaera elementorum licet dividatur in quatuor, una tamen est participatione naturae terrestris corruptibilis.

⁷Texto según Baur: “densitatem”, corrección propuesta por McEvoy, idem.

70/ Metaphisica

21. Ex his patet, quod denarius sit numerus universitatis perfectus, quia omne totum et perfectum aliquid habet in se sicut formam et unitatem, et aliquid sicut materiam et binarium, et aliquid sicut compositionem et ternarium, et aliquid sicut compositum et quaternarium. Nec contingit ultra haec quattuor quintum addere. Quapropter omne totum et perfectum est decem.

22. His autem manifestum est, quod solae quinque proportionales repertae in his quattuor numeris unum, duo, tria, quattuor aptantur compositioni et concordiae stabilienti omne compositum. Quapropter istae solae quinque proportionales concordantes sunt in musicis modulationibus, gesticulationibus et rhythmicis temporibus.

Explicit tractatus de luce Lincolnensis.

SOBRE LA LUZ O SOBRE LA INCOACIÓN DE LAS FORMAS

1. Considero que la primera forma corporal, que algunos llaman corporeidad, es luz. Pues la luz por sí se difunde a todas partes, de tal modo que desde un punto de luz se genera súbitamente una esfera de luz, salvo que obstaculice lo umbroso. Es corporeidad lo que se sigue necesariamente a la extensión de la materia según tres dimensiones, aun cuando ambas, es decir, la corporeidad y la materia, sean sustancias en sí mismas simples, carentes de toda dimensión. Sería imposible que la forma, en sí misma simple y carente de dimensión, produzca dimensión en todas partes, salvo multiplicándose a sí misma y difundiéndose en todas partes instantáneamente y en su difusión extendiendo la materia, pues la forma no puede faltar a la materia, porque no es separable, ni la materia puede educirse de la forma. Sin embargo afirmo que es la luz la que por sí misma produce esta operación, es decir, multiplicación de sí misma y difusión inmediata en todas partes. Por tanto, lo que produce esta operación, o es luz o hace esta obra en cuanto participa de la luz, que lo hace por sí. Luego la corporeidad es la luz misma, o es la que produce la obra dicha e induce las dimensiones de la materia, en cuanto participa de la luz y obra por virtud de ella misma. Pero es imposible que la forma primera induzca las dimensiones en la materia por la potencia de la forma consiguiente. Luego la luz no es una forma consiguiente a la corporeidad, sino que es la corporeidad misma.

2. Además, los sabios consideran que la primera forma corporal es más digna, más excelente y más noble en su esencia que todas las formas siguientes, y más semejante a las formas que permanecen separadas. Pero la luz es de esencia más digna, noble y excelente que todas las cosas corporales, y la más

72/ *Metafísica*

semejante a las formas separadas -que son las inteligencias- entre todos los cuerpos. Luego al luz es la primera forma corporal.

3. Luego la luz, que es la primera forma creada en la materia primera, multiplicándose infinitamente por sí misma ella misma en todas partes, y difundándose igualmente en todas partes, desde el principio del tiempo va extendiendo a la materia, sin falta, hasta tanta mole cuanta es la de la estructura del mundo. Y la extensión de la materia no pudo producirse por una multiplicación finita de la luz, porque la simple finitud no genera un cuanto replicado, como muestra Aristóteles en *El cielo y el mundo*¹. En cambio, es necesario que la multiplicación infinita genere un cuanto finito, porque el producto de la multiplicación infinita de algo excede en infinito a aquello de cuya multiplicación se produce. Sin embargo lo simple no excede a lo simple al infinito, sino el simple excede al infinito al cuanto finito. Y el cuanto infinito excede infinitamente al simple infinitas veces. Luego la luz, que en sí es simple, multiplicada infinitas veces, necesariamente se extiende a la materia igualmente simple en dimensiones de magnitud finita.

4. Pero es posible que la agregación de números infinitos a un conjunto infinito dé relaciones en toda proporción numeral y no numeral. Y hay infinitos mayores que otros infinitos, y otros menores que otros. El conjunto de todos los números pares e impares es infinito, y es mayor que el conjunto de todos los números pares, que también es infinito; pues le excede en el conjunto de todos los números impares. También el conjunto de los números duplos de una unidad es infinito; y de la misma manera el conjunto de todos los subduplos de aquellos duplos correspondientes es infinito. El conjunto de cuyos subduplos necesariamente debe ser subduplo con respecto al conjunto de

¹ *De caelo et mundo*, I, c. 5-7 (271 b 1 ss).

los dobles suyos. De la misma manera el conjunto de todos los números triples de una unidad es triple con relación al conjunto de todos los subtriples suyos que corresponden a estos triples. Y de la misma manera es claro con respecto a todas las especies de proporción numeral, porque según cualquiera de ellas lo finito puede ser proporcional al infinito.

5. Si en cambio se considera el conjunto infinito de todos los duplos en serie de la unidad y el conjunto infinito de todos los subduplos correspondientes a aquellos duplos, y se extrae del conjunto de los subduplos una unidad o algún número finito, hecha ya la sustracción no quedará una proporción doble entre el primer conjunto y el resto del segundo conjunto; pero tampoco habrá una proporción numeral², porque si de una proporción numeral resultara otra proporción numeral por sustracción de la extremidad menor, sería necesario que este sustrato del cual se sustrae, sea parte alícuota o un número dado de partes alícuotas. Pero un número finito no puede ser parte alícuota o algunas alícuotas de un número infinito. Luego, supuesto esto, es evidente que la luz extiende -por su multiplicación- a la materia en dimensiones finitas menores y dimensiones finitas mayores según cualesquiera proporciones relacionadas entre sí, es decir, numerales y no numerales. Pues si la luz, por su multiplicación infinita, extiende la materia en una dimensión de dos codos, la misma multiplicación infinita duplicada la extiende en una dimensión de cuatro codos, y la misma dimidiada la extiende en la dimensión de un codo; y así según las restantes proporciones numerales y no numerales.

7. Según creo, esto fue lo que entendieron los filósofos que afirmaron que todas las cosas se componen de átomos, y dijeron

² Proporción numeral quiere decir número fraccionario, o sea, las fracciones comunes.

74/ *Metafísica*

que los cuerpos se componen de superficies, las superficies de líneas y las líneas de puntos. Y no contradice esta sentencia aquel que afirma que la magnitud sólo se compone de magnitudes, porque el todo se dice de tantos modos cuantos modos se dice la parte. Pues de una manera se llama parte a la mitad del todo, que tomada dos veces agota el todo, y de otro modo se dice de la parte lateral al diámetro, que no agota el diámetro tomada un número de veces, sino que tomada cierto número [mayor] de veces, excede al diámetro³. Y de otro modo se dice que el ángulo cotangente es parte del ángulo recto, en el cual está infinitas veces, y sin embargo sustraído de él un número finito de veces lo disminuye; y de otro modo el punto se llama parte de la línea, en la cual está infinitas veces, y sustraído de ella un número finito de veces no la disminuye.

8. Volviendo pues, a mi exposición, digo que la luz, por su multiplicación infinita producida por igual en todas partes, extiende la materia igualmente por todas partes en forma esférica, y necesariamente se sigue de su extensión que las partes extremas de la materia sean más extendidas y enrarecidas que las partes interiores, cercanas al centro. Y como las partes extremas estarían enrarecidas al máximo, las partes interiores entonces serían susceptibles de mayor enrarecimiento.

9. Luego la luz, según el modo antedicho, extendiendo la materia primera en forma esférica y enrareciéndose máximamente en las partes extremas, en la esfera más externa agota la posibilidad de la materia, y no le queda posibilidad de una impresión ulterior. Y así, el cuerpo primero en la extremidad de la esfera es perfecto, al cual se llama firmamento, no teniendo en sí composición, sino de materia primera y forma primera. Y por lo tanto es

³ Se toma este caso como ejemplo de las magnitudes inconmensurables.

cuerpo simplísimo, en cuanto a partes constituyentes: esencia y máxima cantidad, no diferenciándose del cuerpo en general sino porque en el mismo la materia está completa sólo por la forma primera. En cambio el género cuerpo, que está en éste y en los otros cuerpos, teniendo en su esencia materia primera y forma primera, abstrae del complemento de la materia por la forma primera, y de la disminución de la materia por la forma primera.

10. Y de este modo, una vez completo el cuerpo primero, que es el firmamento, él mismo extiende su luz desde cualquier parte suya hacia el centro del todo. Pues como la luz es la perfección del primer cuerpo, que naturalmente se multiplica a sí misma partiendo del primer cuerpo, necesariamente se difunde la luz hacia el centro del todo. La cual, como es forma no separable de la materia en su difusión desde el cuerpo primero, extiende consigo la espiritualidad de la materia del primer cuerpo. Y así del lumen, que es cuerpo espiritual -o más bien debe decirse espíritu corporal- procede el cuerpo primero. Como el lumen en su paso no divide el cuerpo por el cual pasa, por lo tanto súbitamente pasa del primer cuerpo del cielo hasta el centro. Ni tampoco es su tránsito, como si fuera algún número dado pasando súbitamente desde el cielo al centro -pues esto quizás es imposible- sino que su paso se produce por su multiplicación e infinita generación de la luz. Luego el mismo lumen del cuerpo primero expandido en el centro y reunido, congrega la masa existente bajo el primer cuerpo; y como ya el primer cuerpo no puede disminuir, puesto que es completo e invariable, ni puede hacerse vacío en el lugar, es necesario que la misma extienda y se disgregue en el conjunto o por las partes las masas externas. Así se produjo en las partes interiores de la masa antedicha mayor densidad, y en las extremas aumentó la dilatación; y la potencia de la luz congregante fue tanta cuanto fue la misma segregante en el conjunto, y esas partes externas de la masa contenidas bajo el primer cuerpo se sutilizaron y dilataron al

76/ Metafísica

máximo. Y de este modo se produjo en las mismas dichas partes externas de la mole la segunda esfera completa no receptiva de ninguna otra impresión. Y se completó el segundo lumen de la esfera, que se produjo de la primera esfera; y la luz, que es simple en la primera esfera, en la segunda es duplicada.

11. Así como el lumen generado por el cuerpo primero completa la segunda esfera y bajo la segunda esfera queda una mole más densa, así el lumen generado por la segunda esfera produce la tercera esfera, y bajo la misma esfera la tercera masa resulta entonces de mayor densidad de congregación. Y según este orden prosigue disgregando la misma congregación, hasta que se completan las nueve esferas del cielo y se congregan bajo la novena esfera la ínfima mole densa, que es materia de los cuatro elementos. Pero la esfera ínfima, que es la esfera de la luna, por sí también generante de luz, con su luz y la masa inferior contenida en sí, congregó y congregando las partes externas las sutilizó y disgregó. Sin embargo su potencia de luz no fue tanta que al congregarse sus partes externas las disgregara al máximo. Por lo cual quedó en todas las partes de su mole cierta imperfección y la posibilidad de receptar congregación y disgregación. Y la parte suprema de su masa disgregada no al máximo, una vez producida la disgregación del fuego, resultó entonces la materia elemental. Y este elemento de sí generante de luz y la mole inferior a sí contenida disgregó congregando sus partes externas, pero menos que la disgregación del fuego; y así produjo el aire. El aire, de por sí cuerpo espiritual o espíritu corporal generante y en sí contenido congregante y congregando sus exteriores disgregante produjo el agua y la tierra. Pero como en el agua queda más potencia congregante que disgregante, queda también el agua con la tierra pesada.

12. Luego, de este modo se han producido las 13 esferas de este mundo sensible; es decir, nueve celestes, inalterables,

Sobre la luz/77

inaumentables, ingenerables e incorruptibles y completas; y cuatro existentes de modo contrario: alterables, aumentables, generables y corruptibles, o sea, incompletas. Y es evidente porque todo cuerpo superior según la luz de sí produce la especie y la perfección del cuerpo subsiguiente. Y así como la unidad es en potencia todo número siguiente, así el cuerpo primero por multiplicación de su luz es todo cuerpo subsiguiente.

13. Pero la tierra es todos los cuerpos superiores por agregación en sí de las luces superiores. Por eso es que es llamada Pan por los poetas, es decir, todo; y Cibele, como cubil, por comparación a la solidez del cubo, porque ella es la más comprimida de todos los cuerpos; esto es Cibele, madre de todos los dioses, porque aunque en ella se hayan reunido las luces superiores, sin embargo no están en ella nacidas por sus operaciones, sino que es posible educirlas de ella al acto y operación lumínica de cualesquiera de las esferas; y así se procrearon los dioses como de una cierta madre. Pero los cuerpos medios se relacionan de dos modos. A los inferiores se relacionan así como el primer cielo a todos los restantes, y a los superiores así como la tierra a todos los demás. Y así según algunos modos en cualquiera de ellos están todos los restantes.

14. Y la especie y la perfección de todos los cuerpos es luz, en los cuerpos superiores, más espiritual y simple, y en los cuerpos inferiores más corporal y multiplicada. Y no son todos los cuerpos de la misma especie, aunque fueran producidos por la luz simple o multiplicada. Así como tampoco todos los números son de la misma especie, y sin embargo proceden de la unidad por mayor o menor multiplicación.

15. Y con esta exposición quizás se hace evidente la intención de los que dicen “todas las cosas son una por la perfección de una luz” y la intención de los que dicen “las cosas que son

78/ Metafísica

muchas, son muchas por la diversa multiplicación de la luz”.

16. Pero como los cuerpos inferiores participan de la forma de los cuerpos superiores, el cuerpo inferior participando de la misma forma con respecto al cuerpo superior, es receptivo del movimiento de la misma potencia motora incorpórea por la cual se mueve el cuerpo superior. Por lo cual la potencia incorpórea de la inteligencia o alma, que mueve a la primera y suprema esfera con movimiento diurno, mueve todas las esferas celestes inferiores con el mismo movimiento diurno. Pero cuanto más inferiores sean, tanto más débilmente reciben este movimiento, porque cuanto más inferior es la esfera, tanto menos pura y más débil será en ella la primera luz corpórea.

17. Pero aunque los elementos participen de la forma del primer cielo, sin embargo no se mueven por el motor del primer cielo con movimiento diurno. Aunque participan de aquella luz primera, sin embargo no obedecen a la potencia del motor primero, como que poseen esta luz impura, débil, alejada de la pureza propia del primer cuerpo, y tienen también la densidad de la materia, que es principio de resistencia y desobediencia. Sin embargo, algunos creen que la esfera del fuego gira con movimiento diurno, y expresan una confirmación en el giro de los cometas; y dicen también que este movimiento llega hasta las aguas del mar, de tal modo que de eso proviene el flujo de los mares. Sin embargo, todos los que filosofan rectamente afirman que la tierra carece de este movimiento.

18. Del mismo modo, las esferas que están después de la segunda esfera, la cual, computada desde lo superior se denomina octava, como participan de aquella forma, comunican todas en su movimiento, que les es propio, además del movimiento diurno.

19. Como estas esferas celestes son completas, no

Sobre la luz/79

susceptibles de dilatación o condensación, en ellas la luz no inclina las partes de la materia desde el centro para dilatarlas, o hacia el centro, para condensarlas. Y por eso estas esferas celestes no reciben el movimiento hacia arriba o hacia abajo, sino solamente el movimiento circular proveniente de la potencia motora intelectual, como que en sí la figura que refleja corporalmente circunda con una revolución a las esferas corporales. Como estos elementos son incompletos, dilatables y condensables, la luz que está en ellos inclina o desde el centro para enrarecer, o hacia el centro, para condensar. Y por esto están arriba o debajo de los móviles naturales.

20. Pero en el cuerpo superior, que es el más simple de los cuerpos, se dan estos cuatro: la forma, la materia, la composición y el compuesto. La forma en cuanto simplísima obtiene el lugar de la unidad. La materia, por su doble potencia, es decir, susceptibilidad de las impresiones y receptividad de las mismas, y también por su divisibilidad, la cual pertenece radicalmente a la materia, en la que primero y principalmente se da el dos, obtiene la natura correspondiente al dos. El compuesto en sí tiene el tres, porque en él se ve la materia informada y la forma materializada, y la propiedad misma de la composición, que es distinta de la materia y la forma y esta tercera se da en cada uno de los compuestos. Y lo que es compuesto fuera de estos tres propios, se comprende bajo el número cuatro. Luego, en el primer cuerpo, en el cual están potencialmente los restantes cuerpos, está el cuatro, y por tanto radicalmente el número de los restantes cuerpos no pasa más del dos. Pues la unidad de la forma y el binario de la materia y el ternario de la composición y el cuaternario del compuesto, cuando se conjugan constituyen el denario. Por eso el número de los cuerpos de las esferas del mundo es diez, porque la esfera de los elementos, aunque se divida en cuatro, sin embargo es una por participación de la natura terrestre corruptible.

80/ Metafisica

21. Por esto se patentiza que el diez es el número perfecto de la universalidad, porque toda totalidad y perfección tiene en sí algo como forma y unidad, algo como materia y dualidad, algo como composición y ternario y algo como compuesto y cuaternario. Y no se puede añadir un quinto fuera de estos cuatro. Por lo cual el todo y perfecto es diez.

22. Y resulta evidente que sólo las cinco proporciones encontradas en estos cuatro números: uno, dos, tres, cuatro, se adaptan a la composición y armonía en cualquier compuesto. Por lo cual sólo estas cinco proporciones son armónicas en las modulaciones musicales, las gesticulaciones y los tiempos rítmicos.

Fin del tratado acerca de la luz del Lincolniense.

DE UNICA FORMA OMNIUM¹

1. Dilectus sibi in Christo magistro Adae Rufo Robertus Grosseteste dictus magister salutem.
2. Rogavit me dulciflua dilectio tua, quatenus scriberem tibi, quid de hoc verbo sentiam: “*Deus est prima forma et forma omnium*”. Quod fecit prout potui, non prout volui, malens amico petenti praebere parvum, quod habui, quam magnum, quod existimabam habere, denegasse videri. De re enim tanta nihil vero potest esse parvum, licet pro parvitate dicentis possit esse non granditer dictum et pro parvitate nostri dicentis non possit esse granditer elocutum.
3. De re itaque grande petitione tua compellente pauca non granditer locuturus in primis tuae dilectioni respondeo, me sentire hoc verum esse, scilicet quod Deus est forma et forma omnium; et cum sit forma, necessario est forma prima, quia ante ipsum nihil. Ipse enim est primus et novissimus.
4. Si autem quaeras, quid me moveat ad sentiendum Deum esse formam et formam omnium, respondeo: magna magni Augustini auctoritas. Ipse enim in libro secundo de libero arbitrio ait: “Si quicquid mutabile aspexeris, vel sensu corporis vel animi consideratione capere non poteris, nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta in nihilum recidat, noli dubitare, ut ista mutabilia non intercipientur, sed dimensis motibus et distincta varietate formarum, quasi quosdam versus temporum peragent, esse aliquam formam aeternam et incommutabilem, quae neque contineatur et quasi diffundatur locis, neque protendatur atque

¹ Editado en L. Baur, *Werke*, pp.106-111. También en H. R. Luard, *Epistolae*, I, pp. 1-7.

