



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Mundo espiritual y mundo material en el *De Proprietatibus Rerum* de Bartholomaeus Anglicus

Noemí Barrera Gómez

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Noemí Barrera Gómez

*MUNDO ESPIRITUAL
Y MUNDO MATERIAL*
EN EL
DE PROPRIETATIBUS RERUM
DE BARTHOLOMAEUS ANGLICUS





UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Universidad de Barcelona
Facultad de Filosofía
Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura
Programa de doctorado «Filosofía Contemporània i Estudis clàssics»

MUNDO ESPIRITUAL Y MUNDO MATERIAL
EN EL *DE PROPRIETATIBUS RERUM* DE
BARTHOLOMAEUS ANGLICUS

Tesis presentada para optar al título de doctora
2015

Doctoranda:
Noemí Barrera Gómez

Directores:
Dr. Andrés Grau i Arau
Dr. Eudaldo Forment Giralt

Imagen de cubierta exterior:

Bartholomaeus Anglicus, *El libro de propietatibus rerum*, Inc. 471 de la Biblioteca de Catalunya (traducido por Vicente de Burgos e impreso por Enrique Meyer, 1494), f. 17^{rb}

All-embracing vision and thought is an old desire of humanity

Otto Neurath

A mis padres

Sumario

Resumen / Résumé	15
1. Apartado introductorio	17
1.1 Interés filosófico del género enciclopédico y objetivos generales de la investigación	17
1.1.1 El enciclopedismo como elemento constituyente de los proyectos filosóficos	17
1.1.2 Justificación de los objetivos generales de la investigación en el marco teórico expuesto	26
1.2. Estado de la cuestión y antecedentes	30
1.2.1. Estado de la cuestión sobre el enciclopedismo medieval. Antecedentes y actualidad académica del <i>De proprietatibus rerum</i>	30
1.2.1.1. Alcance del fenómeno enciclopédico	31
1.2.1.2. Antecedentes y actualidad en la investigación sobre el género enciclopédico medieval	32
1.2.1.3 Antecedentes y actualidad en la investigación sobre el <i>De proprietatibus rerum</i>	40
1.2.2 Bartholomaeus Anglicus y su obra: El <i>De proprietatibus rerum</i>	44
1.2.2.1 Bartholomaeus Anglicus, autor del <i>De proprietatibus rerum</i>	44
1.2.2.2 Introducción general al <i>De proprietatibus rerum</i>	50
1.3. Objetivos, tesis y metodología	54
1.3.1 Primera parte de la investigación: exposición de las características del enciclopedismo medieval. Tesis, objetivos específicos y metodología	55
1.3.2 Segunda parte de la investigación: análisis de los libros espirituales del <i>De proprietatibus rerum</i>	57
1.3.2.1 Justificación de los objetivos en relación al propósito general de la investigación	57
1.3.2.2 Objetivos específicos y metodología	59
1.3.2.2.1 Metodología del análisis de las realidades espirituales en el <i>De proprietatibus rerum</i> : libros I-II	60
1.3.2.2.2 Tercer bloque de estudio: la relación entre el mundo espiritual y el corporal en los libros III y IV	63

PRIMERA PARTE DE LA INVESTIGACIÓN

EL GÉNERO ENCICLOPÉDICO MEDIEVAL OCCIDENTAL: APROXIMACIÓN AL FENÓMENO ENCICLOPÉDICO, A SUS MANIFESTACIONES Y A SUS RASGOS DEFINITORIOS	67
--	----

2. Origen y naturaleza del enciclopedismo como género sapiencial didáctico-filosófico

2.1 Nacimiento del término «enciclopedia» como denominación de un género literario	69
2.1.1 Origen humanístico y renacentista del término moderno	69
2.1.2 De la Antigüedad al Renacimiento. Las nociones de <i>enkyklios paideia</i> (ἐγκύκλιος παιδεία), <i>orbis doctrinae</i> , <i>artes liberales</i> y <i>encyclopaedia</i>	72
2.1.3 Legitimación del uso del término «enciclopedia» en obras pre-modernas	81
2.2 Origen remoto de la escritura enciclopédica: primeras manifestaciones	87
2.3 Características y definición del enciclopedismo medieval	90
2.3.1 Dificultades en torno a la definición del género enciclopédico medieval	90
2.3.2 Características comunes de los textos enciclopédicos medievales. Una aproximación al género	92
2.3.3 Definición del género enciclopédico su concreción medieval	94
2.4 Idiosincrasia del enciclopedismo como género sapiencial	96
2.4.1 Relación del hombre y el mundo en el proceso enciclopédico	97
2.4.2 La faceta sapiencial: característica común de los diferentes modelos enciclopédicos. Su especificidad en el enciclopedismo Occidental	99

3. El fenómeno enciclopédico en la cultura china, árabe y occidental.

Una visión comparativa del modelo enciclopédico totalizador	103
3.1 La tradición enciclopédica china	103
3.1.1 Primeras manifestaciones enciclopédicas	104
3.1.2 Auge del género: el enciclopedismo a partir del siglo IV	107
3.2 La tradición enciclopédica árabe	113
3.2.1 Nacimiento de la prosa literaria y del género de <i>adab</i>	114
3.2.2 El enciclopedismo de <i>adab</i>	116
3.2.3 El desarrollo de las ciencias y su clasificación en el enciclopedismo medieval	122
3.2.4 El enciclopedismo totalizador promovido por los mamelucos	126
3.3 La tradición enciclopédica occidental	129
3.3.1 De la noción griega a las primeras obras latinas	129

3.3.2 El beneplácito de Agustín de Hipona y el desarrollo del enciclopedismo medieval	133
3.2.2.1 <i>Rerum ignorantia facit obscuras figuratas locutiones</i> . La naturaleza significativa	133
3.2.2.2 Isidoro de Sevilla y el modelo enciclopédico isidoriano	135
3.3.3 Auge del enciclopedismo: las compilaciones de los siglos XII y XIII	143
3.3.3.1 El enciclopedismo y la nueva concepción de la naturaleza	143
3.3.3.2 El inestable corpus enciclopédico del siglo XII	147
3.3.3.2 El siglo XIII: «edad de oro» del enciclopedismo	152
3.3.4 El enciclopedismo latino en los últimos siglos medievales	159
3.4 Naturaleza del enciclopedismo occidental a la luz de la comparación de las tradiciones enciclopédicas totalizadoras	163
3.4.1 Principales puntos de encuentro y desencuentro de las tradiciones enciclopédicas	163
3.4.2 La faceta identitaria del enciclopedismo	169
3.4.2.1 La función identitaria del enciclopedismo como herramienta política: el caso del enciclopedismo chino y árabe	169
3.4.2.2 La cuestión identitaria en el enciclopedismo occidental	171
4. Principales rasgos del ejercicio enciclopédico occidental	173
4.1 Totalidad y cosmovisión: vigencia del ideal del <i>omne scibile</i>	174
4.1.1 Metáforas del enciclopedismo totalizador	174
4.1.2 La intención del enciclopedista: compilar, aprehender y edificar	177
4.2 Práctica educativa, vulgarizadora y didáctica	183
4.2.1 Ámbitos educativos del enciclopedismo	183
4.2.2 <i>Accessus</i> y transposición enciclopédica	185
4.3 La centralidad de la ordenación en el ejercicio enciclopédico	191
4.3.1 Universalidad y subjetividad en el orden enciclopédico	191
4.3.2 Modelos y principios organizativos: el <i>ordo rerum</i> y el <i>ordo artium</i>	196
4.3.3 Mundo, naturaleza y creación. El <i>ordo rerum</i>	198
4.3.3.1 <i>Etymologiae</i> y <i>De natura rerum</i> : unos legados para la posteridad en sistemas insatisfactorios	199
4.3.3.2 Una imagen del mundo mediante principios filosóficos: el <i>Imago mundi</i> de Honorio	205
4.3.3.3 Un sistema donde todo ente encuentra su lugar. Los principios organizativos del <i>De proprietatibus rerum</i>	207
4.3.3.3 La gran empresa enciclopédica medieval: el <i>Speculum maius</i> y la relevancia de la ordenación	213
4.3.4 La tradición occidental del <i>ordo artium</i>	219

4.3.4.1 El enciclopedismo y el estudio de las disciplinas	219
4.3.4.2 Las divisiones “platónica” y “aristotélica” de la filosofía y su transmisión medieval	223
4.3.4.2.1 Clasificación de las ciencias en Boecio: el <i>De trinitate</i> y el comentario a la <i>Isagogé</i>	224
4.3.4.2.2 División de la filosofía y artes liberales en el enciclopedismo: Capella, Casiodoro e Isidoro	230
4.3.4.3 Tradición de las artes liberales hasta el siglo XII. Integración de las artes liberales y la clasificación aristotélica de las ciencias: el <i>Didascalicon</i>	235
4.3.4.4 El <i>ordo rerum</i> y el <i>ordo artium</i> en un sistema enciclopédico: el <i>Speculum maius</i>	241
4.3.5 De la Edad Media a la modernidad: criterios organizativos alfabéticos y epistemológicos	245
5. El enciclopedismo y los sistemas filosóficos. Continuidad y discontinuidad del género	253

SEGUNDA PARTE DE LA INVESTIGACIÓN

LOS LIBROS ESPIRITUALES DEL <i>DE PROPRIETATIBUS RERUM</i> : ESTUDIO DE LAS REALIDADES SEPARADAS Y DE LA DICOTOMÍA ENTRE EL MUNDO ESPIRITUAL Y EL MUNDO FÍSICO	259
6. Consideraciones previas acerca del <i>Liber I</i>	261
6.1 Estructura del <i>Liber I</i>	261
6.2 El inicio del <i>Liber I</i> : declaración de intenciones del autor	262
6.2.1 Autoridades citadas y fuentes omitidas	262
6.2.2 La Decretal de Inocencio III	263
6.2.3 Agustín de Hipona y el dogma trinitario	265
6.3 Elaboraciones intelectuales para una fijación de la doctrina trinitaria	268
6.3.1 El modalismo y la reacción de Tertuliano. Los conceptos de “sustancia” y “persona”	268
6.3.2 ὑπόστασις, ¿equivalente de οὐσία o de <i>persona</i> ?	271
6.3.3 La doctrina del ὁμοούσιον	271
6.3.4 El elemento político en las disputas ideológicas	274
6.3.5 La aportación de los Padres capadocios: un movimiento hacia la fe de Nicea	275
6.3.6 Las dificultades del término πρόσωπον	278
6.3.7 La culminación agustiniana	280

7. Análisis del <i>Liber I</i>	281
7.1 Parte primera del <i>Liber I</i> : el dogma trinitario	281
7.1.1 Exposición de la doctrina trinitaria. Capítulos I-V	281
7.1.1.1 Esencia	282
7.1.1.2 Personas	285
a. Unidad en la esencia o sustancia	285
- La esencia es principio universal	288
- Las propiedades personales no se predicán de la esencia	291
- La sustancia se transfiere por entero en las personas divinas	292
b. Pluralidad según las propiedades	293
- La procesión del Espíritu Santo: común espiración del Padre y del Hijo	295
- Igualdad esencial de las personas	299
7.1.1.3 Propiedades	301
7.1.2 Desarrollo de una gramática trinitaria. Capítulos VI-XV	307
7.1.2.1 Sustantivos esenciales	309
- Generales y abstractos	309
- Concretos	310
- Medios	311
7.1.2.2 Adjetivos esenciales	313
- Puros y privativos	313
- Que connotan algo positivo	313
7.1.2.3 El caso de los numerales	316
7.1.2.4 Nombres personales	319
7.1.2.5 Nombres nocionales	321
7.1.3 Consideración acerca de la exposición trinitaria	324
7.1.3.1 Distinción de esencia, personas y nociones	324
7.1.3.2 La gramática trinitaria como complemento doctrinal	326
7.2 Parte segunda del <i>Liber I</i> : definición de la divinidad	329
7.3 Parte tercera del <i>Liber I</i> : nombres simbólicos atribuidos a Dios	338
7.3.1 Nombres atribuidos a Dios por apropiación	339
7.3.2 Nombres atribuidos a Dios por translación	344
7.3.3 Nombres atribuidos a Dios por semejanza	346
7.3.4 Consideración sobre la tercera parte del <i>Liber I</i>	351

8. Uso de autoridades y fuentes en el <i>Liber I</i> del <i>De proprietatibus rerum</i>	357
8.1 Aportación doctrinal	357
8.1.1 La excepcionalidad de Damasceno como autoridad	359
8.1.1.1 Posibilidad del conocimiento divino	359
8.1.1.2 Un modelo de la teoría de los nombres	365
8.1.2 Agustín de Hipona	368
8.1.3 Boecio	371
8.1.4 Hugo de san Víctor y la <i>Summa Sententiarum</i>	375
8.1.5 Ricardo de san Víctor	379
8.2 Fuentes no citadas del <i>Liber I</i>	384
8.2.1 Influencia estructural	387
8.2.2 Capítulos sobre los nombres esenciales	390
8.2.3 Capítulos sobre los nombres personales	398
8.2.4 Capítulos sobre los nombres nocionales	400
8.2.5 Tres modos de predicarse la divinidad	402
8.3 Reproducción textual en la obra	405
9. Análisis del <i>Liber II</i>	409
9.1 Características del <i>Liber II</i> y naturaleza de su estudio	409
9.2 Exposición y estudio del <i>Liber De angelis</i>	412
9.2.1 Naturaleza y propiedades de los ángeles	413
9.2.1.1 Etimología, características y propiedades de las realidades angélicas	413
9.2.1.1 Interpretación simbólica de aquello corporal atribuido al ángel	422
9.2.2 Jerarquías y órdenes angélicas	428
9.2.2.1 La jerarquía celeste superior: serafines, querubines y tronos	429
- Orden de los serafines	434
- Orden de los querubines	438
- Orden de los tronos	440
9.2.2.2 La jerarquía celeste media: dominaciones, principados y potestades	441
- Orden de las dominaciones	445
- Orden de los principados	447
- Orden de las potestades	448
9.2.2.3 La jerarquía celeste inferior: virtudes, arcángeles y ángeles	449
- Orden de las virtudes	451
- Orden de los arcángeles	452

- Orden de los ángeles	454
9.2.3 Sobre los espíritus malignos	462
9.2.3.1 Los espíritus malignos: naturaleza, efectos y nombres	462
9.2.3.2 La caída de los ángeles	472
10. Consideraciones acerca del <i>Liber II</i>	479
10.1 Uso de fuentes y autoridades en el <i>De angelis</i>	479
10.1.1 Criterio de selección de fuentes y autoridades dentro del contexto intelectual de redacción	479
10.1.2 Uso de fuentes y autoridades en los distintos bloques temáticos	481
10.2 Relevancia de la jerarquía angélica en el <i>Liber II</i>	484
10.3 Aspectos excepcionales del <i>Liber II</i>	489
10.4 Importancia de las cuestiones omitidas: diferencia esencial entre las realidades separadas puras y composición hilemórfica de los ángeles	490
10.5 Particularidades de las versiones vernáculas de Vicente de Burgos y Corbechon	494
11. Relación «mundo espiritual – mundo corporal» en el <i>Liber III</i> y el <i>Liber IV</i>: la criatura humana como nexo entre dos realidades	499
11.1 El alma: último libro espiritual. Particularidades del <i>Liber III</i>	501
11.1.1 Posición del alma en la jerarquía de realidades y estructura de su estudio	502
11.1.2 Primer bloque temático: naturaleza del alma	503
11.1.3 Bloques temáticos segundo y cuarto: naturaleza y propiedades del alma	507
11.1.3.1 Clasificación de las potencias del alma	507
11.1.3.2 Alma o potencia vegetal	509
11.1.3.3 Alma o potencia sensible	510
11.1.3.4 Alma o potencia racional	512
11.1.4 Tercer bloque temático: efectos y operaciones del alma	514
11.1.4.1 Virtudes del alma: natural, vital y animal	514
11.1.4.2 Sentidos externos: vista, oído, olfato, gusto y tacto	517
11.1.4.3 El <i>spiritus</i> y el pulso	520
11.1.5 El descenso al mundo físico en el <i>Liber III</i>	521
11.2 Las cualidades y los humores: primer libro físico. La interpretación espiritual de los <i>marginalia</i>	527
11.2.1 La libertad y acción humana: inicio de las anotaciones marginales	528
11.2.2 Las virtudes como correlato espiritual de los humores	531

11.2.3 Actitud ante las propiedades y las riquezas. La necesidad como horizonte entre la salud y la enfermedad del cuerpo y el alma	537
12. Conclusiones	543
12.1 Conclusiones de la primera parte de la investigación: el género enciclopédico medieval occidental	543
12.2 Conclusiones de la segunda parte de la investigación: el mundo espiritual y su dicotomía con el mundo físico en el <i>De proprietatibus rerum</i>	550
12.3 Interés filosófico del <i>De proprietatibus rerum</i>	560
12. Conclusions	563
12.1 Conclusions de la première partie de la recherche : le genre encyclopédique médiéval occidental	563
12.2 Conclusions de la seconde partie de la recherche : le monde spirituel et sa dichotomie avec le monde physique dans le <i>De proprietatibus rerum</i>	571
12.3 Intérêt philosophique du <i>De proprietatibus rerum</i>	581
Bibliografía	585
Fuentes primarias	585
Bibliografía complementaria	590
Volumen Anexo	
Anexo A	617
Anexo B	624
Anexo C	660
Anexo D	690
Anexo E	725

Resumen

La presente investigación tiene por objetivo exponer cuál es la naturaleza del género enciclopédico medieval y especificar qué aspectos de esta lo convierten en un género idóneo para devenir parte constituyente de grandes empresas filosóficas, confiriéndole cierto carácter que va a mantenerse, pese a los cambios que sufra el género, hasta la época contemporánea. El estudio que se realizará consta de dos partes diferenciadas: la primera se ha planteado con el fin de destacar los rasgos definatorios del género enciclopédico medieval occidental; la segunda, a la que conferimos especial relevancia en la investigación, profundiza en una de las obras paradigmáticas de la época, concretamente en sus libros dedicados al mundo espiritual: el *De proprietatibus rerum* de Bartholomaeus Anglicus, la enciclopedia del siglo XIII que gozó de mayor difusión y popularidad.

Mediante este estudio pretende evidenciarse que las novedades que afectaron al horizonte cultural occidental en los siglos XII y XIII provocaron unas consecuencias más allá del ámbito físico: la consideración en torno a las realidades espirituales y la propia visión humana del mundo también van a tomar un nuevo camino que, gracias a las características del género, se manifiesta de manera privilegiada en las obras enciclopédicas. Dado que dichas obras se crean con la finalidad de esclarecer los esquemas y la multiplicidad de la realidad, la enciclopedia de Bartolomé el Inglés es un texto perfectamente adecuado para observar de qué manera y en qué aspectos la teología y la ciencia se complementan en esta búsqueda del orden universal.

Résumé

La présente recherche a pour objectif d'exposer quelle est la nature du genre encyclopédique médiéval et de préciser quels aspects de celle-ci le convertissent en un genre approprié afin de devenir partie constituante des grandes entreprises philosophiques, tout en lui conférant un certain caractère qui se maintiendra, en dépit des changements intervenus dans le genre, jusqu'à l'époque contemporaine. L'étude qui sera réalisée est composée de deux parties distinctes : la première a cherché à souligner les traits caractéristiques du genre encyclopédique médiéval occidental ; la seconde, qui dans cette recherche se voit accorder une importance particulière, approfondit l'une des œuvres paradigmatiques de l'époque et, plus particulièrement, ses livres dédiés au

monde spirituel : le *De proprietatibus rerum* de Bartholomaeus Anglicus, encyclopédie du XIII^{ème} siècle qui a joui de la plus grande diffusion et popularité.

Cette étude prétend mettre en évidence que les nouveautés ayant touché l'horizon culturel occidental durant les XII^{ème} et XIII^{ème} siècles ont provoqué certaines conséquences au-delà du domaine physique : la considération correspondant aux réalités spirituelles et la propre vision humaine du monde vont également suivre une nouvelle voie qui, grâce aux caractéristiques du genre, se manifeste de façon privilégiée dans les œuvres encyclopédiques. Compte tenu que lesdites œuvres sont créées afin d'éclaircir les schémas et la multiplicité de la réalité, l'encyclopédie de Bartolomé l'Anglais est un texte parfaitement approprié afin d'observer de quelle façon et en quoi la théologie et la science se complètent-elles dans cette recherche de l'ordre universel.

1. Apartado introductorio

1.1 Interés filosófico del género enciclopédico y objetivos generales de la investigación

1.1.1 El enciclopedismo como elemento constituyente de los proyectos filosóficos

En septiembre de 1935, la Sorbona acogió el Congrès international de philosophie scientifique, primero de los seis International Congresses for the Unity of Science, donde los neopositivistas debatieron aspectos preliminares concernientes al programa que caracterizaría su *International Encyclopedia of Unified Science*. Tras ultimar el acuerdo de publicación de la obra con la University of Chicago Press en febrero de 1937 y desarrollar un trabajo específico e intenso sobre su programa en el Third International Congress for the Unity of Science (París, 1937), la enciclopedia comenzó a publicarse, un año después. Sin embargo, no llegó a completarse la planificación original del proyecto neopositivista, en parte por la eclosión y las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial y por el fallecimiento, en diciembre de 1945, de uno de sus integrantes más relevantes: Otto Neurath (1882-1945)¹.

La tarea enciclopédica neopositivista, emprendida hace ahora ochenta años, huía explícitamente de las pretensiones enciclopédicas tradicionales que establecían como objetivo último compendiar la totalidad del saber humano, conformando así un sistema de conocimientos integrado según ciertos principios particulares que condicionaban el enfoque mediante el cual se analizaba y se abordaba el contenido incluido en la obra. Alejándose, pues, de todo enciclopedismo sistémico, el trabajo de estos filósofos se trataba, principalmente, de un ejercicio de unificación metodológica²:

Whereas up to now the general encyclopedias that want to present the totality of our knowledge still adapted themselves to the needs of a country or a definite

¹ Morris, Charles, «On the History of the International Encyclopedia of Unified Science», *Synthese*, 12, n. 4, 1960, pp. 517-521; Neurath, Otto, *Unified Science as Encyclopedic Integration*, en Otto Neurath, Rudolf Carnap y Charles Morris (eds.), *Foundations of the Unity of Science. Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, vol I, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1955, pp. 1-27, aquí, pp. 1-2 y 26; Machlup, Fritz, *Knowledge: Its Creation, Distribution and Economic Significance*, vol. II, Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. 79-80, especialmente notas 1 y 2 de las mismas; Da Ponte Orvieto, Marina, *La unidad del saber en el neopositivismo*, Madrid, G. del Toro, 1969, p. 7, n. 3.

² Neurath, Otto, *op. cit.*, pp. 5-7.

group of countries by subjecting many of their claims to this point of view, the vast international encyclopedia that we are in the process of preparing must above all be applied to show the whole large and profound unity of the general idea of science and to indicate its differentiations only afterwards³.

Otto Neurath presentó a los asistentes al primer encuentro de París su concepción de un proyecto enciclopédico definido como un programa científico-filosófico que permitiera dilucidar la infraestructura subyacente a las diferentes ciencias y disciplinas⁴. Fundamentándose en la necesidad inherente al hombre de adquirir un “conocimiento adecuado” acerca del mundo que le rodea y del que es elemento constituyente, esto es, un saber empírico que parta del conjunto de experiencias analizadas científicamente, el neopositivismo pretende llevar a cabo una homogeneización del modo de cuestionar la realidad y de obtener resultados, para lo cual serán imprescindibles el uso común de la lógica (dando lugar al empirismo lógico, como estos mismos filósofos lo denominaron⁵) y la conformación de un lenguaje científico único. La importancia de este paralelismo metodológico entre las distintas ramas de la ciencia se evidencia si atendemos a la noción que rige tal empresa, ya que las condiciones de posibilidad de la ciencia son, para esta corriente de pensamiento, las mismas condiciones de posibilidad del conocimiento humano.

Tal ideología explicará el desarrollo de la filosofía griega como un recurso generado ante la carencia de una verdadera técnica experimental. La tendencia natural del hombre nunca ha variado: los filósofos griegos buscaban hallar una explicación que integrara la pluralidad de los fenómenos observados⁶. La falta de un método basado en

³ El artículo original, leído en el primer Congreso de París, se encuentra en las actas del encuentro (*Une Encyclopédie internationale de la science unitaire*, en *Actes du congrès international de philosophie scientifique*, parte II, París, Hermann & Cie, 1936, pp. 54-59), y fue reeditado y traducido en Neurath, Otto, *An International Encyclopedia of the Unified Science*, en *Philosophical Papers 1913-1946*, Dordrech, D. Reidel Publishing Company, 1983, pp. 139-144, aquí, p. 140.

⁴ En 1938, mediante un escrito titulado *Unified Science as Encyclopedic Integration*, Neurath expone y desarrolla en qué consiste la noción enciclopédica científico-filosófica que propone como parte del proyecto metodológico de la integración de las ciencias. En el mismo escrito, que debía servir como introducción a la enciclopedia neopositivista, subraya la ineficacia de las concepciones enciclopédicas tradicionales. Neurath, Otto, *Unified Science as Encyclopedic Integration...*, pp. 5-8; Tega, Walter, *Atlases, Cities, Mosaics. Neurath and The Encyclopédie*, en Elisabeth Nemeth y Friedrich Stadler (eds.), *Encyclopedia and Utopia: The Life and Work of Otto Neurath (1882-1945)*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 63-77, aquí, pp. 63-64.

⁵ Neurath, Otto, *Unified Science as Encyclopedic Integration...*, p. 1. La primera parte de la enciclopedia neopositivista aborda la lógica y el empirismo a lo largo de varios capítulos, especialmente los escritos por Bertrand Russell: *On the Importance of Logical Form*, Rudolf Carnap: *Logical Foundations of the Unity of Science* y Charles W. Morris: *Scientific Empiricism*, en Otto Neurath, Rudolf Carnap y Charles Morris (eds.), *op. cit.*, pp. 39-41, 42-62 y 63-75, respectivamente.