82/ *Metafisica*

varietur temporibus, per quam cuncta ista formari valeant et pro suo genere implere atque agere locorum ac temporum numeros. Omnis enim res mutabilis etiam formabilis sit necesse est. Sicut autem mutabile dicimus, quod mutari potest, ita formabile, quod formari potest appellaverim. Nulla autem res formare se ipsam potest: quia nulla res potest dari sibi, quod non habet. Et utique, ut habeat formam, formatur aliquid. Quapropter quaelibet res, si quam habet formam, non ei opus est accipere, quod habet. Si qua vero non habet formam, non potest a se accipere, quod non habet. Nulla ergo res, ut diximus, formare se potest. Conficitur itaque, ut corpus et animus cum sint mutabilia forma quadam incommutabili et semper manente formentur. Cui formae dictum est: *Mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient*. Annos sine defectu pro aeternitate posuit prophetica locutio. De hac item forma dictum est, quod *in se manens innovet omnia*. Hinc etiam comprehenditur, omnia providentia gubernari. Si enim omnia, quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia omnia subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia. Non enim ista essent, si illa non esset”.

5. Item idem Augustinus in libro tertio decimo de Confessione dirigens sermonem ad Patrem ait: “Quid te promeruit inchoatio creaturae spiritualis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abyssu, tui dissimilis, nisi per idem verbum converteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo illuminata lux fieret, quamvis non aequaliter, tamen conformis formae aequali tibi”.

6. Item idem in undecimo de Confessione ad Patrem loquens ait. “Stabo atque solidabor in te, in forma mea, veritate tua”.

7. Ecce hae auctoritates sancti Augustini aperte clamant,

De unica forma omnium/ 83

Deum formam esse et formam creaturarum. Ita quoque auctoritas, quam primo posui ex libro secundo de libero arbitrio, non solum haec asserit, sed etiam infalibiliter arguit.

8. Ex ratione quoque formae argui potest, Deum formam essem quia forma est, qua res est id quod est, velut humanitas, qua homo est homo, forma hominis est. Deus autem a seipso est id quod est. Seipso enim Deus est, quia deitate deus est et deitas deus est. Quapropter cum id, quo res est id quod est, forma sit, Deus forma est.

9. Item quis non concedet Deum formosum et speciosum esse? Ergo ipse et species est, cum nihil sit in ipso, quod ipse non sit, sicut cum sit iustus ipse, est iustitia ipsa, qua iustus est. Sic, cum sit formosus et speciosus ipse, est forma et species, qua formosus et qua speciosus est, immo ipsa formositas et speciositas.

10. Item: quid est forma, nisi completio rei sive perfectio? Deus autem est completio incompletibilis, perfectio imperfectibilis, et ideo forma non formabilis, quia penitus sine defectu et incommutabilis. Deus igitur est perfectio perfectissima, completio completissima, forma formosissima et species speciosissima. Dicitur homo formosus et anima formosa et domus formosa et mundus formosus: formosum hoc, formosum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum formosum, si potes. Ita Deum videbis non alia forma formosum, sed ipsa formositatem omnis formosi. Cum audis “Deus est forma vel formositas, sicut et veritas” noli quaerere, quid sit formositas, sicut nec quid sit veritas. Statim enim se opponent caligines imaginum corporalium ut ait Augustinus in libro octavo de Trinitate, et nubila phantasmatum et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu illuxit tibi, cum diceretur veritas vel formositas. Ecce in ipso primo ictu, quo velut corruscatione perstringeris, cum dicitur veritas vel formositas,

84/ *Metafisica*

mane, si potes; si non potes, relaberis in ista solita atque terrena. Ecce hoc modo Deus a se forma est et dicitur.

11. Ut autem aliquo modo clarescat, quomodo ipse sit forma creaturarum - non enim sic est earum forma velut pars earum substantialis completiva, ex qua et materia fit aliquid unum - significationis huius nominis “forma” aliquatenus sunt explicandae. Dicitur itaque forma exemplar, ad quod respicit artifex, ut ad eius imitationem et similitudinem formet suum artificium; sic pes ligneus, ad quem respicit sutor, ut secundum ipsum formet soleam, dicitur forma soleae. Sic etiam vita bonorum, ad quam respicimus, ut ad eius similitudinem mores vitae nostrae formemus, dicitur nobis forma vivendi. Dicitur quoque forma, cui materia formanda applicatur, et per applicationem ad illud recipit formam ipsius, cui applicatur, imitatoriam. Sic dicimus de sigillo argenteo, quod ipsum est forma sigilli cerei; et de argilla, in qua funditur statua, quod ipsa est forma statuae. Cum autem artifex habet in anima sua artificii fiendi similitudinem, respicitque ad illud solum, quod in mente gerit, ut ad eius similitudinem suum formet artificium, ipsa in mente artificii similitudo forma artificii dicitur. Nec multum distat in ratione haec significatio formae a primitus dicta significatione formae.

12. Imaginare itaque in mente artificis artificii fiendi formam, utpote in mente architectoris formam et similitudinem domus fabricandae, ad quam formam et exemplar solummodo respicit, ut ad eius imitationem domum faciat; et imaginare cum hoc per impossibile ipsius architectoris volentis domum fabricare voluntatem ita potentem, quod se sola applicet materiam formandam in domum formae in mente architectoris, qua applicatione figuraretur in domum; et imaginare cum his, quod materia domus esset fluida, nec posset permanere in forma recepta in se, si separaretur a forma in mente architectoris, sicut

aqua figurata sigillo argenteo separato sigillo statim amitteret figuram receptam. Imaginare itaque voluntatem artificis applicantem materiam domus ad formam in mente architectoris non solum, ut per hanc applicationem formetur in domum, sed etiam applicantem illam ei, quandiu domus manet in esse domus, ut formata in esse servetur. Eo itaque modo, quo forma huius in mente huiusmodi architectoris esset forma domus, est ars, sive sapientia, sive verbum omnipotentis Dei forma omnium creaturarum. Ipsa enim simul et exemplar est et efficiens et formans est et in forma data conservans est, dum ad ipsam applicantur et revocantur creaturae. Quod autem ex hoc intellectu dicatur Deus forma creaturarum, satis patet ex dictis Augustini, utpote partim ex illa auctoritate, quam superius posui, ubi dici omnia divina providentia gubernari, ipsamque eorum providentiam esse formam incommutabilem, per quam mutabilia omnia subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur. Partim vero elucet haec intentio formae per reliquam auctoritatem, quam de libro tertio decimo Confessionum posui, ubi dicitur angelus converti ad verbum Patris ad id, a quo factus est, ut lux fieret et conformis formae aequali Patri id est sapientiae, in qua Pater fecit omnia. Ubi etiam idem Augustinus haec verba proposuit: “Quid te promeruerunt spiritalis corporalisque natura, quas fecisti in sapientia, ut inde penderent etiam inchoata et informia quaeque in genere suo vel spiritali vel corporali, euntia in immoderationem et longinquam dissimilitudinem tuam; spiritale informe praestantius, quam si corpus formatum esset; corporale autem in forme praestantius, quam si omnino nihil esset, atque ita penderet in quo verbo informia, nisi per idem verbum revocarentur ad unitatem tuam et formarentur, et essent ab uno te summo bono universa bona valde”

13. Item Augustinus super Joh. homil. Prima: “Faber cum facit arcam, primo habet in arte arcam. Si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in

86/ *Metafisica*

arte, ut non ipsa arca sit, quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est in opere; numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est et illa manet, quae in arte est. Nam potest illa arca putrescere et iterum ex illa, quae in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte et arcam in opere! Arca in opere non est vita; arca in arte vita est, quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia secundum artem, continent omnia, antequam fabricet omnia hunc, quae sunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita est in illo. Tertiam vides; est in arte terra. Caelum vides: est in arte caelum. Solem et lunam vides; sunt et ista in arte, sed foris corpore sunt, in arte vita sunt”.

14. Ex his auctoritatibus diligenter inspectis et ad invicem collatis scio prudentiam tuam facile percepturam, aeternam Dei Sapientiam sic esse formam omnium, velut si imaginareris figuram sigilli argentei esse vitam et intelligentiam intelligentem se voletemque figurare ad sui imitationem et similitudinem magis minusve expressam ceram fluidam non potentem per se manere in aliqua figuratione recepta, ipsaque hac sola voluntate informem et fluidam ceram ad se revocaret sibi que applicaret et ad se revocando sibi que applicando sua similitudine aliquanta imprimeret et in impressa similitudine servaret. Sic inquam percipies ex iam dictis aeternam Patris sapientiam esse formam omnium, sicut talis figura sigilli argentei, si esset, esset forma cerae sua similitudine praedicto modo impressae. Non tamen hanc similitudinem de modo, quo Deus est forma omnium, sicut nec supradicta attuli sicut usquequaque congruam divinae excellentiae, quia sicut creatura eius similitudinem etiam non potest perfecte exprimere, sic nec mens creata potest aliquid perfecte et ei ex omni parte simile fingere.

SOBRE LA FORMA ÚNICA DE TODAS LAS COSAS

1. Dilecto en Cristo, maestro Adán Rufo, de Roberto Grosseteste llamado maestro, salud.
2. Tu amable dilección me pidió que te escribiera qué pienso acerca de estas palabras: “Dios es la primera forma y forma de todas las cosas”. Lo cual hice según he podido, no según he querido, prefiriendo ofrecer al amigo que pide, lo poco que tengo, que aparecer negando lo mucho que creía tener. Pues acerca de tal cosa ninguna verdad puede ser pequeña, aunque por la pequeñez del enunciante puede no ser dicha en forma grandiosa, y por la pequeñez de nuestro decidor no pueda ser proferida grandiosamente.
3. Así pues, sobre el asunto de tu gran petición, siendo compelido a poca y no grande enunciación, respondo primeramente a tu afecto que considero verdad esto: que Dios es forma y forma de todas las cosas, y siendo forma, necesariamente es forma primera, porque antes de ella no hay nada. Pues él mismo es primero y novísimo.
4. Y si preguntas qué me impulsa a considerar a Dios como forma y forma de todas las cosas, respondo con la gran autoridad del gran Agustín. Pues él, en el Libro Segundo *Acerca del libre albedrío* dice: “Si todo lo que investigas es mutable no podrías captarlo por la consideración del sentido corpóreo o del alma, si no tuviera alguna forma numérica, suprimida la cual volvería a la nada; no dudes, que estas cosas mutables no perecen¹ sino que medidos los movimientos y la distinta variedad de las formas,

¹ También *non intercipientur* podría entenderse como “no desaparecen”.

88/ *Metafísica*

casi como perfeccionamiento hacia el tiempo, que es alguna forma eterna e inmutable, la cual tampoco se contiene ni se difunde en el lugar ni tiende o varía a los tiempos, por la cual todas estas formas tienen ser y por su género llenan y obran los números de los lugares y los tiempos. Porque toda cosa mutable también necesariamente es formable. Pues así como llamamos mutable a lo que puede cambiar, así también llamamos formable a lo que puede formarse. Pero ninguna cosa puede formarse a sí misma, porque ninguna cosa puede darse lo que no tiene. Y así, para que posea forma algo forma [informa]. Por lo cual, cualquier cosa, si tiene forma, lo que tiene no es su obra. Si no tiene forma, no puede tomar para sí lo que no tiene. Luego ninguna cosa, según dijimos, puede formarse a sí misma. De tal modo se acepta que el cuerpo y el alma, como son formas mutables, se forman por algo inmutable y permanente. De la cual forma se ha dicho: *Tú los cambiarás y se cambiarán; tú en cambio permaneces el mismo y tus años no perecen*². Pues la locución profética dijo ‘años indefectibles’ por eternidad. También de esta forma se ha dicho que *permaneciendo en sí, renueva todas las cosas*³. Aquí también se comprende que la providencia gobierna todas las cosas. Pues si todas las cosas que son no serían nada si se les sustrae la forma, la forma misma inmutable por la cual todas las cosas mutables subsisten, como los números de sus formas en cuanto se completan y obran, es la misma providencia. Pues éstas no existirían, si aquella no existiese”⁴.

4. Además, el mismo Agustín en el Libro decimotercero de *Las confesiones*, dirigiendo una oración al Padre, dice: “¿En

² Ps. 101, 27 ss: *mutabis ea et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.*

³ Sap. 8, 27: *in se manens innovet omnia.*

⁴ Agustín, *De libero arbitrio* II, cp. 16-17, n. 44-45, Migne, PL 32, 1264 ss.

Sobre la forma única de las cosas/89

qué te dignificó la incoación de la creatura espiritual, para que por lo menos fluyera en tinieblas semejantes al abismo, distinta de ti, si no fuera convertida por el Verbo en aquello mismo por lo cual ha sido hecha, y transformada en luz iluminada por él, aunque no de la misma manera, sino proporcionada a la forma igual a ti?”⁵.

6. Además el mismo [autor] en el [libro] undécimo de *Las confesiones*, hablando al Padre dice: “Permaneceré y me fortaleceré en ti, en mi forma, tu verdad”⁶.

7. He aquí que esta autoridad de San Agustín abiertamente proclama que Dios es forma y forma de las creaturas. Y aquella autoridad, que primeramente se tomó del segundo libro de *El libre albedrío*, no sólo afirma esto, sino que también arguye infaliblemente.

8. De modo pues, que por razón de la forma puede argumentarse que Dios es forma, porque forma es aquello por lo cual la cosa es lo que es, por ejemplo la humanidad, por la cual el hombre es hombre, es forma del hombre. Pero Dios es por sí mismo aquello que es. Por lo tanto, como aquello por lo cual la cosa es lo que es, es la forma, Dios es forma.

9. Además ¿quién no admite que Dios es hermoso y magnífico? Luego él mismo es especie [forma o belleza] puesto que nada hay en él que no sea él mismo, así como siendo justo, es la justicia misma, por la cual es justo. Así siendo hermoso y magnífico, es la forma e idea por la cual es magnífico, más aún la hermosura y la magnificencia.

⁵ *Confesiones* XIII, 2 n. 3, Migne PL 32, 845 ss.

⁶ *Ibid.* XI, 30, n. 40, Migne PL 32, 825.

90/ *Metafísica*

10. Además, ¿qué es la forma sino la compleción o perfección de la cosa? Pero Dios es compleción incompletable, perfección imperfectible, y por tanto forma no formable, porque es indefectible e inmutable. Luego Dios es perfección perfectísima, compleción completísima, forma hermosísima y especie magnífica. Se habla del hombre hermoso, el alma hermosa, la casa hermosa y el mundo hermoso; hermoso esto, hermoso aquello. Quita esto y aquello y mira la hermosura misma, si puedes. Así verás en Dios no las otras formas hermosas, sino la hermosura misma de todas las cosas hermosas. Cuando oigas “Dios es forma o hermosura, así como es la verdad” no preguntes qué es la hermosura, ni tampoco qué es la verdad. Pues inmediatamente se oponen las oscuridades de las imágenes corporales, como dice Agustín en el libro octavo de *La Trinidad*⁷ y las nubes de las imaginaciones perturbarán la serenidad, que al primer golpe brilló para ti al hablar de verdad y hermosura. Pues en el mismo primer instante en el cual has alcanzado iluminación al hablar de verdad y hermosura, permanece, si puedes; si no puedes volverás a estas cosas sóliticas y terrenas. Así pues, de este modo Dios es y se llama forma por sí.

11. Y para esclarecer de alguna manera de qué modo él es forma de las creaturas -pues es forma de ellas como parte completiva de su sustancia, de la cual y de la materia se produce algún individuo- debe explicarse algo la significación del nombre “forma”. Se llama forma ejemplar aquella a lo cual mira el artífice para formar su artefacto a su imitación y semejanza; así el pie de madera, al cual tiene en cuenta el zapatero para hacer la sandalia, se llama forma de la sandalia. Así también la vida de bienes a la cual consideramos para formar nuestras costumbres de vida a su semejanza, la llamamos forma de vivir. Así pues, se llama forma aquello que se aplica a la materia a informar, y por

⁷ *De Trinitate* VIII, c. 2, n. 3, Migne, PL 39, 948.

Sobre la forma única de las cosas/91

aplicación a eso recibe la forma imitativa a la cual se aplica. Así decimos del sello de plata, que es forma del sello de cera, y de la arcilla en la cual se funde la estatua, que es forma de la estatua. Pero como el artífice tiene en su alma la semejanza del artefacto a fabricar y sólo considera a aquel que tiene en mente, para formar el artefacto a su semejanza, la misma semejanza en la mente del artífice se llama forma del artefacto. Y no dista mucho en la razón esta significación de la forma de la anteriormente dicha significación de forma.

12. Y así imaginar en la mente del artífice la forma del artefacto que se produce, por ejemplo en la mente del arquitecto la forma y semejanza de la casa a fabricar, a la cual considera solamente como forma y ejemplar, de tal modo que hace la casa a semejanza suya; e imaginar por imposible que el mismo arquitecto, queriendo fabricar la casa con una voluntad tan potente que por sí sola aplique la materia formable a la forma de casa [que está] en la mente del arquitecto, por cuya aplicación se figurará la casa; e imaginar también que la materia de la casa fuera fluida, y no pudiera permanecer en la forma recibida en sí, si se separara de la forma en la mente del arquitecto, así como el agua figurada por el sello de plata una vez separado el sello inmediatamente abandona la figura recibida. Imaginar por tanto la voluntad del artífice que aplica la materia de la casa a la forma en la mente del arquitecto, no sólo para formar la casa por esta aplicación, sino también aplicándola hasta que la casa permanezca en su ser casa, de tal modo que una vez formada se conserve en existencia. Este modo por el cual esta forma en la mente del arquitecto es forma de la casa, es el arte o la sabiduría o la palabra omnipotente de Dios, forma de todas las creaturas. Pues ella es a la vez ejemplar y eficiente y formativo y es lo que conserva [a la cosa] en la forma dada, mientras las creaturas se aplican y se retiran a la misma. Que entendido esto, Dios sea llamado forma de las creaturas, es suficientemente claro por las palabras de Agustín,

92/ *Metafísica*

por ejemplo en parte por aquella autoridad que aduje antes, donde dice que la divina providencia gobierna todas las cosas y que su misma providencia es forma inmutable por la cual subsisten todas las cosas mutables, como los números de sus formas se completan y operan. Y en parte esta significación de la forma surge por la otra autoridad [doctrina] que aduje en el libro decimotercero de *Las confesiones*, donde dice que el ángel convierte al Verbo del Padre a aquello de lo cual fue hecho, para que se haga luz y sea conforme a la forma igual al Padre, es decir, a la sabiduría por la cual el Padre hace todas las cosas. Allí también el mismo Agustín escribió estas palabras: “Qué te dignificarán las naturas espirituales y corpóreas a las cuales hiciste por sabiduría, de tal modo que desde entonces penden incoadas e informes en su género espiritual o corporal, emergiendo en inmoderada y alejada desemejanza tuya: lo espiritual informe más excelente que si fuera un cuerpo formado; y lo corporal informe más excelente que si no existiera de ninguna manera y así penderían informes en tu verbo, si no se los volviera a tu unidad y se los formara [por obra de] tu mismo verbo, y fueran hechas todas buenas, por ti el sumo bien ⁸.

13. El mismo Agustín, en la primera homilía sobre Juan [dice]: “El fabricante, cuando hace el arca, primero posee el arca en [su] arte. Pues si el arca no estuviera en el arte [el hábito artístico] ¿de dónde llevaría adelante su fabricación? Pero el arca está de tal modo en el arte, que no es la misma arca que se ve con los ojos. En el arte es invisible, en la obra será visible. He aquí que está hecha obra, ¿acaso dejó de estar en el arte? Y ella hecha obra existe y permanece [y también] la que está en el arte. Pues aquella arca podría pudrirse y nuevamente fabricarse otra de aquella que está en el arte. Atended pues el arca en el arte y el arca en la obra! El arca en la obra no es vida, el arca en el arte es

⁸ *Confesiones* XIII, 2, Migne PL 32, 845.

Sobre la forma única de las cosas/93

vida, porque vive con el alma del artífice, donde están todas estas [formas] antes de proferirse [de actuarse]. Así pues, hermanos carísimos, puesto que la sabiduría de Dios por la cual se han hecho todas las cosas según el arte, contiene todas las cosas antes que se produzcan todas éstas, las cuales existen por el mismo arte, no son vida continuamente, sino que aquello que se ha hecho tiene vida en aquel. Ves la tierra; la tierra está en el arte. Miras el cielo; el cielo está en el arte. Ves el sol y la luna, estos están en el arte, pero exteriormente son cuerpos, en el arte son vida”⁹.

14. Analizadas con cuidado estas autoridades [doctrinas] y relacionadas entre sí, sé que tu prudencia fácilmente comprenderá que la sabiduría eterna de Dios es la forma de todas las cosas, así como si imaginaras que la figura del sello de plata es la vida y la inteligencia que se entiende a sí misma y que quiere formar a su imitación y semejanza más o menos la cera fluida figurada, que no puede por sí permanecer con alguna figuración recibida, y que ella misma por su sola voluntad vuelve hacia sí a la cera fluida e informe y la aplique a sí y volviendo y aplicando a sí imprima en cierto grado su semejanza y se conserve la semejanza en la [cera] impresa. Así digo que percibes por lo explicado que la eterna sabiduría del Padre es la forma de todas las cosas, así como la figura del sello de plata, si existiese, sería la forma de la cera impresa a su semejanza del modo antedicho. Sin embargo no es según este modo de semejanza que Dios es forma de todas las cosas, así como tampoco lo anterior alcanza por todas partes congruencia con la divina excelencia, porque así como la creatura no puede expresar perfectamente su semejanza, tampoco la mente creada puede representarse perfectamente y por todas partes la semejanza.

⁹ *Tract. in John. I, n. 17, Migne PL 34, 1387.*

94/ *Metafisica*

DE ORDINE EMANANDI CAUSATORUM A DEO¹

1. Multum coangustat mentes indissertas et corporalium phantasmatum mutabilitate plenas, quod audiunt Filium coeternum Patri et sine initio, cum Pater Filii sit causa et Filius a Patre procedit. Et cuius est aliqua causa, habet esse post non-esse, et ita initium videtur recipere. Pulsat enim non modicum mentem tenebrosam, ut eam in densiorem praecipitet caliginem.

2. Quare primo quaeritur: an Filius si est coeternus Patri, cum tamen a Patre procedit, cur non etiam creatura, quae a Deo procedit ipsi Deo est coaeterna, praecipue cum omnis causa, quae nullo indiget ad hoc quod agat, effectum suum non praecedat? Huic etiam accedit exemplum ab antiquis philosophantibus excogitatum: si pes ab aeterno fuisset in pulvere, vestigium ab aeterno fuisset. Cuius enim similitudine conati sunt arguere, quod sicut pes in pulvere, quae est plenaria causa vestigii, nulla potest antiquitate vestigium anteire, sic creator, cum sit causa plenaria creaturae, creaturam non posset praecedere, sed erit creatura suo creatori coaeterna.

3. In hanc caliginem deciderunt philosophantes et de humana sapientia tumentes, licet ipsi in parte viderunt illud, quod huius caliginis tenebras pro magna parte possit purgare. Ipsi namque scripserunt, quod omnis res aut est superius aeternitate, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus. Et esse, quod est ante aeternitatem est prima causa. Et esse, quod est cum aeternitate, est intelligentia. Et esse, quod est post aeternitatem et supra tempus est anima.

¹ Editado en L. *Werke*, pp. 147-150.

96/ Metaphisica

4. Manifestaverunt itaque philosophi in sermonibus suis, quod alia est mensura, qua mensuratur esse intelligentiae, alia, qua mensuratur esse animae, alia, qua mensuratur esse rerum, quae sunt in tempore et cum tempore. Nec mensuratur esse intelligentiae mensura rei temporalis, nec esse rei temporalis mensuratur eodem, quo mensuratur esse intelligentiae vel animae. Et si attendamus mensuram essendi, quae a pie philosophantibus vocatur aeternitas vel sempiternitas, secundum excellentiorem tamen significationem huius nominis, quam secundum illam, qua usi sunt philosophi hoc nomine -ipse enim intelligunt per aeternitatem rem creatam, cui parificatur intelligentia-: palam, quod sicut non communicant in mensura una intelligentia et res temporales, multo magis non communicant in mensura una creator et creatura aliqua. Cum ergo creator sit aeternus, secundum eandem significationem aeternitatis nullam possibile est esse aeternam creaturam, nec parificatur causae primae causatum eius in aeternitate. Quodcunque vero causatum habet mensuram esse sui communem cum sua causa plenaria, necessario coaequaevum est causae, sicut splendor coaequaevus est igni, quorum utriusque esse mensurat tempus. Sic Filius coaeternus est Patri, cum Pater sit plenum principium Filii, nec possit esse sine Filio, et Filii mensura a mensura Patris non sit diversa. Non tamen creatura, cuius Deus est principium et causa plena, est coaeterna Deo, quia nec etiam est aeterna, cum non communicat in mensura cum causa sua. Quapropter etiam ei non potest in mensura parificari. Quodcunque ergo causatum non communicat in mensura una cum causa sua, non poterit causae suae dici coaequaevum, sive parificatum in mensura. Quod autem dicitur, quod omnis causa, quae nullo indiget ad hoc, ut agat, effectum suum non praecedat, intelligendum est de causa et effectu, quorum est communis mensura. Creatoris autem et creaturae nulla mensura communis potest inveniri. Nec exemplum, quod attulerunt de pede in pulvere et vestigio, conveniens est, quia pedis in pulvere et vestigii non poterit esse

De ordine emanandi causatorum a Deo/ 97

mensura diversa, creatoris et creaturae non poterit esse una. Praecedit igitur creator omnem creaturam et fuit creator quando non fuit creatura, sive ut potius dicatur: est creator quando non est vel fuit creatura.

5. Verumtamen quid sit illud praecedere, et quomodo dicatur creatorem praecedere creaturam, non parum movet, cum creator et creatura in nulla communicent mensura. Sed illud ex similitudine in uno genere mensurae communicantium intelligi poterit. Sicut enim duobus temporalibus alterum dicitur praecedere inferiori prius alio, quia fuit in tempore mensurante propinquiore initio temporis, sic de duobus non communicantibus in uno genere mensurae illud dicitur praecedere et prius, cuius mensura est magis propinqua mensurae primae simplicissimae, quae est principium omnium sequentium mensurarum. Sic anima priori est rebus temporalibus et intelligentia praecedit animam secundum quod dicunt philosophi. Deus vero indubitanter omnem praecedit creaturam, cum ipse solus sit in ipsa mensura simplicissima, quae est principium omnium mensurarum.

6. Cum itaque dico: “creator est, quando non fuit creatura” illud “quando” significat aeternitatem. Et est sensus: creatorem esse in aeternitate, in qua non est vel fuit creatura, sed in mensura inferiori. Homines autem, quorum mentis aspectus non transcendit phantasmata rerum temporalium, sicut imaginantur extra caelum spatium sine terminis et ita in magnitudine molem infinitam, cum extra caelum nec sit spatium nec moles, sic omnia imaginantur sub mensura temporis continui et ante omne tempus aliud tempus, sicut extra omne spatium aliud spatium. Hi non possunt absolvi ab hoc, quod credant creaturam creatori coaequaevam, itaque creatorem non ab initio extitisse causam sufficientem creaturarum, sed aliquam rem non actionem suscepisse nisi ut fieret actuata, quia sic sequeretur: si ante omne tempus fuisset aliud tempus et omnia sub mensura temporis fuisset

98/ Metafisica

contenta. Quod non evacuantur ab eorum imaginatione apud cogitationes eorum etiam necesse est, ut Filius habeat initium, quia omne, quod ab alio est, cuius mensura est citra mensuram primam, quae est necessario aeternitas, habet esse post non-esse, quia habet esse in mensura inferiori, cuius esse fuerit in mensura superiori. Filius vero, cuius esse est in mensura prima simplicissima, licet ab alio sit, non potest habuisse non-esse, quia in mensura simplicissima non potest esse eidem esse et non-esse. Et cum cuiuslibet creaturae non-esse fuerit absque initio, et ita fuerit in mensura prima simplici, non potest esse in ea mensura alicuius creaturae esse. Propter hoc omnis creatura necessario est in mensura post mensuram supremam. Talibus hominibus non est via, ut liberentur ab errore, nec ut separet affectum ab amore temporalium et eum erigant in amorem caelestium, ut illuc tandem contingat aspectus, quo tendit effectus, et sic videant solam Trinitatem in aeternitate simplici, spiritus incorporeos in mensura sequente, temporalia cum tempore, vel in tempore et comprehendant tempus finitum. Et sic desinant admirari cur mundus non sit antiquior, quam dicit scriptura, et cur non prius incepit quam dicit scriptura, quia non potest intelligi incepisse prius, quam incepit, ab intellectu comprehendente totum tempus praeteritum terminatum, sicut non potest intelligi mundum alibi esse, quam sit, ab intellectu, qui comprehendit extra mundum non esse spatium, cum tamen necessarium sit, ipsum posse esse alibi, quam sit, apud imaginationem ponentem spatium extra mundum.

**SOBRE EL ORDEN DE EMANACIÓN DE LOS
CAUSADOS POR DIOS
(SOBRE LA ETERNIDAD DEL HIJO
EN LAS COSAS DIVINAS)**

1. Las mentalidades poco profundas y llenas de la mutabilidad de las imágenes corporales se preocupan mucho al oír que el Hijo es coeterno al Padre y sin comienzo, siendo el Padre causa del Hijo y que el Hijo procede del Padre. Pues aquello que tiene causa, alcanza su ser después de su no-ser y así parece incluir un comienzo. Esto agita no poco a la mente oscurecida, de tal modo que se precipita en mayor oscuridad.

2. Por lo cual primeramente se pregunta: si el Hijo es coeterno con el Padre y sin embargo procede del Padre, ¿por qué no la creatura -que procede de Dios- es también coeterna a Dios, especialmente cuando toda causa -a la cual nada le falte para obrar- no precede a su efecto? Y a esto se refiere el ejemplo que pensaron los antiguos filósofos: si el pie estuviese eternamente en el polvo, la huella existiría desde la eternidad. Y por esta semejanza intentaron argüir que así como el pie en el polvo, que es la causa total de la huella, no puede anteceder en nada a la huella, así el creador, siendo causa total de la creatura, no puede anteceder a la creatura, sino que la creatura sería coeterna con su creador.

3. En esta oscuridad cayeron los filósofos y los hinchados de humana sabiduría, aunque estos en parte lo vieron, lo cual puede iluminar mucho aquellas negras tinieblas. Pues ellos mismos escribieron¹ que toda cosa es o superior a la eternidad,

¹ *Liber de causis*, prop. 2 (sobre la traducción v. A. Fidora y J. Pardo Pastor, *Revista española de filosofía medieval*, 8, 2001, p. 134).

100/ Metafísica

o es conjuntamente con la eternidad, o es posterior a la eternidad y sobre el tiempo. El ser que es anterior a la eternidad es la primera causa. El ser que existe con la eternidad es la inteligencia. Y el ser que es posterior a la eternidad y sobre el tiempo es el alma.

4. Así pues, los filósofos en sus proposiciones explicaron que la medida con la cual se mide la existencia de la inteligencia, es distinta de aquella que mide la existencia del alma, y otra distinta es aquella que mide el ser de las cosas que existen en el tiempo y con el tiempo. La existencia de la inteligencia no se mide con la medida de la cosa temporal, ni el ser de la cosa temporal se mide con lo mismo que mide el ser de la inteligencia o del alma. Y si consideramos la medida del ser que los filósofos piadosos llaman eternidad o sempiternidad, según la significación más excelsa de esta palabra, y no según aquella que asumieron los filósofos al usar este nombre -pues ellos entendieron por eternidad la cosa creada, a la cual se equipara la inteligencia- es claro que, así como no coinciden en una única medida la inteligencia y las cosas temporales, mucho menos coinciden en una única medida el creador y cualquier creatura. Luego, siendo el creador eterno, de ningún modo es posible que la creatura sea eterna según la misma significación, ni la causa primera se equipara en eternidad a su causado. Pero todo lo causado tiene una medida de su ser común con su causa total, y necesariamente es coetáneo a la causa, así como el resplandor es coetáneo al fuego, siendo ambos medidos por el tiempo. Así el Hijo es coeterno con el Padre, siendo el Padre principio total del Hijo y no puede existir sin el Hijo, y la medida del Hijo no es distinta de la medida del Padre. Sin embargo la creatura, de la cual Dios es principio y causa plena, no es coeterna con Dios, porque tampoco es eterna y no tiene medida común con su causa. Por lo cual tampoco puede equiparárselo en la medida. Luego todo causado no tiene una medida común con su causa y no podría llamarse

Sobre el orden de emanación de los cusados por Dios/ 101

coetáneo a su causa o equipararse en la medida. Y al decir que toda causa a la cual nada le falta para obrar, no precede a su efecto, debe entenderse con respecto a la causa y al efecto que tienen una medida común. Pero entre el creador y la creatura no podría darse ninguna medida en común. Y tampoco es adecuado el ejemplo traído sobre el pie en el polvo y la huella, porque no podría haber una medida distinta del pie en el polvo y de la huella, mientras que la del creador y la creatura no puede ser una. Por lo tanto el creador precede a toda creatura y hubo creador cuando no existía la creatura, o para decirlo mejor: existe el creador cuando no existe o no existió la creatura.

5. Sin embargo es bastante difícil precisar qué sea aquel preceder y de qué modo se dice que el creador precede a la creatura, puesto que el creador y la creatura no coinciden en ninguna medida. Pero podría entenderse por semejanza en un género de medida de los que coinciden. Pues así como en dos cosas temporales se dice que una precede a la inferior antes que a otra, porque existió en el tiempo mensurante más cercano al comienzo del tiempo, así, con respecto a dos no coincidentes en un género de medida, se dice que precede y es anterior aquel cuya medida es más cercana a la medida primera simplísima que es principio de todas las medidas siguientes. Así el alma es anterior a las cosas temporales y la inteligencia precede al alma, según lo que dicen los filósofos. Pero Dios indudablemente precede a toda creatura, puesto que sólo Él está en la medida simplísima que es principio de todas las medidas.

6. Y así, al decir: “el creador existe cuando no existió la creatura”, “cuando” significa eternidad. Y su sentido es: el creador existe en la eternidad, en la cual no hay o hubo creatura, sino que la hay en una medida inferior. Pero los hombres, cuya mirada mental no trasciende las imágenes de las cosas temporales, así como imaginaron un espacio sin límites fuera del cielo y una

102/ Metafísica

mole de magnitud infinita, siendo que fuera del cielo no hay espacio ni cuerpo, así también imaginaron todas las cosas bajo la medida del tiempo continuo y otro tiempo anterior a todo tiempo, así como un espacio fuera de todo espacio. Y estos no pueden ser disculpados por haber creído que la creatura fuera coetánea al creador, de tal modo que desde el comienzo no existiese una causa suficiente de la creatura, sino que alguna cosa no requiere una acción salvo para ser actualizada; porque así se seguiría: si hubiera algún tiempo anterior a todo tiempo, también todas las cosas estarían contenidas bajo la medida del tiempo. Al no eliminar su imaginación en sus elucubraciones, resulta que también es necesario que el Hijo tenga comienzo, porque todo lo que existe por otro, cuya medida está más acá de la medida primera que necesariamente es la eternidad, tiene el ser después del no-ser, porque tiene existencia en una medida inferior cuyo ser estuvo en la medida superior. Pero el Hijo, cuyo ser está en la medida primera simplísima, aunque exista por otro, no podría tener no-ser, porque en la medida simplísima no puede ser lo mismo el ser y el no-ser. Y como el no-ser de cualquier creatura fue sin comienzo y así estuvo en la primera medida simple, no puede existir en ella la medida del ser de alguna creatura. Por ello necesariamente toda creatura está en una medida posterior a la medida suprema. Y para tales hombres no hay otra vía de liberarse del error, sino separar el afecto del amor a las cosas temporales y dirigirlo al amor de las celestiales, para que su visión alcance aquello a lo cual tiende el afecto, y así vean sólo a la Trinidad en la eternidad absoluta, a los espíritus incorpóreos en la siguiente medida, a las cosas temporales con el tiempo o en el tiempo, y comprendan el tiempo finito. Y así dejen de admirarse de que el mundo no sea más antiguo que lo que dice la Escritura, y por qué no comenzó antes de lo que dice la Escritura, porque un intelecto que comprenda todo el tiempo pasado acabado no puede entender que comience antes de comenzar, así como un entendimiento que comprenda que fuera del mundo no hay espacio, no puede entender que el mundo esté en otra parte que donde está, siendo sin embargo necesario que, para la imaginación que pone un espacio fuera del mundo, pueda estar en otro lugar que aquel en que está.

DE STATU CAUSARUM¹

1. Aristoteles in secundo philosophiae primae supponens causas esse tantum quattuor dicit, quod in unoquoque genere causarum est status et non processus in infinitum verbi gratia in genere causae efficientis non sunt causae efficientes infinitae, sed est unum efficiens eorum primum; similiter, et in aliis generibus causarum quia si non esset causa prima, simpliciter non esset causa. Omnis enim causa posterior causalitatem suam habet a causa priori et superiore, non solum a proxima superiore, sed magis a causalitate illius superioris. Igitur si in infinitum est procedere, ut non sit reperire primam causam, non erit reperire causalitatem in aliquo.

2. Necessesse est ergo, quod si causa sit in aliquo genere, in eodem sit prima causa. Sed nec ibi, nec alibi tangit Aristoteles de numero et sufficientia causarum, hoc est quare sunt quattuor genera causarum tantum. Ad quod tamen potest induci ratio hoc modo: causa enim efficiens secundum Aristotelem est, unde motus. Si ergo sensui patet et mentis intellectui, quod motus est ab aliquo, manifestum est simpliciter, quod causa efficiens est.

3. Quod vero sit causa materialis, formalis et finalis, patet ex suppositione causae efficientis et sic potest probari: si enim efficiens causa est et effectum ab efficiente necesse est esse, necesse est effectum cum efficiente in quodam convenire et in quodam differre. Convenit autem effectus cum efficiente in eo, quod est actus in actu. Actus enim effecti est ab efficiente. Unde dicit Aristoteles in VIII philosophiae primae, quod omnis effectus univocatur suo efficienti etiam in artificialibus, in quibus minime architector speciem domus habet in anima, secundum quam

¹ Editado en L. Baur, *Werke*, pp. 120-126.