⁶ Neurath, Otto, *Unified Science as Encyclopedic Integration...*, p. 5.

la experiencia que hiciera posible dicha labor les condujo a una especulación racional supletoria. En la Edad Media –explican estos intelectuales–, el hombre tampoco va a ver modificado su objetivo. La visión integral de la realidad pretende conseguirse esta vez, sin embargo, mediante una totalización del saber que integra cada parcela de contenido y cada dato singular en una estructura contextualizadora metafísico-teológica⁷; el frenesí enciclopédico desatado en esta época es muestra de ello. El neopositivismo no podrá aceptar como válidos, no obstante, los métodos presentados por los enciclopedistas medievales: argumentos de autoridad que determinan jerarquías de veracidad sin ningún tipo de relación con el método científico, referencias explicativas a las Escrituras, etc.:

Elements of these «cosmic poems» –if one may use this term– combined with elements of Platonism, Aristotelianism, and other philosophical and religious tendencies, formed the background of the medieval desire for a comprehensive viewpoint ... A bewildering multiplicity of logical processes were performed by the deductions from and combinations of dogmatic texts of the Catholic church, statements from the Bible, the Church Fathers, Aristotle, and others. One finds mainly theological explanations ... and medieval cosmology ... in the Scholastic systems⁸.

Pese a su distanciamiento del positivismo lógico, el filósofo y pedagogo americano John Dewey (1859-1952) contribuyó con el movimiento mediante diversos artículos en la *Encyclopedia*. En *Unity of Science as a Social Problem*, Dewey afirma, en pro de la relevancia social que alcanzaría la consecución de la unidad de la ciencia, que la actitud científica posee una faceta negativa que se manifiesta en la consideración de la rutina, el dogma y los prejuicios, así como en la influencia de autoridades externas y de sentimientos e intereses nacionalistas, raciales o de clase social; en definitiva, podríamos decir, todo aquello que implique una visión y un acercamiento a la realidad motivada por intereses propios o grupales⁹. Como veremos a lo largo de la primera parte de la presente investigación, y se concretará en la segunda, el fenómeno enciclopédico medieval, por su propia naturaleza, presenta muchas de las características apuntadas por Dewey como descriptivas de la faceta negativa de la actitud científica.

⁷ *Ibidem*, pp. 4-7.

⁸ *Ibidem*, p. 6.

⁹ John Dewey, *Unity of Science as a Social Problem*, en Otto Neurath, Rudolf Carnap y Charles Morris (eds.), *op. cit.*, pp. 29-38, aquí, pp. 31-33; Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 405 y nota 26 de la p. 404.

El enciclopedismo característico del Medievo, por tanto, se juzgaba carente de valor en estos círculos científicos de la primera mitad del siglo XX, así como, en general, los sistemas intelectuales medievales, pues estos eran en gran medida apriorísticos: pese al interés escolástico por la lógica y su aplicación en la relación de conceptos, su uso no guardaba conexión con la experiencia ni presentaba vínculo empírico alguno, afirmará Otto Neurath¹⁰. Semejante juicio había sido pronunciado tiempo atrás por Francis Bacon, quien, si bien mantiene nexos obvios con el pensamiento medieval, profiere duras críticas a la escolástica y a la universalidad de la lógica ramista, pues considera infructuoso el conocimiento generado mediante relaciones lógicas¹¹. Haciendo referencia a la imprescindible cooperación entre los especialistas para alcanzar la unidad de la ciencia, John Dewey sostiene que los puntos de vista y las ideas comunes que surgen a lo largo de dicha tarea deben considerarse únicamente mediante el trabajo cooperativo: “to try to formulate them in advance and insist upon their acceptance by all is both to obstruct co-operation and to be false to the scientific spirit”¹². Esta afirmación está relacionada con la idea general de que toda construcción intelectual anticipada o apriorística, como los sistemas que presentarán –veremos en los siguientes capítulos– las enciclopedias medievales, es infructuosa. Tal apreciación propia de estas corrientes de pensamiento, sea el neopositivismo de Neurath o el pragmatismo de Dewey, se debe a que, en el enciclopedismo medieval (o en cualquier construcción intelectual escolástica), no es la experiencia de la realidad la que conforma el esquema resultante, sino que los datos extraídos de esta (a menudo, reprochará Neurath, ni siquiera extraídos realmente de ella, pues no son fruto de ninguna investigación empírica¹³) quedan constreñidos por un sistema parcial ideado de antemano en el cual dichos datos son catalogados y ordenados.

No nos encontramos ante el simple menosprecio de un saber considerado sumamente lejano en una visión evolutiva lineal-ascendente, pues tampoco escapa a esta calificación el pensamiento que resultaba más cercano a los filósofos neopositivistas sobre la cuestión enciclopédica: la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*

¹⁰ Neurath, Otto, *Unified Science as Encyclopedic Integration...*, pp. 5-7.

¹¹ Cf. Longo, Bernadette, *Spurious Coin: A History of Science, Management, and Technical Writing*, Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 36-43. Sobre Ramus (1515-1572) y su influencia, remitimos al estudio de Ong, Walter J., *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Harvard University Press, 1958.

¹² Dewey, John, *op. cit.*, p. 34.

¹³ Cf. Neurath, Otto, *Unified Science as Encyclopedic Integration...*, p. 4.

(*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817) de Hegel (1770-1831), ya que, como se ha apuntado, rechazarán categóricamente todo racionalismo apriorístico¹⁴. Si puede señalarse algún precedente de la tarea enciclopédica neopositivista, estos lo hallan únicamente en la Ilustración y su *Encyclopédie*¹⁵, como manifiesta con especial entusiasmo Neurath en las cartas que dirigió a Charles Morris, coeditor de la enciclopedia. En estas, el austriaco expresa su intención de que la obra enciclopédica resulte una reminiscencia (con distintas consecuencias, en consonancia al nuevo contexto) de lo que supuso, en el siglo XVIII, la obra de Diderot y D'Alembert. El objetivo de Neurath, por lo tanto, giraría en torno a propiciar una suerte de Ilustración propia del siglo XX¹⁶.

Diderot y D'Alembert presentan en su magna obra todo el saber relevante de su época, abrazando los distintos ámbitos en los que este se distribuye, de manera tanto divulgativa como impregnada de los ideales reivindicativos que afloran en el siglo XVIII¹⁷. El neopositivismo encuentra en ella su máxima: la absoluta necesidad de una cooperación entre especialistas que dé lugar a la deseada unificación científica. Sostendrá Neurath que la intención del movimiento enciclopedista no es conformar un

¹⁴ Neurath, Otto, *Unified Science as Encyclopedic Integration...*, p. 6; Rahman, Shahid y Symons, John, *Logic, Epistemology, and the Unity of Science: Encyclopedic Project in the Spirit of Neurath and Diderot*, en Dov Gabbay, Shahid Rahman, John Symons y Jean Paul Van Bendegeme (eds.), *Logic, Epistemology, and the Unity of Science*, Dordrecht, Springer Science, 2009, pp. 3-16, aquí, p. 11.

¹⁵ La publicación de la primera edición de la *Encyclopédie* se llevó a cabo a lo largo de veintiún años, entre 1751 y 1772. De los setenta y un mil ochocientos dieciocho artículos contenidos en los treinta volúmenes de texto con los que contó la edición folio de París (los restantes once volúmenes venían integrados por dos mil ochocientos ochenta y cinco láminas de ilustraciones), Diderot y D'Alembert se ocuparon de un número superior al millar cada uno; la autoría de los restantes artículos se debe a los más de cien colaboradores de los que dispuso la enciclopedia. Si bien las primeras ediciones de la obra produjeron ejemplares de considerable coste, las sucesivas, especialmente las publicadas entre 1777 y 1782, abarataron su precio al editarse en cuartos y octavos, favoreciendo su difusión. En 1776 y 1777, fue publicado, en París y Ámsterdam, el *Supplément* de la obra (cuatro volúmenes) y, en 1780, vio la luz la *Table analytique*. Ambas publicaciones fueron una iniciativa diferente a la de la *Encyclopédie*, promovida y ejecutada por distintos colaboradores. Darnton, Robert, *The Business of Enlightenment: a publishing history of the Encyclopédie: 1775-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, pp. 5-7 y 33; Dahms, Hans-Joachim, *Vienna Circle and French Enlightenment. A Comparison of Diderots Encyclopédie with Neuraths International Encyclopedia of Unified Science*, en Elisabeth Nemeth y Friedrich Stadler (eds.), *op. cit.*, pp. 53-61, aquí, p. 57.

¹⁶ En su artículo *Vienna Circle and French Enlightenment. A Comparison of Diderots Encyclopédie with Neuraths International Encyclopedia of Unified Science*, Hans-Joachim Dahms reproduce fragmentos de las cartas que Neurath dirigió a Charles Morris (*op. cit.*, pp. 53-61, especialmente pp. 53-55 y 59-60). El artículo también demuestra documentalmente las reticencias de Morris a asociar tal propósito al movimiento enciclopédico. En una carta dirigida a Neurath, aquel le aconsejaba no mantener de manera oficial tal ideal, por dos motivos: por una parte, muchos de los partidarios del movimiento enciclopedista no estarían de acuerdo con tal concepción; por otra parte, si bien el coeditor acepta las similitudes entre ellas, alega la diferente naturaleza del público al que ambas obras van dirigidas (*ibidem*, p. 54).

¹⁷ Black, Jeremy, *La Europa del siglo XVIII, 1700-1789*, Madrid, Akal, 1997, p. 261.

sistema universal, como ya rechazaba D'Alembert a lo largo del *Discours préliminaire de l'Encyclopédie (Discours préliminaire des éditeurs, 1751)*¹⁸, donde expuso los ideales filosóficos que dirigían la enciclopedia ilustrada; lo que se pretende es diseñar el “mosaico propio de la ciencia empírica”, en el cual se añadirán resultados de experiencias futuras progresivamente¹⁹.

Observamos así cómo en la empresa enciclopédica neopositivista subyace la reivindicación de unos determinados ideales científicos; la *Encyclopédie*, por su parte, sin olvidar su propia ambición científica, se manifiesta primordialmente en un ámbito político-social²⁰. Ambos trabajos son ideados con el propósito de provocar unos efectos sociales, si bien para los neopositivistas lo esencial es conseguir la unificación científica, cosa que comportará en sí mismo un beneficio para la adquisición de todo tipo de conocimiento racional²¹, mientras que la enciclopedia francesa pretendía obtener consecuencias palpables en la dimensión político-social, contribuyendo a su desarrollo, a la par que promoviendo la liberación frente a los poderes establecidos del Antiguo Régimen. En el caso de la obra ilustrada, la propia enciclopedia deviene un medio de expresión de la libertad y apertura anheladas. Siguiendo la tendencia enciclopédica forjada en la Edad Media, pero alejándose conscientemente de la creación de un sistema completo, la *Encyclopédie* abrazaba los distintos ámbitos del conocimiento, constituyendo un verdadero reflejo del saber de la época que le permitía extrapolar su ideología a la dimensión social²²; la enciclopedia neopositivista, por el contrario,

¹⁸ Este rechazo explícito por parte de los ilustrados franceses llevará a Neurath a designar a los editores de la enciclopedia francesa como los mayores representantes del enciclopedismo anti-sistémico, del cual los neopositivistas son continuadores. Neurath, Otto, *Unified Science as Encyclopedic Integration...*, pp. 2 y 7.

¹⁹ Neurath, Otto, *Unified Science as Encyclopedic Integration...*, pp. 3-5 y 15. Cf. Da Ponte Orvieto, Marina, *op. cit.*, pp. 5-26.

²⁰ Blom, Philipp, *Encyclopédie, el triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2007; Mayos, Gonçal, *D'Alembert: el nuevo intelectual entre «biopolítica» y «capitalismo de imprenta»*, pp. 53-75, y Markovits Pessel, Francine, *Droit et politique dans l' Encyclopédie*, pp. 149-174, en Miguel A. Granada, Rosa Rius, Piero Schiavo (eds.), *Filósofos, filosofía y filosofías en la Encyclopédie de Diderot y d'Alembert. Actas del Congreso Internacional sobre la Encyclopédie, Barcelona, 16-17 de octubre del 2008*, Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2009; Dahms, Hans-Joachim, *op. cit.*, p. 55.

²¹ En una carta dirigida a Morris, Neurath declara: “I have been asked more than once, whether the whole enterprise serves only to a sharp-eyed analysis of science or whether we are of the opinion that thereby also something human is achieved. I said –it was my standpoint all the time– that both things are achieved in the way that the last is furthered by the first” (Neurath to Morris, 28.1.1938, p. 2; citado y traducido por Dahms, Hans-Joachim, *op. cit.*, p. 59). Cf. Rahman, Shahid y Symons, John, *op. cit.*, pp. 10-11.

²² El hecho de que la enciclopedia francesa incluya más ámbitos que la neopositivista y que, por ello mismo, pueda devenir en mejor medida un reflejo del conocimiento adquirido en la época no significa que esta se presente como un compendio cerrado e inmóvil. Bien al contrario, de manera similar a como

romperá en cierta medida con la pretensión de presentar la totalidad del conocimiento, excluyendo temáticas como la religión y la política, por tratarse de áreas fuera del campo de aplicación de la ciencia²³. En consonancia, la participación en la enciclopedia neopositivista resta limitada a los científicos, mientras que la francesa no imponía una restricción tan estricta²⁴. Los criterios organizativos de los compendios tampoco son semejantes: la ilustrada opta por una ordenación alfabética que d'Alembert justifica en el *Discours préliminaire*; la neopositivista, por su parte, presenta una distribución planificada según un esquema de contenidos. Muchos son los aspectos que remarcan sus divergencias; sin embargo, la continuidad entre ambas viene abalada por el ideal común de llevar a cabo una reforma del método y de la actitud de adquisición del conocimiento, haciendo de la ciencia la herramienta y el criterio para discernir el verdadero conocimiento (mediante el empirismo, para unos, o el empirismo lógico, para otros) del presunto conocimiento, no siendo este último más que prejuicio, hábito, superstición o interés. Dichos compendios pretendían establecer la posibilidad y los límites del conocimiento humano, deviniendo estas obras, por lo tanto, una parte sumamente relevante de los proyectos filosóficos que las idearon. Las enciclopedias producidas por ambos movimientos debían ser obras de referencia a la par que la manifestación de un proyecto científico-filosófico destinado a acarrear importantes consecuencias sociales²⁵.

se expresarán los neopositivistas, d'Alembert reconoce la obra como un trabajo de recopilación de las luces propias y de las del pasado que solo se completará con las que se añadan en el futuro: “nous sommes persuadés que la perfection dernière d'une Encyclopédie est l'ouvrage des siècles. Il a fallu des siècles pour commencer; il en faudra pour finir: mais nous serons satisfaits d'avoir contribué à jeter les fondements d'un Ouvrage utile” (D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, en *Mélanges de Littérature, d'Histoire, et de Philosophie. Nouvelle Édition, revue, corrigée & augmentée très-considérablement par l'Auteur*, Tome Premier, Amsterdam, Zacharie Chatelain & fils, Imprimeurs-Libraires, 1759, p. 208). En relación a este aspecto, a lo largo de la investigación nos plantearemos en qué consiste la pretensión enciclopédica de abarcar la totalidad del conocimiento, una de las principales características del género.

²³ Mientras otras ramas no tratadas dentro de la enciclopedia restaron de tal manera porque el proyecto quedó inacabado (por ejemplo, las técnicas), las mencionadas aquí fueron excluidas explícitamente de él.

²⁴ Cf. Dahms, Hans-Joachim, *op. cit.*, p. 57. En lo que concierne a los colaboradores, la diferencia que presenta la enciclopedia neopositivista respecto a la ilustrada es patente: “The *Encyclopédie* had in fact the collaboration of first level science men, artists, musicians, writers like Quesnay, Rousseau, Voltaire, Du Marsais, Turgot, Montesquieu, Grimm or Duclos, side by side with craftsman, agricultures, gardeners, weavers, etc. and even many spontaneous and sometimes anonymous “colleagues”, all united by a militant “intérêt général du genre humain et par un sentiment de solidarité réciproque” as Diderot says (1994, p. 368)” (Pombo, Olga, *Neurath and the Encyclopaedic Project of Unity of Science*, en Dov Gabbay, Shahid Rahman, John Symons, y Jean Paul Van Bendegeme (eds.), *op. cit.*, pp. 59-70, aquí, p. 68, nota 9).

²⁵ “Thus Diderot and d'Alembert presented their work as both a compilation of information and a manifesto of philosophy. They meant to merge those two aspects of the book, to make them seem like two sides of the same coin: Encyclopedism. This strategy served as a way of legitimizing the

Podemos establecer las líneas de conexión que creamos oportunas entre estos dos modelos enciclopédicos, pero su comparación siempre hallará un elemento diferenciador insalvable y capital: la distinta intención inherente al pensamiento que contextualiza su composición. Igual ocurre si comparamos la *Encyclopédie* con la inacabada *Instauratio Magna Scientiarum* de Francis Bacon (1561-1626), pese a tratarse de un autor de gran importancia en la concepción misma del método científico para ambos editores de la enciclopedia ilustrada: en el *Discours préliminaire*, d'Alembert expone, trabaja y modifica el árbol de las ciencias de Bacon, reconociendo la relevancia de su trabajo²⁶. En lo que respecta al círculo neopositivista, la trascendencia del autor es incuestionable: encontrarán en él, junto con Descartes y Hume, el claro precedente de los ideales positivistas²⁷. Una de las principales misiones de Francis Bacon en su proyecto enciclopédico consistía en derrocar la dialéctica imperante basada en la lógica aristotélica. En su lugar, defendía la adquisición de un conocimiento útil generado a través de un método racional inductivo, esto es, un método

Enlightenment because the Encyclopedists identified their philosophy with knowledge itself –that is, with valid knowledge, the kind derived from the senses and the faculties of the mind as opposed to the kind dispensed by church and state. Traditional learning, they implied, amounted to nothing but prejudice and superstition” (Darnton, Robert, *op. cit.*, p. 7). Comparemos este análisis de Darnton sobre el propósito y los objetivos que perseguían los ilustrados franceses con los siguientes fragmentos de la *Encyclopedia* extraídos del artículo de John Dewey, donde se defiende como problema social la unidad de la ciencia que pretende alcanzarse en la obra; se observa aquí que ambos proyectos científico-filosóficos comparten la intención de definir un método que delimite las posibilidades del conocimiento y del cual se deriven unos criterios que definan una actitud de adquisición del mismo, permitiendo distinguir el conocimiento adecuado del que no lo es: “Even when an individual is or tries to be intelligent in the conduct of his own life-affairs, his efforts are hampered, often times defeated, by obstructions due not merely to ignorance but to active opposition to the scientific attitude on the part of those influenced by prejudice, dogma, class interest external authority, nationalistic and racial sentiment, and similar powerful agencies. Viewed in this light, the problem of the unity of science constitutes a fundamentally important social problem” (John Dewey, *op. cit.*, pp. 32-33); “Is intensely desirable and under certain conditions practicable that all human beings become scientific in their attitudes: genuinely intelligent in their ways of thinking and acting. It is practicable because all normal persons have the potential germs which make this result possible. It is desirable because this attitude forms the sole ultimate alternative to prejudice, dogma, authority, and coercive force exercised in behalf of some special interest” (John Dewey, *op. cit.*, p. 38). Asimismo, ver Dahms, Hans-Joachim, *op. cit.*, pp. 55-56 y 59-60.

²⁶ Además de citarlo en el cuerpo del *Discours préliminaire* (d'Alembert, *op. cit.*, especialmente pp. 124-130), el trabajo de Bacon aparece desarrollado en un apartado final, dedicándole una sección titulada *Observations sur la division des sciences du chancelier Bacon* (ibídem, pp. 239-250). También Diderot había hecho referencia en numerosas ocasiones a su trabajo a lo largo del *Prospectus* (publicado en 1750, un año antes que el *Discours préliminaire*).

²⁷ Sobre la importancia del canciller inglés en ambos movimientos, ver Wade, Ira O., *Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1971, pp. 120-126; Venturi, Franco, *Los orígenes de la Enciclopedia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1980, p. 124 y ss.; Chalmers, Alan, *La ciencia y cómo se elabora*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2006, p. 4 y ss.; Twomey, Michael W., *Inventing the Encyclopedia*, en Alasdair A. MacDonald y Michael W. Twomey (eds.), *Schooling and Society: The Ordering and Reordering of Knowledge in the Western Middle Ages*, Leuven, Peeters Publishers, 2004, pp. 73-92, aquí, p. 73. Cf. Neurath, Otto, *Unified Science as Encyclopedic Integration...*, p. 9.

que trabaje (mediante la lógica desarrollada en su *Novum organum*, parte de su proyecto enciclopédico) con la información obtenida de la experiencia. Los contenidos teológicos presentes en la obra guardan una relación esencial con la organización del compendio y, de manera general, con los objetivos que el autor persigue, por lo que la obra, si bien resulta un precedente de los movimientos enciclopédicos ilustrado y neopositivista en ciertos aspectos muy relevantes, presenta importantes diferencias debido a su contexto y a sus objetivos, entre las cuales podríamos señalar como la más significativa la implicación y significación religiosa²⁸.

La misma consecuencia se obtiene al pretender analizar la obra de Bacon respecto a sus precedentes más próximos: bien las sumas y compilaciones medievales de los siglos anteriores, bien las más cercanas colecciones renacentistas y el exotismo que las caracteriza al recoger todo aquello que les era novedoso, como lugares, animales o diversos aspectos científicos que resultaran sorprendentes. En los siglos XV y XVI, el contacto con nuevos territorios y culturas comporta la aparición de numerosos datos sobre gentes, costumbres y lenguas no conocidos hasta el momento, así como de animales, vegetales, etc., hecho que estimula el gusto por la recopilación de noticias curiosas. Proliferan el género misceláneo –en el que los autores, motivados por tal gusto y guiados por la vocación humanística de recuperación y recopilación de textos, incluyen en sus obras la información que consideran relevante sobre distintas temáticas, generalmente sin un orden estructural justificado– y las compilaciones naturales que recogen dichos elementos curiosos: algunos ejemplos de estas últimas son el *Prodigiorum ac ostentorum chronicon* de Conrad Lychostenes, compuesto en 1557; la *Historia animalium* de Conrad Gessner, obra un par de años anterior, y *Des monstres et prodiges*, de Ambroise Paré, publicada en 1573. El género sigue cultivándose durante el siguiente siglo, ya que la renovación científica no hace perder el apetito por las rarezas: la enciclopedia zoológica de Ulisse Aldrovrandi, titulada *Monstrorum historia* (1662), por nombrar el ejemplo más característico del siglo XVII, añadía a su listado de animales reales cuantiosa información de otros tantos fabulosos. La *Historia naturalis* de John Johnston, de 1653, la *Physica curiosa* de Caspar Schott, compuesta en 1662, y

²⁸ Cf. Bernadette Longo, *op. cit.*, pp. 36-45; Vincenzo Ferrone, *The Man of Science*, en Michel Vovelle (ed.), *Enlightenment Portraits*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1997, pp. 190-225, aquí, p. 191. El ámbito religioso guarda una relación dispar con las tres obras aquí mencionadas: mientras que, en la enciclopedia de Bacon, constituye una dimensión esencial, en el caso de los ilustrados franceses es una cuestión polémica y delicada, dadas sus reivindicaciones político-sociales, por lo que la materia religiosa es tratada de manera muy sintética. En la enciclopedia neopositivista, al contrario que en las dos anteriores, el ámbito religioso es intencionadamente excluido.

el *De monstris* de Fortunio Liceti, que data del año 1665, son otros ejemplos de ello²⁹. Bacon se distanciará explícitamente de ambos precedentes, tanto de la disposición humanista de recuperación de los textos clásicos –por el valor moral actual que a estos se les otorgaba³⁰– como del método dialéctico que caracteriza los sistemas desarrollados en la Edad Media.

También las compilaciones humanistas y renacentistas, de igual manera que las posteriores enciclopedias modernas y contemporáneas, especialmente aquellas vinculadas a proyectos filosóficos, guardan relación con las enciclopedias producidas en la Edad Media, época en la que el género se define y se desarrolla hasta adquirir un carácter determinado. A la par, el contexto histórico (entendido en un sentido amplio que incluiría los aspectos sociales, culturales, políticos y religiosos) en el que tales composiciones fueron concebidas las diferencia indisolublemente, dando lugar a obras muy distintas.

1.1.2 Justificación de los objetivos generales de la investigación en el marco teórico expuesto

Pese a las diferencias que caracterizan a las enciclopedias producidas en Occidente desde la Edad Media hasta el pasado siglo, así como las disimilitudes de sus contextos de creación, la bibliografía especializada ha sugerido en más de una ocasión que algunos de estos compendios se hallan relacionados por un hilo conductor que se mantendría a lo largo de los siglos³¹. En efecto, este quedaría en parte reconocido por los propios creadores de las obras, ya sea al concebir su trabajo como la continuación de una empresa precedente o, al contrario, al sacar ellos mismos a colación una propuesta anterior sobre la cual se ven obligados a remarcar las diferencias con la suya propia, hecho motivado por la existencia de ciertos puntos comunes o de un propósito final

²⁹ VV.AA. (artículos correspondientes a los apartados *Les grands livres de la Nature* y *L'inventaire des merveilles du monde*), en Roland Schaer (dir.), *Tous les savoirs du monde. Encyclopédies et bibliothèques, de Sumer au XXIe siècle*, París, Bibliothèque nationale de France, Flammarion, 1996, pp. 200-341; Eco, Umberto, *El vértigo de las listas*, Barcelona, Lumen, 2009, p. 201 y ss.; Barbero Richart, Manuel, *Iconografía animal. La representación animal en libros europeos de Historia Natural de los siglos XVI y XVII*, vol. 1, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 1999, pp. 179-180; Arenas Cruz, María Elena, *Hacia una teoría general del ensayo: construcción del texto ensayístico*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 1997, pp. 63-65; Rallo Gruss, Asunción, «Las misceláneas: conformación y desarrollo de un género renacentista», *Edad de Oro*, 3, 1984, pp. 159-180, especialmente pp. 159-162.

³⁰ Kraye, Jill, *Introducción al humanismo renacentista*, Madrid, Cambridge University Press, 1998, p. 246.

³¹ Por ejemplo, en Rahman, Shahid y Symons, John, *op. cit.*, pp. 12-13.

semejante.Cuál sea la naturaleza de tal característica intrínseca a las obras enciclopédicas es lo que nos proponemos vislumbrar aquí, puesto que las afirmaciones presentes en la bibliografía especializada no ofrecen explicaciones completamente satisfactorias al respecto.

Con lo visto hasta el momento, podemos afirmar –aserción que tomaremos como punto de partida de la presente investigación– que el género enciclopédico cultivado en Occidente cuenta con un denominador común que se gesta en el mismo contexto de creación, el propio de la Edad Media, y que permite reconocer cierta continuidad fuera de los límites de la época medieval, alcanzando esta hasta los últimos proyectos científico-filosóficos propuestos en el siglo XX. Por otra parte, dicho género resulta lo suficientemente moldeable como para que los distintos elementos que estimulan y enmarcan la creación de las obras particulares (el contexto histórico-cultural, social y religioso, así como los intereses particulares y generales con los que se componen) lo hagan evolucionar hasta dar lugar a obras con características muy distintas, sin que por ello se quiebre indisolublemente dicha continuidad.