104/ Metafisica

videtur: domus enim architectori univocatur in hoc, quod omnes motus eius regulantur, ut efficiatur domus materialis. Et alibi dicit Aristoteles, quod omne agens habet hoc in actu, quod habet patiens in potentia. Sic ergo convenit effectus cum efficiente in eo, quod est in actu. Cum ergo differunt in aliquo et non differunt in eo, quod in actu est secundum modum dictum, necesse est differre in eo, quod potentia est. Et hoc dupliciter potest intelligi: aut quia efficiens non habeat potentia, sed sit actus solum, et effectus habeat potentiam et actum; aut quia efficiens habeat potentiam et actum; simpliciter cum effectum; et tunc necesse est potentiam efficientis, scilicet materiam, aliam esse in numero a materia effecti. Sicut ergo in quolibet, quod efficitur ab efficiente, necesse est existere duo, scilicet actum et potentiam, hoc est formam et materiam, sic ergo ex comparatione causae efficientis ad effectum patent causa formalis et materialis.

4. Similiter patere potest causa finalis. Nam species effecti existens in efficiente non movet efficientem in quantum intelligitur, sed in quantum appetitur. Quod autem appetitur, est bonum per se. Species autem effecti, in quantum movet efficiente, est in ratione boni. Bonum autem per se finis est: est ergo proprie in ratione finis.

5. Sic ergo habemus quattuor genera causarum, et ex his existentibus necesse est causatum esse in esse completo. Non igitur ad esse alicuius alterius causae praeter haec quattuor potest consequi causatum, sed solum causa est, ad cuius esse sequitur aliud. Ergo non est alia causa praeter has. Sic ergo numerus habetur et sufficientia in genere causarum. Sed quod tres illarum incidant in unam, patet ex iam dictis. Efficiens autem, quod habet in se potentiam et actum, non a potentia, sed ab actu dicitur efficiens, quia actus efficientis per aliquam multiplicationem fit causa formalis effecti, et non in quantum intelligitur, sed in quantum diligitur hoc est in quantum est bonum et finis. Sic

ergo in unum conveniunt tres causae, sed quarta non. Materia enim, cum solum sit potentia, omnino habet oppositum ad actum non solum secundum actionem, sed etiam secundum naturam rei.

6. Sed secus est de differentia et convenientia istarum causarum cum causa prima et causis secundariis. Cum efficiens habeat in se quod est et quo est, non solum secundum se totum est efficiens, sed secundum aliquid sui. Propterea differunt in sua natura quod efficit et quo efficit. Sed in his necesse est, quod intentio boni in intellectu addat supra speculationem essentiae. Sed in causa prima, cum ipsa sit substantia simplicissima, idem est in ea quod efficit et quo efficit. Propterea idem est in ea secundum substantiam efficiens et forma. Et tamen in ea sua simplicitas non compatitur multitudinem ex actualitate proveniente. In sui intellectu intento boni non addit supra sui speculationem essentiae. Et propterea idem est in ea secundum substantiam efficiens, forma et finis.

7. Est autem in unoquoque genere causarum multiplicitas nominis, ut in genere causae efficientis multiplices inveniuntur causae efficientes. Et non dico multiplicationem specierum causarum diversarum sub eodem genere, quia haec causa venit in univocationem, sed dico multiplicationem causarum efficientium, quibus ratio causae efficientis multipliciter convenit secundum prius et posterius. Et hanc multipliciter oportet manifestare hoc modo per definitionem causarum efficientium: alia enim est per se, alia per accidens. Per accidens vero est, quando non ipsi speciei vere convenit ratio efficientis aliquomodo, sed ei, in quo est, ut clarum est effective calidum; non enim efficientia caloris convenit claritati, sed igni, in quo est claritas.

8. Si vero large utamur hoc nomine “per se”, duplex est causa per se effectiva: per se scilicet ut illud quod efficit, scilicet

106/ *Metafisica*

subiectum efficiens, vel aliud, quo efficit. Quod efficit, est duplex: propinquum et remotum; propinquum, ut cum ignis efficit ignem; remotum, ut cum caelum. Quo vero efficiens efficit, dicitur dupliciter: vel per substantiam aliam a se, vel secundum aliquid sui. Secundum primum modum dicitur instrumentum efficientis efficiens; oportet enim instrumentum efficientis esse aliam substantiam ab efficiente. Sed si dicatur quo efficit non substantia alia ab agente, sed secundum aliquid sui, hoc erit dupliciter: aut virtute, aut ratione, sicut dicitur, quod ignis agens efficit passionem in patiente, et non solum ignis, sed etiam virtus ignis dicitur efficiens, unde dicitur qualitas aliqua activa. Non enim est differentia inter qualitatem et virtutem nisi in respectu, quia qualitas dicitur absolute respectu istius, cuius est virtus; virtus vero dicitur in quantum eadem qualitas ad effectum alterius extenditur, sicut differt nomen formae et naturae.

9. Virtus autem est dupliciter efficiens, scilicet aut potentia, aut actu. Et dico potentiam non quod nihil habet actu, sed quod non omnino habet actum. Sed factum actu aliunde iam est actu efficiens, sicut dicitur natura corporis materialis efficiens -ipsa enim mota a virtute corporis caelestis potest movere-; sicut etiam dicitur calor efficiens, quia de se potest movere, quia motus animalium et finis actu potest movere et efficere. Actu vero dicitur virtus efficiens, quae de se actu potest movere et efficere. Actio vero dicitur efficiens dupliciter: uno modo ex hoc, quod passio est effectus illatioque actionis, sicut ad actionem universaliter sequitur passio. Alio modo dicitur actionem efficiens passionem, non quia illa passio sit secundum naturam rei efficientis illius actionis, sed quia secundum legem naturalem vel positivam debitum est, ut talem actionem talis passio consequatur. Et hoc est exemplum, quod ponit Aristoteles secundo posteriorum, scilicet quod Athenienses debellandi sunt, quia commiserunt in alios. Isto modo dicimus, quod causa efficiens suspensionis est latrocinium commissum, et dicimus, quod pro latrocinio

suspenditur, assignando causam efficientem.

10. Sed unica est hic dubitatio, scilicet de differentia causarum efficientium mediarum inter primum efficiens et ultimum effectum et causarum efficientium isto modo, quo instrumenta dicuntur efficientia. Videtur enim, quod causae efficientes mediae solum sint instrumenta primae causae efficientis. Videtur enim, quod proprie proprium instrumentorum sit tunc movere solum, cum moveantur. Si ergo idem conveniat omnibus causis mediis, videtur, quod omnes causae mediae sint instrumenta.

11. Et respondendum est per interemptionem, quod non est proprium instrumentorum, quod dictum est, sed etiam est commune aliis, immo proprie proprium instrumentorum est, quod in movendo nullam habent intentionem sibi propriam, nec finem intendunt, sed in operatione instrumentali solum est intentio principalis agentis. Causae vero mediae inter efficiens primum et ultimum effectum habet intentiones sibi proprias, sicut intelligentiae et corpora caelestia et corpora corruptibilia agentia; et ex hoc non dicuntur instrumenta solum, sed agentia.

12. Similiter causa formalis sive forma dicitur multipliciter, quia quaedam est forma substantialis et quaedam accidentalis. Forma accidentalis est in aliquo novem generum respectu substantiae, sed non est causa formalis substantiae, eo quod causa est prior secundum naturam quam suum causatum, et praecipue causa formalis. Accidentia autem sunt posteriora secundum naturam, quam substantia.

13. Forma vero substantialis multipliciter capitur: aut absolute, aut in respectu; absolute, ut substantiarum formae substantiales; in respectu, ut albedo dicitur forma substantialis albi, scilicet concreti ex tali substantia et accidente, vel curvum

108/ Metafisica

respectu lineae, et universaliter differentia respectu speciei in accidentalibus.

14. Forma vero substantialis absolute dicta adhuc dicitur multipliciter. Dicitur enim uno modo exemplar separatum a re et non quo res est; et alio modo quo res est, ita quod si coniunctum rei et non exemplar; tertio modo dicitur simul exemplar et quo res est. Exemplar dicitur solum forma illa, quae est in mente artificis, non forma illa, quae est illud, quo res est et non exemplar.

15. Forma vero adhuc dicitur multipliciter: dicitur enim forma per impressionem, quae omnino materialis est. Dico autem causam materiale id est situalem, sicut sunt formae elementorum et corporum mineralium; et secundum talem formam est dicere, quod eiusdem speciei et nominationis est unaquaeque pars cum suo toto.

16. Alio modo dicitur forma, quae non est situalis et non recipit participationem secundum situs diversos in partibus materiae, ut est anima; et hoc dupliciter: aut cum non sit situalis, mediante tamen virtute caelesti, quae situalis est, a forma situali educitur de potentia in actum, ut est anima vegetativa et sensitiva. Et propterea simul cum formis situabilibus perimitur; et a tali forma non dicitur pars eiusdem speciei cum toto, sed eiusdem operationis. Nulla enim pars plantae est planta, nec animalis animal, sed unaquaeque pars plantae vegetur et unaquaeque pars animalis sentit. Alio modo est anima intellectiva forma superveniens his, de quibus iam dictum est; quae quia immediate advenit formae non situali, necesse fuit, ut non educeretur in esse immediate a forma substantiali, sed immediate a forma non situali, scilicet prima: et ab hac forma non est pars eiusdem speciei cum toto, nec eiusdem operationis, quia nulla pars hominis est homo, nec aliqua pars hominis intelligit. Et propterea cum haec forma nullam reliquat multitudinem vel diversitatem

De statu cusarum/ 109

operationis vel essentiae in sua perfectione, dicitur, quod est ultima formarum naturalium.

17. Aliud est adhuc genus formarum intelligentiarum, quae unionem habet cum corporibus supercaelestibus, sicut motor cum mobili et non quod intelligant mediante virtute corporea; et propterea vocantur formae separatae.

18. Anima vero rationalis non solum unitur corpori humano sicut motor, sed etiam sicut intelligens mediante virtute corporea. Intelligit enim non sine phantasmate, quod est actus virtutis sensitivae.

19. Forma vero, quae simul est exemplar et quo res est, non est coniuncta rei, sed abstracta, simplex et separata. Haec est forma prima, quae qualiter sit forma prima, difficile est explanare.

20. Similiter causa finalis vel finis dicitur multipliciter. Dicitur enim primum bonum intentum in mente agentis et secundo modo dicitur finis quod est ultimum in re operata.

21. Intentio autem boni accepta cum intellectu agentis dicitur dupliciter: uno modo, quod ipsa species boni in intellectu accepta sit vere bonum, quod vere finis est; et sic solum est in intellectu primi. Alio modo, quod ipsa species boni existens in anima non sit vere bonum, sed sit imago vel similitudo boni existentis extra animam; et sic non est vere finis, sed est eius similitudo. Ultimum vero rei operatae dicitur multipliciter et propterea hoc nomen finis multipliciter participat. Dicitur enim uno modo ultimum rei operatae illud, quod causat opus rei sive motum eius; et hoc est idem cum ultima forma rei et proprie appellatur terminus sive finis intentus. Alio modo dicitur ultimum rei operatae secundum intensionem operantis, verbi gratia talis figura causat motum domus operatae et non intensionem operantis.

110/ Metafisica

22. Causa materialis dicitur dupliciter: scilicet proportionate vere proportionate, ut quando una forma est potentia respectu alterius, sicut genus, quod est vera forma, dicitur potentia respectu speciei et differentiae. Materia vero dicitur aut ex qua, aut in qua. “Materia ex qua” est, ex qua res est, hoc est substantia. “Materia in qua” est, in qua res fit, quod est proprie accidentium et dicitur sic, quod est proprie et per se subiectum accidentis eiusdem materiae. Et est differentia istarum materialium, quia materia, ex qua fit substantia, potentia est; materia vero, in qua fit accidens est, ens in actu et per se causa sui accidentis. Et utraque istarum materialium dicitur propinqua et remota, sicut propinquum subiectum est linea et remotum est quantitas continua et magis remotum est quantitas. Similiter propinqua materia animalis est caro, remotior quattuor elementa, remotissima est yle i.e. materia prima.

Explicit tractatus domini Lincolniensis de statu causarum.

ACERCA DE LA DETENCIÓN DE LAS CAUSAS

1. Aristóteles, suponiendo que las causas son solamente cuatro, dice en el segundo libro de la Filosofía Primera¹ que en cada género de las causas hay una detención y no un proceso al infinito, por ejemplo en el género de la causa eficiente no hay infinitas causas eficientes, sino que hay un agente primero con respecto a los demás; del mismo modo en los otros géneros de causas, porque si no hubiera una causa primera, no habría absolutamente una causa. Pues toda causa segunda tiene su causalidad en la causa primera y superior, no sólo de la superior próxima, sino más bien de la causalidad superior a ella. Por lo tanto, si se procede al infinito, como no se encuentra la primera causa, no se hallará causalidad en algún otro.

2. Por consiguiente es necesario que si hay una causa en algún género, haya en el mismo una primera causa. Pero ni en este lugar, ni en otra parte, trata Aristóteles sobre el número y suficiencia de las causas, es decir, por qué hay sólo cuatro géneros de causas. Sin embargo puede inferirse la razón del modo siguiente: según Aristóteles, causa eficiente es aquella de donde proviene el movimiento. Por tanto, si es evidente al sentido y captado por el entendimiento que el movimiento existe por algo, es absolutamente evidente que existe la causa eficiente.

3. Y que existan la causa material, formal y final es claro por la suposición de la causa eficiente, y puede probarse así: si existe la causa eficiente y necesariamente el efecto proviene del agente, es necesario que el efecto y el agente convengan en algo y en algo difieran. El efecto conviene con el agente en que es un acto en acto. Pues el acto del efecto proviene del agente. Por lo

¹ *Metaph.* II, 2, 994 a 1 ss.

112/ *Metafísica*

cual dice Aristóteles en el libro VIII de la Filosofía primera² que todo efecto se asemeja al agente, incluso en los seres artificiales, en los cuales es menos claro: pues la casa se asemeja al arquitecto en que el arquitecto tiene la forma de la casa en el alma, según la cual se regulan todos sus movimientos para producir una casa material. Y en otra parte dice Aristóteles³ que todo agente tiene en acto lo que el paciente tiene en potencia. Luego el efecto conviene con el agente en que está en acto. Pero como difieren en algo y no en que estén en acto según el modo antedicho, es necesario que difieran en lo que está en potencia. Y esto puede entenderse de dos modos: o porque el agente no tenga potencia y sea sólo acto, y el efecto tenga potencia y acto; o porque el agente tenga potencia y acto absolutamente con el efecto; y entonces es necesario que la potencia del agente, es decir, la materia, sea numéricamente distinta de la materia del efecto. Luego, así como en cualquier efecto que proviene de una causa es necesario que existan estos dos: acto y potencia -o sea, forma y materia- así también por relación de la causa eficiente al efecto se evidencian la causa formal y la material.

4. Del mismo modo se puede evidenciar la causa final. Pues la forma del efecto existente en el agente no mueve al agente en cuanto entendida, sino en cuanto apetecida. Pero lo que se apetece es el bien por sí. Y la forma del efecto, en cuanto mueve al agente, tiene razón de bien. Mas el bien por sí es fin; luego propiamente posee razón de fin.

5. Así pues, tenemos los cuatro géneros de causas, y existiendo éstas, es necesario que de ellas provenga el causado en su ser completo. Por tanto, con respecto a la existencia de algún ente,

² Quizá *Metaph.* VIII, 4, en el sentido de que todo efecto es unívoco con su agente.

³ *De generat. et corr.* I, 7, 323 b 32 ss.

Acerca de la detención de las causas/113

ninguna otra causa fuera de estas cuatro puede causar, sino que solamente es causa aquella a cuyo ser se sigue otro. Por consiguiente no hay otra causa fuera de éstas. Así se obtiene el número y la suficiencia en el género de las causas. Y que tres de ellas incidan en una, es claro por lo ya dicho. El agente, que tiene en sí potencia y acto no se llama eficiente por la potencia sino por el acto, porque el acto del agente, por alguna multiplicación, se hace forma del efecto, y no en cuanto entendido, sino en cuanto amado, es decir, en cuanto es bien y fin. Así, pues, las tres causas convienen en uno, pero la cuarta no. Pues la materia, como sólo es potencia, es totalmente opuesta al acto no sólo según la razón, sino también según la natura de la cosa.

6. Pero juntamente está el asunto de la diferencia y conveniencia de estas causas con la causa primera y las causas secundarias. Como el agente lleva en sí lo que es y aquello por lo cual es, no sólo es eficiente según todo sí, sino según algo suyo. Por consiguiente, el que obra y aquello por lo cual obra difieren en su natura. Pero en estos es necesario que la intención del bien en el intelecto se añada a la contemplación de la esencia. Mas en la causa primera, como ella misma es sustancia simplísima, lo que obra en ella y aquello por lo cual obra es lo mismo. Luego en ella el agente es lo mismo según la sustancia y la forma. Y sin embargo en ella su simplicidad no compagina con la multiplicidad proveniente de la actualidad. En su intelecto la razón de bien no se añade sobre su contemplación de la esencia. Y por esto en ella el agente es lo mismo según su sustancia, la forma y el fin.

7. En cada uno de los géneros de las causas hay una multitud de nombres, de tal modo que en el género de la causa eficiente se dan muchas causas eficientes. Y no me refiero a la multitud de las especies de causas diversas bajo un mismo género, porque

114/ Metafísica

esta causa concluye en la univocidad⁴ sino a la multitud de las causas eficientes en las cuales la razón de causa eficiente conviene de muchas maneras según lo primero y lo posterior. Y esta multiplicidad necesariamente se evidencia de este modo por la definición de las causas eficientes, pues una lo es por sí, otra por accidente. Es por accidente cuando a la misma especie no le conviene verdaderamente la razón de eficiente sino de algún modo, por aquello en lo cual está, como por ejemplo lo claro es efectivamente cálido, pero la eficiencia del calor no corresponde a la claridad sino al fuego, en el cual se da la claridad.

8. Si en cambio usamos en sentido amplio esta expresión “por sí”, la causa por sí efectiva es doble: es decir, por sí como aquello que obra, el sujeto eficiente, o bien otro por el cual obra. El que obra es doble: próximo y remoto; próximo, por ejemplo cuando el fuego produce fuego; remoto, cuando lo produce el cielo. Aquello por lo cual el agente obra se dice de dos modos: o por una sustancia por sí, o según algo suyo. Según el primer modo el instrumento se llama agente del agente, pues es necesario que el instrumento del agente sea de distinta sustancia que el agente. Pero si se dijera que aquello por lo cual obra no es otra sustancia distinta del agente, sino algo suyo, esto podría ser de dos maneras: o según la potencia o según la razón, así como se dice que el fuego agente produce una pasión en el paciente, y no sólo el fuego, sino que también la potencia del fuego se llama eficiente, por lo cual se la considera alguna cualidad activa. Pues no hay diferencia entre la cualidad y la potencia sino relativamente, porque la cualidad se llama absoluta con respecto a esto de lo cual es potencia; en cambio la potencia se dice en cuanto a que la misma cualidad se extiende a otro efecto, así como difieren el nombre de forma y de natura.