La diferencia contextual que caracteriza obras tan dispares como resultan una enciclopedia altomedieval y una contemporánea –por ejemplo, las *Etimologías* escritas por Isidoro de Sevilla en el siglo VII y la enciclopedia neopositivista iniciada en 1945, por resaltar dos obras particulares que acotarían contextos de creación extremos en la franja temporal que aquí consideramos– es tal que su comparación directa no obtendría un resultado académico relevante, a la par que correría el serio riesgo de caer en anacronismos. Sin embargo, un estudio demarcado sobre los rasgos característicos que presentan las enciclopedias medievales y su concreción en los textos, así como sobre la creación y la evolución del género en esta época y los distintos elementos que se hallan presentes en la naturaleza y en el devenir del fenómeno enciclopédico de estos siglos, sí pueden arrojar información sobre las particularidades del enciclopedismo que aquí nos interesan: aquellas que lo definen como un género sapiencial determinado –apropiado para generar trabajos con un claro estímulo filosófico– bajo cuya denominación tienen cabida ciertas obras con unos rasgos comunes, compuestas a lo largo de un extenso período que se iniciaría en la Edad Media y se extendería hasta la época contemporánea. Dichas obras, aun contando con circunstancias diferenciadores insalvables, poseen cierto carácter común que manifiesta la continuidad a la que más arriba nos hemos referido, y que no puede producirse más que por la misma naturaleza del género. La

cuestión sobre la condición filosófica del enciclopedismo debe plantearse, por lo tanto, en sus orígenes medievales.

Teniendo en cuenta este aspecto esencial, para la presente investigación nos resulta apropiado remontarnos a ciertos antecedentes determinados. Ante una materia tan prolífera en fuentes primarias y secundarias como es el enciclopedismo medieval, nuestra intención es abordar el tema desde ciertas perspectivas complementarias seleccionadas de antemano que permitan crear una visión de conjunto mediante la cual justificar y situar el interés filosófico del género tratado. Los resultados que ofrezca esta primera parte de la investigación se verán complementados con los de una segunda parte, donde se analizarán las distintas dimensiones presentes en uno de los compendios enciclopédicos medievales de mayor fortuna, tanto en la Edad Media como en época moderna: el *De Proprietatibus Rerum* de Bartholomaeus Anglicus (s. XIII). Esta segunda etapa de la investigación ofrecerá respuestas directas sobre las cuestiones particulares que se plantean, a la par que supondrá un ejemplo para muchos de los aspectos tratados en la primera parte, deviniendo así una concreción y una profundización de esta.

La obra que se estudiará de manera pormenorizada en la segunda parte de esta investigación, así como los libros particulares de la misma que se analizarán, han sido seleccionados conforme a unos criterios contextuales previamente establecidos. Nos situamos en una época determinada: el Occidente del siglo XIII, caracterizado por presentar un panorama cultural e intelectual en plena ebullición, estimulado por la llegada constante de nuevos textos, comentarios y traducciones. El contacto prolongado con el mundo islámico trae consigo el conocimiento de autores, textos y doctrinas, lo que provoca modificaciones en las jerarquías de autoridades, teorías y disciplinas establecidas. Una de las consecuencias más relevantes del desarrollo del horizonte intelectual característico de estos siglos es el cambio que este supuso en la concepción de la naturaleza y, por ende, en la manera de abordarla. La nueva visión del mundo natural no puede darse de manera aislada, sin afectar a las restantes dimensiones humanas: sociales, religiosas, técnicas, económicas, éticas, políticas, etc. No es de extrañar, por lo tanto, que las novedades introducidas en Occidente durante los siglos XII y XIII, junto con la nueva concepción de la naturaleza que se gesta en la época, induzcan, asimismo, un cambio en el estudio de aquellas realidades que no pertenecen plenamente al ámbito físico. Nos referimos aquí a las realidades denominadas “espirituales”, en oposición a las que se hallan delimitadas –en su causa inmediata,

naturaleza y acción— en el mundo físico o material, siendo las primeras el objeto de estudio de disciplinas tales como la teología, la metafísica o la psicología.

Así pues, en consonancia con el contexto expuesto, la segunda parte de la presente investigación tendrá por objeto el análisis de los libros del *De Proprietatibus Rerum* dedicados al mundo espiritual. El compendio del franciscano inglés vio la luz en el momento de esplendor enciclopédico que se inicia a finales del siglo XII y que se desarrolla especialmente durante el siglo XIII. Hallamos aquí el principal requisito que debía satisfacer la obra escogida, pues las enciclopedias compuestas en el período señalado reflejan plenamente los cambios que acaecen en el ámbito intelectual occidental al adaptar y desarrollar las novedades introducidas. En cuanto a la elección de tal obra en particular entre aquellas datadas en la misma época, han sido varias las razones que nos han llevado a decantarnos por la enciclopedia de Bartholomaeus Anglicus, las cuales se detallarán más adelante, en el apartado específico a tal efecto³². Igualmente, el interés que ha motivado la decisión de centrarnos en el estudio de los libros espirituales en la segunda parte del trabajo quedará expuesto más detalladamente en el último punto del apartado introductorio, donde se pormenorizarán las tesis y los objetivos concretos de la investigación, mostrándose la relación que estos guardan con el marco teórico presentado.

Si bien la consecución de los objetivos concretos que se presentarán en el lugar oportuno³³ constituirá el núcleo del trabajo, su resolución debe responder a la pregunta general que nos formulamos en la presente investigación. Mediante la retrospectiva presentada en el apartado inicial, se ha constatado que, a lo largo de los siglos, numerosas propuestas filosóficas han incluido la creación de enciclopedias como parte de su proyecto científico-filosófico o social-científico-filosófico. A esto sumamos la tesis apuntada de que esta persistencia en el uso filosófico de una tipología de obra concreta —que, sin embargo, ha evolucionado hasta presentar diferencias patentes— encuentra su razón última en la concreción de la naturaleza del género que se da en la Edad Media. Esto es: sostenemos que ciertos aspectos en el desarrollo del enciclopedismo occidental medieval otorgaron al género unas características que lo capacitaron para vincularse con la elaboración de construcciones filosóficas,

³² Dichos motivos se hallan en el apartado 1.3.2.1. *Justificación de los objetivos en relación al propósito general de la investigación.*

³³ Los objetivos concretos de la investigación se encuentran desarrollados en el apartado 1.3.2.2. *Objetivos específicos y metodología.*

manteniéndose este vínculo hasta el siglo XX. El propósito general de la presente investigación consiste en que los objetivos concretos que sean alcanzados contribuyan a dar respuesta a una pregunta de mayor amplitud: ¿qué rasgos del enciclopedismo medieval –ya sean las características de los compendios o las de sus contextos de creación– explican el uso y el interés filosófico que, de manera constante, ha suscitado este género, aun no tratándose de un género específicamente filosófico? La respuesta a esta pregunta permitirá definir, asimismo, cómo debe entenderse la alusión a la presencia de un hilo conductor a lo largo del devenir del fenómeno enciclopédico en Occidente.

1.2 Estado de la cuestión y antecedentes

En este segundo subapartado introductorio se expondrán, en primer lugar, los antecedentes académicos de los que parte el estudio, donde se incluirán tanto las líneas de investigación desarrolladas sobre el género enciclopédico medieval como, concretamente, en torno al *De proprietatibus rerum*, la obra de Bartolomé el Inglés. En segundo lugar, se expondrán los datos conocidos sobre el autor franciscano, a la par que se presentarán las indagaciones realizadas que condujeron a la adquisición de dichos datos. Asimismo, se realizará una introducción general a la enciclopedia en cuestión.

1.2.1 Estado de la cuestión sobre el enciclopedismo medieval y el *De proprietatibus rerum*

La temática enciclopédica ha sido trabajada asiduamente a lo largo de las últimas décadas, ya sea en obras en las que constituye su objeto principal de investigación, ya sea en textos en los que se aborda colateralmente. En este último grupo hallamos trabajos sobre determinados autores en cuya producción se incluye alguna obra enciclopédica; historias literarias o culturales de una época y un lugar concretos; obras en las que se aborda la transmisión de textos, de ideas, de escritos tradicionales (cuentos, leyendas, etc.), así como escritos sapienciales o edificantes (recopilaciones hagiográficas, de proverbios, etc.); tratados sobre la evolución científica; monografías sobre compilaciones técnicas, médicas, legales, higiénicas, sobre tratados de buenas costumbres, etc. Como podemos observar, el alcance del fenómeno enciclopédico es amplio, de manera que conviene diferenciar el conjunto de obras que conforman el núcleo del género enciclopédico de las restantes tipologías con las cuales puede

converger en ciertas características. Son las primeras las que consideraremos en el presente estudio. Veamos este asunto con más detenimiento.

1.2.1.1 Alcance del fenómeno enciclopédico

Las manifestaciones del fenómeno enciclopédico son múltiples y se encuentran en gran medida diversificadas en distintos ámbitos. En esta investigación, nos interesaremos por el enciclopedismo medieval occidental y, en concreto, por las obras que constituyen el paradigma de dicho fenómeno: aquellas que no solo podríamos calificar de enciclopédicas, sino que comúnmente denominamos, bajo los parámetros actuales, «enciclopedias». Esto excluirá el examen de aquellas obras que pertenecen a un género propio que, si bien esté relacionado con el enciclopedismo, no constituya el núcleo de este.

Son diversos los géneros cultivados en la Edad Media que orbitan alrededor del género enciclopédico: bestiarios, lapidarios, herbarios, crónicas y cronicones, léxicos, florilegios, hagiografías, compendios legales, físicos, médicos y biográficos, sumas filosófico-teológicas, tratados técnicos, *specula*, *didascalica*, libros de *imago mundi*, compilaciones didácticas... Algunos, tales como las hagiografías, los florilegios, las sumas o los tratados técnicos, pese a caracterizarse por poseer rasgos enciclopédicos, pueden distinguirse con considerable facilidad del género. Otros se desarrollaron como género independiente y, a la par, como apartados específicos dentro de numerosas enciclopedias, como ocurre con los bestiarios, lapidarios, herbarios, crónicas, léxicos, compendios geográficos, etc. También hallamos compilaciones especializadas, aquellas que desarrollan el contenido de manera especialmente vinculada a una disciplina, siendo, por lo tanto, a la vez enciclopedias y compendios específicos (especialmente los médicos y físicos). Aún podemos distinguir un cuarto tipo: aquellos que son incluidos en el género por parte de la bibliografía crítica según la obra en concreto que se considere; son un ejemplo de este grupo los *specula*, los *didascalica*, los libros de *imago mundi*, las compilaciones didácticas y las filosóficas, entre otros.

Lo que posibilita que presentemos una distinción entre las obras medievales paradigmáticas del género y las distintas tipologías de textos que, aun poseyendo rasgos afines, no pueden considerarse enciclopedias es la existencia de una definición considerablemente precisa del género enciclopédico aceptada por la comunidad académica. Esta definición, esbozada por distintos investigadores a lo largo de los

últimos decenios, ha obtenido como consecuencia la generación de un listado de obras que la tradición ha asociado al género, siendo la inclusión de algunas objeto de mayor discusión que la de otras. Será a lo largo de la primera parte de la investigación donde se trabaje dicha descripción, ahondándose en los problemas que plantea tratar de definir exactamente sus límites³⁴. Sin embargo, es necesario aclarar aquí que el propósito del presente estudio no consiste en abordar todas las manifestaciones enciclopédicas conocidas, sino aquellas que nos permiten reconocer un género tal en la Edad Media, haciendo posible que en la actualidad denominemos «enciclopedia» a un determinado compendio de la época. Dicha afirmación es en sí misma polémica, puesto que toda alusión al género enciclopédico en un contexto pre-moderno debe justificarse previamente.

De este modo, presentaremos aquí un estado de la cuestión determinado, focalizado en las investigaciones académicas que versan tanto sobre el fenómeno enciclopédico general como, concretamente, sobre el género en la Edad Media. Se obviarán, por lo tanto, todas aquellas que abordan las distintas tipologías o géneros afines en mayor o menor medida al enciclopedismo que no conforman lo que se ha enunciado como el núcleo del género enciclopédico medieval occidental.

1.2.1.2 Antecedentes y actualidad en la investigación sobre el género enciclopédico medieval

Las investigaciones sobre enciclopedismo medieval desarrolladas hasta el momento pueden clasificarse según diversas etapas. Ya en obras del siglo XIX, se menciona el origen del término –origen que se remonta a la concepción griega de enseñanza, como veremos en la primera parte de la investigación– y se relaciona el enciclopedismo con ciertas composiciones de época medieval. En su mayoría, se trata de monografías que giran en torno a temas culturales, siendo colateral la mención del enciclopedismo en ellas³⁵, a excepción de un par de casos destacados: el artículo específico sobre enciclopedismo que Delisle añadió en su *Histoire Littéraire de la France* y los tres primeros capítulos con los que el teólogo alemán Kuijper da inicio a

³⁴ En el apartado 2.3 *Características y definición del enciclopedismo medieval*.

³⁵ Es el caso, por ejemplo, de la obra de Joaquín Bastús, *El trivio y el cuadrivio o la nueva enciclopedia. El cómo, cuándo y la razón de las cosas*, Barcelona, Imprenta de la Viuda e Hijos de Gaspar, 1862.

su *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid (Enciclopedia de Teología Sagrada)*³⁶. Pese a que en este siglo prácticamente no hallamos trabajos específicos sobre el género (con excepción del de Cappelli, publicado en 1897)³⁷, se prepararon diversas ediciones de las obras poco después consideradas como enciclopedias medievales³⁸.

Los estudios sobre enciclopedismo medieval surgieron en el pasado siglo, desarrollándose especialmente en la segunda mitad. Una vez dieron comienzo estos estudios que quisieron ver en un conjunto de obras la constitución de un género literario y este se definió, los académicos, naturalmente, podían echar la vista atrás: hacia fuentes primarias y bibliografía especializada que permitiera analizar los precedentes del género, los movimientos culturales que contribuyeran a la gestación del enciclopedismo, etc.; también se expandió la mirada de manera horizontal: se trabajaron las diversas manifestaciones del enciclopedismo propias de las distintas culturas, se realizaron disertaciones complementarias sobre la transmisión de textos, la actividad traductora, etc. Todos estos estudios han complementado la investigación sobre el género enciclopédico, que se ve aún más engrosada por el elevado número de trabajos particulares que estudian alguna de las obras consideradas por la tradición como pertenecientes al enciclopedismo. Solo las referencias a la bibliografía generada en torno a las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, una de las más afamadas compilaciones enciclopédicas, ocuparía extensos volúmenes.

A lo largo del tiempo empleado para realizar la investigación que aquí se presenta, hemos tenido conocimiento de varios recursos generados con el fin de clasificar y ofrecer bibliografía específica de estas distintas dimensiones comentadas en las que puede trabajarse el enciclopedismo medieval. Estos presentan una tipología variada, siendo la mayoría portales web, pero pudiendo encontrarse incluso *syllabus* de asignaturas sobre materia enciclopédica ofrecidas actualmente dentro del plan docente universitario. Dichos recursos distinguen diferentes campos de trabajo alrededor de la

³⁶ Delisle, Léopold, *Traité divers sur les propriétés des choses*, en *Histoire Littéraire de la France*, vol. 5, tomo 30, París, Palme, 1888, pp. 354-388; Kuijper, Abraham, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, Ámsterdam, J. A. Wormser, 1894, pp. 1-43.

³⁷ Son escasos los trabajos sobre enciclopedismo en el siglo XIX. Al margen de los capítulos que Delisle y Kuijper incluyeron en sus compilaciones, destacamos la obra de Luigi Mario Cappelli por tratarse del primer estudio sobre el género, *Primi studi sulle enciclopedia medievale. Le fonti delle enciclopedia latine del XII secolo, saggio critico*, Modena, Angelo Namias, 1897.

³⁸ De hecho, la mayoría de trabajos localizados en este siglo son ediciones o estudios que giran en torno a una única enciclopedia o autor; por ejemplo, de Vincent de Beauvais, estudiado, entre otros, por Rieunier, Alexis, *Quelques mots sur la médecine au Moyen Age d'après le Speculum majus de Vincent de Beauvais*, París, Ollier-Henry, 1893, o Chevalier de Saint-Amand, Jean-Pierre, *Dissertation sur la première édition du "Speculum majus" de Vincent de Beauvais*, Bourges, Souchois, 1824.

cuestión enciclopédica: el contexto cultural, la situación educativa, el progreso de las artes y de las ciencias, generalidades y características sobre el enciclopedismo como género literario, cada uno de los textos enciclopédicos y su devenir, los enciclopedistas, etc. Antes de adentrarnos en los antecedentes específicos del estudio del género enciclopédico en el siglo XX, enumeraremos los recursos mencionados, pues en ellos puede hallarse un panorama más amplio sobre el enciclopedismo del que aquí abordaremos, por quedar fuera de nuestro ámbito concreto de estudio. Los principales recursos manejados son los siguientes: Ménestrel³⁹, Enzyklotheke⁴⁰, The Medieval Bestiary⁴¹, Asia and Europe in a global context (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg)⁴², Allgemeinwissen und Gesellschaft (Universität Zürich)⁴³, Cyclopes: Encyclopédies comme images du monde et comme vecteurs d'échanges intellectuels

³⁹ Ménestrel: <http://www.menestrel.fr/>. Este portal web, dedicado a la visualización en internet de los recursos para la investigación sobre la Edad Media, proporciona cuantiosa información sobre enciclopedias medievales. También contiene rúbricas de temáticas afines donde se detalla, para cada una, la bibliografía crítica, los recursos disponibles y las investigaciones en proceso de realización: cartografía, iluminaciones y rúbricas, hagiografía, historia del libro, Islam medieval, latín medieval, mundo animal, paleografía, filosofía medieval, lenguas y literaturas francesas, predicación, ciencias y técnicas, *polyptyques*, inventarios altomedievales, etc. De las diversas publicaciones que explican la naturaleza, el origen y los objetivos de este recurso web creado en 1997, destacamos la de Smith, Marc H. y Ducour, Christine, *L'expérience de Ménestrel: douze ans dans l'Internet médiéval*, en Jean-Philippe Genet y Andrea Zorzi (eds.), *Les historiens et l'informatique: un métier à réinventer*, Rome, décembre 2008, Roma, École française de Rome, 2011, pp. 141-156.

⁴⁰ Enzyklotheke: <http://enzyklotheke.de/>. Este completísimo recurso presenta distintos apartados sobre el enciclopedismo característico de diversas épocas y lugares: clásico, medieval, moderno, alemán, español... Cada rúbrica contiene un listado de obras y, a su vez, cada ítem dentro del listado presenta una ficha con referencias de la obra y un enlace exterior que da acceso a la versión en línea, si es el caso.

⁴¹ The Medieval Bestiary: <http://bestiary.ca/>. Este recurso web está centrado en el estudio del mundo animal en la Edad Media; su amplia mirada le hace considerar numerosos ámbitos, siendo el portal un recurso muy completo. Tiene especial interés para nuestro estudio la sección bibliográfica clasificada temáticamente, donde se ofrecen citas bibliográficas completas y enlaces, en caso de haberlos, a las versiones online, según los distintos ámbitos, clasificados de la «A» a la «Z» (<http://bestiary.ca/biblios/bibliosubject.htm>). Las citas bibliográficas recogidas son muy relevantes para el estudio general o particular del enciclopedismo.

⁴² Asia and Europe in a global context: <http://www.asia-europe.uni-heidelberg.de/en/research/d-historicities-heritage/d5/introduction1.html#c519>. Este portal web incluye rúbricas tanto sobre el género enciclopédico como sobre ciertos aspectos relacionados: por una parte, trata acerca del enciclopedismo occidental, así como de las compilaciones chinas y japonesas; por otra parte, se cuestiona las características del enciclopedismo: qué implica una enciclopedia, cuál es su definición y qué función cumple; en último lugar, trata diferentes cuestiones asociadas en mayor o menor medida a la temática principal: cuáles han sido las distintas etapas y vías de acceso al conocimiento, cómo se ha visualizado el conocimiento, qué aspectos deberían considerarse sobre cada obra enciclopédica si quisiéramos realizar un perfil de la misma, etc.

⁴³ Allgemeinwissen und Gesellschaft: <http://www.enzyklopaedie.ch/>. Portal del proyecto investigación *Enzyklopädien als Indikatoren für Veränderung der gesellschaftlichen Bedeutung von Wissen, Bildung und Information*, iniciado en 1992. El proyecto, dedicado al análisis del enciclopedismo como indicador de los cambios sociales en materia de conocimiento, educación e información, incluye secciones con materiales accesibles mediante internet, así como enlaces a los trabajos del propio proyecto.

dans l'Islam et l'Occident au Moyen Age (Université catholique de Louvain)⁴⁴ y el *Syllabus* «Encyclopédies médiévales d'Occident et d'Orient», de la asignatura *Histoire des sciences du Moyen Âge* (Université catholique de Louvain; 2014-2015)⁴⁵.

Centrándonos ya exclusivamente en la investigación sobre el género enciclopédico y, en concreto, sobre el enciclopedismo medieval (dejamos a un lado, por lo tanto, todos aquellos trabajos que se versen acerca de un único autor u obra), cabe señalar un auge de la bibliografía crítica, especialmente en los últimos decenios del siglo, a partir de la publicación del trabajo pionero de Michel de Boüard (1930) y de las grandes obras de referencia de Robert Collison (1964) y Michel de Gandillac (1966), este último dentro de un monográfico de *Cahiers d'histoire mondiale*, del que fue editor y en el cual, al margen de su aportación (un recorrido por el conjunto de obras medievales y pre-medievales) y la de Pierre Michaud-Quantin (dedicada a las enciclopedias producidas en el siglo XIII), se encuentran contribuciones que giran en torno tanto a ciertas enciclopedias específicas, como a otras tradiciones enciclopédicas (árabe y china). Los trabajos de Delisle, Kuijper y Cappelli, en el siglo XIX, fueron los primeros en definir un género cuyo corpus quedó instaurado por los estudios de De Boüard, Collison y de Gandillac⁴⁶. A estas tres obras le siguen las de Maria Teresa

⁴⁴ Cyclopes: <http://cyclopes.fltr.ucl.ac.be>. Sitio web del grupo de investigación homónimo, ofrece una selección bibliográfica exhaustiva sobre enciclopedismo medieval occidental y enciclopedismo y clasificación del saber en el Islam. Asimismo, dispone de diversos apartados en los que se encuentran las listas de materias tratadas por las enciclopedias occidentales y árabes más relevantes de la época medieval, entre otros recursos. Este grupo de investigación actualmente cuenta con otra financiación del gobierno belga, lo que ha permitido a los investigadores continuar con el estudio de la temática mediante el proyecto *Speculum arabicum. Objectifying the contribution of the Arab-Muslim world to the history of sciences and ideas: the sources and resources of medieval encyclopaedism*, también en el seno de la Université catholique de Louvain. El nuevo proyecto se halla alojado en el sitio <http://www.uclouvain.be/419390.html>. En lo que respecta a los recursos para la investigación enciclopédica medieval, sin embargo, nos resulta de interés el primer portal web del grupo (inaccesible desde octubre de 2015, pese a que había permanecido accesible hasta el momento), pues este segundo solo incluye material bibliográfico de los integrantes del mismo.

⁴⁵ Por último, cabe mencionar el *syllabus* de la asignatura *Histoire des sciences du Moyen Âge*, desarrollado por Baudouin Van den Abeele y Godefroid de Callataÿ, ambos profesores de la Université catholique de Louvain e integrantes de los grupos de investigación mencionados en el punto anterior. Dentro del plan docente del curso 2014-2015, dicha universidad incluyó la mencionada asignatura, donde la materia enciclopédica tuvo gran relevancia. El dossier de la asignatura sería similar en contenido a cualquier portal web aquí comentado, pues contiene unas relaciones bibliográficas específicas sobre los distintos ámbitos de estudio alrededor del enciclopedismo medieval, como las artes y las ciencias, las diferentes enciclopedias y enciclopedistas, etc. Asimismo, facilita otros recursos para la investigación sobre esta temática.

⁴⁶ De Boüard, Michel, «Encyclopédies médiévales: sur la connaissance du monde au Moyen-Age», *Revue des Questions Historiques*, 112, 1930, pp. 258-304; Collison, Robert Lewis, *Encyclopaedias: their history throughout the ages. A bibliographical guide with extensive historical notes to the general encyclopaedias issued throughout the world from 350 B.C. to the present day*, Nueva York y Londres, Hafner, 1964; De Gandillac, Fontaine, Châtillon, Lemoine, Gründel y Michaud-Quantin (eds.), *La pensée encyclopédique au Moyen Age*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1966, publicado el mismo año

Beonio-Brocchieri Fumagalli (1981), Christel Meier (1984) y Michael Twomey (1988)⁴⁷, trabajos que continuaron con la tarea de fijación de un corpus de textos del panorama enciclopédico medieval latino. También contamos con el pequeño volumen sobre enciclopedias y diccionarios que Rey preparó para la colección *Que sais-je?*, en 1982⁴⁸. Si la primera etapa que se señaló (la de las obras producidas en el siglo XIX) se caracterizaba por la escasez de trabajos sobre esta temática, incluyendo la reflexión sobre el enciclopedismo dentro de obras generales culturales, en esta segunda etapa la bibliografía desarrollada gira en torno a la exposición cronológica de obras enciclopédicas, generalmente dentro de una tradición determinada⁴⁹: se trata de monografías en las que se incluyen las enciclopedias a modo de catálogo⁵⁰.

Posteriormente, se realizaron diversos congresos sobre enciclopedismo medieval de los que resultaron volúmenes que han devenido incuestionables obras de referencia sobre la temática: se trata de los congresos de Caen (1987), editado por Becq (1991); San Gimignano (1992), editado por Picone (1994); Groningen (1996), editado por Binkley (1997); Múnich (1996), editado por Meier (2002); Ramat-Gan, Israel (1998), editado por Harvey (2000); Groningen (2001), editado por MacDonald y Twomey (2004); Louvain-La-Neuve (2005), editado por Van den Abeele y De Callataÿ (2008) y

como monográfico en *Cahiers d'histoire mondiale*, número especial *Encyclopédies et civilisations*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, vol. IX, 3, 1966 (el capítulo de De Gandillac lleva por título *Encyclopédies médiévales et pré-médiévales*, pp. 483-518; el de Michaud-Quantin, *Les petites encyclopédies du XIIIe siècle*, pp. 580-595).

⁴⁷ Beonio-Brocchieri Fumagalli, Maria Teresa, *Le enciclopedia dell'Occidente medievale*, Turín, Loescher Editore, 1981; Christel Meier-Staubach, *Grundzüge mittelalterlicher Enzyklopädie. Zu Inhalten, Formen und Funktionen einer problematischen Gattung*, en Karl Stackmann y L. Grenzmann (ed.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Stuttgart, Metzler, 1984, pp. 467-500; Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias*, en Kaske, Robert Earl, con la colaboración de Arthur Groos y Michael W. Twomey, *Medieval Christian Literary Imagery: A Guide to Interpretation*, Toronto, Buffalo y Londres, University of Toronto Press, 1988, pp. 182-215.

⁴⁸ Rey, Alain, *Encyclopédies et dictionnaires*, collection «Que sais-je?», París, Presses Universitaires de France, 1982. Las obras de Rey, tanto esta como *Miroirs du monde: une histoire de l'encyclopédisme* (2007), no son propiamente investigaciones sobre los textos, sino panoramas generales y reflexiones fruto de su conocimiento de la bibliografía crítica sobre la temática.

⁴⁹ A excepción de Collison, quien, en lugar de clasificar las enciclopedias pre-modernas según las distintas tradiciones que las desarrollan, realiza una exposición cronológica en la que aquellas aparecen según su fecha de composición, pese a que provengan de distintas culturas.

⁵⁰ Asimismo, cabe destacar en estos años los siguientes trabajos sobre el género: Thornike, Lynn, *A History of magic and experimental science*, vol. 2, Nueva York, Columbia University Press, 1926; Langlois, Charles Victor, *La vie en France au Moyen Age*, tomo III, *La connaissance de la nature et du monde d'après des écrits français à l'usage des laïcs*, París, Librairie Hachette, 1927; Della Corte, Francesco, *Enciclopedisti latini*, Génova, Libreria internazionale di Stefano, 1946; Teng-Ssu-Yü y Biggerstaff, Knight, *An Annotated Bibliography of Selected Chinese Reference Works*, Cambridge, Harvard University Press, 1950.

Madrid (2012), editado por Muñoz, Cañizares y Martín⁵¹. Pese a que no aborda el género enciclopédico como tal, por el contenido que trata, puede añadirse a esta lista el congreso de North Andover, Massachusetts (1973), publicado por Murdoch y Sylla (1975)⁵². Obviamos aquí los encuentros que se centraron en obras o enciclopedistas particulares, los cuales también proliferaron en los últimos decenios del siglo XX.

Estos trabajos sobre el género que nos ocupa consisten en recopilaciones de investigaciones individuales, de manera que la materia enciclopédica rara vez se trabaja de manera comparada. Algunas de las contribuciones aquí incluidas supusieron una incuestionable aportación a la reflexión sobre el género enciclopédico: destacan los textos de Michel de Boüard, *Réflexions sur l'encyclopédisme médiéval* (Becq, 1991); Michelangelo Picone, *Il significato di un convegno sull'enciclopedismo medievale* y Jacques Le Goff, *Pourquoi le XIIIe siècle a-t-il été un siècle d'encyclopédisme?* (Picone, 1994); Robert L. Fowler, *Encyclopaedias: Definitions and Theoretical Problems*, Bernard Ribémont, *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages* y Christel Meier, *Organisation of knowledge and encyclopaedic "ordo": Functions and purposes of a universal literary genre* (Binkley, 1997); Michael W. Twomey, *Inventing the Encyclopedia* y Christel Meier, *On the Connection between Epistemology and Encyclopedic Ordo in the Middle Ages and the Early Modern Period* (MacDonald y Twomey, 2004). En estos mismos volúmenes se encuentran contribuciones en torno a determinados enciclopedistas que también han supuesto una incuestionable referencia de estudio.

⁵¹ Becq, Annie (ed.), *L'encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen (12-16 janvier 1987)*, París, Éditions Klincksieck, 1991; Picone, Michelangelo (ed.), *L'enciclopedismo medievale. Atti del Convegno «L'Enciclopedismo Medievale»*, San Gimignano, 8-10 ottobre 1992, Ravenna, Longo Editore, 1994; Binkley, Peter (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts. Proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1997; Meier, Christel, *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter zur frühen Neuzeit, Akten des Kolloquiums des Projekts D im Sonderforschungsbereich 231 (29.11. - 01.12.1996)*, Múnich, Wilhelm Fink, 2002; Harvey, Steven, *The medieval Hebrew encyclopedia of science and philosophy*, Ámsterdam, Springer Science & Business Media, 2000; MacDonald, Alasdair A. y Twomey, Michael W. (eds.), *Schooling and Society. The ordering of knowledge in the Western Middle Ages*, Leuven, París, Dudley (MA), Peeters, 2004; Van den Abeele, Baudouin y De Callataÿ, Godefroid (eds.), *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Âge. Actes du colloque de Louvain-La-Neuve, 19-21 mai 2005*, Turnhout, Brepols, 2008; Muñoz, María José, Cañizares, Patricia y Martín, Cristina (eds.), *La compilación del saber en la Edad Media*, FIDEM, Textes et Etudes du Moyen Âge (TEMA 69), Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013.

⁵² Murdoch, John Eney y Sylla, Edith Dudley (eds.), *The Cultural context of medieval learning: proceedings of the first International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages, September 1973*, Dordrecht y Boston, Reidel, 1975. Destacan las contribuciones de Mckeeon, Richard, *The Organization of Sciences and the Relations of Cultures in the Twelfth and Thirteenth Centuries* (pp. 149-192) y Gregory, Tullio, *La nouvelle idée de la nature et de savoir scientifique au XIIe siècle* (pp. 193-218).

Se han realizado otros volúmenes colectivos de semejante naturaleza a los mencionados: destacan los de Baillaud (1998), Alvar Ezquerro (2009), Zucker (2013) y König y Woolf (2013)⁵³. Mención aparte merece la obra-catálogo que resultó de la exposición inaugural de la nueva Bibliothèque Nationale de France: *Tous les savoirs du monde. Encyclopédies et bibliothèques, de Sumer au XXIe siècle*⁵⁴.

Por último, para el estudio del enciclopedismo occidental, es imprescindible el trabajo realizado por diversos autores en torno a las características y la evolución del género. Meier⁵⁵ y Ribémont⁵⁶ son los grandes especialistas, si bien cabe mencionar en este punto los trabajos de Draelants, Díaz y Díaz, Beyer de Ryke, Lachenaud, Van den Abeele y Franklin-Brown, investigaciones que han aportado relevantes reflexiones sobre la naturaleza del género en alguna época concreta o bien han ayudado a precisar la fijación del corpus de obras⁵⁷. Remitimos a los elementos bibliográficos que contienen los recursos mencionados anteriormente, en su mayoría accesibles a través de sus sitios web; asimismo, para un panorama de la bibliografía desarrollada hasta el año 1999,

⁵³ Baillaud, Bernard, De Gramont, Jérôme y Hüe, Denis (dir.), *Encyclopédies médiévales. Discours et savoirs*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998; Alvar Ezquerro, Alfredo (ed.), *Las enciclopedias en España antes de l'Encyclopédie*, Madrid, CSIC, 2009; Zucker, Arnaud, *Encyclopédie: formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2013; König, Jason y Woolf, Greg (eds.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013.

⁵⁴ Schaer, Roland (dir.), *Tous les savoirs du monde. Encyclopédies et bibliothèques, de Sumer au XXIe siècle*, París, Bibliothèque Nationale de France, Flammarion, 1996.

⁵⁵ Del dilatado currículum de la investigadora alemana, son especialmente relevantes, al margen de los estudios mencionados dentro de las obras colectivas, los siguientes trabajos: *Vom Homo coelestis zum Homo faber. Die Reorganisation der mittelalterlichen Enzyklopädie für die Gebrauchsfunktion bei Vinzenz von Beauvais und Brunetto Latini*, en Hagen Keller et al. (eds.) *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter*, Múnich, Wilhelm Fink, 1992, pp. 157-175; *Wissenskodifikation und Informationsbedarf in der vormodernen Gesellschaft. Neue Forschungsansätze zu einer pragmatischen Gattungsgeschichte der mittelalterlichen Enzyklopädie*, en Christel Meier et al. (eds.), *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, Múnich, Wilhelm Fink, 2002, pp. 191-210.

⁵⁶ Al artículo mencionado anteriormente se añaden tres volúmenes del todo relevantes para la investigación sobre el género: *De natura rerum. Études sur les encyclopédies médiévales*, Orléans, Paradigme, 1995; *Les origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens*, París, Honoré Champion, 2001 y *La "Renaissance" du XII^e siècle et l'Encyclopédisme*, París, Honoré Champion, 2002.

⁵⁷ Isabelle Draelants, *Les encyclopédies comme sommes des connaissances, d'Isidore de Séville au XIIe siècle*, en Jean-François Stoffel (ed.), *Le réalisme. Contributions au séminaire d'histoire des sciences, 1993-1994*, Louvain-la-Neuve, Centre Interfacultaire d'Etude en Histoire des Sciences, 1996, pp. 25-50; Díaz y Díaz, Manuel C., *Enciclopedismo e sapere cristiano tra tardo-antico e alto Medioevo*, Milán, Jaca Book, 1999; Beyer de Ryke, Benoît, «Le miroir du monde: un parcours dans l'encyclopédisme médiéval», *Revue belge de philologie et d'histoire*, tomo 81, fascículo 4, 2003, pp. 1243-1275; Lachenaud, Guy, «L'enkuklios paideia et l'esprit encyclopédique dans l' Antiquité», *Revue de Philologie*, 71, 1997. pp. 65-101; Van den Abeele, Baudouin, *Fortune et mutations des encyclopédies latines durant le Moyen Age tardif*, thèse d'agrégation, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2007; Franklin-Brown, Mary, *Reading the World: Encyclopedic Writing in the Scholastic Age*, Chicago, Londres, University of Chicago Press, 2012, pp. 59-60.

puede consultarse el artículo de Ribémont: «Repères bibliographiques sur les encyclopédies médiévales de l'Occident latin (XII'-XV siècles)»⁵⁸.

Los estudios sobre enciclopedismo medieval han ido adquiriendo una tendencia comparativa, pasando de unos primeros trabajos donde se reparaba en la exposición de un conjunto de obras o en el análisis de alguna en concreto a estudios más analíticos que interrelacionan e indican conexiones entre los distintos elementos presentes en el fenómeno enciclopédico, sin seguir estrictamente un orden cronológico: se establecen así los vínculos de los distintos textos con las ciencias, la literatura, la terminología, los cambios de paradigma en el saber de la época, la visión y representación del mundo, los usos de las distintas autoridades, los fenómenos de divulgación, la didáctica antigua, medieval y moderna, la moralización, las escuelas y centros de traducción, los nexos entre autores, figuras políticas o de autoridad, etc. Estos son algunos de los elementos relacionados con el estudio enciclopédico, presentes en el último grupo de estudios mencionado.

La línea de investigación actual, por lo tanto, gira en torno del enciclopedismo comparado, sin olvidar los proyectos de análisis y edición de ciertos textos y autores aún no completamente estudiados. El mayor ejemplo del interés vigente por el trabajo comparativo del enciclopedismo de diversas culturas y del contexto que lo envuelve se encuentra en un proyecto de investigación de la Université catholique de Louvain donde trabajan de manera conjunta arabistas, latinistas, romanistas y bizantinólogos: *Speculum arabicum. Objectifying the contribution of the Arab-Muslim world to the history of sciences and ideas: the sources and resources of medieval encyclopaedism*. Asimismo, cabe destacar un proyecto realizado gracias a la asociación de varios centros, universidades e investigadores que se propone crear un recurso para la investigación enciclopédica a través de diversos elementos que permitan su comparación. Se trata del programa *SourcEncyMe (Sources des Encyclopédies Médiévales)*. *La compilation scientifique et philosophique dans les encyclopédies latines médiévales: Textes et sources - Constitution d'un corpus annoté en ligne des encyclopédies médiévales latines*. El programa, en proceso de elaboración, consta de un corpus anotado, un conjunto de meta-datos críticos que facilitan la investigación comparativa y una interfaz colaborativa de trabajo en línea.

⁵⁸ Ribémont, Bernard, «Repères bibliographiques sur les encyclopédies médiévales de l'Occident latin (XII^e-XV^e siècles)», *Cahiers de recherches médiévales*, 6, 1999, pp. 99-108.

1.2.1.3 Antecedentes y actualidad en la investigación sobre el *De proprietatibus rerum*

La obra de Bartolomé el Inglés gozó de una amplia recepción desde el momento de su redacción hasta los primeros años del siglo XVII, momento en el que dejó de publicarse y decayó su influencia, hasta haber despertado nuevamente el interés de la comunidad académica a partir, especialmente, de los tres últimos decenios del siglo XX. No fue el texto latino, sin embargo, el primero que comenzó a trabajarse, sino su traducción inglesa medieval⁵⁹: *On the properties of things*, de John Trevisa. Cuatro tesis doctorales sobre ciertos libros o manuscritos de esta –presentadas en Estados Unidos a lo largo de los años setenta⁶⁰– precedieron a la preparación de su edición, llevada a cabo por un equipo bajo la dirección de Michael C. Seymour⁶¹. Ya antes se habían editado una reimpresión de la afamada edición del texto inglés de Batmans (siglo XVI)⁶² y el trabajo de Steele, que compilaba diversos capítulos de ciertos libros basándose en otra edición del mismo siglo⁶³. La de Seymour es la única edición crítica completa de la

⁵⁹ A excepción del temprano estudio general de Se Boyar, Gerald E., “Bartholomeus and his encyclopedia”, *The Journal of English and Germanic Philology*, 19, 1920, pp. 168-189.

⁶⁰ Tesis de M. H. Blechner (1971), M. C. Gaumer (1971), P. P. Farley (1974) y A. McCall (1974). En 1982, R. E. Hamilton también presentó otra tesis sobre ciertos libros de esta traducción. Ver Van Den Abeele, Baudouin, *Introduction générale*, en *Bartholomaeus Anglicus. De proprietatibus rerum. Volume I: Introduction générale, Prohemium, et Libri I-IV*, ed. por B. Van Den Abeele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling y R. J. Long, Turnhout, Brepols Publishers, 2007, pp. 3-43, aquí, pp. 16 y 17.

⁶¹ Seymour y su equipo editaron el texto en dos volúmenes publicados en 1975. El tercer volumen, publicado en 1988, está dedicado a la descripción de los manuscritos, además de incluir un estudio sobre el autor y sus fuentes, contiene un comentario del contenido de la obra. Seymour, Michael C. et al. (ed.), *On the Properties of Things. John Trevisa's Translation of Bartholomeus Anglicus, De Proprietatibus Rerum*, 3 vols, Oxford, The Clarendon Press, 1975 y 1988. Un año antes de sacar a la luz la edición del texto inglés, Seymour realizó un estudio sobre los poseedores ingleses medievales de la enciclopedia latina: Seymour, Michael C., «Some medieval English owners of *De Proprietatibus Rerum*», *The Bodleian Library Record*, IX, n. 3, 1974, pp. 156-165. Tiempo después, se localiza un importante estudio del autor sobre Bartolomé el Inglés y su obra: Seymour, Michael C., (and Colleagues), *Bartholomeus Anglicus and His Encyclopedia*, Aldershot, Brookfield, Variorum, 1992.

⁶² Una versión reducida de la traducción en Middle English de John Trevisa fue publicada por Wynkyn de Worde en 1495 y nuevamente por Thomas Berthelet en 1535, quien se basó en la versión anterior, corrigiéndola al compararla con el texto latino. En 1582, Stephen Batmans (c. 1510-1584) preparó su propia versión comentada sobre la de Berthelet, conocida como *Batman uppon Bartholome, His Boke De proprietatibus rerum, enlarged and amended*, impresa por Thomas East. Batmans modernizó la ortografía e incluyó un glosario con términos antiguos (Trevisa ya había preparado un glosario en su traducción de 1398). Asimismo, Batmans añade información de obras posteriores, señalando las secciones como “adiciones”, además de incluir notas marginales. Esta edición, junto con una introducción, fue reimpressa por Schäfer en 1976. Ver Twomey, Michael W., *Inventing the Encyclopedia...*, pp. 82-85.

⁶³ Steele, Robert, *Maedieval Lore from Bartholomaeus Anglicus*, Londres, Chatto, Windus y Boston, John W. Luce & Co., 1907. Steele sostiene que la edición de Batmans no es fiable por el gran número de alteraciones que contiene. Steele, Robert, *op. cit.*, p. 4.

obra, ya que, para el original latino y para las restantes versiones medievales en diferentes lenguas, solo contamos con ediciones parciales.

La versión francesa medieval de Jean Corbechon (junto con la de Trevisa, las traducciones que gozaron de más difusión y prestigio, dando lugar a numerosas ediciones) comenzó a estudiarse algo después que la inglesa, a partir de 1980⁶⁴. Se prepararon ediciones parciales, si bien no se ha publicado ninguna edición crítica de la obra⁶⁵. En los últimos decenios, sin embargo, se han realizado diversos trabajos sobre dicha versión francesa, por lo que este texto no carece de interés por parte de los académicos.

Tras unas ediciones parciales del texto latino del *De proprietatibus rerum* por parte de James Long (libros III y IV)⁶⁶ y de Juris Lidaka (parte del libro XIX)⁶⁷, fueron los académicos alemanes los que se centraron en el estudio de la obra latina. La Universidad de Múnich albergó a un equipo de investigación dirigido por Christel Meier que, durante trece años (1986-1999), se dedicó al estudio de las obras enciclopédicas medievales, prestando especial atención a la de Bartolomé el Inglés⁶⁸. En este contexto, Heinz Meyer realizó varios estudios detallados sobre la transmisión del texto y sus características⁶⁹.

Asimismo, la obra del franciscano ha sido trabajada en determinadas contribuciones dentro de los volúmenes colectivos especificados en el apartado precedente, donde hallamos los trabajos de Louis, Voorbij y Loncke⁷⁰. Contamos

⁶⁴ Para los trabajos de edición y comentario de ciertos libros de la traducción de Corbechon, ver Van Den Abeele, Baudouin, *Introduction générale...*, p. 17, nota 72.

⁶⁵ Ribémont preparó una edición modernizada de fragmentos de ciertos capítulos: Bernard Ribémont, *Le Livre des propriétés des choses. Une encyclopédie au XIV^e siècle*, París, Stock, 1999.

⁶⁶ Bartholomaeus Anglicus, *On the soul and body. De proprietatibus rerum libri III et IV*, ed. R. James Long, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.

⁶⁷ Lidaka, Juris, *Bartholomaeus Anglicus' De Proprietatibus Rerum, Book XIX, Chapters on Mathematics, Measures, and Music: A Critical Edition of the Latin Text in England*, (disertación doctoral) Northern Illinois University, 1987.

⁶⁸ Van Den Abeele, Baudouin, *Introduction générale...*, p. 17.

⁶⁹ Meyer, Heinz, «Bartholomaeus Anglicus, "De proprietatibus rerum". Selbstverständnis und Rezeption», en *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 117, 1988, pp. 237-274; «Die illustrierten lateinischen Handschriften im Rahmen der Gesamtüberlieferung der Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus», en *Frühmittelalterliche Studien*, 30, 1996, pp. 368-395; «Ordo rerum und Registerhilfen in mittelalterlichen Enzyklopädiehandschriften», en *Frühmittelalterliche Studien*, 25, 1991, pp. 315-339; *Die Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus. Untersuchungen zur Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte von 'De proprietatibus rerum'*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 2000.

⁷⁰ Louis, Sylvain, *Le projet encyclopédique de Barthélemy l'Anglais*, en Becq, Annie (ed.), *op. cit.*, pp. 145-151; Voorbij, Johannes B., *Purpose and Audience. Perspectives on the Thirteenth-Century Encyclopedias of Alexander Neckam, Bartholomaeus Anglicus, Thomas of Cantimpré and Vincent of Beauvais*, en S. Harvey (ed.), *op. cit.*, pp. 31-45; Loncke, Jérémy, *Approche comparative de la diffusion*

también con la tesis doctoral de Elizabeth Keen, publicada en 2007, si bien se centra principalmente en la recepción de la enciclopedia y en la traducción inglesa⁷¹.

Es a partir del proyecto de edición crítica de la obra latina, promovida especialmente por Baudouin Van den Abeele y Heinz Meyer, en el que participarán numerosos medievalistas especialistas en enciclopedismo, cuando el *De proprietatibus rerum* comienza a ser estudiado en profundidad. En 2003 se celebra en Múnich un congreso que reunirá a los integrantes de dicho proyecto y que llevará por título el mismo de las actas resultantes: *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum. Texte latin et réception vernaculaire*⁷². El proyecto original incluía la edición crítica de la obra latina y de su versión francesa, por lo que el mencionado volumen recoge once contribuciones de los asistentes (en su mayoría, los editores de los diferentes libros), en torno a la enciclopedia latina y a la versión de Corbechon. En 2007 se publica el primer y el séptimo volumen de la edición crítica del texto latino, es decir, los libros I-IV y XVII de la enciclopedia, donde cada libro es precedido por una introducción al mismo⁷³. Si bien la finalización de la edición crítica, con los respectivos estudios preliminares a cada libro, estaba prevista para el año 2007, de momento solo contamos con los dos volúmenes mencionados. En lo que respecta a la edición conjunta de la versión francesa, esta parece que ha quedado paralizada y que se emprenderá una vez se finalice la edición de la latina.

Al margen del proyecto editorial y de los trabajos particulares de los académicos que deberán ocuparse de cada libro⁷⁴, la obra del Inglés únicamente ha sido objeto de artículos que giran alrededor de algún aspecto particular de la misma, especialmente sobre el mundo físico: el libro sobre animales, el geográfico, etc. (se abordará el contenido de la obra más adelante, en este mismo apartado introductorio, donde

et de la transmission des différents états manuscrits du De Proprietatibus Rerum de Barthélemy l'Anglais, en Van den Abeele, Baudouin y de Callataj, Godefroid (eds.), *op. cit.*, pp. 177-198.

⁷¹ Keen, Elizabeth, *The Journey of a Book: Bartholomew the Englishman and the Properties of Things*, Canberra, The Australian National University, 2007.

⁷² Van den Abeele, Baudouin y Meyer, Heinz (eds.), *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum. Texte latin et réception vernaculaire / Lateinischer Text und volkssprachige Rezeption*, Turnhout, Brepols Publishers, 2005.

⁷³ Bartholomaeus Anglicus, *De proprietatibus rerum. Volume I: Introduction générale, Prohemium, et Libri I-IV*, eds. B. Van Den Abeele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling y R. J. Long, Turnhout, Brepols Publishers, 2007; Bartholomaeus Anglicus, *De proprietatibus rerum, vol. VI: Liber XVII*, ed. Iolanda Ventura, Turnhout, Brepols Publishers, 2007.

⁷⁴ La distribución del estudio y la edición de los libros entre los integrantes del proyecto puede consultarse en Van den Abeele, Baudouin y Meyer, Heinz, *Etat de l'édition du De proprietatibus rerum*, en Baudouin Van den Abeele y Heinz Meyer (eds.), *op. cit.*, pp. 1-12, aquí, pp. 5-6.

veremos los libros que la componen)⁷⁵. No se han elaborado, pues, estudios exhaustivos del conjunto de la enciclopedia. En cuanto a los libros espirituales, estos no han obtenido demasiado interés por parte de los académicos, al contrario que los físicos: contamos, básicamente, con los trabajos de Long sobre el *Liber de anima* (libro III)⁷⁶ y un artículo de Ribémont que compara el tratamiento de los ángeles en ciertas enciclopedias medievales, incluida la de Bartolomé⁷⁷; con las introducciones generales a cada libro, dentro de la edición crítica⁷⁸, y unas contribuciones (artículos que, en gran medida, suponen un estudio filológico) en torno a la versión castellana medieval del libro I y III⁷⁹ y al uso de los libros I y II de Bartolomé por parte del enciclopedista alemán Michael Baumann (s. XV)⁸⁰. Queda, por lo tanto, trabajo por realizar en la investigación en torno al mundo espiritual del *De proprietatibus rerum*.

Pasemos a continuación a ofrecer una síntesis en la que se recogen los datos conocidos sobre Bartholomaeus Anglicus, presentando asimismo las investigaciones mediante las cuales se ha llegado a perfilar la biografía del fraile franciscano. A esta le seguirá una introducción general de la enciclopedia, lo que constituirá el último punto necesario del estado de la cuestión previo a la exposición de la metodología y los objetivos concretos de la presente investigación.

⁷⁵ Baudouin Van den Abeele, Isabelle Draelants e Iolanda Ventura han mostrado especial interés en sus investigaciones por el estudio del mundo físico en el *De proprietatibus rerum*. Asimismo, Grégory Clesse está realizando una tesis doctoral donde se propone evidenciar las fuentes y las influencias árabes en los libros físicos de varias enciclopedias del siglo XIII, incluida la obra que aquí nos ocupa. La disertación lleva por título *Sources arabes en toutes lettres: étude des mentions d'autorités arabes dans les encyclopédies latines du 13^e siècle* (Université catholique de Louvain).

⁷⁶ Las mencionadas ediciones del texto latino de los libros III y IV (Bartholomaeus Anglicus, *On the soul and body...*) y la contribución al volumen colectivo que resultó del congreso de Múnich (Long, R. James, *The Contribution of the Books on the Soul and the Body to the Dissemination of Greco-Arabic Learning*, en Baudouin Van den Abeele y Heinz Meyer (eds.), *op. cit.*, pp. 137-149).

⁷⁷ Ribémont, Bernard, «Les encyclopédies médiévales et les bons anges», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 21, 2011, pp. 285-309.

⁷⁸ De Michael W. Twomey, para el libro I (*Introduction*, en Bartholomaeus Anglicus, *Liber I*, ed. Michael W. Twomey..., pp. 57-63), Bernd Roling, para el libro II (*Einleitung*, en Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., pp. 85-94) y James Long, para el libro III (*Introduction*, en Bartholomaeus Anglicus, *Liber III*, ed. R. James Long..., pp. 137-142).