⁴ Es decir, en la semejanza formal.

Acerca de la detención de las causas/115

9. La potencia es doblemente eficiente, es decir: o en potencia o en acto. Y llamo potencia no a lo que no tiene ningún acto, sino a lo que no carece totalmente de acto. Pero producido el acto por otro medio ya está el agente en acto, así como la natura del cuerpo material se llama eficiente -pues ella misma, movida por la potencia del cuerpo celeste, puede mover- así también el calor se llama eficiente, porque de sí puede mover, ya que el movimiento de los animales y el fin en acto puede mover y obrar. El acto se llama potencia agente, porque de sí en acto puede mover y obrar. A su vez, la acción se dice eficiente de dos maneras: de una, porque la pasión es efecto y se sigue a la acción, así como universalmente a la acción sigue la pasión. De otro modo la acción eficiente se llama pasión, no porque esa pasión sea productora de aquella acción según la natura de la cosa, sino porque es debido -por ley natural o positiva- que a tal acción siga tal pasión. Y éste es el ejemplo que trae Aristóteles en el segundo libro de los Posteriores [Analíticos]⁵ que los atenienses han dejado la guerra porque combatieron en otras cosas. De este modo decimos que la causa eficiente de la suspensión es el latrocinio cometido, y decimos que se ha suspendido por el latrocinio, determinando la causa eficiente.

10. Pero aquí hay una sola duda, acerca de la diferencia de las causas eficientes intermedias entre el primer agente y el último efecto, y tales causas eficientes que se llaman instrumentos eficientes. Pues parece que las causas eficientes intermedias sólo son instrumentos de la primera causa eficiente, ya que parece que lo propio de los instrumentos propios sea mover solamente cuando son movidos. Luego, si lo mismo conviene a todas las causas intermedias, parece que todas las causas intermedias son instrumentos.

⁵ *Anal. Post.* II, 11 (94 a 36 ss).

116/ Metafísica

11. Y debe responderse por eliminación⁶ que lo propio de los instrumentos no es lo que se ha dicho, que es también común a otros, sino que lo propio de los instrumentos es que al mover no tienen ninguna intención propia ni tienden a un fin, sino que en la operación instrumental sólo existe la intención del agente principal. En cambio las causas intermedias entre el primer agente y el último efecto tienen intenciones propias, como las inteligencias de los cuerpos celestes y los agentes corpóreos corruptibles; y por esto no se llaman sólo instrumentos, sino agentes.

12. Del mismo modo la causa formal o forma se dice de muchas maneras, porque una es forma sustancial, otra accidental. La forma accidental está en alguno de los nueve géneros [de accidentes] con relación a la sustancia; pero no es causa formal de la sustancia, porque la causa es naturalmente anterior a su causado, y especialmente la causa formal. Pero los accidentes son naturalmente posteriores a la sustancia.

13. La forma sustancial se entiende en muchos sentidos: o en sentido absoluto, o relativo; absoluto, como las formas sustanciales de las sustancias; en sentido relativo, como la blancura se llama forma sustancial de lo blanco, es decir, del compuesto de tal sustancia y el accidente, o lo curvo con relación a la línea, y universalmente la diferencia con relación a la forma en los seres accidentales.

14. La forma sustancial en sentido absoluto aún se predica de muchas maneras. Pues de un modo se llama así al ejemplar separado de la cosa y no por el cual la cosa existe; y de otro modo a aquel por el cual la cosa existe, de tal modo que esté unido a la cosa y no sea ejemplar; de un tercer modo se llama

⁶ Literalmente “muerte”.

Acerca de la detención de las causas/117

así a la vez al ejemplar y a aquello por lo cual la cosa existe. Se llama ejemplar sólo aquella forma que está en la mente del artífice, no a la forma que es aquella por la cual la cosa existe y no es ejemplar.

15. Esta forma se dice de muchas maneras: pues se llama forma por impresión, que es totalmente material. Y me refiero a la causa material, esto es, constitutiva, así como las formas de los elementos y los cuerpos minerales: y según tal forma se dice que cada una de las partes es de la misma forma y nombre que su todo.

16. De otro modo se llama forma a la que no es constitutiva y no recibe participación según los sitios diversos en las partes de la materia, como es el alma. Y esto de dos modos: o no siendo constitutiva, pero mediante la potencia celeste, que es constitutiva, por la forma constitutiva educa el acto de la potencia, por ejemplo el alma vegetativa y sensitiva. Y por esto se destruye simultáneamente con las formas constitutivas; y tal forma no se dice parte de la misma especie que el todo, sino de su misma operación. Pues ninguna parte de la planta es planta, ni del animal, animal, sino que cada parte de la planta vegeta y cada parte del animal siente. De otro modo el alma intelectual es forma sobreviniente a éstas de que se habló; la cual, como adviene inmediatamente a las formas no constitutivas⁷ necesariamente no fue educada en el ser por la forma sustancial, sino inmediatamente por la forma no constitutiva⁸, es decir, primera; y según esta forma no es parte de la misma especie que el todo, ni de la misma operación, porque ninguna parte del hombre es

⁷ Literalmente “situadas” en el sentido de establecidas de manera determinada inmedita.

⁸ Lo mismo que en el caso anterior, aunque aquí la relación con la formalidad primera u original es menos clara.

118/ Metafísica

hombre, ni cualquier parte del hombre entiende. Y por ello, como esta forma no excluye ninguna multitud o diversidad de operación o de esencia en su perfección, se dice que es la última de las formas naturales.

17. Otro es el género de las formas inteligentes, que están unidas a los cuerpos supercelestes, como el motor con el móvil y no como que entiendan mediante una potencia corpórea; y por esto se llaman formas separadas.

18. El alma racional no sólo se une al cuerpo humano como motor, sino también como inteligencia mediante una potencia corpórea. Pues no entiende sin el fantasma, que es el acto de la potencia sensitiva.

19. La forma que es a la vez ejemplar y aquello por lo cual la cosa existe, no está unida a la cosa, sino abstracta, simple y separada. Ésta es la forma primera, y es difícil explicar de qué modo sea forma primera.

20. Del mismo modo la causa final o fin se dice de muchas maneras. Pues en un sentido se llama [fin] al primer bien entendido en la mente del agente, y de un segundo modo se llama fin lo que es último en la cosa producida.

21. La intención de bien considerada en el intelecto del agente se dice de dos modos: de uno, que la misma especie de bien tomada en el intelecto es verdaderamente bien, la cual es verdaderamente fin; y así sólo está en el intelecto primero. De otro modo, que la especie misma de bien existente en el alma no es verdaderamente bien, sino que imagen o semejanza del bien existente fuera del alma, y así no es verdaderamente fin sino su semejanza. Lo último [el fin] en la cosa producida se dice de muchas maneras y por esto este nombre “fin” tiene muchas

Acerca de la detención de las causas/119

significaciones. Pues de un modo se llama fin de la cosa producida aquello que causa la obra de la cosa o su movimiento; y esto es lo mismo que la última forma de la cosa y propiamente se llama término o fin intentado. De otro modo se llama término de la cosa producida según la intención del que obra, por ejemplo tal figura causa el movimiento de la casa producida y no la intención del que obra.

22. La causa material se dice de dos maneras, proporcionada verdaderamente proporcionada, por ejemplo cuando una forma es potencia con respecto a otra, así como el género, que es verdaderamente forma, se llama potencia con respecto a la especie y la diferencia. La materia se llama: o “de la cual” o “en la cual”. “Materia de la cual” es aquella de la cual la cosa es, es decir, la sustancia. “Materia en la cual” es aquella en la cual la cosa se hace, lo que es propio de los accidentes, y se llama así a lo que es propiamente y por sí sujeto del accidente de la misma materia. Y entre estas materias hay diferencia, porque la materia de la cual se hace la sustancia, es potencia; en cambio la materia en la cual se produce el accidente es ente en acto y por sí causa de su accidente. Y ambas materias se llaman próximas o remotas, así como sujeto próximo es la línea y remoto es la cantidad continua, y más remoto aún la cantidad. Del mismo modo materia próxima del animal es la carne, más remota los cuatro elementos, y remotísima es la *hyle*, o materia primera.

Se ha explicado el tratado del Lincolnense sobre la detención de las causas.

120/ Metafisica

DE FINITATE MOTUS ET TEMPORIS¹

1. Primum argumentum, quod ponit Aristoteles ad probandum perpetuitatem motus est hoc: motus aut est perpetuus, aut fuit motus primus ante quam non fuit alius. Si fuit motus primus ante quem non fuit² alius, ergo³ motus alius⁴ fuit postquam non fuit. Sed omne, quod est postquam non fuit, prius fuit in potentia, quia omne, quod est et prius non fuit, fuit in potentia⁵. Sed omne, quod de potentia priore exit ad actum, non exit ad actum nisi per motum praecedentem. Si ergo motus primus de potentia priore exit ad actum, non exit ad actum nisi per motum praecedentem. Ergo si motus primus exivit de potentia ad actum, motum primum praecessit motus alius; et ita motus primus non est motus primus, quod est inconveniens.

2. Haec autem propositio: “omne quod est, de potentia priore exit in actum per motum praecedentem⁶” sic ostenditur. Cum⁷ aliquid est in potentia et nondum egreditur in⁸ actum, aut hoc est quia causa efficiens nondum est, aut si est, insufficientis est aut impeditur, aut quia illud in quod agit efficiens, nondum est, aut si hoc fuerit, quia agens et illud in quod agit disiuncta sunt

¹ Editado en L. Baur, *Werke*, pp. 101-106. En nota se indican las variantes de la edición de R. D. Dales, *Roberti Grosseteste Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis*, Colorado, University of Colorado Press, 1963, pp. 147-155.

² fuit motus alius

³ igitur

⁴ primus

⁵ Omite: quia omne, quod est et prius... potentia y escribe: Igitur, si motus fuit postquam non fuit, prius fuit in potentia.

⁶ Omite: per motum praecedentem

⁷ probatur; cum

⁸ ad

122/ Metafisica

Sed si agens nondum est, oportet, ut⁹ per motum fiat. Si insufficientis est, oportet, ut¹⁰ per motum fiat sufficiens. Similiter si illud, in quod agat agens, nondum est, aut si disiuncta sunt, necesse est, illud passim¹¹ per motum fieri, aut ista¹² disiuncta per motum coniungi.

3. Et ut ad unum dicam: causa, quare aliquid quod est in potentia nondum egreditur ad actum, est defectus alicuius conditionis ex parte agentis, vel ex parte patientis.¹³ Quam conditionem oportet acquiri per motum, antequam fiat de potentia agente actu agens. Ita¹⁴ in omni, quod fit sub tempore, necesse est, eius fieri praecedere motum alium non disiunctum a sequente per quietem. Et in hac ratiocinatione manifestum est, quod omne, quod fit, necesse est reduci ad motum continuum circularem.

4. ¹⁵ Haec autem ratiocinatio, quae convincit, primum motum non fuisse, convincit etiam, quod non fuit motus ante motum infinitum¹⁶, ita quod fuit aliquando quies absque motu intermedio.

5. Dico autem, quod haec ratiocinatio Aristotelis et philosophorum est diminuta. Quod enim dicitur “motus aliquando primo fuit, postquam non fuit”, distinguendum est, quia, si haec dictio “postquam” significet ordinem temporalem, implicata est in sermone ideo contradictio, quia implicatur, quod tempus praecesserit primum principium motus et ita, quod motus fuerit

⁹ quod

¹⁰ quod

¹¹ passivum

¹² illa

¹³ ;

¹⁴ Et

¹⁵ Une ambos párrafos.

¹⁶ motum in infinitum

De finitate motus et temporis / 123

ante motum primum et tempus ante tempus primum, quod est impossibile. Et non est haec divisio sufficiens: motus aut est perpetuus et sine initio, aut fuit postquam non fuit, quia sub neutram partem divisionis cadit mundus, vel tempus, vel motus, vel aliquid, cuius esse est esse cum tempore, quia nullum horum est sine initio. Nec tamen aliquod horum habet initium¹⁷ sub tempore; tamen apud imaginationem ponentem, quod idem est esse sine initio et habere esse extensum per moram infinitam, est¹⁸ illa divisio necessaria. Si autem haec dictio “postquam” significet ordinem temporis ad aeternitatem et fuit primo positum, quod significet tempus et secundo aeternitatem¹⁹, verum est, quod mundus et tempus et motus fuerunt postquam non fuerint,²⁰ et priusquam essent, fuerunt in potentia, ut designetur prioritas aeternitatis ad tempus et “potentia” non dicat potentiam causae materialis, sed solum potentiam causae efficientis.²¹ Haec autem propositio: “Omne, quod de potentia priore exit ad actum etc.” vera est, si significetur prioritas temporalis. Et sic tenet probatio illius. Et²² si significetur prioritas aeternorum ad temporalia facta²³, haec eadem supradicta²⁴ ratiocinatio Aristotelis ostendit, quod non fuerunt mobilia prius quiescentia tempore infinito et coeperunt moveri.

6. Quia autem²⁵ primum motum oporteret praecedere²⁶ alium

¹⁷ initium habet

¹⁸ et est

¹⁹ fuit secundo positum aeternitatem

²⁰ ;

²¹ Aquí separa el párrafo en dos.

²² Omite: Et

²³ Omite :facta; en su lugar escribe: falsa est. Haec

²⁴ Coloca: ratiocinacio Aristotelis supradicta ostendit

²⁵ autem

²⁶ motum alium quo adquiretur nova...

124/ *Metafisica*

motum, quaestio est an acquireretur nova conditio motori aut mobili, aut remotio impedimenti, per quam conditionem aut impedimenti remotionem de movente et moto in potentia facerent moventem²⁷ et motum in effectum²⁸. Ratio autem Averrois, qua putat, quod intentio Aristotelis sit de perpetuitate²⁹ motus unius continuantis motus ceteros est hoc, quod Aristoteles in septimo ostendit, quod in motis localiter necesse est esse primum motum et primum motorem. Cuius ostensione ibi³⁰ coniungitur haec ratiocinatio: convincitur primum motum moveri et primum motorem movere perpetuo secundum dispositionem eandem, qua alterum nunc movet et alterum nunc movetur; et est intentio secundum Averroem ostendere, quod semper fuit et erit in dispositione, qua nunc est.

7. Secunda ratio³¹ Aristotelis de perpetuitate motus est haec: si ponantur motus simpliciter generatus et habens initium: ergo³² eius non-esse praecessit eius esse; quia omne, quod habet initium; eius non esse praecessit eius esse;³³ alioquin, cum non-esse alicuius³⁴ initiati fuerit ab aeterno et sine initio, et eius esse similiter³⁵ fuit sine initio, quod est impossibile; ³⁶ ergo si motus simpliciter est habens initium, eius esse et eius non-esse³⁷

²⁷ En lugar: de facerent moventem et... pone: fuerent motor et... ²⁸ effectum

²⁹ En lugar de: motus unius continuantis motus ceteros est hoc, pone: unius motus continentis ceteros motus est hec

³⁰ motorem, cui ostenso

³¹ ratiocinatio

³² igitur

³³ esse. Alioquin...

³⁴ cuiuslibet

³⁵ Omite: similiter

³⁶ impossibile. Igitur si...

³⁷ Coloca en otro orden: eius non esse et eius esse dividuntur...

De finitate motus et temporis / 125

dividuntur prioritate et posterioritate. Sed prius et posterius non sunt sine tempore. Ergo³⁸ cum prioritate non-esse motus fuit tempus. ³⁹ Sed tempus non fuit sine motu. Ergo⁴⁰ ante motum simpliciter fuit motus⁴¹; quod est impossibile.

8. Dico, quod in hac ratiocinatione est deceptio propter hoc, quod intellectus non distinguit inter prioritatem temporis et prioritatem, quae significat⁴² aeternitatis ad tempus. Non-esse namque mundi et eorum, quae cum mundo coeperunt, non mensurat tempus sine initio, neque⁴³ omnino tempus, sed eternitas. Non ergo⁴⁴ fuit eorum non-esse prius i.e. tempore priori, quam eorum esse; sed fuit prius i.e. in superiori mensura quidem⁴⁵ eorum esse, quia eorum non-esse in aeternitate fuit et eorum esse in tempore.

9. Tertia ratio Aristotelis sumpta est a natura instantis. Instans enim omne est continuatio⁴⁶ praeteriti et futuri. Non fuit ergo⁴⁷ instans, ante quod non fuit tempus; nec erit instans, post quod non erit tempus. ⁴⁸ Et ita tempus fuit sine initio et erit sine fine. Sed non est tempus sine motu, ut ostensum est tractatu de tempore. Ergo⁴⁹ motus est perpetuus.

³⁸Igitur

³⁹tempus; sed

⁴⁰Igitur

⁴¹Añade: quia tempus

⁴²signat ordidem

⁴³nec

⁴⁴igitur

⁴⁵quam

⁴⁶continuatio est

⁴⁷igitur

⁴⁸tempus; et

⁴⁹Igitur

126/ *Metafisica*

10. Dico autem⁵⁰, quod haec est falsa: “Omne instans est continuatio praeteriti et futuri”, sed fuit instans primum et forte erit ultimum in tempore, sicut sunt puncta in ultimo lineae, licet Aristoteles et Averroës⁵¹ et expositores alii habeant hoc pro inconvenienti. Sed sine dubio ipsi non habent ad hoc demonstrationem, sed sola imaginatio perpetuitatis et infinitatis temporis fecit eos hoc falsum ponere. Et quod dicunt expositores Aristotelis,⁵² quia in motu circulari non est primum⁵³ in tempore, quod in eo non est primum in motu, falsum est: in motu enim circulari primum est, sicut in aliis motibus. Manifestum est enim, quod omnis pars non sphaerica circulariter moti⁵⁴ habet initium in motu sibi proprio. Et dico⁵⁵ quod tota sphaera circulariter mota movetur per se et non solum per accidens, eo quod partes eius per se moventur, et quod moventur etiam localiter, sicut dicit Aristoteles. Sed localiter moveri, sicut dicit Averroës⁵⁶, est duobus modis: movetur enim⁵⁷ localiter quia transit de uno loco ad alium, et hoc est mutare locum secundum subiectum; vel quia aliter est nunc quam prius et posterius in eodem loco, et hoc est mutare locum non secundum subiectum, sed formaliter; et sic movetur caelum localiter et per se. Et⁵⁸ in tali motu per se est sumere initium; et initium est modus caeli essendi in loco suo, in quo fuit⁵⁹ in sui creatione, a quo modo essendi in loco

⁵⁰ Omite: autem

⁵¹ Averroës

⁵² quod quia

⁵³ Texto: primum, quod immo in tempore non est primum, falsum est. In motu enim...

⁵⁴ mota

⁵⁵ Añade: etiam

⁵⁶ Averroës

⁵⁷ Añade: aliquid

⁵⁸ Omite: Et

⁵⁹ Añade: in eo

suo continue post sui creationem recessit et omnes⁶⁰ modos⁶¹ essendi in eodem loco renovavit⁶², et in fine cuiuslibet revolutionis rediit caelum ad locum primum.⁶³ Nec putet aliquis, quod Aristoteles non intendit hoc ibi probare, quia⁶⁴ tempus et motus sunt coaequaeva, quia dicit in complemento rationis suae⁶⁵ haec verba: “quia igitur non verum tempus erat vel erit⁶⁶, quando motus non erat aut non erit, tanta dicta sint”- quia haec dixit supponendo perpetuitatem temporis et eius infinitatem ex utraque parte.