⁷⁹ Realizadas por Laura M^a Rubio Moreno: *Las imágenes antropomórficas en el léxico teológico del Libro de las propiedades de las cosas, de Bartolomé Anglico, y su reflejo en los diccionarios del español actual*, en *Actas del II Congreso Internacional de Lexicografía Hispánica*, Alicante, Universidad de Alicante, 2008, pp. 755-758; *Predicación semántica y atributos divinos en el Libro de las Propiedades de las Cosas de Bartolomé Anglico*, en *Actas del VII Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Mérida (Yucatán) y Madrid, Arco Libros, 2008, vol. II, pp. 2141-2149; *El cerebro humano, sede de la cognición intelectual, en el Propiedades de las Cosas y en otros tratados medievales*, en *Estudios y ensayos: Los Diccionarios a través de la historia*, Málaga, Universidad de Málaga, 2010, pp. 571-585.

⁸⁰ Steer, Georg, «Die Gottes- und Engellehre des Bartholomäus Anglicus in der Übersetzung des Michael Baumann», en *Würzburger Prosastudien*, vol. 1, Múnich, 1968 (Medium Aevum, 13), pp. 81-101.

1.2.2 Bartholomaeus Anglicus y su obra: El *De proprietatibus rerum*

Bartholomaeus Anglicus (c.1203–1272), fraile franciscano de cuya vida y actividad solo se conocen algunos datos, compuso en el siglo XIII una enciclopedia que devendría una de las obras más célebres de su género: el *De Proprietatibus rerum*. La popularidad que alcanzó su trabajo fomentó el interés por revelar más información sobre el autor, aunque la mayoría de detalles sobre su biografía restan aún en la sombra. La documentación medieval y moderna repite una serie delimitada de referencias, muchas de entre las cuales son, además, erróneas, cosa que ya se desveló en época moderna, como observaremos en este apartado introductorio. Actualmente, la comunidad académica considera ciertas noticias suficientemente contrastadas como para darlas por auténticas, por la fiabilidad y la cercanía temporal de sus fuentes: sobre Bartolomé, podemos mantener que fue un franciscano de procedencia inglesa que desarrolló su actividad en torno a la Universidad de París, donde impartía lecciones sobre la Biblia, en el segundo decenio del siglo XIII. Con la aparición de la nueva provincia de Sajonia, Bartolomé fue trasladado a Magdeburgo, en 1231, con la finalidad de ocupar el cargo de *lector*. Allí compuso la obra por la cual su nombre ha llegado hasta nuestros días: el *De Proprietatibus rerum*, concluida en el último decenio de la primera mitad del siglo. Esto es todo lo que conocemos sobre el Inglés, ya que no se puede afirmar la veracidad de los restantes datos que se le atribuyen, tanto en lo que se refiere a sus trabajos como a su actividad⁸¹.

Pasemos a considerar las obras y testimonios medievales y modernos que han llevado a perfilar la biografía del autor.

1.2.2.1 Bartholomaeus Anglicus, autor del *De proprietatibus rerum*

Lucy Toulmin Smith (1838-1911), autora del artículo sobre Bartholomaeus Anglicus del *Dictionary of National Biography*, afirma que Ulysse Chevalier (1841-1923), en su *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, otorgó al Inglés el erróneo apelativo De Glanville, denominación que mantuvo gran número de autores⁸². Este dato situaría a Bartolomé en el seno de una importante familia del condado de

⁸¹ Respecto a las distintas hipótesis que se han barajado sobre la figura y la obra de Bartolomé, ver Van den Abeele, Baudouin, *Introduction générale...*, pp. 3–4.

⁸² Toulmin Smith, Lucy, «Bartholomew De Glanville (fl. 1230-1250)», *The Dictionary of national biography: from the earliest times to 1900*. Founded in 1882 by George Smith; edited by Sir Leslie Stephen and Sir Sidney Lee, Londres, Oxford University Press, 1885-1901, vol. 21, pp. 409-411.

Suffolk, creando una confusión entre nuestro autor y un Bartholomaeus de Glanville que vivió, en caso de ser cierta su existencia, en el siglo XIV⁸³. Toulmin señala el origen del equívoco, sin embargo, en el anticuario John Leland (ca. 1506-1552) y la labor que emprendió, motivado por Enrique VIII, de rescate y recuperación de documentos de autores nacionales, entre otras antigüedades. Este presenta a Bartolomé bajo dicho nombre sin aducir ningún tipo de explicación⁸⁴. John Bale (1495-1563), otro célebre representante de la tradición de anticuarios inglesa⁸⁵, entiende como válidos los datos presentados por Leland y los reproduce en su *Lives of the Most Eminent Writers of Great Britain, from Japhet to 1557*, momento a partir del cual se propaga el error⁸⁶.

La datación incorrecta de Bartolomé posiblemente esté relacionada con los autores que, en un temprano momento, dan pie al malentendido: tal es el caso de John Tritheim (1462-1516), abad de Spanheim, pues, en su *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, recoge la biografía de Bartolomé entre las menciones de Petrus Thomas, que sitúa en 1350, y Petrus Boherius, ubicado en 1360⁸⁷. Por otro lado, Luke Wadding (1588-1657), fraile franciscano que aporta valiosos datos de interés sobre Bartolomé en sus *Annales minorum seu Trium ordinum a S. Francisco institutorum*, hace aparecer dos veces al autor: una en el siglo XIII y otra en el XIV. Los *Annales* atribuyen la autoría del *De proprietatibus rerum* al Bartolomé localizado en el siglo XIV, registrado bajo el

⁸³ Nos encontramos ante uno de los errores que explican las múltiples referencias que localizan a Bartholomaeus Anglicus, autor del *De Proprietatibus Rerum*, un siglo después del suyo propio.

⁸⁴ Así se lee en su *The Laboryouse Journey and Serche of Johan Leylande for Englandes Antiquitees, geven of hym as a newe yeares gyfte to kynge Henry the VIII in the XXXVII yeare of his raigne* (o *New Year's Gift*), obra que presenta a Enrique VIII en 1546 y que John Bale publicará en Londres, incluyendo sus propios comentarios, en 1549. Contamos asimismo con la reimpresión del editor Thomas Hearne, bajo el título *The Itinerary of John Leland* (Oxford, 1710), donde se reproduce el texto original de Leland, sin comentar. Un año antes, Anthony Hall había publicado, a partir del trabajo de Leland, los *Commentarii de scriptoribus Britannicis* (Oxford, 1709).

⁸⁵ Dichos anticuarios fueron pioneros en la actividad de recopilación y clasificación de valiosas antigüedades –mostrando especial interés por las que se hallaban en las bibliotecas eclesiásticas– tras la cesación de los monasterios en Inglaterra (1536-1539), a raíz de la separación de Enrique VIII con la Iglesia Católica, logrando así las primeras relaciones de autores nacionales.

⁸⁶ Ver Esdaile, Arundell James Kennedy, *The British museum library: a short history and survey*, Londres, G. Allen & Unwin, 1946, pp. 23-25 y 241; Petitmengin, Pierre y Carley, James P., «Malmesbury - Sélestat - Malines, les tribulations d'un manuscrit de Tertullien au milieu du XVI^e siècle», *Annuaire des amis de la bibliothèque humaniste de Sélestat*, 53, 2003, pp. 63-74; Pounds, Norman J. G., *La vida cotidiana: Historia de la cultura material*, Barcelona, Editorial Crítica, 1999, pp. 459 y ss., Bravo Gozalo, José María, *Problemática e historia de la historiografía literaria inglesa*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, 1981, pp. 25-33; Vargas Fuentes, Katia Gabriela, *Las bibliotecas reales como antecedente histórico de las bibliotecas nacionales: Francia, España y el Reino Unido*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 46 y ss.; Pawelkowski, Adriana y Burucúa, José E., «Intercambios eruditos en la Inglaterra moderna: una carta de John Evelyn y la biblioteca de Samuel Pepys», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 4, 2005, pp. 155-185, aquí, p. 158, n. 9.

⁸⁷ Trithemius, Johannes, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, Colonia, 1531, fol. 116 a.

apellido Glaunvillus. Explica Wadding que Bartholomaeus Glaunvillus, proveniente de una ilustrísima familia del condado de Suffolk, murió en 1367. Más conocido como el Inglés, Bartolomé se adhirió en su adolescencia a la Orden de Frailes Menores, momento a partir del cual inició su creación literaria, ejerciendo una intensa actividad intelectual en Oxford y Roma. Gran intérprete de las cosas naturales y de las sobrenaturales, resalta Wadding ante todo sus conocimientos teológicos y filosóficos, así como su gran contribución: la redacción del *De proprietatibus rerum*⁸⁸. De los datos proporcionados por Wadding, pocos han sido corroborados y aceptados. El linaje y el siglo en los que se sitúa a Bartolomé son erróneos; asimismo, se desconoce cuándo se produjo su adhesión a la orden franciscana, aunque sí pudo ocurrir en un temprano momento de su vida, pues los primeros datos comúnmente aceptados lo sitúan ya dentro de la orden, como expondremos más adelante. Tampoco ha podido verificarse la presencia del Inglés en Oxford o Roma: los únicos centros en los que se conoce con seguridad que ejerció su actividad son París y Magdeburgo⁸⁹.

Es probable que los autores que generalizaron los mencionados datos erróneos extrajeran de estas primeras referencias equivocadas su información, reproduciéndola sin realizar una suficiente labor de contrastación. En la relación de autores predicadores compuesta por Quétif (1618-1698) y Echard (1644-1724), dentro del apartado que los autores dedican al siglo XIII, encontramos, tras la mención a Petrus Hispanus, lo siguiente: *Falso nostris ascripti: F. Bartholomaeus*. Mencionan los dominicos unas primeras referencias a cierto Bartolomé, autor de una célebre obra titulada *De Proprietatibus rerum*, falsamente asociado a la Orden de Frailes Predicadores. Continúa el artículo señalando el nombre de los responsables, en opinión de Quétif y Echard, de las falsas atribuciones a la persona de Bartolomé que mayor difusión tuvieron: *Wadingus, Lelandus* (los mencionados Wadding y Leland), *Pitseus* (John Pits, 1560-1616), *Wartonus* (Henry Wharton, 1664-1695), *Caveus* (William Cave, 1637-1713) y

⁸⁸ Wadding finaliza de esta manera su artículo sobre el Bartolomé del siglo XIV: “Nam per proprietates rerum naturalium subtiliter & dilucide explicatas, & concinne applicatas, incredibilem attulit lucem ad intelligendas difficiles & abstrusas divinorum oraculorum vel prophetias, vel allegorias, vel quascumque figuras, omnesque sacrae Scripturae locutiones figuratas, longe quam ante eum quisquam, reddidit clariores. Hunc igitur in finem ingens plane volumen in lucem emisit, quod in se comprehendit succum & medullam omnium pene probatissimorum auctorum, qui de illis materiis unquam scripserunt”. Estas palabras, sumamente parecidas a las que hallamos en el proemio con el que el propio Bartolomé da inicio a su obra, no dejan lugar a dudas de que Wadding está señalando como el autor de la enciclopedia *De Proprietatibus rerum* a este “segundo” Bartolomé. Wadding, Luke, *Annales minorum seu Trium ordinum a S. Francisco institutorum*, editio secunda, Roma, ex typographia Rochi Bernabò, 1733, tomo VIII, pp. 202-203.

⁸⁹ Mencionaremos los estudios que ratifican estos datos a continuación.

demás autores que aceptan el apellido de *Glanvillanum* (De Glanville) y sitúan la muerte del autor en torno a 1360. Como prueba de la equivocación, presentan los dominicos un listado de códices del *De proprietatibus rerum* en los que, ya sea porque reza en ellos el nombre del propietario –y este puede situarse en el siglo XIII– o por cualquier otro dato revelador, queda patente que Bartolomé no pudo pertenecer al siglo XIV y, por lo tanto, no fue un De Glanville, como aseguraron los autores aquí referidos. En caso de que realmente existiera un Bartholomaeus De Glanville o Glanvillanum, este se localizaría un siglo después que Bartholomaeus Anglicus⁹⁰.

Lo que pueden señalar con seguridad Quétif y Echard es que Batolomé perteneció al siglo XIII y que formaba parte de la Orden de Frailes Menores, así como su procedencia de *Anglicum natione*⁹¹. Es relevante en este punto hacer mención al ampliamente documentado *Supplementum* de Giovanni Giacinto Sbaraglia (Joannes Hyacinthus Sbaralea, 1687-1764). El autor no alberga dudas en lo referente a los tres datos fundamentales acerca de la biografía de Bartolomé: su origen inglés, su condición de fraile menor y su autoría del *De proprietatibus rerum*. Apunta, sin embargo, la tendencia que han presentado algunos autores a identificar la nacionalidad de Bartolomé con la región franca. Destaca entre ellos al compilador franciscano Bartholomaeus Pisanus (Bartolomé de Pisa)⁹², pues pertenece a la segunda mitad del siglo XIV (muere en 1401) y dista, por lo tanto, únicamente un siglo de nuestro autor, cercanía que aumentó su credibilidad. El Pisano sostiene en su *De conformitatibus S. Francisci*, escrito, precisa Sbaraglia, alrededor de 1388⁹³, que el autor del *De proprietatibus rerum* debía ser francés: *qui librum edidit de Proprietatibus rerum, de provincia franciae fuit*⁹⁴. El propio Sbaraglia ofrece suficientes indicios que permiten rechazar este

⁹⁰ Quétif, Jacques y Echard, Jacques, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti*, tomo I, París, Ballard y Simart, 1719, pp. 486-487.

⁹¹ *Ibidem*, p. 486.

⁹² Bartholomaeus Pisanus ha sido tradicionalmente denominado bajo varios apelativos, como Bartholomaeus Albisius (Albizzi) o dei Rinonichi. Ver Ernst Philip Goldschmidt, *Medieval Texts and Their First Appearance in Print*, Nueva York, Biblio & Tannen Publishers, 1943 (reimp. 1969), p. 128.

⁹³ En el artículo que Sbaralea dedica a Bartholomaeus Pisanus (entrada DCLII, bajo su verdadero nombre: Bartholomaeus Albisius; tomo I, pp. 114-117), desarrolla con mayor amplitud la cuestión acerca de la redacción de la obra del Pisano, que sitúa entre los años 1385-1395.

⁹⁴ En Sbaraglia, Giovanni Giacinto, *Supplementum et Castigatio Ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci a Waddingo, Aliisve Descriptos*, Roma, Ed. Attilio Nardecchia, 1978, vol. I (A-H), p. 121. La obra de Bartolomé de Pisa, *De Conformitate Beati Francisci ad Vitam Domini Jesu*, se encuentra publicada en *Analecta Franciscana*, IV-V, Florencia, Quaracchi, 1906-1912. Sbaraglia no olvida reflejar los datos erróneos aquí tratados, tanto los referentes a la datación de Bartolomé como aquellos concernientes a su falsa dinastía. Su estudio, semejante al de Quétif y Echard, aporta pruebas concretas que refutan estas atribuciones: por ejemplo, donaciones datadas de finales del siglo XIII que incluyen la

supuesto origen. Lo que sí encontramos ampliamente documentado es la presencia de Bartolomé en París, hecho que no implica su nacionalidad francesa, pero, sin duda, propicia la falsa atribución. Especial mención merece un documento citado por todas estas obras que pretenden corregir los datos problemáticos en torno a Bartolomé: la *Cronica* de Salimbene (Salimbene de Adam o Salimbene da Parma, 1221-c. 1287)⁹⁵. El autor, tratando acerca de un elefante propiedad del rey Federico II (año 1237), dice lo siguiente: “quorum naturam et proprietates frater Bartholomaeus anglicus ex ordine Minorum in libro, quem *De proprietatibus rerum* fecit, sufficienter exposuit”⁹⁶. Recordemos que dicho autor finalizó la redacción de la crónica antes de acabar el siglo XIII, alrededor de 1283, por lo que su obra constituyó la principal prueba de que el autor de la enciclopedia no podía pertenecer al siglo XIV.

Los primeros datos hallados acerca del Inglés lo sitúan ya en París, en el seno de la orden franciscana. Su actividad en esta ciudad aparece sugerida en diversos documentos, la mención de los cuales puede encontrarse en cualquiera de las obras aquí indicadas; la más explícita vuelve a ser la *Cronica* de Salimbene, donde se dice del autor que “magnus clericus fuit, et totam Bibliam cursorie Parisius legit”⁹⁷. Sbaraglia cita la autoridad de Wadding para indicar el traslado de Bartolomé de Francia a Sajonia el año 1230, donde sería nombrado lector⁹⁸. Bartolomé, junto con otro fraile llamado Johannes Anglicus, habría sido requerido directamente al provincial francés mediante una misiva datada del año en cuestión⁹⁹. La crónica de Jourdain de Giano –dedicada a la Orden de frailes Menores durante la primera mitad del siglo XIII– informa de la llegada de ambos en 1231¹⁰⁰. Será en Magdeburgo donde Bartolomé compondrá su gran obra y,

enciclopedia u obras de la primera mitad del siglo XIV que especifican en su prólogo haberse basado en el compendio de Bartolomé.

⁹⁵ *Chronica Fr. Salimbene parmensis Ordinis minorum ex codice bibliothecae vaticanae*, Monumenta historica ad provincias parmensem et placentiam pertinentia, vol. 3, ser. I, Parma, P. Fiaccadori, 1857.

⁹⁶ *Ibidem*, fol. 48.

⁹⁷ Salimbene, *op. cit.*, fol. 48.

⁹⁸ Sbaraglia, *op. cit.*, p. 120.

⁹⁹ Wadding explica en sus anales cómo, tras la muerte de determinados hermanos franciscanos, Sajonia resta sin ciertos cargos y se dispone la elección de los candidatos adecuados para cubrirlos. Es propuesto Johannes Anglicus, puesto que este, sostiene Wadding, había manifestado anteriormente su interés en las funciones que en ese preciso momento le podían ser ofrecidas. No es, sin embargo, el único fraile por el que se interesan: “Scripsit ergo Minister Generalis ad Franciae Ministrum, ut fratrem Joannem Anglicum Saxoniae administrationi, fratrem Bartholomaeum Anglicum lecturae praeficiendum, dimitteret”. Wadding ofrece estas explicaciones en las páginas que dedica al año 1230. Wadding, Luke, *op. cit.*, tomo II, p. 248.

¹⁰⁰ *Chronica fratris Jordani*, ed. H. Boehmer, París, 1908 (Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen Âge), pp. 53-54. Jourdain de Giano apunta que el requerimiento

de hecho, la única que con seguridad puede atribuírsele: la enciclopedia *De Proprietatibus rerum*. Existe aún otro dato erróneo que se extendió considerablemente, este relacionado con la supuesta autoría de Bartolomé de la obra *Contra Laurentium Vallam*, lo que llevaría a situarlo en el siglo XV, fecha en la que vivió el conocido humanista Lorenzo Valla. Sbaraglia nombra a aquellos que han defendido tal anacronismo, como él mismo califica: Pits, Wadding y Warthon¹⁰¹. Como observamos, se trata de los mismos autores que se relacionan con la difusión de otros datos incorrectos. Quétif y Echard añaden una observación: no olvidemos que nos hallamos ante dos confusiones distintas al creer a Bartolomé un De Glanville y al suponerlo autor del *Contra Laurentium Vallam*. No tienen relación alguna Bartolomé De Glanville y el autor de esta obra, como demuestran los catálogos en los que únicamente aparece recogido *Bartholomaeus contra Laurentium Vallam Grammaticum. At non dicitur Glanvillanus, itaque hic alius fuerit*¹⁰².

En cuanto a la datación de la obra de nuestro autor, es indispensable remitir al estudio de Amable Jourdain, *Recherches sur les traductions latines d'Aristote*, publicado en París en 1819. Jourdain fija como límite el año 1260, tras observar que Bartolomé emplea unas traducciones de determinadas obras de Aristóteles que se encontraban fuera de uso después del sexto decenio del siglo XIII, pues en este momento aparecen las traducciones latinas realizadas directamente del griego y cesa, por lo tanto, la utilización de las que provenían del árabe. A esto se añade el hecho de que se encuentre una ausencia absoluta de referencias a Tomás de Aquino, Roger Bacon, Vicente de Beauvais o Egidius Colonna (Edigio Romano), presentes en París en la segunda mitad del siglo XIII¹⁰³. Actualmente, tras los estudios sobre la recepción de la enciclopedia, la crítica coincide en situar la fecha de finalización de la redacción tras el cuarto decenio del siglo XIII, antes de 1250¹⁰⁴.

Los datos aquí presentados son los que nos dan noticia sobre el autor del *De proprietatibus rerum*. La fama y difusión que alcanzó la obra contrasta con las pocas referencias documentales conocidas y aceptadas sobre Bartolomé el Inglés, de cuya

se debió a la división de la provincia germana en dos: *Alemania* y *Saxonia* (*Chronica fratris Jordani...*, p. 50), a diferencia de Wadding, que lo atribuía al fallecimiento de diversos frailes.

¹⁰¹ Sbaraglia, *op. cit.*, p. 122.

¹⁰² Quétif, Jacques y Echard, Jacques, *op. cit.*, p. 486.

¹⁰³ Jourdain, Amable, *Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote*, Paris, Joubert Éditeur, 1843, pp. 33, 358-360.

¹⁰⁴ Van den Abeele, Baudouin, *Introduction générale...*, p. 4.

actividad solo se mencionan las lecciones bíblicas que impartió en París, su cargo de lector en Sajonia y la composición de la enciclopedia que nos ocupa.

1.2.2.2 Introducción general al *De proprietatibus rerum*

La totalidad de los estudios que centran su interés en la obra del Inglés hacen alusión a la gran popularidad que esta alcanzó, incidiendo, en numerosas ocasiones, en la claridad que caracteriza a la doctrina expuesta en la obra. Esto explicaría la dilatada cantidad de manuscritos que conservan el texto latino: a los 200 manuscritos hallados, podemos sumar 66 manuscritos parciales y 44 versiones, así como dieciocho ediciones impresas hasta principios del siglo XVII¹⁰⁵. A estos datos debemos añadir que son cuantiosas las obras que recogieron fragmentos de la enciclopedia de considerable extensión, siendo los más reproducidos los que se encuentran en los libros 7, 16 y 17.

Asimismo, cabe destacar la rapidez con la que fue traducida la enciclopedia a diversos idiomas. La primera traducción del *De proprietatibus rerum* fue encargada por Guido Buonalcosi a Vivaldo Belcalzar, quien, en 1309, presentó su *Trattato di scienza universale* en el dialecto de Mantua, la provincia lombarda¹⁰⁶. Le sigue la afamada traducción francesa que Carlos V encomienda a Jean Corbechon, su capellán: *Livre des propriétés des choses*, de 1372¹⁰⁷. De 1391 data el *Elucidari de las proprietaz de totas res naturals*, la traducción provenzal anónima dedicada al conde Gastón de Foix. Pocos años después, en 1398, encontramos en *Middle English* la obra *On the properties of things*, requerida por Lord Thomas Berkeley a su capellán, John Trevisa. La traducción a lengua inglesa de Trevisa hizo del texto una obra de referencia en el pensamiento britano, ante todo en el ámbito de la ciencia natural¹⁰⁸. De hecho, es sobre todo su contenido en ciencia natural lo que comportará que la obra goce de tal difusión en un

¹⁰⁵ Meyer, Heinz, *Die Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus...*, pp. 41-119. En la introducción a la edición crítica, Van den Abeele actualiza la lista de los manuscritos de Meyer, añadiendo los nuevos ejemplares localizados, lo que hace ascender el número de los 188 que recogió el alemán a 200. Van den Abeele, Baudouin, *Introduction générale...*, pp. 18-20.

¹⁰⁶ Keen, Elizabeth, *op. cit.*, p. 5.

¹⁰⁷ *Idem opus iussu Caroli V Francorum regis anno MCCCLXXII Gallice versum interprete Joanne de Corbichon Augustiniano Eremita...* (Quétif, Jacques, Echard, Jacques, *op. cit.*, p. 487).

¹⁰⁸ Sampson, George y Churchill, R. C., *The concise Cambridge history of English literature*, Cambridge, Nueva York, Melbourne, Cambridge University Press, 1970, p. 57; Wells, James M., *The circle of knowledge: encyclopaedias past and present*, Chicago, The Newberry Library, 1968, p. 30.

extenso ámbito geográfico. Si a esto se añade su reducido tamaño¹⁰⁹, así como la clara y comprensible redacción que presenta, cosa que garantiza el acceso a ella a un amplio número de posibles lectores, encontramos aquí las claves del éxito de la obra de Bartolomé¹¹⁰. El siglo siguiente, en el que hace aparición la imprenta, ve aumentar el número de ediciones de la obra, tanto en latín como en sus respectivas traducciones. Aparecen en este momento, además, nuevas adaptaciones a diferentes lenguas: neerlandés (*Van den proprieteyten der dinghen*, publicada y, probablemente, traducida por Jacob Bellaert en 1485) y castellano. No existe versión alemana de la obra, si bien los dos primeros libros fueron tomados por el enciclopedista Konrad Baumann para la composición de su propia obra, finalizada en 1478¹¹¹. Ya en el siglo anterior, Konrad von Megenberg había copiado, también en su enciclopedia, capítulos de la obra del Inglés (c. 1350). Ambos autores tradujeron los textos reproducidos al alemán¹¹². El siglo XVI continúa creando impresiones del *De proprietatibus rerum*, que no cesarán hasta alcanzar los primeros años del siglo venidero: la de Frankfurt de 1601 fue la última edición de la enciclopedia latina¹¹³.

La traducción castellana de Vicente de Burgos fue impresa en Tolosa hacia el final de la segunda mitad del siglo XV (1499), tarea de la que se encargó el alemán Enrique Meyer. Un siglo después, en el XVI, volvió a editarse la misma traducción, esta vez por Gaspar de Ávila, en Toledo. La versión de Vicente es muy cercana a la traducción francesa de Jean Corbechon. Señalemos en este punto que la traducción del francés es considerablemente libre: modifica pasajes, omite fragmentos y añade comentarios donde cree oportuno. La obra castellana, sin embargo, no depende

¹⁰⁹ Michaud-Quantin repasa en la accesibilidad de la última edición, la de Frankfurt de 1601: si bien es de una extensión considerable, 1261 páginas, su tamaño la hace completamente manejable (10 x 16 cm.). Michaud-Quantin, Pierre, *op. cit.*, p. 587.

¹¹⁰ Eggert, Elmar, *Las enciclopedias medievales como precursoras de diccionarios. Presentación de las traducciones españolas del Liber De Proprietatibus rerum de Bartholomé El Inglés*, en *El diccionario como puente entre las lenguas y culturas del mundo: Actas del II Congreso Internacional de Lexicografía Hispánica*, Alicante, Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008, pp. 75-76.

¹¹¹ Steer, Georg, *op. cit.*, pp. 81-101.

¹¹² Van den Abeele, Baudouin, *Introduction générale...*, p. 16.

¹¹³ Michaud-Quantin, Pierre, *op. cit.*, pp. 585-589; Steele, Robert, *op. cit.*, pp. 1-7; Draper, John W., «Jaques' "Seven Ages" and Bartholomaeus Anglicus», *Modern Language Notes*, 54, n. 4, 1939, pp. 273-276, aquí, p. 274; Cahn, Walter, «Medieval Landscape and the Encyclopedic Tradition», *Yale French Studies*, 80, 1991 (número especial: Daniel Poirion and Nancy Freeman (eds.), *Contexts: Style and Values in Medieval Art and Literature*, New Haven, Yale University Press), pp. 11-24, aquí, p. 18 y ss. Para un estudio detallado de la vida y la obra del autor, ver Seymour, M. C., *Bartholomaeus Anglicus and his Encyclopedia...*; Meyer, Heinz, *Die Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus...*; Van den Abeele, Baudouin, *Introduction générale...* y Louis, Sylvain, *op. cit.*

únicamente de la enciclopedia francesa, pues Vicente contaba con ambas versiones (la obra original latina y su versión francesa) y contrastaba continuamente los manuscritos, sirviéndose tanto de uno como del otro. Tendremos ocasión de ofrecer numerosos indicios a este respecto cuando procedamos a analizar los primeros libros de la enciclopedia de los que nos ocuparemos, donde se evidenciará que Vicente de Burgos utilizó tanto el texto latino de Bartolomé el Inglés como la traducción francesa que realizó Jean Corbechon. Las características filológicas de la traducción de Vicente han sido ampliamente estudiadas por M^a Nieves Sánchez González de Herrero y su equipo (Universidad de Salamanca)¹¹⁴, habiéndose encargado, asimismo, de la edición del libro XV de la enciclopedia castellana¹¹⁵.

Existe también otra traducción castellana, previa e independiente de la de Vicente de Burgos, de la que únicamente se conserva un manuscrito¹¹⁶. A diferencia de la anterior, esta versión nos ha llegado como anónima y no se han realizado estudios detallados sobre ella, principalmente por haber sido considerada durante un gran periodo de tiempo una versión de la traducción de Vicente, en lugar de una traducción independiente, como realmente es¹¹⁷. Esta obra conserva ciertos libros de manera fragmentaria, como es el caso de los espirituales.

Las referencias más antiguas del *De proprietatibus rerum*, incluidas las obras que en este apartado introductorio hemos indicado (Quétif y Echard, Sbaraglia, Jourdain, etc.) nos hablan de una obra compuesta por diecinueve libros. Ante las distintas ediciones, sin embargo, nos encontramos con un número de libros que oscila entre diecinueve y veinte. Dicha situación se debe a la aglomeración en un único libro de lo que, en otras ediciones, aparece en dos libros, separándose del decimonoveno los capítulos que corresponden a los números, pesos, medidas, instrumentos musicales y sonidos. Dicha división apoya la teoría de que los capítulos que versan sobre pesos y medidas y sobre el canto son un añadido posterior; estos, por lo tanto, no formarían

¹¹⁴ Pueden consultarse las publicaciones de los miembros que forman parte del grupo de investigación *GEDHYTAS*, en el que se enmarcan los estudios sobre la traducción castellana de Vicente de Burgos, en el sitio web <http://campus.usal.es/~gedhytas/>. Los trabajos anteriormente mencionados de Rubio Moreno forman parte del proyecto de dicho grupo.

¹¹⁵ *De las partes de la tierra y de diversas provincias. Las versiones castellanas del libro XV de 'De Proprietatibus Rerum' de Bartholomé Inglés*, ed. María de las Nieves Sánchez González de Herrero, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2007.

¹¹⁶ El Ms. Add. 30037, ubicado en la British Library.

¹¹⁷ Ver Eggert, Elmar, *op. cit.*, pp. 75-76. Eggert señala el indicio más claro para sostener dicha afirmación: la traducción del manuscrito anónimo es completamente fiel, según sus estudios, a la versión latina; la traducción de Vicente de Burgos, sin embargo, incorpora explicaciones provenientes de la versión francesa. Elmar Eggert prepara el estudio y la edición de dicho manuscrito anónimo romance.

parte de la redacción original de Bartolomé¹¹⁸. A lo largo de esta serie de libros se encuentran desarrolladas las disciplinas más relevantes de carácter diverso: Bartolomé abarca en su estudio desde la naturaleza de Dios, los ángeles y el alma hasta los accidentes, pasando por el cuerpo humano, los elementos, los cielos, el tiempo, las provincias, las piedras y metales, las plantas, los animales, etc. Veamos una relación del objeto de estudio de cada uno de los libros, detallado en el título de los mismos:

- (1) *De Deo*;
- (2) *De angelis*;
- (3) *De anima*;
- (4) *De humoribus et qualitibus elementorum*;
- (5) *De corpore humano et eius partibus*;
- (6) *De etatibus hominis*;
- (7) *De infirmitatibus*;
- (8) *De caelo et mundo planetis*;
- (9) *De tempore*;
- (10) *De materia et forma et earum*;
- (11) *De aere*;
- (12) *De aibus*;
- (13) *De aquis*;
- (14) *De terra*;
- (15) *De prouinciis*;
- (16) *De lapidibus et metallis*;
- (17) *De arboribus et plantis*;
- (18) *De animalibus*;
- (19) *De coloribus, odoribus, saporibus, liquoribus et ouis*;
- (20) *De numero, De mensuris, De pondere y De instrumentis musicis* (tratados en el mismo libro 19, a excepción de los ejemplares que hagan de ellos un vigésimo libro).

Observamos aquí la gran cantidad de temas abordados por Bartolomé desde las ciencias más demandadas de su época; por otra parte, suponemos, como mencionan los estudios, la claridad expositiva del Inglés, a lo que se suma el hecho de que utiliza un

¹¹⁸ Michaud-Quantin, Pierre, *op. cit.*, p. 585. Los documentos que trabajaremos en el presente estudio se ajustan a lo afirmado por Michaud-Quantin, pues, mientras las ediciones latinas y vernáculas –ya presenten una división en diecinueve o en veinte libros– constan de ciento cuarenta y seis capítulos, el manuscrito que manejamos (MS 12739) solo contiene ciento treinta y ocho.

elevado número de autores de interés –clásicos y contemporáneos– en sus explicaciones, haciendo de su enciclopedia una obra de referencia en el uso de autoridades según las distintas disciplinas trabajadas. La conjunción de estos factores podría ser suficiente explicación tanto de la fama que adquirió la enciclopedia como del temprano uso que se hizo de la misma, como es, por ejemplo, el caso de los estudiantes universitarios de París: la obra aparece documentada como uno de los ejemplares de uso común, motivo por el cual su precio se encontraba regulado¹¹⁹. El trabajo desarrollado por Bartolomé proporcionó al autor el apelativo de *magister de proprietatibus rerum*: tal fue la duradera popularidad de la que gozó gracias a su enciclopedia.

1.3 Objetivos, tesis y metodología

La metodología que se presentará en este apartado está destinada a satisfacer un objetivo principal: exponer cuál es la naturaleza del género enciclopédico medieval y especificar qué aspectos de esta lo convierten en un género idóneo –y en qué sentido lo es– para devenir parte constituyente de grandes empresas filosóficas. La metodología se ha diseñado en base a la tesis principal, según la cual afirmamos que el horizonte cultural y el contexto político-social de creación de las obras enciclopédicas perfilaron el género hasta definirlo, confiriéndole cierto carácter que va a mantenerse, pese a los cambios que sufra el género, hasta la época contemporánea.

El estudio que se realizará consta de dos partes diferenciadas: la primera se ha planteado con el fin de destacar los rasgos definitorios del género enciclopédico medieval occidental –concediéndole especial relevancia a aquellos que sean centrales para la consecución del objetivo principal de la investigación– a través de un estudio acotado y previamente diseñado del mismo; la segunda parte pretende profundizar en una de las obras paradigmáticas de la época, analizando de manera pormenorizada el contenido de unos libros determinados y extrayendo así conclusiones más precisas.

De manera complementaria, se ofrecerá un volumen anexo que incluirá diversos elementos útiles para la mayor comprensión del estudio sobre el género enciclopédico realizado en la primera parte. Asimismo, se prepararán unos mapas conceptuales que resultarán del trabajo sobre la doctrina de los libros analizados en el *De proprietatibus*

¹¹⁹ Lidaka, Juris G., *Bartholomaeus Anglicus in the thirteenth century*, en Peter Binkley (ed.), *op. cit.*, Leiden, Nueva York y Köln, Brill, 1997, pp. 393-406, aquí, p. 396.

rerum. El anexo también contará con la transcripción de la versión romance castellana de dichos libros.

A continuación desarrollaremos con mayor detalle las dos partes generales en las que se ha distinguido la investigación.

1.3.1 Primera parte de la investigación: exposición de las características del enciclopedismo medieval. Tesis, objetivos específicos y metodología

Como se ha mostrado en el apartado anterior, en el que se ha descrito la actualidad de los estudios que versan sobre temática enciclopédica medieval, la bibliografía primaria y secundaria de este objeto de investigación es cuantiosa y se halla considerablemente diversificada. No pretendemos aquí realizar una monografía sobre el enciclopedismo medieval, no solo porque dicha tarea resultaría hasta tal punto extensa que no permitiría la consecución de objetivos específicos fuera de ella misma, sino también porque son varios los medievalistas que han consagrado años de su carrera a definir y presentar el panorama del enciclopedismo medieval occidental, por lo que repetir tal tarea en menor escala en el contexto de una tesis doctoral sería redundante y no aportaría novedades en el ámbito académico general.

El propósito de nuestra investigación no consiste en añadir nuevos elementos textuales o interpretativos que cuestionen las líneas de trabajo actuales, sino, más bien al contrario, tener estas en cuenta exclusivamente para contrastar sus resultados sobre ciertos aspectos centrales con los datos que obtengamos de nuestro estudio y del análisis directo que realizaremos de las fuentes, siempre que aquellos y estos confluyan en temática.

Dada la magnitud del objeto de estudio, se ha diseñado un método de aproximación al fenómeno enciclopédico que tiene por empresa otorgar un conocimiento suficiente sobre sus manifestaciones que alcance a vislumbrar en qué consiste la naturaleza del género, así como cuáles son las características que potencian su interés filosófico. Partimos de la tesis de que esta naturaleza se gesta y se perfila a lo largo de la Edad Media, siendo resultado de las motivaciones y aspiraciones que llevan a los autores a componer sus obras y de la situación histórica, social y política que las contextualiza, lo que deriva en la creación de unas compilaciones con unas características comunes, pese a sus grandes diferencias. La metodología propuesta para esta primera parte busca satisfacer los objetivos mencionados, evitando caer en el

tratamiento de cuestiones colaterales que no reviertan directamente en la consecución de nuestra principal empresa.

Plantaremos un acercamiento al género enciclopédico según la complementación del estudio de tres ejes que consideramos esenciales para asumir nuestro objetivo. En primer lugar, se apreciarán las características básicas sapienciales que presenta el fenómeno enciclopédico, incidiendo en su condicionamiento según el contexto determinado en el que este se haya desarrollado.

En segundo lugar, tras haber extraído las consecuencias del primer análisis, se analizará el contexto cultural e histórico-social que propicia el nacimiento y la evolución del género enciclopédico en las diferentes culturas que desarrollan un enciclopedismo similar: el totalizador, dando lugar, dentro de esta tipología común enciclopedica, a modelos específicos. Se estudiarán las características y variaciones del enciclopedismo propio de cada una de estas culturas a la luz de su contexto, estableciendo qué factores intervinieron en los casos trabajados. De esta manera, apreciaremos qué causas se encuentran detrás de la generación de un tipo de enciclopedismo determinado, lo que explicará su diferencia específica según la cultura observada y, de manera comparativa respecto a las restantes, ayudará a comprender las particularidades del enciclopedismo occidental.

Finalmente, se estudiarán de manera detallada los principales rasgos del ejercicio enciclopédico occidental. Se señalará el alcance de cada uno según estos se observen en los propios textos, que nos servirán de ejemplo para comprender los distintos elementos que se combinan y se superponen en la concreción del género en Occidente.

El análisis de estos tres ejes de estudio ofrecerá resultados complementarios que permitirán alcanzar los objetivos expuestos en este subapartado. A su vez, los resultados de la primera parte se verán concretados con la segunda parte de la investigación, donde abordaremos minuciosamente la obra de Bartolomé el Inglés. El *De Proprietatibus rerum*, sin embargo, no habrá pasado desapercibido hasta el momento: como obra paradigmática de su género, formará parte del estudio del fenómeno enciclopédico que se desarrollará en esta primera etapa.

1.3.2 Segunda parte de la investigación: análisis de los libros espirituales del *De proprietatibus rerum*

En cuanto a la segunda parte de la investigación, especificaremos a continuación la principal tesis de la que partimos y justificaremos los objetivos que pretenden alcanzarse respecto al propósito general del presente estudio. En un segundo apartado, se detallarán los objetivos concretos que pretendemos asumir y se expondrá la metodología que se ha diseñado a tal efecto.

1.3.2.1 Justificación de los objetivos en relación al propósito general de la investigación

De manera general, podemos afirmar que la principal tesis en este punto es que las novedades introducidas en el Occidente medieval a las que nos referimos en el primer apartado introductorio¹²⁰, pese a acarrear consecuencias manifiestas en mayor medida en el ámbito científico, se expanden a todas las ramas del conocimiento y, aún más, modifican la propia cosmovisión del hombre medieval. Consideramos estas dos dimensiones especialmente relevantes para el pensamiento filosófico: por una parte, la modificación de paradigmas que se da en el pensamiento latino occidental afecta a la misma visión humana del mundo, hecho que puede reflejarse en las enciclopedias por tratarse de obras que buscan dar cuenta de todo el conocimiento poseído. Por otra parte, la dilatación del panorama cultural occidental comporta unas consecuencias que no solo afectan al estudio de las realidades físicas, sino también al de las realidades espirituales. Esto conllevará un desarrollo en ciencias tales como la teología o la psicología, provocando un cambio patente tanto en las obras donde estas se trabajan específicamente como en las enciclopedias. En su afán por atender a la totalidad de los entes, numerosas enciclopedias suman, en sus programas, las realidades espirituales a las físicas, por lo que estas obras suponen un objeto de estudio idóneo para comprender el alcance general de los cambios que vive Occidente. Consideramos que el estudio del ámbito espiritual resultará muy revelador, pues mostrará cómo este cambio en la concepción de la naturaleza y del mundo físico se extiende de manera profunda a todas

¹²⁰ En el apartado 1.1.2 *Justificación de los objetivos generales de la investigación en el marco teórico expuesto*.

las dimensiones de la realidad, provocando unas transformaciones acordes con las acaecidas en el ámbito físico.

El propósito de la presente investigación es desarrollar estas dos cuestiones, para lo que se ha diseñado una metodología que parte de la tesis de que, complementadas, ambas explicarán suficientemente cómo el género enciclopédico devendrá, más allá de la Edad Media, de gran interés filosófico. El enciclopedismo quedará justificado como género en el que se manifiesta la visión humana del mundo principalmente en la primera parte de la investigación, donde se definirán las particularidades del *De proprietatibus rerum* a este respecto, mostrando sus conexiones respecto a otros compendios. Esto se complementará con el análisis sobre las realidades espirituales que se realizará en la segunda parte, en la que tendremos ocasión de comprobar cómo son abordadas y hasta qué punto son asumidas por las enciclopedias las distintas doctrinas filosóficas sobre el mundo espiritual. Esta segunda parte permitirá un desarrollo más minucioso de las cuestiones tratadas, dado que contiene un objetivo más específico y delimitado: analizar el estudio de las mencionadas realidades en la enciclopedia de Bartolomé el Inglés. Conocer cómo son trabajadas estas realidades espirituales –tales como Dios o los ángeles– en las enciclopedias, junto con el estudio previo que nos revelará las posibilidades del enciclopedismo como género sapiencial, didáctico y de referencia, nos permitirá comprender el interés filosófico del fenómeno enciclopédico, así como concretar el papel esencial que jugó en ello el marco histórico y cultural medieval. Las dos partes de la investigación se complementarán, por lo tanto, para satisfacer el objetivo último expuesto.

Habiendo detallado los motivos que nos han llevado a seleccionar la temática espiritual como objeto de estudio, cabe señalar que un análisis del mundo corporal en la obra en cuestión no sería menos relevante para la historia de la filosofía, ya que obtendría interesantes resultados sobre el desarrollo de las ciencias física y cosmológica medieval. Sin embargo, estos libros han sido objeto de un número considerable de artículos, como se ha comentado; asimismo, un estudio global del *De Proprietatibus Rerum* constituiría un proyecto que sobrepasaría la naturaleza de esta investigación, pues nos obligaría a realizar un análisis menos minucioso y dificultaría la consecución de los objetivos del proyecto que aquí se presenta.

En este punto, restan aún por exponer los criterios empleados para la elección de la obra concreta a abordar en la segunda parte del estudio. Como se adelantó en el primer apartado, la obra escogida debía tener como fecha de composición un siglo

concreto: el XIII, momento en el cual las novedades introducidas en Occidente ya han penetrado en su pensamiento hasta el punto de manifestarse en los tratados enciclopédicos. Por otro lado, el *De Proprietatibus Rerum* es una obra eminentemente natural que, buscando presentar un panorama general tanto del saber como de los entes, incluye un número concreto de libros espirituales. La combinación de ambos ámbitos en esta compilación, el físico y el espiritual, va a representar de manera paradigmática la situación y el lugar propio del mundo espiritual en la cosmovisión característica del género enciclopédico. En último lugar, cabe señalar que la duradera popularidad que alcanzó la obra ha supuesto el estímulo inicial para hacer de ella objeto del presente trabajo, pues este hecho induce a pensar que las particularidades que la hacen única, al margen de las características comunes que presente respecto al resto de enciclopedias del momento, pueden ser de una gran relevancia.

1.3.2.2 Objetivos específicos y metodología

El propósito general de la segunda parte de la investigación, aquello que se nos muestra como sumamente interesante, es estudiar cómo el género enciclopédico trata el mundo espiritual: bajo qué parámetros se estudia y cómo se compara y se vincula al mundo natural. Partiendo de la descripción y el análisis del mundo espiritual que encontremos en la enciclopedia, podremos remontarnos, tras realizar nuestro propio análisis, a la mirada que lo escruta. En un estudio en que el orden y la forma ofrecen una información tan vital para los objetivos que se persiguen, nuestro inicio no podrá diferir del inicio del objeto de estudio, por lo que asumiremos como propia la afirmación que encontramos en las primeras líneas de la enciclopedia de Bartolomé el Inglés, según la versión romance de Vicente de Burgos: “me pareció allende de ser muy conviniente, para que sea la presente obra a aquel agradable que todo comiença et fenece, ser muy necessario en Él mesmo tomar nuestro principio”¹²¹. Comenzaremos, por lo tanto, abordando el libro I sobre Dios del *De proprietatibus rerum*, al que le seguirá el análisis del libro II sobre los ángeles. Ambos libros forman el primer conjunto dentro de la jerarquía de seres que presenta la enciclopedia: se trata de las realidades espirituales separadas. Al estudio detallado de estos dos libros añadiremos un tercer ámbito de estudio que proporcionará valiosa información sobre el dualismo presente entre el

¹²¹ Inc. 471, 1^{ra}; C.M. 2879, 1^{ra}. La numeración establecida para las referencias de estos ejemplares se detallará más adelante (ver *infra*, p. 45).

mundo espiritual y el corporal: por una parte, se abordará el descenso del primero de dichos mundos al segundo que se produce en el tercer libro de la enciclopedia, el cual versa sobre el alma, último de los libros espirituales, pero primero de un nuevo conjunto que se extiende a la dimensión física; por otra parte, se trabajará la interpretación de unas notas marginales con significado espiritual que encontramos en los libros de la enciclopedia que tratan el mundo corpóreo.

En primer lugar, reparemos con detenimiento en la metodología que se seguirá en el análisis de los dos libros sobre las realidades espirituales separadas –que constituirán dos núcleos de trabajo en esta segunda parte de la investigación– y los objetivos específicos que se persiguen. Finalizaremos este apartado presentando, por último, el tercer núcleo: el estudio particular del tercer libro y la exposición e interpretación de las anotaciones de contenido espiritual que hallamos en los márgenes de los libros físicos de la obra. Este último elemento ofrecerá información que complementará los resultados obtenidos en el análisis de los libros que Bartolomé el Inglés dedica a las realidades espirituales.

1.3.2.2.1 Metodología del análisis de las realidades espirituales en el *De proprietatibus rerum*: libros I-II

El orden expositivo que va a seguirse en el análisis de los libros que tratan sobre las realidades espirituales separadas es el que muestra la obra del autor: se pretende así extraer la información que nos proporciona su propia presentación, atendiendo al orden interno, la estructura y el estilo que lo caractericen. Las referencias a esta obra ya nos hablan de un estilo claro, afirmación que cabría confirmar. En lo que respecta al resto de elementos a analizar, consideramos de sumo interés esclarecer cuál es la manera de proceder de Bartolomé el Inglés y en qué consiste su discurso: pretendemos observar si recurre usualmente a ejemplos o a argumentaciones; si desarrolla lo suficiente cada asunto del que trate o si, por el contrario, cierto contenido lo entiende como asumido previamente por el lector, etc.

Se señalará qué considera primordial el autor en el estudio acerca de Dios y de los ángeles, y si el núcleo de su exposición se ajusta a las inquietudes de la época. Se establecerán, asimismo, líneas de conexión entre ciertos conceptos tratados y el contexto que envuelva los mismos, de lo que se pretende resaltar qué referencias hace Bartolomé a temas disputados y de qué manera las realiza, para conocer la implicación

que caracteriza al autor. Será especialmente relevante observar si el autor alude a cuestiones que hayan generado grandes debates en la reflexión teológica, así como si se posiciona de forma explícita en alguna corriente determinada.

Una de las tareas principales consistirá en un estudio de las fuentes para la confección de esta obra, identificándolas y contrastándolas. Sería conveniente en este punto observar si el Inglés utiliza autores que no cita o si desvirtúa el texto reproducido de la intención original de su autor, o, por el contrario, si permanece fiel a éstos. Veremos si recurre principalmente al pensamiento contemporáneo o se remonta a los clásicos, y en qué medida. Se analizará el tipo de uso de estas fuentes, con el fin de advertir los objetivos que se persigue en su manejo. Remitiremos al texto original de los autores cuando se considere oportuno, con la finalidad de realizar indicaciones terminológicas que evidencien semejanzas, omisiones, añadidos o modificaciones que impliquen diferencias conceptuales.

Pretenden localizarse, en fin, todos aquellos aspectos de interés que presenten los libros en cuestión. Para ello contamos con el primer volumen de la edición crítica de la enciclopedia, que corresponde al proemio y los libros primero, segundo, tercero y cuarto¹²²; igualmente, para la contrastación de ciertos puntos del texto, disponemos de un manuscrito latino: Ms. 12739 de la Biblioteca Nacional de Madrid¹²³; dos ediciones latinas incunables: Inc. 468¹²⁴ e Inc. 469¹²⁵, ambas de la Biblioteca Universitària de Barcelona, y la edición latina de Frankfurt impresa en 1601, de la Universitat Bibliothek Marburg-Lahn¹²⁶.

¹²² B. van den Abeele, H. Meyer, M.W. Twomey, B. Roling, R. J. Long (eds.), *op. cit.*

¹²³ En el manuscrito puede observarse una numeración arábiga añadida posteriormente; se trata de unas marcas modernas que se inician tras el índice. De los textos que aquí manejamos, tan solo uno, la edición de la traducción francesa, contiene una numeración original, que comienza tras el índice y el prólogo. Los documentos restantes no muestran ningún tipo de foliación originaria, aunque sí señalan las marcas de impresión de los cuadernos, las cuales también se inician, la mayoría, tras el índice y el prólogo: las ediciones castellanas poseen la marca 'A1' en el recto en el que se encuentran las primeras palabras del *Liber I*, mientras que las latinas contienen dicha marca en folios anteriores, en algunos casos junto con el prólogo, aunque, en otros, en un folio previo. Con el objetivo de unificar las citas de los distintos textos, se ha optado por establecer una numeración propia que se adecue tanto a la edición que contiene la numeración original como a las marcas de impresión de encontramos en las ediciones, priorizando la manera de proceder de las castellanas, por su uniformidad. Es decir, se hará coincidir el inicio de la numeración de cada ejemplar con el comienzo del *Liber I*, lo que supone dejar atrás el índice y el prólogo (si bien este último, en ocasiones, comparte el recto con el primer capítulo del *Liber I*).

¹²⁴ Lugduni (Lion), 1482. Las únicas marcas originarias son las de impresión. El ejemplar contiene una foliación añadida posteriormente en el índice de la obra.

¹²⁵ Argentinae (Estraburgo), 1485. Se observan marcas de impresión, pero ninguna foliación.

¹²⁶ *De genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum Proprietatibus, libri XVIII*, Frankfurt, Wolfgang Richter, 1601 (Minerva, 1964). Esta edición, perteneciendo al siglo XVII, contiene, como es de esperar, su paginación original.

Asimismo, al análisis del texto latino se incluirá un estudio paralelo: la correspondiente consideración en torno a la versión romance castellanas del *De proprietatibus rerum*. En este caso, nos centraremos en la traducción de Vicente de Burgos, la única que presenta el texto completo de los libros que aquí nos ocupan. La comparación de la enciclopedia latina y su versión castellana nos permitirá evidenciar sus diferencias y determinar las posibles causas de las mismas. Dado que el de Burgos realizó la traducción a partir del texto latino y de su traducción francesa, dicha comparación ha de tener presente la obra de Corbechon, pues solo reparando en los tres textos podrán señalarse las aportaciones de la enciclopedia castellana. Utilizaremos a tal efecto dos ediciones de la versión romance de Vicente de Burgos, un incunable que se corresponde con la impresión de Tolosa: Inc. 471 de la Biblioteca de Catalunya¹²⁷ y una edición que se corresponde con la de Toledo: CM. 2879 de la Biblioteca Universit ria de Barcelona¹²⁸. En el apartado anexo del trabajo se facilita una transcripci3n del texto romance correspondiente a los libros que aquí se abordarán. Para el estudio de la traducci3n de Corbechon, contamos con una edici3n de la Universiteitsbibliotheek Gent (1984-11)¹²⁹.