11. Consimilibus rationibus eis, quae praedictae sunt, ostendit Aristoteles, quod motus est incorruptibilis, et iste⁶⁷ perpetuus ex parte post, et quod non interrumpitur quiete, nec erit post motum quies in infinito tempore. Si enim ponatur motus ultimus, post quem non erit alius, necesse est, ut postmotum adveniat conditio aut motori, aut moto, aut utrisque, propter quam fiat de motore in actu non-motor in actu et de moto in actu non-motum in actu. Et ista etiam⁶⁸ conditio aut est⁶⁹ motus, aut acquisita per motum; et ita post motum ultimum erit motus⁷⁰, quod est impossibile.⁷¹

12. Dico, quod in hac opinione est imaginatio temporis post

⁶⁰ Omite: omnes

⁶¹ Añade: alios

⁶² Texto: in loco eodem continue renovavit,

⁶³ Aquí separa párrafo.

⁶⁴ quod

⁶⁵ sue rationis

⁶⁶ Texto: quod igitur nullum tempus erat nec eruit, quando...

⁶⁷ Omite: iste

⁶⁸ Texto. Et illa conditio...

⁶⁹ erit

⁷⁰ Añade: aliquid

⁷¹ Une este párrafo con el siguiente.

128/ Metafisica

omne tempus⁷²; et haec imaginatio est falsa, si stabit caelum; et haec opinio solvitur ut supra.

13. Item:⁷³ ultimum motum aut est⁷⁴ corruptibile aut non. Si est ens corruptivum⁷⁵, aut est corruptor⁷⁶ aut non. Quod si est⁷⁷, erit processus in infinitum. Ergo oportet⁷⁸ ponere ultimum motum incorruptibilem et motorem incorruptibilem. Si ergo⁷⁹ aliquando cessabit motus, quaeritur ratio, quare tunc plus, quam prius.

14. Et manifestum est, quod istas quaestiones⁸⁰ et opiniones non inducit nisi imaginatio temporis post omne tempus et impotentia intelligendi aeternitatem simplicem motoris primi secundum dispositionem unam se habentis, mutabilia tamen temporaliter variantis.

15. Nec movet aliquem, quod Aristoteles et alii philosophi probant Deum esse incommutabilem et intemporalem et cetera talia, ut putet eum vel alios philosophos simplicitatem aeternitatis perspicue intellexisse.⁸¹ Quare scire debemus, quod multa per discursum rationis convincimus esse vera, quorum essentiam non intelligimus, sicut multi homines sciunt ostendere firma ratione, quod intelligentiae sunt et quod Deus est, non tamen intelligunt essentiam divinam vel incorporeitatem intelligentiarum,

⁷² Texto: tempus. Et hec ymaginacio est falsa, si stabit...

⁷³ ,

⁷⁴ erit

⁷⁵ Texto: Si est, eius corruptivum aut est...

⁷⁶ corruptibile

⁷⁷ aut non; quia si est,

⁷⁸ Oportet igitur

⁷⁹ Igitur

⁸⁰ conclusiones

⁸¹ intellexisse; quia scire...

De finitate motus et temporis / 129

sed ea sub phantasmatis corporalibus quasi solem sub nube vident, et si sequantur phantasmata⁸², multas proprietates corporales de non corporalibus false affirmant et dicunt et existimant contraria illis, quae alias per discursus rationis suae invenerunt. Consimile⁸³ accedit Aristoteli et aliis, qui per discursum rationis firmiter sciunt⁸⁴ aeternitatem simplicem esse et tamen ipsam aeternitatem simplicem perspicue non intellexerunt, sed sub phantasmate extensionis temporalis quasi a longe speculantes eam viderunt et sequentes ipsum phantasma extensionis temporalis multa inconvenientia affirmaverunt, sicut de perpetuitate motus et temporis et per consequens⁸⁵ mundi.⁸⁶ Et necesse fuit philosophos in hunc errorem incidere, cum mentis aspectus vel intelligentia non possit superius ascendere, quam ascendunt eius affectus, et ita, cum philosophorum affectus ligati erant plus cum transitoriis quam cum aeternis, ipsorum apprehensiva in phantasmatis mutabilium detenta simplicitatem aeternitatis attingere non potuit.

16. Arguit autem magister Ricardus de Sancto Victore, quod tempus non sit infinitum ex parte ante: ⁸⁷ hoc scilicet totum tempus usque nunc praeteritum est; sed quicquid est praeteritum, aliquando fuit praesens. Ergo nihil⁸⁸ temporis est praeteritum, quod non fuit praesens; ⁸⁹ ergo praesens fuit, antequam aliquid esse praeteritum. ⁹⁰ Et ita praeteritum finitum est.

⁸² Añade: sua

⁸³ Consimiliter

⁸⁴ firme sciverunt

⁸⁵ Añade: de aeternitate

⁸⁶ Omite todo lo que sigue hasta el final de este párrafo.

⁸⁷ ante. Hoc

⁸⁸ Nichil igitur

⁸⁹ praesens. Igitur

⁹⁰ praeteritum, et ita...

130/ Metafisica

17. Consimiliter potest esse ratio⁹¹ de futuro: licet enim idem magister⁹² non retorqueat ea ad futurum, probant etiam aliqui tempus finiri ex parte post hoc modo:⁹³ omnia facta sunt propter hominem. ⁹⁴ Motus ergo⁹⁵ caeli est, ut per ipsum sit continua generatio et corruptio, in quantum hae mutationes et aliae sunt homini⁹⁶ adiumentum. Ergo⁹⁷ cum non egebit homo his⁹⁸ mutationibus, non erit causa, quare caelum moveatur. Stabit ergo caelum et finietur motus et tempus, cum cessabit hominum generatio.

⁹¹ raciocinacio

⁹² Añade: Ricardus

⁹³ ;

⁹⁴ hominem; motus

⁹⁵ igitur

⁹⁶ Añade: ad necessitatem vel

⁹⁷ Igitur

⁹⁸ hiis

SOBRE LA FINITUD DEL MOVIMIENTO Y EL TIEMPO¹

1. El primer argumento que aduce Aristóteles² para probar la eternidad del movimiento es éste: o el movimiento es perpetuo, o existió un movimiento primero antes del cual no hubo otros. Si hubo un movimiento primero antes del cual no hubo otro movimiento, entonces el movimiento existió después de no haber existido. Pero todo lo que existió después de no existir, estuvo primero en potencia. Luego si el movimiento existió después de no existir, existió primero en potencia. Pero todo lo que de una primera potencia pasa al acto, no pasa al acto sino por un movimiento precedente. Luego, si el movimiento primero pasó de la potencia anterior al acto, no pasó al acto sino por un movimiento precedente. Luego, si el primer movimiento pasó de la potencia al acto, le precedió otro movimiento; y así el primer movimiento no es el primer movimiento, lo que es absurdo.

2. A esta proposición: *todo lo que de una potencia antecedente pasa al acto* la prueba así: cuando algo está en potencia y de ningún modo emerge al acto, es porque de ningún modo hay causa eficiente, o si existe, porque es insuficiente o está impedida, o porque aquello en lo cual obra la causa eficiente no existe de ningún modo, o si existiera, porque el agente y aquello en lo cual obra están separados. Pero si el agente no existe, es necesario que se produzca por medio de un movimiento. Si el que obra es insuficiente, es necesario que se vuelva suficiente por medio

¹ Para esta traducción se han tenido en cuenta las variantes propuestas en la edición de R. Dales, que se mencionan en la transcripción latina.

² *Physica* VIII, c. 1, 251 a 8 ss.

132/ Metafísica

de un movimiento. Del mismo modo, si aquello en lo cual obra el agente no existe o está separado, es necesario que el elemento pasivo se produzca por movimiento, o que los separados se unan por un movimiento.

3. Y para que se pueda decir: la causa por la cual algo está en potencia no pasa al acto por el defecto de una condición por parte del agente o de parte del paciente, antes que el agente ponga en acto [su] potencia agente es necesario que por un movimiento adquiera esa condición. Y en todo lo que se produce en el tiempo es necesario que su producción sea precedida por otro movimiento que no esté separado del siguiente por un reposo. Y según esta argumentación es evidente que todo lo que se hace necesariamente se reduce al movimiento continuo circular.

4. Pero este raciocinio, que convence de que no hubo un primer movimiento, prueba también que no hubo movimiento antes del movimiento al infinito, y también que alguna vez hubo reposo sin movimiento intermedio.

5. Y digo que la argumentación de Aristóteles y de los filósofos es débil. Pues al decir *alguna vez hubo un primer movimiento* se significa un orden temporal y entonces la contradicción está implicada en la frase misma, porque implica que el tiempo precede al primer principio del movimiento y que por lo tanto hubo movimiento antes del primer movimiento y tiempo antes del primer tiempo, lo que es imposible. Y ésta que sigue no es una distinción adecuada: o el movimiento es perpetuo y sin inicio, o existió después de no haber existido; porque bajo ninguna de las dos partes de esta división cae el movimiento, o el mundo, o el tiempo, o algo cuyo ser sea existir en el tiempo, porque ninguno de ellos existe sin comienzo. Sin embargo, tampoco ellos tienen comienzo en el tiempo, pero aquella distinción es necesaria si se imagina que es lo mismo existir sin comienzo y

Sobre la finitud del movimiento y el tiempo/133

tener una existencia extendida infinitamente. Pero si esta palabra *después de* significa el orden del tiempo a la eternidad y fue puesta en primer lugar significando tiempo y en segundo lugar la eternidad, entonces es verdad que el mundo, el tiempo y el movimiento existieron después de no haber existido; y los tres que llegaron a existir primero estaban en potencia, y así se designa la prioridad de la eternidad con respecto al tiempo, y “potencia” no se refiere a la potencia de la causa material sino sólo a la potencia de la causa eficiente. Esta proposición: *todo lo que de una potencia anterior pasa al acto*, etc. es verdadera si significa la prioridad temporal y así se obtiene esa prueba. Si significa la prioridad de lo eterno a la temporal es falsa. Por este mismo argumento antedicho de Aristóteles se muestra que no hubo móviles que reposaran primero durante un tiempo infinito y luego comenzaran a moverse.

6. Puesto que antes del primer movimiento necesariamente le precedería otro movimiento por el cual se adquiriera la nueva condición [que necesita] el móvil o el motor, o se quitara el impedimento sin el cual la potencia del motor produciría efectivamente un movimiento en acto, Averroes³ piensa que la intención de Aristóteles es demostrar la perpetuidad de un movimiento único que contiene a los otros y la razón es ésta: que Aristóteles en el séptimo [libro] demostró que en el movimiento local necesariamente debe haber un primer móvil y un primer motor, una vez mostrado lo cual añade aquí este argumento: se demuestra

³ *Epítome in Physicorum Libros*, L. VIII (com. a 250 b 11 ss). Traducción española de Joseph Puig, *Epítome de física*, Madrid, CSIC, 1987, p. 227 ss (contiene la versión de 1159 y la de c. 1186). Y también la parte correspondiente del Comentario Mayor, ed. *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, T. IV, *Aristotelis de Physico auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iunctas, 1562 (Rep. Fac. Minerva, Frankfurt am Main, 1962) f. 338 ss.

134/ *Metafísica*

que el primer móvil es movido y que el primer motor mueve perpetuamente según la misma disposición por la cual ahora mueve y el otro es movido. Y según Averroes su intención es mostrar que el mundo siempre existió y estuvo en la misma disposición que tiene ahora.

7. El segundo argumento de Aristóteles sobre la perpetuidad del movimiento es éste⁴: si se admite que el movimiento es absolutamente generado y tiene un comienzo, entonces su no-ser preexistiría a su existir, porque en todo lo que tiene comienzo su no-ser procede a su existir. Por otra parte, como el no-ser de cualquier ser que ha tenido comienzo existió desde la eternidad y sin comienzo, su ser en sentido absoluto fue sin comienzo, lo cual es imposible. Luego, si el movimiento tiene comienzo en sentido absoluto, su no-ser y ser se dividen según la prioridad y la posterioridad. Pero lo primero y lo posterior no existen sin el tiempo. Luego, cuando primeramente existió el no-ser del movimiento, había tiempo; pero el tiempo no existió sin movimiento. Luego, absolutamente hablando antes del movimiento hubo movimiento, porque hubo tiempo; lo cual es imposible.

8. Digo que en este argumento hay una falla por esto: que el intelecto no distingue entre la prioridad de tiempo y la prioridad que señala el orden de la eternidad con respecto al tiempo. Pues el no-ser del mundo y de las cosas que existen en el mundo no se toma midiéndolas por el tiempo sin comienzo, ni por ningún tiempo, sino por la eternidad. Luego el no-ser de ellos no existió primero, es decir, en un primer tiempo con respecto a su existencia. Sino que existió primeramente en una medida superior con respecto a su existencia, porque su no-ser estuvo en la eternidad y su ser en el tiempo.

⁴ *Physica* VIII, c. 1 (251 a 28 ss). Grosseteste lo toma aquí muy libremente.

Sobre la finitud del movimiento y el tiempo/135

9. La tercera razón de Aristóteles está tomada de la esencia del instante⁵. El instante es la continuación de todo pasado y todo futuro, luego no hubo instante antes de que hubiera tiempo, ni habría instante después que dejara de existir el tiempo; y así el tiempo existió sin comienzo y existirá sin fin. Pero no hay tiempo sin movimiento, como se ha mostrado en el tratado sobre el tiempo. Luego el movimiento es perpetuo.

10. Digo en cambio, que esta [proposición] es falsa: *todo instante es continuación entre el pasado y el futuro*: pues hubo un instante primero y quizás habrá uno último en el tiempo, así como existen puntos en el extremo de la línea, aunque Aristóteles, Averroes y los otros expositores lo tienen por absurdo. Pero sin duda ellos mismos no dan demostración de lo que dicen, sino que sólo imaginan la perpetuidad y la infinitud del tiempo, que los hace admitir esta falsedad. Y es falso lo que dicen los expositores de Aristóteles: como en el movimiento circular no hay un primero, tampoco en el tiempo hay un primero. En el movimiento circular hay un primero, como en los otros movimientos. Pues es evidente que toda parte no esférica movida circularmente tiene comienzo en su movimiento propio. Y digo también que toda esfera movida circularmente se mueve por sí y no sólo por accidente, porque sus partes se mueven por sí, y se mueven también localmente, como dice Aristóteles. Pero, como dice Averroes⁶, ser movido localmente puede suceder de dos modos: algo se mueve localmente pasando de un lugar a otro, y esto es cambiar de lugar según el sujeto; o estando cosas distintas en el mismo lugar ahora, antes y después, y esto es cambio de lugar no por el sujeto sino formalmente; y así el cielo se mueve localmente y por sí. En el movimiento por sí se puede considerar el comienzo, y su comienzo es la disposición [inicial] el cielo, y su

⁵ *Physica* VIII, c. 1, 251 b 19 ss.

⁶ *Epítome* cit. comentario a 257 a 31 ss (trad. castellana cit. p. 243).

136/ *Metafísica*

lugar; y continuamente vuelve [a ella] después de su creación, habiendo estado según otras disposiciones en el mismo lugar, renovando así continuamente [el movimiento] de tal modo que al fin de cada revolución el cielo vuelve al primer lugar. Ninguno debe pensar que Aristóteles aquí no intentó probar que el tiempo y el movimiento son coetáneos, por haber dicho estas palabras como complemento de su argumento: *basta lo dicho para mostrar que no hubo ni habrá ningún tiempo sin movimiento*⁷, porque las dice suponiendo la perpetuidad del tiempo y su infinitud de ambas partes [pasado y futuro].

11. Por razones semejantes a las que se han dicho, Aristóteles muestra⁸ que el movimiento es incorruptible y perpetuo con respecto al pasado y al futuro y que no está interrumpido por el reposo, y que tampoco habría un reposo de tiempo infinito después del movimiento. Pues si se afirma un último movimiento, después del cual no habría otro, para que se dé la condición sería necesario que después del movimiento, o el motor, o lo movido, o ambos, se transformen de motor en acto en no-motor en acto y de móvil en acto en no-móvil en acto. Y esta condición sería un movimiento o algo adquirido por un movimiento, y así después del último movimiento habría algún movimiento, lo que es imposible.

12. Digo que en esta opinión hay una imaginación de un tiempo después de todo tiempo. Y esta imaginación es falsa si se refiere al cielo; y dicha teoría se refuta como se hizo anteriormente.

13. Asimismo el último movimiento sería corruptible o no; si lo es, habría un proceso al infinito. Por tanto es necesario admitir un último movimiento incorruptible y un motor incorruptible.

⁷ *Physica* VIII, c.1, 252 b 5-6.

⁸ *Physica* VIII, c. 1, 251 b 28 ss.

Sobre la finitud del movimiento y el tiempo/137

Luego, si alguna vez cesara el movimiento, habría que preguntar la razón por la cual sucedió ahora más bien que antes.

14. Y es evidente que estas conclusiones y opiniones no se inducen sino por la imaginación de un tiempo después de todo tiempo, y la dificultad para entender la eternidad simple del primer motor según una única disposición que se relaciona a los seres mutables y temporalmente variables.

15. Y no diga alguno que Aristóteles y otros filósofos prueban que Dios es inmutable, intemporal, etc. de tal modo que él y los otros hayan entendido claramente la simplicidad de la eternidad. Porque debemos tener en cuenta que nos convencemos de que muchas cosas son verdaderas por algún razonamiento, sin entender su esencia, así como muchos hombres saben mostrar con razones firmes que existen los ángeles y que Dios existe, y sin embargo no entienden la esencia divina o la incorporeidad de los ángeles, sino que los ven bajo imágenes, como al sol bajo una nube. Y si se dejan guiar por sus imágenes afirman falsamente muchas propiedades corporales de los seres espirituales y dicen y consideran cosas contrarias a las que descubrieron por un razonamiento firme. Del mismo modo sucede con Aristóteles y otros, que por un argumento racional conocieron firmemente que existe la eternidad simple y sin embargo no la entendieron claramente, sino que la vieron bajo imágenes de extensión corporal como contemplándolas desde lejos, y siguiendo estas imágenes de extensión corporal, afirmaron muchas cosas erradas, como la perpetuidad del movimiento y el tiempo, y por consiguiente la eternidad del mundo.

16. Arguye el maestro Ricardo de San Víctor que el tiempo no es infinito con respecto al pasado⁹. Esto, es decir todo el

⁹ Este argumento no ha sido encontrado en la obra de Ricardo (Migne, PL,

138/ Metafísica

tiempo hasta ahora, es pretérito, pero este pretérito alguna vez fue presente. Luego ningún tiempo es pretérito sin que primero haya sido presente, Por tanto el presente existió antes que algo fuera pretérito y así el pasado es finito.