Será oportuno cotejar los ejemplares de la obra de Bartolomé que se han seleccionado para realizar el presente trabajo: conoceremos así si existen variantes significativas que afecten a la doctrina presentada (no entraremos en la presente investigaci3n en comparaciones codicol3gicas o filol3gicas). A lo largo del análisis, se indicará la referencia de la edici3n crítica de la obra correspondiente al pasaje que se est  trabajando; las referencias de los manuscritos y de las restantes ediciones se incluirán únicamente cuando se realicen alusiones explícitas a los mismos.

La propuesta metodol3gica pretende esclarecer la doctrina que presenta Bartolomé en los libros I y II, así como el sistema de fondo inherente a esta. Para ello se han realizado unos esquemas conceptuales que ayudarán a clarificar dicho sistema y a los que remitiremos en el momento oportuno.

El método de análisis propuesto facilitará la compresi3n del distinto discurso que suponen las partes que diferenciaremos, así como las particularidades de cada una.

¹²⁷ Impreso por Enrique Meyer, 1494. Esta edici3n inclunable no presenta foliaci3n. Consta, sin embargo, de marcas de impresi3n.

¹²⁸ Impreso por Gaspar de  vila, 1529. El ejemplar no contiene foliaci3n, únicamente marcas de impresi3n.

¹²⁹ Esta edici3n del *Livre des propriétés des choses* (impresa en París en 1556) es el único documento que aquí trabajamos que presenta una foliaci3n originaria.

Gracias a ello, responderemos a una cuestión de gran importancia: si nos hallamos ante una afortunada compilación o si el autor realiza aportaciones significativas, y cuál es la naturaleza de estas.

1.3.2.2 Tercer bloque de estudio: la relación entre el mundo espiritual y el corporal en los libros III y IV

El tercer bloque temático girará en torno a la consideración de dos elementos que posibilitarán el estudio el vínculo entre los mundos espiritual y el corporal en la enciclopedia. Veamos el primero de ellos. El *De anima*, tercer libro de la obra, se relaciona con los dos anteriores en tanto que todos ellos dan lugar al conjunto de libros espirituales, por lo que ciertos aspectos de su estudio se asemejarán. Tal libro, sin embargo, es el primero de un nuevo conjunto que aborda la temática humana, de modo que el hombre se presentará aquí como el nexo entre el ámbito espiritual, en el que se localiza el estudio de su alma, y el ámbito material, donde se sitúa la investigación de su cuerpo. En el presente trabajo, nos proponemos analizar el *Liber III* con la finalidad de reparar en cómo se produce, dentro de un libro espiritual, el traspaso a la dimensión física. El objetivo aquí es señalar las continuidades y rupturas respecto al estudio que realiza Bartolomé el Inglés de las realidades anteriores, alejadas de este mundo físico con el que sí se encuentra relacionada el alma y al que el autor dedicará el resto de su obra.

La metodología que se seguirá en este apartado consiste en reparar en el tipo de disquisición acerca del alma que realiza Bartolomé, según esta se trate desde una perspectiva espiritual, como sustancia separada, o en tanto a su condición de constituyente del compuesto que es el individuo, por la cual ejerce unas funciones concretas en el cuerpo humano. Se especificarán las características que acompañan a cada uno de estos discursos, así como el uso de autoridades y fuentes empleadas por el Inglés, lo que permitirá obtener unas conclusiones que satisfagan el objetivo arriba señalado.

El segundo elemento que se trabajará en este último apartado de la investigación versa sobre el estudio interpretativo de unas anotaciones marginales presentes en aproximadamente la mitad de los manuscritos latinos del *De Proprietatibus Rerum*¹³⁰. Estas anotaciones, probablemente realizadas con posterioridad a la finalización de la

¹³⁰ Van den Abeele, Baudouin, *Introduction générale...*, p. 10, nota 28.

obra, únicamente se encuentran en los capítulos de la enciclopedia dedicados a las realidades corporales. Se trata de unos comentarios muy breves donde se apunta la posible interpretación espiritual del contenido físico descrito por el autor, aunque en ningún caso se desarrolla o se explica en qué consiste dicha relación. Dada la riqueza de los mencionados *marginalia* para este apartado de la investigación, en el que uno de los objetivos es vislumbrar la relación entre los ámbitos espiritual y corporal que presenta el enciclopedismo, hemos decidido tomarlos en consideración de manera acotada. Puesto que estas anotaciones se hallan en los libros físicos de la obra, mientras que nuestro objeto de estudio son los espirituales, se ha decidido abordar la cuestión en un único libro, el IV, dedicado a los humores como principios del cuerpo humano, que nos servirá como ejemplificación de la naturaleza del vínculo que presenta la enciclopedia entre ambos ámbitos. Son diversas las razones que nos han llevado a seleccionar este libro en concreto, teniendo todas ellas como denominador común el hecho de que se trata del primero del compendio que contiene anotaciones morales: en primer lugar, puesto que dichas anotaciones no aparecen desde el inicio del libro, su estudio en relación al cuerpo del texto nos permitirá aventurar una hipótesis del motivo que llevó al comentador a iniciar su tarea en un determinado punto de la obra; en segundo lugar, en tanto que es el primer libro de contenido físico en la enciclopedia, hace posible incidir en la especial disposición de la temática humana como nexo entre los mundos espiritual y corporal, mostrando así la continuidad que exhibe la obra desde las realidades totalmente separadas hacia las compuestas. Así como el estudio del *Liber III*, último de los libros espirituales, revela el descenso al ámbito físico, la interpretación de los *marginalia* del *Liber IV*, primero de los libros físicos, manifestará las posibilidades de retorno a la dimensión espiritual a partir de la lectura simbólica del mundo natural.

El objetivo de presentar dicho análisis es doble. Por una parte, de manera complementaria a la investigación, se busca extraer el pensamiento del anotador, la identidad del cual, como se detallará en su debido apartado, resta oscura, por lo que no puede afirmarse si se trata o no de Bartolomé el Inglés. Por otra parte, el objetivo principal de este cuarto bloque temático, enlazando así específicamente con el propósito general de la investigación, es señalar cómo la doctrina física de esta obra posibilita su relación con el mundo espiritual. La metodología establecida para abordar el estudio de los *marginalia* en el libro IV se ha establecido a partir de tres ejes: en primer lugar, pretendemos encontrar la razón que explique qué características del pasaje exacto en el que comienzan dichas notas debieron motivar al anotador para iniciar en ese preciso

punto su tarea, en lugar de hacerlo en los capítulos anteriores, para lo cual se analizarán todos los pasajes del libro previos a las anotaciones y, especialmente, el capítulo en el que estas se inician; atendiendo al contenido estudiado, se apuntará una posible explicación a tal fenómeno. Los ejes segundo y tercero buscan tanto concluir la valoración del anotador sobre ciertas cuestiones morales: las virtudes y la actitud ante la riqueza y las posesiones, como resaltar los nexos que se establecen entre el mundo físico y el espiritual para llevar a cabo tales relaciones simbólicas. Para ello se estudiarán las anotaciones del libro sobre esta temática en relación al contenido al que estas hacen referencia, con el propósito de ofrecer una posible interpretación que contribuya a desentrañar la relación que el anotador apunta en cada caso. No debemos olvidar que, para los lectores medievales que accedieron al *De Proprietatibus Rerum*, la obra instruía mediante dos dimensiones: el contenido físico del cuerpo de la enciclopedia, con un valor propio, y las anotaciones marginales, que completaban al primero con la interpretación espiritual del mismo. A esto debemos añadir que el propio autor de la enciclopedia, Bartolomé el Inglés, afirma en su prólogo que va a desarrollar el contenido físico para favorecer la correcta interpretación simbólica espiritual del mismo, por lo que el público de la enciclopedia no debió juzgar las anotaciones como un elemento ajeno o externo a la propia obra, sino acorde con el espíritu de esta.

Parte del interés del proyecto aquí expuesto consiste en plantearnos hasta qué punto en este momento –en el que la investigación natural continuaba vislumbrando como objetivo final la contemplación divina, y en el que la manera de conocer y de interpretar son esenciales en un mundo que no ha dejado de considerarse reflejo o vestigio de otro– el estudio natural deviene objeto de investigación con un valor en sí mismo, pues ofrece al hombre de estos siglos una aportación a aquello que persigue a lo largo de sus meditaciones: el conocimiento de la naturaleza y de la creación; es decir, llegar a esclarecer el orden y los esquemas de la realidad. Debido a la propia cosmovisión de la época, esto nunca va a obviar el ámbito espiritual. Las enciclopedias son unos textos perfectamente adecuados para observar de qué manera y en qué aspectos la teología y la ciencia, inmersas en su prolongado debate entre fe y razón, cuyos protagonistas van a ser los principales pensadores de estos siglos, se complementan en esta búsqueda del orden universal.

Primera parte de la investigación.

El género enciclopédico medieval occidental:
aproximación al fenómeno enciclopédico,
a sus manifestaciones
y a sus rasgos definatorios

2. Origen y naturaleza del enciclopedismo como género sapiencial didáctico-filosófico

Iniciamos la primera parte de la investigación, con la que pretende asumirse una aproximación al fenómeno enciclopédico, a sus manifestaciones y a sus rasgos definitorios. El primer capítulo girará en torno a la reflexión de las características básicas sapienciales del género.

2.1 Nacimiento del término “enciclopedia” como denominación de un género literario

Repararemos en primer lugar en el origen del vocablo “enciclopedia” como término específico para la denominación de un género literario concreto.

2.1.1 Origen humanístico y renacentista del término moderno

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, un nuevo término comienza a utilizarse con el objetivo de designar cierto género concreto de composiciones: se trata de la “enciclopedia”. El año 1559 se editó en Basilea la primera obra que empleaba dicho término en su título: *Encyclopaedia seu Orbis Disciplinarum, tam Sacrarum quam Prophanarum Epistemon*, de Stanislav Pavao Skalić (1534-1575), aunque, ya en 1541, se había publicado póstumamente, también en Basilea, la obra de Joachim Sterck van Ringelberg (1499-1531)¹³¹ bajo el título: *Lucubrationes vel potius absolutissima κυκλοπαιδεια*, si bien encontramos aquí la expresión en su forma griega, de la que esta proviene¹³².

Tradicionalmente se otorga a John Henry Alsted (1588-1638) el mérito de haber sido el primero en vincular el término a las obras que hoy tenemos como tales. Al denominar su obra simplemente como *Encyclopaedia (Encyclopaedia septem tomis*

¹³¹ El nombre del teólogo croata puede encontrarse también escrito como Paul Skalich, Scalich o Scaliger, o en su forma latina, Paulus Scalichius de Lika. El nombre latinizado del flamenco, por su parte, es Joachimus Fortius Ringelbergius.

¹³² Collison, Robert Lewis, *op. cit.*, pp. XIV y 79-80; Sullivan, Lawrence E., «Circumscribing Knowledge: Encyclopedias in Historical Perspective», *The Journal of Religion*, 70, 1990, pp. 315-339, aquí, p. 317, nota 5; Emilia Sabor, Josefa, *Manual de fuentes de información. Obras de referencia: Enciclopedias, Diccionarios, Bibliografías, Biografías, etc.*, Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1957, pp. 27-28; Horvatic, Dubravko, «Zagreb, capital de Croacia - 900 años de su historia (1094-1994)», *Studia Croatica*, Spanish Edition, núms. 126-127, 1994, p. 205; número disponible en línea (consultado el 08/06/2015): <http://www.studiacroatia.org/revistas/126/126.htm>.

distincta, editada en 1630)¹³³, Alsted no solo hace aparecer en el título el vocablo, sino que asocia dicha nomenclatura a esta tipología de obras. Dado que su trabajo no dista de otros que se habían realizado anteriormente, la elección de Alsted legitima el uso del término en aquellos trabajos anteriores que tuvieran por objeto crear una obra de referencia donde la totalidad del conocimiento se compendie en base a determinados principios organizativos, formando un sistema basado en el conjunto de disciplinas que presentan ciertas interrelaciones entre sí. De hecho, en el prólogo de su enciclopedia, el autor afirmará que su obra no es la primera de este tipo, señalando como precedente, entre otras, la obra de van Ringelberg¹³⁴.

El término moderno se había acuñado poco tiempo atrás de las ediciones de Basilea: la primera referencia conocida de su uso en una obra editada la hallamos en *The boke of the Governour*, de Thomas Elyot (1490-1546), que vio la luz en Londres el año 1531¹³⁵. Sostendrá Elyot que “whiche of some is called the *worlde of science*, of others the *circle of doctrine*, whiche is in one word of Greke: *Encyclopaedia*”¹³⁶. El mismo autor da explicación de su significado en el diccionario latín - inglés que compuso algunos años después, donde asegura que «encychos» o «encyclia» hace referencia a “the cyrkle or course of all doctrines”, mientras que la «encyclopaedia» se trata de “that lernynge whiche comprehendeth all lyberall sciences & studies”¹³⁷.

Pese a que las obras contemporáneas hayan evolucionado respecto a sus antecedentes modernos, el significado actual de «enciclopedia» tiene su origen en el Renacimiento, donde se rescata la expresión griega originaria (ἐγκύκλιος παιδεία) y se establece un sentido del término más concreto, vinculado ya a unas obras con una tipología determinada. En los trabajos de Thomas Elyot encontramos la primera

¹³³ Ya había utilizado el autor dicho término en una obra que resultó un precedente de su posterior trabajo enciclopédico: *Cursus philosophici encyclopaedia*, editada en 1620.

¹³⁴ Ruiz de Elvira, Antonio, «*Uniuersitas y Encyclopaedia* (II)», *Habis*, 29, 1998, pp. 349-369, aquí, p. 366; Watts, Thomas, «History of Cyclopaedias», *Quarterly Review*, 113, n. 226, 1863, pp. 354-387, aquí, p. 367.

¹³⁵ Kuijper, Abraham, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, Amsterdam, J. A. Wormser, 1894, p. 6; Pombo, Olga, *Encyclopedia*, en Byron Kaldis (ed.), *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*, Los Ángeles, Londres, New Delhi, Singapore y Washington, SAGE Publications, 2013, pp. 253-257, aquí, p. 254; Stockwell, Foster, *A History of Information Storage and Retrieval*, Jefferson, McFarland, 2000, p. 14.

¹³⁶ Citado en Kuijper, Abraham, *op. cit.*, p. 6.

¹³⁷ Elyot, Thomas, *The Dictionary of Syr Thomas Eliot Knyght*, Londres, Thomas Berthelet, 1538, G3^v, citado en Stein, Gabriele, *Sir Thomas Elyot as Lexicographer*, Nueva York, Oxford University Press, 2014, p. 9 y Andersson, Daniel, *Philosophy and the Renaissance encyclopaedia: some observations*, en Jason König, Greg Woolf (eds.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013, pp. 398-413; aquí, p. 399.

referencia del término moderno, aunque habrá de transcurrir un decenio hasta hallar su mención, en su grafía griega, en el título de una de estas obras, concretamente en la de van Ringelberg, y prácticamente tres hasta encontrarlo bajo la forma que fijará la lengua latina, *encyclopaedia*, en la obra de de Skalić. Para aquel entonces, los lexicógrafos habían aceptado el nuevo término¹³⁸, que, de hecho, había aparecido en francés solo un año después de que Sir Thomas Elyot lo pusiera en circulación. En el capítulo XX del libro II de la novela *Pantagruel* (Lion, 1532), la primera obra de Rabelais (1494-1553), este hace que el personaje de Thaumaste reconozca que Panurge le “a ouvert le vrai puits et abîme d’encyclopédie”, en referencia a la totalidad del conocimiento¹³⁹. La de Rabelais es la primera referencia impresa, pero puede localizarse el empleo del término en el decenio anterior, en un manuscrito de Budé (1467-1540) de la *Institution du Prince* (1522). Se ha señalado por parte de numerosos académicos un uso primigenio del término en los humanistas Angelo Poliziano (1454-1494) y Erasmo de Rotterdam (1466-1536)¹⁴⁰. En el contexto de una renovada preocupación por la organización de las ciencias, Poliziano habla de un *doctrinae orbem* que, sostiene, también puede denominarse *encyclia*¹⁴¹; ambos, Poliziano y Erasmo, presentan una concepción del “círculo de doctrinas” o de aprendizaje que habría influido en la noción de encyclopedia de Guillaume Budé, y este, a su vez, pudo haber hecho lo propio en Rabelais¹⁴². El empleo de dicha noción en estas primeras referencias humanistas connota un significado que difiere, como veremos a continuación, del que originariamente se le otorgó: en el humanismo, la “enciclopedia” hace referencia a la adquisición de un conocimiento elevado, erudito¹⁴³.

¹³⁸ Stockwell, Foster, *op. cit.*, p. 14.

¹³⁹ Collison, Robert, *op. cit.*, p. 80.

¹⁴⁰ Entre otros, Hummel, Pascale, *Histoire de l'histoire de la philologie: étude d'un genre épistémologique et bibliographique*, Ginebra, Librairie Droz, 2000, pp. 222-223 y nota 5 de las mismas; Blair, Ann, *Revisiting Renaissance encyclopaedism*, en Jason König y Greg Woolf (eds.), *op. cit.*, pp. 379-398, aquí, pp. 379-380; Kenny, Neil, *Encyclopedism*, en Elizabeth Chesney (ed.), *The Rabelais Encyclopedia*, Westport, Greenwood Press, 2004, pp. 66-67; aquí, p. 66.

¹⁴¹ Simone, Franco, *La Notion d'Encyclopédie: Élément caractéristique de la Renaissance française*, en Peter Sharratt (ed.), *French Renaissance Studies 1540-1570: Humanism and the Encyclopedia*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1976, pp. 234-262, aquí, pp. 242-243.

¹⁴² A este respecto, remitimos al estudio de Franco Simone (ver nota anterior), donde se detallan los pasajes de interés en la obra de ambos autores en relación a esta cuestión, así como su influencia en Rabelais y Budé. Simone, Franco, *op. cit.*, pp. 242-251.

¹⁴³ Kenny, Neil, *op. cit.*, p. 66. Cf. Sandnes, Karl Olav, *The Challenge of Homer: School, Pagan Poets and Early Christianity*, Londres, T&T Clark International, 2009, p. 18 y nota 9 de la misma.

2.1.2 De la Antigüedad al Renacimiento. Las nociones de *enkyklios paideia* (ἐγκύκλιος παιδεία), *orbis doctrinae*, *artes liberales* y *encyclopaedia*

Para comenzar este estudio de la noción originaria que dio origen al término “enciclopedia”, se ha seleccionado un fragmento del trabajo de Karl Olav Sandnes (Norwegian School of Theology) que contiene las nociones básicas que conviene matizar respecto al origen antiguo de dicho término y a la idea primitiva asociada al mismo:

Ancient sources share the idea of mastering a ‘circle of education’; i.e. to be ‘encircled’ with everything necessary to know. This common education started with learning to read and write; it continued with the reading of classical authors, and it included grammar, literary criticism, arithmetic, geometry, astronomy, music, rhetoric and philosophy. This list of disciplines varies in the sources, but it was commonly called *enkyklios paideia*. The corresponding Latin expression is *septem artes liberales* ... The fullest description of this circle of education is given by Quintilian ... He calls these disciplines *orbis doctrinae*¹⁴⁴.

Como se ha señalado en el apartado precedente, “encyclopaedia” es un término moderno, si bien deriva de una expresión griega utilizada para denotar un determinado tipo de aprendizaje o educación; dicha expresión se formulaba añadiendo el adjetivo *enkyklios* al sustantivo *paideia*. De esta manera, la *enkyklios paideia* hacía referencia a una noción concreta de instrucción o conocimiento que abordaremos en este apartado.

Paideia significa «educación», «instrucción». El adjetivo *enkyklios* podía utilizarse para expresar diversas significaciones: «círculo», «completo», «común», «ordinario», «usual» o «trivial»¹⁴⁵. La expresión que resulta de la combinación de estos dos términos tradicionalmente se ha traducido como «círculo del conocimiento», «círculo educativo», «enseñanza circular», «círculo de las disciplinas», etc., como nos muestran las distintas obras que recogen la etimología del término o bien se remontan al origen de la noción. Veamos dos definiciones representativas de nuestros dos siglos precedentes: Joaquín Bastús (1799-1873) asegura que

El nombre Enciclopedia ... equivale pues a decir enseñanza circular, instrucción que comprende todo el círculo, todos los límites a que se extienden los conocimientos humanos. Los griegos daban el nombre de Enciclopedia al encadenamiento de todas las nociones que habían de entrar en la educación de un

¹⁴⁴ Sandnes, Karl Olav, *op. cit.*, p. 18.

¹⁴⁵ Morgan, Teresa, *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 33; Kuijper, Abraham, *op. cit.*, pp. 2-3.

hombre libre. Viene a ser sinónimo de ciencia universal, enseñanza de todos los conocimientos humanos¹⁴⁶.

Según Ferrater Mora,

el vocablo ‘enciclopedia’ ... significa «ciclo educativo», es decir, sistema completo de educación que abarca todas las disciplinas y los fundamentos de estas¹⁴⁷.

Si bien el adjetivo *enkyklios* se traduce en todos estos casos como «círculo», la investigación filológica de los textos antiguos conviene en que, cuando los griegos lo añadían a *paideia*, solía hacer referencia a la educación común, ordinaria o general, es decir, la instrucción que debían recibir los jóvenes para su adecuada formación como ciudadanos. Así, Abraham Kuijper (1837-1920) asegura que la correcta interpretación de *enkyklios paideia* sería entenderlo como una referencia a las “materias del conocimiento cotidianas”, tratándose, por lo tanto, de la formación o conocimiento estándar que se esperaba que un ciudadano poseyera¹⁴⁸. El círculo, sin embargo, seguiría presente en la mentalidad griega; el teólogo neerlandés afirma que los griegos, al usar tal formulación, expresaban tres matices definidos: en primer lugar, la conciencia de estar seleccionando ciertas materias o partes del conocimiento entendido como un todo; en segundo lugar, que esta selección se lleva a cabo según un modelo meditado, no aleatoriamente; por último, que dicho modelo y su organización guardan relación con el “círculo de la vida”, en base al cual se ordenan estas partes del conocimiento abstraídas, conformando nuevamente un todo. De esta manera, la idea del círculo se retoma, pero no como imagen de la conexión intrínseca que guardan las distintas disciplinas o partes del conocimiento entre ellas, sino de estas mismas en relación a la formación de los que iban a ser ciudadanos, una enseñanza meditada según su propio círculo vital¹⁴⁹. Kuijper sostiene que la idea de círculo no tiene por qué señalar forzosamente el círculo de las disciplinas; al tratarse de una educación común, podría hacer referencia al círculo de los ciudadanos¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Bastús, Joaquín, *El trivio y el cuadrivio ó La nueva enciclopedia: el cómo, cuándo y la razón de las cosas*, Barcelona, Imprenta de la Viuda e Hijos de Gaspar, 1862, p. 38.

¹⁴⁷ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, volumen 2, Nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Josep-Maria Terricabras, Barcelona, Editorial Ariel, 1994, p. 1004.

¹⁴⁸ Kuijper, Abraham, *op. cit.*, p. 3.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 4. En esta línea, Teresa Morgan, que defiende que el sentido principal de la expresión es “educación común”, apunta igualmente la importancia de no olvidar la referencia al círculo, ya que “writers on education often present their works as complete systems which ‘encircle’ the pupil with everything he needs to know” (Morgan, Teresa, *op. cit.*, p. 33).

¹⁵⁰ Kuijper, Abraham, *op. cit.*, p. 5.

Antonio Ruiz de Elvira (1923-2008) llevó a cabo una investigación a propósito de la historia de los términos *universitas* y *encyclopaedia*, publicada en dos artículos (1997 y 1998)¹⁵¹. En estos trabajos, se realiza un seguimiento de los antecedentes del término que aquí nos ocupa, para lo que Ruiz de Elvira cita a todos los autores que emplearon dicha expresión en su forma griega o latina y reproduce y analiza los fragmentos relevantes por estar directamente relacionados con la variación de esta formulación hasta la instauración de la noción renacentista de la *encyclopaedia*. Ruiz de Elvira localiza menciones de la expresión ἐγκύκλιον παιδείαν (o de alguna variante de dicha formulación) en textos de Zenón de Citio (c. 335 a.C.-c. 263 a.C) (según Diógenes Laercio), Posidonio (s. II a.C.-s. I a.C.) (apuntado por Séneca), Dionisio de Halicarnaso (60 a.C.-8 d. C), Vitruvio (c. 80 a.C.-c. 15 a.C.), Estrabón (c. 63 a.C.-19 d.C.), Filón de Alejandría (c. 20 a.C.-c. 50 d. C.), Plinio el Viejo (c. 24-79), Quintiliano (c. 35-c. 95), Plutarco (c. 50-c. 120), Luciano (c. 120-c. 190) y Ateneo (s. II-s. III). Veremos aquí algunos de estos autores de la Antigüedad, aquellos que nos interesan para entender el nacimiento del término latino *encyclopaedia*, su origen y las nociones vinculadas.

Teresa Morgan (University of Oxford) señala que el uso de la expresión *enkyklios paideia* debe remontarse, como mínimo, hasta Aristóteles, aunque la mayoría de sus referencias las hallemos a partir del siglo I a.C.¹⁵² Efectivamente, Ruiz de Elvira apunta que el uso realizado por Aristóteles del término “enkyklios” (con el sentido de “usual”, “corriente”, “trivial”) debió favorecer su aplicación a varios sustantivos relacionados con la educación, entre los cuales hallamos el de “paideia”, evolucionando hasta adquirir el sentido de “educación elemental”. Precisamente en este sentido emplean la expresión ἐγκύκλιον παιδείαν Zenón y Dionisio. En todo caso, pese a que la historia de dicha expresión deba remontarse hasta Aristóteles por su aplicación del adjetivo ἐγκύκλιον, no debe olvidarse que el Estagirita nunca utilizó ambos términos juntos¹⁵³.

Vitruvio, como posteriormente harán Filón y Quintiliano, considera la ἐγκύκλιον παιδείαν como una educación necesaria para el ulterior estudio de una ciencia superior: en este caso, la arquitectura. En el primer libro de su *De architectura*, Vitruvio enumera las características que debe poseer aquel que pretenda denominarse arquitecto: este debe

¹⁵¹ Ruiz de Elvira, Antonio, «*Universitas y Encyclopaedia (I)*», *Habis*, 28, 1997, pp. 349-367 y «*Universitas y Encyclopaedia (II)*», *Habis*, 29, 1998, pp. 349-369. Seguiremos el trabajo de Ruiz de Elvira para estas referencias, ya que el autor contempla y revisa los resultados de los estudios tradicionales sobre la temática.