17. Del mismo modo puede razonarse con respecto al futuro, aunque el mismo maestro Ricardo no retrueca en cuanto al futuro. Se prueba también que algún tiempo será finito con respecto al futuro de este modo: todas las cosas han sido hechas por causa del hombre, el movimiento del cielo para que por él la generación y la corrupción sean continuas, en cuanto estos cambios existen para la necesidad o ayuda del hombre. Luego, como el hombre no produce estos cambios, no habría causa por la cual el cielo se moviera; por tanto el cielo y el tiempo se detendrán cuando cese la generación del hombre.

DE INTELLIGENTIIS¹

1. Voluisti insuper a me scire, quid sentiam de intelligentiis, h. e. de angelis: utrum sint distinctae loco, an in quolibet loco simul?

2. Ad quod in primis respondeo, quod solus Deus totus ubique simul est. “Ipse enim”, ut ait Augustinus in libro quinto de Trinitate “sine situ praesens est, sine loco ubique totus, sicut sine qualitate bonus, sine quantitate magnus, sine indigentia creator, sine habitu omnia continens, sine tempore sempiternus, sine ulla sui mutatione mutabilia faciens nihilque patiens”. “In eo tamen ipso, quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi”, ut ait Augustinus in libro de Praesentia Dei et “mens a corporis sensibus avocanda, en quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus aut humor aut aër aut lux ista diffunditur. Omnis enim huiusmodi magnitudo minor est in sui parte, quam in toto!”. “Deus vero ita ubique diffusus est, ut non per spatia locorum quasi mole diffundatur, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius et in alio dimidio mundi corpore sit dimidius et in alio dimidio dimidius ac ita per totum totus. Sed in solo caelo totus est et in sola terra totus et in caelo et in terra totus, nullo contentus loco, sed in se ipso ubique totus” nec maior in toto, quam in parte, nec minor in parte, quam in toto, nec in maiori parte maior, nec in minori minor. Licet autem ista intelligere sit supra nos, ut tamen aliquo modo in aenigmate ea conspiciamus, exemplo tali iuvat nos Augustinus in eodem libro sic dicens: “Ipsa immortalitas corporis, quae in Christi carne praecessit nobisque in fine promittitur futura, cum magna sit res, non est profecto mole magna, sed licet corporaliter habeatur, incorporea quaedam

¹ Editado en L. Baur, *Werke*, pp. 112-119. También en H. R. Luard, *Epistolae*, I, pp. 8-17.

140/ Metafisica

excellencia est. Nam cum ipsum immortale corpus minus sit in parte, quam in toto, immortalitas eius tam plena est in parte, quam in toto. Et cum sit aliis alia maiora, non tamen aliis alia immortaliora sunt membra; sicuti nunc, quando omni ex parte sani sumus secundum modum praesentis in corpore sanitatis, non quia maior est manus tota quam digitus, ideo totius manus sanitatem maiorem dicimus esse quam digiti; sed in illis inaequalibus aequalis est ipsa, quando ita breviora grandioribus comparantur, ut, quod tam magum esse non potest, quam est aliud, possit tamen esse tam sanum. Esset autem maior sanitas in maioribus membris, si essent maiora saniora. Cum vero non ita est, sed maiora atque minora tam sana sunt, dispar est profecto in membrorum molibus quantitas, sed par est in disparibus sanitas. Cum ergo sit corpus aliqua substantia, quantitas eius est in magnitudine molis eius. Sanitas vero eius non est quantitas, sed qualitas eius est. Non ergo potuit obtinere quantitas corporis, quod potuit qualitas. Nam ita distantibus partibus, quae simul esse non possunt, quoniam sua quaeque spatia locorum tenent, minores minora et maiores maiora, non potuit esse in singulis quibusque partibus tota vel tanta. Sed amplior est quantitas in amplioribus partibus, brevior in brevioribus et in nulla parte tanta, quanta per totum. Qualitas vero corporis, quae sanitas dicitur, cum sanum corpus est totum, tanta est in maioribus, quanta est in minoribus partibus. Non enim, quae minus magnae sunt, ideo minus sanae sunt, aut quae ampliores ideo saniores. Absit ergo, ut quod potest in corpore qualitas creati corporis, non possit in seipsa substantia creatoris. Est ergo Deus per cuncta diffusus. Ipse quippe per prophetam ait: *Caelum et terram ego impleo...* Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens et sine onere continens mundum”.

3. Ex his verbis Augustini, ut supra dixi, aliquatenus iuvatur noster intellectus ad comprehendendum, licet velut de longe in

De intelligentiis/ 141

nubilo, quomodo Deus ubique est, quia plene comprehendere, quomodo ipse ubique est, supra viventis hominis capacitatem est.

4. Sicut autem Deus simul totus est ubique in universo, ita anima simul tota est ubique in corpore animato. Unde Ambrosius exponens, qualiter homo sit factus ad imaginem Dei, ita ait: “Sicuti Deus unus semper ubique totus est, omnia vivificans, movens et gubernans, sic anima in suo corpore ubique tota viget, vivificans, gubernans et movens illud; neque enim in maioribus corporis membris maior et in minoribus minor, sed in minimis tota est et in maximis tota. Et haec est imago unitatis omnipotentis Dei, quam anima in se habet”. Item idem Augustinus ad b. Hieronymus de origine animae: “Quemadmodum anima per omnes particulas corporis tota adest simul, nec minor in minoribus, nec maior in maioribus est, sed tamen in aliis intentius, in aliis remissius operatur, cum in singulis particulis corporis essentialiter tota sit”, ita et Deus, cum sit in omnibus essentialiter et totus in illis, tamen plenius esse dicitur in eis, quod inhabitat.

5. Ecce ex his verbis aperte habes, quod anima tota essentialiter ubique est in corpore, quod vivificat, sicut Deus ubique totus essentialiter est in universo, quod regit. Neque anima in corde solo aut solo cerebro est per essentiam et alibi in corpore non per essentiam, sed per virtutem suam, ut forte sentiunt aliqui non considerantes, quod virtus animae aut est accidens eius, aut substantia tota, aut pars substantiae. Quod si virtus animae sit tota eius substantia vel pars eius, ubicumque est eius virtus, est ipsa tota, quia etiam ubi est eius pars, est ipsa tota, cum non sit magnitudine molis distenta. Si vero dicatur virtus eius esse eius accidens, cum accidens non possit esse a subiecto divisum, ubicumque est eius virtus et eius substantia est. Sed forte qui dicunt eam virtute sola per totum corpus diffusam, imaginantur eam sicut punctum lucis situm in corde vel in cerebro undique a se per totum corpus radios diffundentis. Haec imaginatio vana

142/ *Metafisica*

est. Non enim ipsa situalis est, cum sit pure incorporea. Si enim esset situalis, posset a puncto extra situm ipsius sumpto duci linea ad ipsam et mensurari et determinari certis mensuris spatium inter ipsam et punctum signatum. Quod magnis impossibile est, quam lineam posse duci a puncto signato in corpore ad eius sanitatem vel elementorum commensurationem et proportionem. Est itaque anima in corpore sine situ praesens, sine loco ubique tota, i.e. sine superficiei ambientis ipsam circumscriptione. Solet tamen anima dici esse vel situm habere in illa parte corporis, ubi inchoat motiones corporeas, quibus utitur in regimine corporis, utpote in corde, quia illinc inchoat motiones corporeas, quibus utitur in vivificando corpus; vel in cerebro, quia illunc inchoat motiones corporeas, quibus utitur in sentiendo vel corpus suum localiter movendo. Unde in talibus sermonibus attribuitur animae situs, non qui est ipsius animae, sed qui est radicis motionis corporeae, quam ipsa non situalis nec superficiei loci circumscribibilis facit.

6. Sicut autem anima sine situ praesens est et sine loco, i.e. superficiei ambientis circumscriptione, ubique tota in corpore sibi unito, sic, ut opinor, angelus sine situ praesens est et sine loco ubique totus in corpore ad ministerium aliquod assumpto, utpote in corpore visibili assumpto, in usum ministerii sub i sibi que miris modis coaptato, in quo apparuit angelus Moysi vel Abrahae vel Lot vel alicui alii sanctorum patrum, fuit angelus sine situ praesens et sine loco ubique totus; velut si intelligas animam non unitam corpori, in quo est, nec existentem eius perfectionem, moventem tamen illud et omnes eius particulas, sicut nunc movet, et patientem ad eius motiones, sicut nunc patitur: a comparatione, quam anima retineret ad idem corpus et ad singulas eius particulas ex eo, quod esset motor et rector eius et agens in ipsum, diceretur in ipso esse sine situ praesens et sine loco ubique tota; nec vides, quid aliud esset ipsam esse in hoc corpore, nisi se habere ad ipsum in comparatione moventis et agentis in ipsum vel patientis

ad motiones ipsius. Sic, ut reor, angelos esse in corporibus assumptis est, ipsos movere et regere ea in usus alicuius ministerii. In quibus tamen corporibus nec situm habent alicubi, nisi forte, sicut anima in corde situm habere dicitur, quia illinc inchoat motiones corporales vitales, ita et eius attribuitur situs, ubi inchoant motiones in assumptis corporibus. Ubi tamen in se ipsis situm non habent, nec in eisdem corporibus locali superficie circumscribuntur, nec per spatia eorundem corporum diffunduntur, sicut lux per aërem diffunditur, nec ad eadem corpora propinquitatem aut remotionem habet lineari dimensione determinabilem.

7. Si autem quaeras, quomodo angeli corpora assumpta moveant et in usus ministerii sui apte transformant, respondeo, quod miris et homini, vel saltem mihi homini ineffabilibus modis. Cogita tamen si potes, quo modo anima moveat corpus tuum. Etsi enim moveat membra grossa nervis et musculis et illos moveat spiritibus corporeis, ipsos tamen spiritus corporeos nullo alio corpore medio movet, sed sola affectione. Appetitu enim naturali vel voluntario omnino incorporeo movet sine medio illud corporeum, quod pro sui subtilitate magis accedit ad incorporeum. Appetitus enim animae sunt motiones eius pure incorporeae, quibus comproportionaliter commovet sine medio hoc, quod in corporibus magis appropinquat incorporalitati; et hic est spiritus corporeus sive lux, quo medio moto movet consequenter corpora grossiora. Quid igitur mirum, si angelus similiter in assumpto corpore sola affectione moveat primo, quod in eo est subtilissimum corpus, et per illud consequenter et grossius et a pura incorporalitate remotius?

8. Sed videtur animam non sic posse movere corpus corporaliter comproportionaliter suo motui incorporali, nisi esset ligata corpori, ut propter nexum colligationis motionem huius sequeretur motio comproportionalis sibi colligati. Propter ipsam

144/ Metaphisica

autem colligationem non valde admirandum, si motionem animae, licet incorpoream et illocalem, sequatur in colligato et sibi unito corpore motus corporalis et localis, cum in axe ostii hoc eveniat, quod axis, ut ita dicam, immobiliter vel illocaliter motus totum ostium localiter commoveat; angeli autem ad corpus assumptum quae colligatio, ut eius affectionalem motionem sequatur in assumpto corpore comproportionalis motio corporalis? Non enim est angeli cum assumpto corpore unio. Fateor, ut supra dixi, me latere modum istum, quo angelus movet et transformat corpus assumptum, maxime cum ei non sit unio. Hoc tamen videtur ratum, quod affectione sola illud movet, sicut anima movet corpus, cui unio. Hoc est itaque angelum esse in assumpto corpore: comparationem moventis et regentis illud in usum alicuius ministerii ad ipsum habere.

9. Dicitur quoque angelus aliquando in loco aliquo esse, nullo tamen assumpto corpore. Quod non aliud esse reor, nisi ipsum habere ad ea, quae sunt ibi, ubi ipse esse dicitur, comparationem aliquam alicuius praefecturae, ut scilicet ibidem existentibus praesit vel consulendo, vel iurando, vel defendendo, vel regendo, vel aliquo talimodo in agentis et praesidentis comparatione ad ipsa se habendo; ipso quoque loco dicitur esse circumscriptus, ad cuius loco contenta talem habet comparationem. Cum autem legimus “spiritum incorporeum circumscriptum”, non est haec circumscriptio localis superficiei ambitio, sed ad contenta illo tantum loco aliquo modo praesidentis spiritus comparatio. Est itaque in tali loco angelus sine situ praesens et sine loco ubique in illo loco totus, sicut anima in corpore sine situ praesens et sine loco ubique tota, et Deus in universo sine situ praesens et sine loco ubique totus.

10. Diciturque angelus de loco ad locum transire, cum relicto ad unius loci contenta praesidentis ordine ad alterius loci contenta suscipit praesidentis praefecturam. Non est igitur angelus ubique

totus simul, quia hoc est solius Dei proprium, qui simul omnia vivificat, movet et gubernat, ut si ubique in seipso totus, nullo loco circumscriptus. Sed ut dictum est, quandoque alicubi dicitur esse, non quod ambiente locali superficie claudatur, vel punctuali situ in termino lineae figatur, sed quod in illo loco contentis praeficiatur speciali aliqua agentis seu praesidentis operatione ad illa recepta. Si etiam angelis alicui contento vel contentis ministerium exhiberet servitutis, nihilominus ibidem esse diceretur.

11. Dicuntur quoque mali angeli esse in iso aëre caliginoso et in inferno et similiter animae malorum in inferno loco, scilicet quadam corporali poena, quia spiritus incorporeus in illo loco esse iure dicitur, ad cuius loci contentorum corporum corporales motiones ipse spiritus patitur. Sicut enim anima dum est in corpore, quod vegetat, ad motiones corporis per qualitates sensibiles excellentes patitur et torquetur, sic anima separata, quae male meruit, et daemones prave affecti ad alicubi contenta corpora ad illorum corporum motiones per qualitates sensibiles patiuntur et torquentur. Sicut enim spiritus non unitus corpore aliquo modo affectus ad illud potest movere corpus, quomodo movet illud anima corpori unita, sic nimirum spiritus non unitus corpori aliquo modo affectus ad illud potest pati moto corpore, ad quod afficitur, sicut anima corpori unita patitur moto corpore, cui unitur. Sed numquid sicut ad motiones corporis, ad quod prave afficitur, patitur et torquetur spiritus malus, sic ad motiones corporis, ad quod bene afficitur, potest pati delectabiliter spiritus bonus, ut hoc sit etiam spiritui bono esse in aliquo corporali loco, quod ad eiusdem loci contentorum corporum motiones delectabiliter pati? Est enim passio delectabilis, sicut et passio poenalis: in sentiendo enim media delectabiliter patitur anima, sicut poenaliter patitur in sentiendo excellentia extrema. De hoc malle sapientem humiliter audire, quam temerarie aliquid definire.

146/ Metafisica

12. Ex praedictis tamen, si vere dicta sint, colligi potest, hoc esse spiritum creatum incorporeum alicubi esse, quod ad ibidem contenta comparationem praesidentis aut ministrantis aut aliquo modo agentis vel ad ibidem contentorum motiones aliquo modo patientis habere. Et non est hoc ipsum esse alicubi, quod superficie locali circumscribi aut in situ punctuali figi, ut possit inter ipsum et alia situm habentia certis linearum mensuris distantia seu propinquitas metiri. Dixi spiritus malos et malorum animas et omnes animas, dum sunt in corpore, ad motiones quorundam corporum poenaliter pati, et non dixi eas a corporibus pati, quia licet substantiae incorporeae possint agere in corpora, utpote nobiliora in minus nobilia, non tamen, ut videtur, e converso corpora possunt agere in substantias incorporeas, quia ignobilius non potest agere in id, quod nobilius est. Substantia autem incorporea etiam informis quovis formato corpore nobilior est.

13. De hoc Augustinus in libro sexto Musicae ita ait: “Ego ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis; nec ab isto quicquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tanquam subiecto divinitus dominationi suae, aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro eius meritis magis minusve ei subiecta est natura corporea. Corporalia ergo quaecumque huic corpori ingeruntur aut obiiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt, quod eius operi aut adversetur aut congruat”. Ex his verbis Augustini patet, animam, dum est in corpore, a corporali non pati, quam tamen necesse est pati corpore passo. Consimiliter videtur, quod substantia incorporea separata a corpore a corporali non patitur, quae tamen aliquando necessario patitur, passo et moto corpore. De hoc tamen nihil est temere definiendum; hoc autem pro certo tenendum, malorum animas et daemones in igni pati, sive agente in eos igne, sive ipsis necessario patientibus igne caescente, sicut anima in corpore necessario poenaliter patitur corpore fervente vel nimio frigore rigente, nullo tamen

De intelligentiis/ 147

corporali agente in animam, sed existente occasione necessaria actionis in ipsam, sicut speculum motum necessaria est occasio motionis radiorum reflexorum a speculo, nec tamen speculum motum movet radios, sed ipsi movent se ipsos.

14. Putavi aliquid breviter et succincte tibi scripsisse. Sed me dilucida brevitate rem difficilem et obscuram perstringere nesciente excrevit in prolixum et vereor, ne ipsa prolixitate ad legendum tibi sit taediosum. Rogo tamen legas et ingenia profunda sapientium, cum quibus conversaris, qualiter de his sentiant, diligenter interroges. Et si per eos vel per te alicubi a vero me deviasse invenias, rescribendo errorem meum corrigas.

148/ Metafisica

SOBRE LAS INTELIGENCIAS

1. Además quisiste saber qué opino sobre las inteligencias, es decir, los ángeles, si están en distintos lugares o simultáneamente en cualquier lugar.

2. A lo cual primeramente respondo que sólo Dios está ubicuo en todo simultáneamente. “Pues él mismo -como dijo Agustín en el libro quinto de *La Trinidad*- está presente sin ubicación, en todo sin lugar, así como es bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin indigencia, contensor de todo sin posesión, eterno sin tiempo, produciendo las cosas mutables sin ninguna mutación suya y sin padecer absolutamente”¹. “Por eso mismo que se dice que Dios está difundido en todas partes, lo carnal resiste al pensamiento” como dijo Agustín en el libro *La presencia de Dios*² y “la mente reclamada por los sentidos corporales cree que Dios se difunde por todas partes como en forma espacial, así como se difunden el humo, el vapor o el aire. Pues en todos estos hay menos cantidad en una parte que en el todo”. “Dios en cambio, está difundido en todas partes de tal modo que no se difunde por los espacios de los lugares como un cuerpo, es decir que en la mitad del cuerpo del mundo esté una mitad y en la otra mitad del cuerpo esté la otra mitad y en una mitad la mitad, y así todo en el todo. Sino que está todo en el cielo solo y todo en la sola tierra, no contenido en ningún lugar, sino en sí mismo en todos” ni mayor en el todo que en una parte, ni menor en una parte que en el todo, ni más en una mayor parte, ni menos en una parte menor. Aunque entender estas cosas sea superior a nosotros, sin embargo de algún modo las conocemos en enigma por el ejemplo que nos trae Agustín en el

¹ *De Trinitate* V, 1, n. 2. (PL 39, 912).

² *Epist.* 187, Migne, PL 33, 836.

150/ Metafísica

mismo libro³ diciendo así: “La misma inmortalidad del cuerpo, que en la carne de Cristo nos precedió y se nos prometió en los fines futuros, siendo una cosa grande no es llamado un cuerpo grande, sino que aunque tenga corporalidad, tiene cierta excelencia incorpórea. Pues el cuerpo inmortal es menor en una parte suya que en el todo, pero su inmortalidad es tan plena en una parte como en el todo. Y habiendo unas mayores que otras, sin embargo unos miembros no son más inmortales que otros; así ahora cuando estamos enteramente sanos, según el presente modo de salud corporal, no decimos que porque toda la mano sea mayor que un dedo, toda la mano tenga mayor salud que el dedo, sino que en estos desiguales ella es igual; los más pequeños se comparan a los mayores, de tal modo que aunque uno no puede ser tan grande como lo es el otro, sin embargo puede ser tan sano. Pues si fuesen más sanos habría mayor salud en los mayores miembros. Pero como en verdad no es así, sino que los menores son tan sanos como los mayores, la distribución de la cantidad en los cuerpos de los miembros es dispar, pero en los disparees hay igual salud. Luego, cuando alguna sustancia es cuerpo, su cantidad está en la magnitud de su mole. Pero su salud no es cantidad, sino que es cualidad suya. Pues las partes distantes no pueden estar simultáneas, como que tienen sus propios lugares, menores en los menores y mayores en los mayores, y la cantidad no puede estar toda en las partes singulares. Al contrario, la cantidad es mayor en las partes mayores y menor en las menores, y en ninguna parte tanta cuanta hay en el todo. En cambio la cualidad del cuerpo llamada salud, cuando todo el cuerpo es sano, está tanta en las mayores partes como en las menores. Pues no sucede que las menos grandes sean menos sanas, o las mayores más sanas. Luego, lo que puede la cualidad del cuerpo en el cuerpo creado, no puede ser diferente en la sustancia misma del creador.

³ Epist. 187, cap. 4, n. 12 ss. (PL 33, 836).

Sobre las inteligencias/151

Por lo tanto, Dios está difundido por todas partes. Y él mismo lo dijo a través del profeta: “Yo lleno el cielo y la tierra”⁴. Pero Dios está difundido por todas partes de tal modo que no es cualidad del mundo sino sustancia creadora del mundo, que lo rige sin trabajo y lo contiene sin cansancio”⁵.

3. Por estas palabras de Agustín, como dije antes, de algún modo nuestro intelecto es llevado a comprender, aunque lejanamente así como en una nube, de qué modo Dios está en todas partes, porque comprender plenamente de qué modo está en todas partes es superior a la capacidad del hombre viviente.

4. Pero así como Dios está a la vez todo en todas las partes en el universo, así el alma está a la vez toda en todas las partes en el cuerpo animado. Por lo cual Ambrosio, exponiendo de qué modo el hombre ha sido hecho a imagen de Dios dice: “Así como Dios uno está siempre todo en todas partes, vivificando, moviendo y gobernando todas las cosas, así el alma rige toda en todas partes de su cuerpo, vivificándolo, gobernándolo y moviéndolo; pues no es mayor en los miembros mayores del cuerpo y menor en los menores, sino que en los más pequeños está toda y toda en los más grandes. Y esto es imagen de la unidad omnipotente de Dios, a la cual el alma en sí misma se relaciona”⁶. Y también el mismo Agustín a Jerónimo sobre el origen del alma: “De algún modo el alma está toda simultáneamente por todas la partes del cuerpo, y no es menor en las menores ni mayor en las mayores, y sin embargo en unas opera más fuertemente, en otras más levemente, estando esencialmente toda en las partes singulares del cuerpo”⁷, así también Dios, estando esencialmente en todas las cosas y todo en ellas,

⁴ “Caelum et terram ego impleo”, Jer. 23-24.

⁵ Agustín, Epist, 187, cap. 4, n. 12-14 (PL 33, 836 ss).

⁶ *De dignitate conditionis humanae*, cap. 1 (PL 17, 1135 A).

⁷ Epist. 166, cap. 2, n. 4, ad Hieron. (PL 33, 722).

152/ Metafísica

sin embargo se dice que está más plenamente en aquellas en las que inhabita.

5. Por estas palabras resulta claramente que toda el alma esencialmente está en todas partes en el cuerpo al que vivifica, así como Dios está todo esencialmente en todas partes en el universo al que rige. Y el alma no está sólo en el corazón o sólo en el cerebro por esencia, y en otras partes del cuerpo no por esencia sino por su potencia, así como creen algunos poco atentos, que la potencia del alma, o bien es un accidente suyo o toda la sustancia. Si la potencia del alma fuera toda su sustancia o parte de ella, donde está su potencia está ella misma toda, porque también allí donde está su parte está ella misma toda, puesto que no está distendida en la magnitud del cuerpo. Si en cambio se dice que su potencia es accidente suyo, como el accidente no puede estar separado del sujeto, está donde está su potencia y su sustancia. Pero los que dicen que su potencia sola se difunde por todo el cuerpo, la imaginan así como un punto de luz situado en el corazón o en el cerebro, desde donde difunde desde sí rayos por todo el cuerpo. Esta imaginación es inútil. Pues ella misma no es situacional, puesto que es puramente incorpórea. Si fuese situacional, podría trazarse una línea desde un punto cualquiera fuera de su sitio, hasta ella, y medirse y determinarse por cierta medida el espacio entre ella y el punto tomado. Lo cual es aún más imposible que poder trazar una línea desde un punto dado del cuerpo hacia su salud o hacia la conmensuración y proporción de los elementos. Así pues, el alma está presente en el cuerpo sin situación, en todas partes toda sin ubicación, es decir, sin superficie alrededor que la circunscriba. Sin embargo suele decirse que el alma, o bien tiene sitio en aquella parte del cuerpo donde incoa los movimientos corpóreos que utiliza para regir el cuerpo, por ejemplo en el corazón, porque allí se gestan las mociones corpóreas utilizadas para vivificar el cuerpo, o en el cerebro, porque allí gesta los

Sobre las inteligencias/153

movimientos corpóreos que utiliza para sentir o mover localmente su cuerpo. Por lo cual en tales argumentaciones se atribuye un sitio al alma, no que sea el propio del alma, sino que está en la raíz de los movimientos corporales, ya que a ella no la torna situada ni con superficie de lugar circunscriptible.

6. Pero así como el alma está presente sin situación y sin ubicación, es decir, sin circunscripción de la superficie continente, toda en todas partes en el cuerpo que le está unido; así, según creo, el ángel está presente sin situación y sin lugar, en todas partes, en el cuerpo asumido para algún ministerio, por ejemplo en el cuerpo visible tomado para un ministerio suyo y unido a sí de modo admirable: así como el que se apareció a Moisés, o a Abraham, o a Lot, o algunos otros de los santos padres, fue un ángel presente sin situación y sin ubicación, todo en todas partes. Así como entiendes que el alma no unida al cuerpo en el cual está, no siendo su perfección, sin embargo lo mueve a él y a todas sus partes, así como ahora mueve, y padeciendo en sus mociones, así como ahora padece; por comparación a que el alma se retiene en el cuerpo mismo y sus partes individuales, porque es motor y rector suyo y agente en él mismo, se podría decir que está presente en él toda en todas partes, sin situación y sin ubicación. Y no creas que sería diferente que ella estuviese en este cuerpo, y que se relacionase al mismo como motor y agente o paciente con respecto a su moción. Así, me parece, el ángel está en los cuerpos tomados, moviéndolos y rigiéndolos para algún ministerio. Sin embargo, en estos cuerpos no tiene situación en un lugar, sino que así como se dice que el alma se sitúa en el corazón, porque allí gesta los movimientos corporales vitales, así también se les atribuye un sitio, donde se gestan las mociones de los cuerpos asumidos. Pero en sí mismos no tienen sitio, ni están circunscriptos en estos cuerpos por una superficie local, ni se difunden por los espacios de estos cuerpos, así como la luz se difunde por el aire, ni en el acercamiento o alejamiento

154/ Metafísica

de estos cuerpos poseen dimensión lineal determinable.

7. Pero si preguntas de qué modo los ángeles mueven los cuerpos asumidos y los transforman para adaptarlos a su ministerio, respondo que de inefables modos, admirables al hombre, o quizás para mí, hombre. Piensa, si puedes, de qué modo el alma mueve a tu cuerpo. Pues mueve los miembros pesados por los nervios y músculos y a ellos los mueve por los espíritus corpóreos, y a estos espíritus corpóreos no los mueve por ningún otro cuerpo intermedio sino por influjo solamente. Pues el apetito natural o voluntario totalmente incorpóreo mueve sin intermediario a aquel cuerpo que por su sutileza se acerca más a lo incorpóreo. El apetito del alma son sus mociones puramente incorpóreas, por las cuales inmuta proporcionalmente sin intermediario a aquello que en los cuerpos se acerca más a lo incorpóreo, y esto es el espíritu corpóreo o luz, que como intermedio movido, mueve consiguientemente a los cuerpos más pesados. Luego ¿qué hay de prodigioso, si del mismo modo el ángel mueve primeramente el cuerpo asumido sólo por influjo, que en él haya un cuerpo sutilísimo, y consiguientemente que por él sea movido lo pesado y lo más alejado de la incorporeidad pura?

8. Pero parece que el alma no podría mover así corporalmente al cuerpo de modo proporcional a su movimiento incorporeal, si no estuviese ligada al cuerpo, para que por el nexo su moción se siguiera al movimiento proporcional unido a sí. Y no es de admirarse mucho si por la misma unión la moción del alma, aunque incorpórea y no local, siga al cuerpo unido y ligado a sí por movimiento corporal y local, cuando sucede esto en el eje de la puerta, como se dice que el gozne mueve inmóvil e ilocalmente a toda la puerta con movimiento local, ¿por qué no el ángel con respecto al cuerpo asumido al cual está unido, para que a su moción por influjo se siga en el cuerpo asumido una moción corporal proporcional? Pues ¿no toma el cuerpo una

Sobre las inteligencias/155

moción corporal proporcional? Considero, como dije antes, que se me oculta este modo por el cual el ángel mueve y transforma el cuerpo asumido, sobre todo cuando no está unido a él. Sin embargo esto parece válido: que la afección sola lo mueve, así como el alma mueve al cuerpo al cual está unida. Y así es el ángel en el cuerpo asumido: como el motor y rector de aquello para algún ministerio con respecto al mismo.

9. Se dice que el ángel a veces está en algún lugar sin haber asumido un cuerpo. Lo cual -creo- no es otra cosa que su relación con las cosas que están allí donde se dice que él está, así como está presente en los existentes, o aconsejando, o jurando, o defendiendo o rigiendo, o de algún modo tal en los agente y directores, relacionándose a los mismos; se dice que un lugar es circunscrito, cuando los contenidos poseen tal relación con el lugar. Pero cuando leemos “espíritu incorpóreo circunscrito”, ésta no es circunscripción local de la superficie continente, sino que solamente hay algún modo de relación entre aquel lugar y el espíritu que lo preside. Así pues, el ángel está presente en tal lugar sin situación y sin ubicación, todo en todas las partes en aquel lugar, así como el alma está presente toda en todas partes en el cuerpo, sin situación y sin ubicación, y Dios en el universo está presente en todas partes sin sitio ni lugar.

10. Y se dice que el ángel pasa de un lugar a otro, cuando saliendo de un lugar contenido como regente se ordena hacia otro lugar contenido, para recibir la gobernación que preside. Luego el ángel no está en todas partes todo simultáneamente, porque esto es sólo propio de Dios, que vivifica, mueve y gobierna todas las cosas simultáneamente, de tal modo que está todo en todas partes en sí mismo, y no circunscrito a ningún lugar. Pero, como se ha indicado, a veces se dice que está en alguna parte, no porque se encierre en una superficie local continente, o se finja una situación puntual en el término de la línea, sino que en

156/ Metafísica

aquel lugar se fija de algún modo especial la operación del agente o rectora recibida en aquella. Si el ángel demostrara servidumbre con respecto a un ministerio contenido, de ninguna manera se diría que está allí.

11. Se dice también que los ángeles malos está en el aire oscuro y en el infierno, es decir, con cierta pena corporal, porque se afirma que los espíritus incorpóreos lógicamente están en aquel lugar en el cual están los movimientos corporales de los cuerpos contenidos que el mismo espíritu padece. Pues así como el alma, mientras está en el cuerpo que vegeta, padece y es disturbada por los movimientos del cuerpo por las cualidades sensibles excelentes, así el alma separada que desmereció, y los demonios de malos afectos, padecen y son atormentados por las cualidades sensibles relativas a los movimientos de los cuerpos contenidos en esos lugares. Pues así como el espíritu no unido al cuerpo de algún modo puede mover el afecto corpóreo hacia aquello, al modo en que el alma unida al cuerpo lo mueve, así no menos el espíritu no unido al cuerpo puede padecer una afección con respecto a él, al ser movido el cuerpo en el cual obra, así como el alma unida al cuerpo padece por el movimiento del cuerpo al cual está unida. Pero ¿acaso así como el espíritu malo padece y es atormentado por las mociones del cuerpo al cual malamente se aficiona, así el espíritu bueno puede deleitarse por las mociones del cuerpo al que está bien aficionado, y así también el espíritu bueno está en algún lugar corporal que padece deleitablemente por los movimientos de los cuerpos contenidos en ese mismo lugar? Pues hay una pasión deleitable, así como una pasión penosa: sintiendo los estados medios el alma padece deleitablemente, así como padece penosamente sintiendo los excesos extremos. Acerca de esto prefiero humildemente oír al sabio que definir algo temerariamente.

12. Sin embargo, si lo anterior es verdad, se puede inducir

Sobre las inteligencias/157

que el espíritu creado incorpóreo está en algún lugar a cuyas cosas contenidas se relaciona como regente, o ministro, o de algún otro modo agente, o con respecto a los movimientos de los allí contenidos se relaciona de algún modo como paciente. Y esto no es estar en algún lugar al modo de circunscribirse en la superficie local o en un sitio puntual, de tal modo que entre él y los demás situados haya ciertas distancias medidas de líneas o medidas de proximidad. Dije que los espíritus malos y las malas almas, y todas las almas, mientras están en el cuerpo, padecen penosamente por los movimientos de algunos cuerpos, y no dije que ellas padezcan por los cuerpos, porque aunque las sustancias incorpóreas pueden obrar en los cuerpos como lo más noble en lo menos noble, -según parece- sin embargo, al contrario, los cuerpos no pueden obrar en las sustancias incorpóreas, porque lo innoble no puede obrar en aquello que es más noble. Pero la sustancia incorpórea aún informe es más noble que cualquier cuerpo informado.

13. Por eso Agustín, en el libro sexto de *La Música*, dice así: “Yo no creo que este cuerpo pueda ser animado por el alma sino por la intención del creador, ni considero que aquella padezca algo por éste, sino que se hace por ello y en ello como en un sujeto maravilloso de dominación suya, algunas veces con facilidad, otras con dificultad, cuanto por su mérito, más o menos le está sujeta la natura corpórea. Luego, las cosas corporales que se introducen en el cuerpo o que operan desde fuera, no hacen algo en el alma sino en el cuerpo mismo, a cuya obra se oponen o favorecen”⁸. Por estas palabras de Agustín se ve claro que el alma no padece por lo corporal mientras está en el cuerpo, y sin embargo necesariamente padece con el padecimiento del cuerpo. De la misma manera parece que la sustancia incorpórea separada del cuerpo no padece por lo corporal, y sin embargo

⁸ *De musica*, VI, 5, (PL 32, 1168).

158/ Metafisica

algunas veces necesariamente padece, cuando padece y se mueve el cuerpo. Con respecto a esto nada hay que temer al decirlo; pues debe tenerse por cierto que las almas de los malos y los demonios padecen en el fuego, sea que el fuego obre en ellos, sea que ellos necesariamente padecen por el fuego quemante, así como el alma necesariamente padece penosamente rigiendo a un cuerpo afiebrado o excesivamente frío, y sin embargo nada corporal obra en el alma, sino que se da una ocasión⁹ necesaria de acción en ella, así como el movimiento del espejo es ocasión necesaria de la moción de los rayos reflejados por espejo, y sin embargo el movimiento del espejo no mueve a los rayos sino que ellos se mueven a sí mismos.

14. Pensé escribirte algo breve y en forma sucinta. Pero como con clara brevedad no se alcanza una cosa difícil y oscura, escribí con detalle y temo que, al leer, esta prolijidad te resulte tediosa. Sin embargo te ruego que leas y preguntas con cuidado a las mentes profundas de los sabios con los cuales converses, qué piensan acerca de esto. Y si por ellos o por ti mismo descubres que en algo me he desviado de la verdad, escíbeme y corrige mi error .

⁹ Podría interpretarse en el sentido más fuerte de “condición”, aproximándose en concepto de causa.

QUOD HOMO SIT MINOR MUNDUS¹

Magnus Deus in semetipso ad semetipsum hominem fecit. Corpus hominis ex carnibus et ossibus constat. Dividitur enim in quattuor elementa. Habet enim in se aliquid ignis, aliquid aëris, aliquid aquae, aliquid terrae. Ratio terrae in carne est; aqua in sanguine; aëris in spiritu; ignis in caliditate vitali. Siquidem et quadripartite corporis humani ratio quattuor elementorum designat species. Caput namque ad caelum refertur: in quo sunt duo oculi tanquam lumina solis et lunae. Pectus aëri coniungitur, quia sicut inde emittitur spiraminis flatus, sic ex aëre ventorum spiritus. Venter autem mari assimilantur propter collectionem omnium humorum quasi congregationem aquarum. Vestigia postremum terrae comparantur. Sunt enim ultima membrorum arida sicut terra, sive sicca sicut terra.

¹ Editado en L. Baur, *Werke*, p. 59.

160/ Metafisica

EL HOMBRE ES UN MICROCOSMOS

El gran Dios hizo al hombre a semejanza de sí mismo. El cuerpo del hombre se compone de carne y huesos. Por lo tanto se divide en los cuatro elementos. Pues en sí tiene algo de fuego, algo de aire, algo de agua, algo de tierra. La razón de tierra está en la carne; la de agua en la sangre, la de aire en el espíritu [flujo nervioso?]; la de fuego en el calor vital. Pues también la cuádruple razón del cuerpo humano designa [significa] las cuatro especies de elementos. Pues la cabeza se refiere al cielo, en donde están los dos ojos como las luminarias del sol y la luna. El pecho se relaciona con el aire, porque así como desde allí se emite el soplo expirado, así del aire [se expelen] los espíritus de los vientos. El vientre se asimila al mar por el conjunto de todos los humores, semejando la conjunción de las aguas. Por último los extremos [pies?] se comparan a la tierra. Pues los extremos de los miembros son áridos [firmes] como la tierra o secos como la tierra.

INDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL

	La figura histórica de Roberto Grosseteste	5
I	De potentia et actu..... Sobre la potencia y el acto.....	53 57
II	De luce..... Sobre la luz.....	61 71
III	De unica forma omnium	81
	Sobre la forma única de todas las cosas.....	87
IV	De ordine emanandi causatorum a Deo..... Sobre el orden de emanación de los causados por Dios.....	95 99
V	De statu causarum..... Acerca de la detención de las causas.....	103 111
VI	De finitate motus et temporis..... Sobre la finitud del movimiento y el tiempo.....	121 131
VII	De intelligentiis..... Sobre las inteligencias.....	139 149
VIII	Quod hono sit minor mundus..... El hombre es un microcosmos.....	159 161