¹⁵² Morgan, Teresa, *op. cit.*, p. 33.

¹⁵³ Ruiz de Elvira, Antonio, «*Universitas y Encyclopaedia (I)*»..., pp. 357-359.

ser un hombre instruido, buen dibujante, dominar la geometría, la óptica y la aritmética, así como tener buenos conocimientos de historia, filosofía, música, medicina, leyes y astrología. Asegura el autor que, puesto que tal ciencia requiere del dominio de tantas otras, solo podrá llamarse arquitecto aquel que, desde su juventud, haya ascendido por los distintos grados que suponen estas disciplinas. En cuanto a la dificultad de adquirir tantos conocimientos, recuerda Vitruvio que todas las disciplinas mencionadas se hallan conectadas intrínsecamente entre sí, de manera que las relaciones de las distintas partes que componen esta *encyclios disciplina* posibilitan su aprendizaje, siempre que se siga el proceso educativo adecuado. Si bien es cierto, admite el romano, que el arquitecto no poseerá una auténtica sabiduría sobre todas estas disciplinas, únicamente un conocimiento suficiente para resolver las cuestiones que le atañen en su ejercicio¹⁵⁴. Con esta última matización, el autor disminuye notablemente las pretensiones que parecía asociar a la *encyclios disciplina*, pues su estudio tiene como objetivo la consecución de un saber medio o general sobre las ciencias enumeradas. Reparemos en que Vitruvio emplea *disciplina* en lugar de adaptar el término *παιδεία*, adelantándose así a la “traducción latina” o interpretación de Quintiliano de la *ἐγκύκλιον παιδείαν* como *orbis doctrinae*¹⁵⁵. Sin embargo, es más revelador acerca de la noción que maneja Vitruvio la indicación de que estas disciplinas se hallan unidas de manera natural, orgánica, tal y como lo están los distintos miembros que componen un cuerpo: “encyclios enim disciplina uti corpus unum ex his membris est composita” (*De architectura*, I, 1, 12). Si bien Vitruvio no modifica la noción de instrucción media o general, el adjetivo *ἐγκύκλιον* adquiere su principal significado en el seno de las disciplinas, que se encuentran interconectadas por sus relaciones internas.

Morgan, en *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, trabaja ciertos fragmentos del *De congressu* de Filón de Alejandría, donde localiza un uso combinado de las expresiones griegas *enkyklios paideia* y *mese paideia*, haciéndolas sinónimas. Esta última hacía referencia a la educación media, posterior al aprendizaje de la lectura y la escritura, pero anterior al estudio de la filosofía y a la adquisición de la verdadera sabiduría. Filón denomina así a un conocimiento básico, una preparación previa a la formación filosófica que consistiría en el estudio de ciertas disciplinas:

¹⁵⁴ Vitruvio, *De architectura*, I, cap. 1, 3-13.

¹⁵⁵ Es más cercana aún a la expresión de Quintiliano la segunda mención de Vitruvio: “litteraturae encycloque doctrinarum omnium disciplina” (Vitruvio, *De architectura*, VI, praef. 4).

gramática, geometría, astronomía, literatura, música teórica, retórica y dialéctica¹⁵⁶. Según se infiere de los textos de Filón señalados por Morgan, la *enkyklios paideia*, utilizándose como equivalente a *mese paideia*, hace referencia a una instrucción general o media en torno a ciertas doctrinas o conocimientos concretos. Quedan al margen, pues, las acciones educativas preliminares, leer y escribir, y los estudios superiores, los filosóficos¹⁵⁷. Esta planificación educativa se halla en consonancia con los comentarios de Abraham Kuijper, expuestos más arriba, sobre las implicaciones de la *ἐγκύκλιον παιδείαν*: la noción griega no expresaría la totalidad del saber, sino la selección de ciertas partes que, en la medida en que forman a la persona, proporcionándole los conocimientos que se esperan de todo ciudadano cultivado (adecuados a su ciclo vital socioeducativo), pueden tomarse como un todo.

Plinio, en su *Naturalis Historia*, recomienda, antes de dedicarse a cualquier otra actividad, instruirse en lo que los griegos llamaban *enkyklios paideia* (o *encyclopaedia*), conjunto amplio de temáticas que él tratará en su obra¹⁵⁸: “iam omnia attingenda quae Graeci τῆς ἐγκυκλοπαιδείας vocant, et tamen ignota aut incerta ingeniis facta” (*Praefatio*, 14). Sobre la fijación del término o términos exactos usados por Plinio, remito a la discusión entre ediciones y autores que presenta Ruiz de Elvira¹⁵⁹. Esta cuestión es relevante porque tradicionalmente se ha señalado que la *ἐγκυκλοπαιδεία* –la unión de los dos términos vistos en uno solo– del texto Quintiliano (al que, como trataremos a continuación, se reconoce como instaurador del término en cuestión) se trata de una lectura errónea renacentista¹⁶⁰. Según el latinista zamorano, sin embargo, la formulación que, con más probabilidad, escribió Plinio fue *ἐγκυκλοπαιδείας*, o bien el término en latín, *encyclopaedias*, por lo que este sería un precedente de Quintiliano y el principal responsable de la adaptación latina¹⁶¹. Así, Ruiz de Elvira sostiene que es altamente probable que Quintiliano utilizara el vocablo *ἐγκυκλοπαιδείαν*, o bien que

¹⁵⁶ Morgan, Teresa, *op. cit.*, p. 34 y nota 114 de la misma. La autora señala los fragmentos relevantes de Filón a este respecto: *De congressu* 11-18, 74-76, 142 y 148-150.

¹⁵⁷ Cf. Ruiz de Elvira, Antonio, «*Uniuersitas y Encyclopaedia* (I)»..., pp. 359-360. Asegura el autor que las ramas de la filosofía se incluyen en la educación general descrita por Filón, pues el conocimiento superior del que el alejandrino habla es exclusivamente la virtud, como, según Séneca, ya sostuvo Posidonio.

¹⁵⁸ Morgan, Teresa, *op. cit.*, p. 35 y nota 116 de la misma; Stockwell, Foster, *op. cit.*, p. 14; Kuijper, Abraham, *op. cit.*, p. 2.

¹⁵⁹ Ruiz de Elvira, Antonio, «*Uniuersitas y Encyclopaedia* (I)»..., pp. 360-367.

¹⁶⁰ Fowler, Robert L., *Encyclopaedias: Definitions and Theoretical Problems*, en Peter Binkley (ed.), *op. cit.*, pp. 3-30, aquí, p. 27.

¹⁶¹ Ruiz de Elvira, Antonio, «*Uniuersitas y Encyclopaedia* (I)»..., pp. 360-361.

utilizara la transliteración latina *encyclopaedian*, en lugar de, como suele asegurarse, tratarse de un error de lectura de la expresión *ἐγκύκλιον παιδείαν*¹⁶².

Filón no será el único autor que conciba la *ἐγκύκλιον παιδείαν* como una educación media, previa al estudio de una disciplina considerada superior. Quintiliano, autor al que se le atribuye la fijación latina escrita de la expresión (pese a que, como se ha apuntado, ya aparece en Plinio), considera la *enkyklios paideia* como la adquisición de los conocimientos propios de la lectura y la escritura, la gramática, la literatura, la geometría, la astronomía, la lógica y los principios de la música. Quedarían fuera de este programa la filosofía y la retórica, esta última considerada por el autor como la disciplina superior que requiere del dominio previo de las restantes ciencias¹⁶³. El retórico latino, sin embargo, va a ofrecer una definición de *enkyklios paideia* que modifica el significado con el que los griegos utilizaban la expresión. Leemos en las *Institutionis oratoriae libri duodecim*: “nunc de ceteris artibus, quibus instituendos, priusquam rhetori tradantur, pueros existimo, strictim subiungam, ut efficiatur orbis ille doctrinae, quam Graeci ἐγκυκλοπαιδείαν vocant” (I, 10, I)¹⁶⁴. Como vemos, Quintiliano propone una instrucción general básica que atañe a la educación de los niños, incluyendo incluso la lectura y la escritura, lo que mantiene la noción tal y como la hemos visto hasta el momento, con la única diferencia de que, para algunos autores, la educación a la que hace referencia la *ἐγκύκλιον παιδείαν* es más o menos elemental. El autor asegura que aquello que los griegos llaman *encyclopaedian* es, por lo tanto, lo que los latinos pueden traducir por *orbis doctrinae*, es decir, el círculo de las ciencias o de las disciplinas. Aunque el conjunto de disciplinas señaladas ya muestra su condición de enseñanza media o común, Quintiliano remarca, con esta traducción, la idea predominante de un círculo de las ciencias, destacando la noción de un sistema completo e interrelacionado de disciplinas, y olvidando el matiz que expresaba la formulación griega originaria de enseñanza común en torno al ciudadano.

Hallamos la expresión *ἐγκύκλιον παιδείαν* aún en Plutarco y Ateneo; Luciano, por su parte, emplea una similar¹⁶⁵. “*ἐγκύκλιον παιδείαν*” vuelve a aparecer en los escolios a Aristófanes y en la enciclopedia bizantina de Suidas, el *Lexicon*, ambos textos

¹⁶² Ruiz de Elvira, Antonio, «*Uniuersitas y Encyclopaedia* (II)»..., pp. 349-351. Cf. Fowler, Robert L., *op. cit.*, pp. 27-29.

¹⁶³ Morgan, Teresa, *op. cit.*, p. 35.

¹⁶⁴ En numerosas ediciones, *ἐγκύκλιον παιδείαν*, según el debate mencionado anteriormente en los casos de Plinio y Quintiliano.

¹⁶⁵ Ruiz de Elvira, Antonio, «*Uniuersitas y Encyclopaedia* (II)»..., pp. 351-352.

medievales que Ruiz de Elvira incluye en sus artículos porque cabe la posibilidad de que sean anteriores a la fecha de datación aceptada (siglos VII y X, respectivamente)¹⁶⁶. Por lo tanto, si se acepta la posición del latinista acerca de la fijación del término en los textos de Plinio y Quintiliano, no se encuentra en la Antigüedad, como tampoco en la Edad Media, la locución latina *enkyklios paideia*, pues, de la *ἐγκύκλιον παιδείαν* de Zenón de Citio, Posidonio, Dionisio de Halicarnaso y otros autores posteriores, pasamos a la *encyklios disciplina* de Vitruvio y, finalmente, a la *ἐγκυκλοπαιδείαν* o *ἐγκυκλοπαιδείας* (o bien *encyclopaedian* o *encyclopaedias*) de Plinio y Quintiliano.

La noción principal del término difiere entre estos dos últimos. Como se ha apuntado, mientras que, para el primero, se trataría de un conjunto de conocimientos más amplio, para el segundo consiste en un programa concreto, el *orbis doctrinae*¹⁶⁷. El vocablo queda, con Quintiliano, ligado a la idea de un conjunto de disciplinas interrelacionadas, si bien no deja de hacer referencia a una instrucción general. Cabe mencionar otra puntualización de Kuijper sobre la evolución del significado de la *ἐγκύκλιον παιδείαν* en de los textos griegos eclesiásticos. Según el teólogo, se aprecia un uso del término (ya sea de “*ἐγκύκλιον παιδείαν*” o de la sustantivación de “*ἐγκύκλιον*”, pues también se utilizaba la forma “*ἐγκύκλια*”) que hace referencia al conocimiento griego pagano, distinguiéndolo y oponiéndolo al saber propio de la teología y de los textos eclesiásticos, que se considerarían un conocimiento superior al primero. De esta manera, la *ἐγκύκλιον παιδείαν*, en estos escritos, pasaría a englobar un conjunto de saberes en el que se incluiría la totalidad de las ciencias y de las artes¹⁶⁸.

Los autores latinos posteriores no van a seguir la nomenclatura que establecieron Plinio y Quintiliano. En el mundo latino, la noción de las *artes liberales* resultaba análoga a la *ἐγκυκλοπαιδείαν* o *encyclopaedian* de aquellos, tanto en su significación de educación básica o general como en la sistematización de un programa de disciplinas. En cuanto al último apunte de Kuijper, el mismo término de las *artes liberales* ya era suficiente para designar el conocimiento profano frente al sagrado, para lo cual también podía utilizarse *litterae profanae*¹⁶⁹. Tendremos ocasión de observar la conexión de las

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 352-353.

¹⁶⁷ Kuijper sostiene que tanto Quintiliano como Vitruvio se vieron influenciados por el significado principal del adjetivo *ἐγκύκλιον*, en lugar de atender al sentido de “común” u “ordinario” que le otorgaban los griegos cuando lo aplicaban a la *παιδεία*, de ahí que uno utilizara la expresión *encyklios disciplina* y el otro hiciera equivalente la *ἐγκυκλοπαιδείαν* al *orbis doctrinae*. Kuijper, Abraham, *op. cit.*, p. 4.

¹⁶⁸ Kuijper, Abraham, *op. cit.*, pp. 4-5.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 6.

tres nociones aquí señaladas (ἐγκύκλιον παιδείαν como educación general o media, programa o sistema formado por unas disciplinas determinadas y conjunto de letras clásicas o profanas en oposición a las sagradas) en las distintas obras enciclopédicas occidentales que trataremos en los siguientes capítulos.

En ocasiones se ha atribuido a Cicerón (106 a.C.-43 a.C.) el establecimiento primigenio de las *artes liberales* (nombradas de tal manera únicamente en una ocasión, en el *De inventione* 1, 35, pero referidas en muchas otras ocasiones en sus obras como *studia, litterae, scientia, ars* o simplemente *artes*¹⁷⁰) entendidas como un programa de educación general, en el cual se incluye el estudio de ciertas disciplinas: gramática, literatura, geometría, astronomía, música y retórica¹⁷¹. También Séneca (c. 4 a.C.-65 d.C.), en sus *Epistulae morales ad Lucilium*, hace referencia a los *liberalia studia*, una instrucción media que sería posterior a la enseñanza básica preliminar y estaría compuesta por la gramática, la literatura, la geometría, la astronomía y la música¹⁷². Será Varrón (116 a.C.-27 a.C.), sin embargo, quien idee la sistematización de las artes liberales como un verdadero programa educativo que comprende la adquisición del conocimiento de determinadas disciplinas. En Varrón –que, con sus *Disciplinarum libri VIII*, se propuso trasladar el modelo de enseñanza griego a las necesidades latinas– hallamos el origen de las *artes liberales* medievales, concretadas posteriormente en el *trivium* y el *quadrivium*.

Dado que esto debe considerarse dentro de la exposición del nacimiento y de las distintas manifestaciones del enciclopedismo occidental, analizaremos más adelante la cuestión de las *artes liberales*, la clasificación de las ciencias y el *trivium* y el *quadrivium*, en relación tanto a la obra de Varrón como, y principalmente, a las distintas enciclopedias latinas medievales¹⁷³. Baste de momento con decir que la expresión ἐγκύκλιον παιδείαν, así como el término ἐγκυκλοπαιδεία o *encyclopaedia*, no van a volver a encontrarse en el mundo latino¹⁷⁴ –aunque sí en el bizantino, donde la

¹⁷⁰ Ruiz de Elvira, Antonio, «*Uniuersitas y Encyclopaedia* (II)»..., p. 354.

¹⁷¹ Morgan, Teresa, *op. cit.*, pp. 35-36 y nota 121; Ruiz de Elvira, Antonio, «*Uniuersitas y Encyclopaedia* (II)»..., pp. 354-355; Fowler, Robert L., *op. cit.*, p. 28; Vidmar, Tadej, *Selected Aspects of Non-Formal Education in Ancient Greece, Middle Ages and the Reformation*, en Igor Ž. Žagar y Polona Kelava (eds.), *From Formal to Non-Formal: Education, Learning and Knowledge*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 1-22, aquí, p. 9.

¹⁷² Morgan, Teresa, *op. cit.*, p. 36 y nota 122 de la misma; Ruiz de Elvira, Antonio, «*Uniuersitas y Encyclopaedia* (I)»..., p. 358.

¹⁷³ En 3.3.1 *De la noción griega a las primeras obras latinas* y 4.3.4 *La tradición occidental del ordo artium*.

¹⁷⁴ Cf. Ruiz de Elvira, Antonio, «*Uniuersitas y Encyclopaedia* (II)»..., pp. 355-360.

enciclopedia de Suidas nos habla de la *ἐγκύκλιος παιδεία*, como también encontramos en las *Chiliades* de Ioannes Tzetzes (ca. 1110 - ca. 1180)¹⁷⁵— hasta que los renacentistas los rescaten. Durante la Edad Media, el término cae en un completo desuso, sirviéndose los autores de una gran cantidad de vocablos para expresar la noción de *ἐγκύκλιον παιδείαν*, como señala Manuel C. Díaz y Díaz:

il termine greco che designa il *curriculum* delle sette Arti, *ἐγκύκλιος παιδεία* ... I termini impiegati per intitolare le opere anteriori all'anno 800 che ci interessano si possono ripartire in vari gruppi. Uno, con le denominazioni attinenti alla scuola e all'apprendistato (*artes, disciplinae, institutiones*); un altro, basato sui materiali presi in considerazione (*antiquitates, naturalis historia, de mundo*); il terzo gruppo, in rapporto con il primo, allude a un contenuto variegato e molteplice (*leimon, prata, collectanea, commentaria*); infine, un titolo racchiude in maniera più o meno esplicita il metodo usato (*etymologiae*). Successivamente ne diverranno comuni altri come *speculum*, a partire dal XIII secolo¹⁷⁶.

Como vimos en el apartado con el que se dio inicio a este segundo capítulo, el vocablo “*encyclopaedia*” vuelve a aparecer en el Renacimiento, encontrándose en Thomas Elyot su primera referencia en una obra editada —dejamos a un lado aquí tanto la mención de “*cyclopedia*” que realizó Philomusus (Jacob Locher, 1471-1528) en un epigrama dentro de la *Margarita Philosophica* (1490) de Gregorius Reisch (1467-1525), presente únicamente en la edición de 1504 de dicha obra, como el famoso medallón de la fachada del edificio antiguo de la Universidad de Salamanca (datada entre 1513 y 1525), donde, en una inscripción que rodea la efigie de los Reyes Católicos, hallamos el término ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΑ, en grafía griega (traducido como “ciencia” o “universidad”¹⁷⁷, de acuerdo con el sentido más probable de la inscripción)¹⁷⁸—. Recordemos que Elyot recoge el significado de “*encychos*” o “*encyclia*” como “the cyrkle or course of all doctrines”, mientras que define “*encyclopaedia*” como “that lernynge whiche comprehendeth all lyberall sciences & studies”. Si bien Elyot, siguiendo de manera tímida la estela de Plinio, hace

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 360.

¹⁷⁶ Díaz y Díaz, Manuel C., *Enciclopedia e sapere cristiano tra tardo-antico e alto Medioevo...*, p. 12.

¹⁷⁷ La inscripción, ΟΙ ΒΑΣΙΛΕΙΣ ΤΗ ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΑ ΑΥΤΗ ΤΟΙΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣΙ, ha sido traducida como “los reyes para la universidad y esta para los reyes”, o bien, como apoya Ruiz de Elvira, “los reyes para la ciencia y esta para los reyes”.

¹⁷⁸ Ruiz de Elvira, Antonio, «*Uniuersitas y Encyclopaedia* (II)»..., pp. 361-363; Hinojo Andrés, Gregorio, ΟΙ ΒΑΣΙΛΕΙΣ ΤΗ ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΑ ΑΥΤΗ ΤΟΙΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣΙ, en G. Hinojo Andrés y J. C. Fernández Corte (eds.), *Munus quaesitum meritis: homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, pp. 463-472; Ramos Maldonado, Sandra I., «La *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo: lectura en clave humanística de un clásico», *Ágora. Estudios Clásicos em Debate*, 15, 2013, pp. 51-94, aquí, pp. 62-63.

considerablemente amplias las connotaciones de los términos al definirlos como la totalidad de doctrinas o de las ciencias y estudios liberales (precedente de la abertura y amplitud total con la que Alsted definirá el enciclopedismo: “encyclopaedia est methodica comprehensio rerum omnium in hac vita homini discendarum”¹⁷⁹), se mantiene también la noción de Vitruvio y Quintiliano de *orbis doctrinae*, presente en la concepción enciclopédica del Renacimiento.

Retomemos las definiciones de *encyclopaedia* de Bastús y Ferrater Mora, con las que iniciamos el presente apartado. Bastús, aun manteniendo la noción originaria de una instrucción o enseñanza circular del hombre libre, presenta una definición de *encyclopaedia* amplia, haciéndola equivalente a la ciencia universal, la totalidad de conocimientos humanos, en la línea de Alsted. Ferrater Mora, por su parte, remarca la idea de un sistema educativo completo de ciencias, distinguiéndolo, en cuanto a su sistematización, de las enciclopedias modernas. Aunque resaltando aspectos diferentes, ambos autores se centran en la noción que acompaña a la creación –o recuperación, según aquellos que, como Ruiz de Elvira, sostengan que Plinio y Quintiliano pudieron fijar ya en sus textos dicho vocablo– del término moderno «encyclopaedia». Estas definiciones de los siglos XVIII y XIX, por lo tanto, priorizan los aspectos aquí mencionados, relegando la idea griega de educación básica, media o general, que constituía el significado más común y originario de la expresión *ἐγκύκλιον παιδείαν*.

2.1.3 Legitimación del uso del término «enciclopedia» en obras pre-modernas

Teniendo en cuenta lo expuesto en el apartado anterior, podemos afirmar que el significado del término contemporáneo “enciclopedia” tiene su origen en la época moderna, pues los antecedentes del mismo no se emplearon, en ningún caso, como nombre de un género literario. Michael W. Twomey (Ithaca College), en su artículo *Inventing the Encyclopedia*, señala que, para Diderot y d’Alembert, “the encyclopedia was invented by Francis Bacon in the early seventeenth century, with no earlier ancestor”¹⁸⁰. Dado que se pretende indagar en la legitimación de dicha nomenclatura cuando esta se atribuye a obras medievales, parece buena elección reparar en qué

¹⁷⁹ Alsted, Johann Heinrich, *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herborn, 1630, reimp. Stuttgart - Bad Cannstatt, Fromman, 1989, p. 49.

¹⁸⁰ Twomey, Michael W., *Inventing the Encyclopedia...*, p. 73.

precedentes de su obra señalan los ilustrados, pues la enciclopedia francesa es, sin duda, el origen popularmente reconocido del enciclopedismo actual. Apunta Twomey que ciertos académicos modernos juzgaron como parte integrante del enciclopedismo exclusivamente las obras que contenían tal vocablo (o alguna de sus variantes) por título, situando así el origen del género en el siglo XVI. La concepción del enciclopedismo medieval, es decir, el hecho de reconocer ciertas obras medievales como enciclopedias, denominándolas de tal modo, es una práctica –ahora ya aceptada por la comunidad académica¹⁸¹– que se remonta algo más de un siglo, de manera que “the modern word stands in place of synonymous medieval terms such as *speculum* and *summa*”¹⁸². En efecto, si no es de forma concreta o individualizada, no suelen emplearse los propios términos medievales que titulaban estas obras para hacer referencia a las mismas, sino que estas se engloban dentro de un género –reconocido *a posteriori*– bajo el nombre de enciclopedismo, que incluye los trabajos que fueron denominados por sus autores como *speculum*, *summa*, *natura o proprietatibus rerum*, *imago mundi*, etc.

Dentro del conjunto de publicaciones que conforman la bibliografía crítica del enciclopedismo medieval, se encuentran trabajos a los cuales el resto de obras específicas recurren asiduamente. Uno de estos trabajos suele emplearse para introducir las consideraciones iniciales sobre el objeto de estudio en cuestión, puesto que su autor planteó un acercamiento acertado a la problemática del mismo. Así, pues, siguiendo el ejemplo de una extensa lista de autores¹⁸³, se inician aquí las reflexiones sobre la temática enciclopédica pre-moderna y sus características remitiendo a las palabras con las que Jacques Le Goff (1924-2014) dio comienzo a su intervención en el congreso de San Gimignano, el año 1992¹⁸⁴:

Je reviens, si vous le permettez ... sur cette banalité fondamentale, l'inexistence du terme «encyclopédie» au Moyen Age parce qu'il en résulte, me semble-t-il, une conséquence méthodologique décisive pour l'historien. Il doit légitimer l'emploi de

¹⁸¹ Cf. apartado 2.3.1. *Dificultades en torno a la definición del género enciclopédico medieval*.

¹⁸² Twomey, Michael W., *Inventing the Encyclopedia...*, p. 74.

¹⁸³ Un buen ejemplo de ello son los trabajos de Ribémont, uno de los grandes especialistas en la materia: *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages*, Binkley, Peter (ed.), *op. cit.*, p. 47 y *La "Renaissance" du XII^e siècle et l'Encyclopédisme...*, p. 5. También Benoît Beyer de Ryque comienza su artículo acerca del corpus enciclopédico con esta cita (Beyer de Ryque, Benoît, *op. cit.*, pp. 1244-1245, nota 6); asimismo, Arnaud Zucker la reproduce en el volumen dedicado al enciclopedismo medieval del cual es editor (Zucker, Arnaud, *op. cit.*, p. 12).

¹⁸⁴ Se ha hecho referencia a este congreso y a las actas que se recogieron en el apartado 1.2.1.2 *Antecedentes y actualidad en la investigación sobre el género enciclopédico medieval*. El encuentro tuvo lugar en el pueblo italiano de San Gimignano durante los días 8, 9 y 10 de octubre de 1992.

ce terme ... et il doit d'abord rechercher si le terme a des équivalents plus ou moins approximatifs à l'époque dont il parle¹⁸⁵.

Si actualmente puede hablarse de enciclopedias medievales es en base a dos prácticas realizadas por los académicos (desde hace poco más de un siglo, como nos recuerda Twomey) que han constituido los pilares fundamentales para entender, en la investigación académica actual, estos textos medievales como enciclopedias: por un lado, el reconocimiento de un conjunto de obras consideradas por la tradición como pertenecientes a un mismo género; por otro lado, la aplicación a estas obras de un nombre genérico, moderno y, por lo tanto, no utilizado en la Edad Media¹⁸⁶, al cual se asocian unas características extraídas de los rasgos comunes que presentan dichas obras. Dado que estas dos prácticas se gestan tras la creación (o recuperación) renacentista del mencionado término y su posterior fijación, en época moderna, como nomenclatura específica de unas determinadas obras –en aquel momento sí tituladas por sus autores como «*encyclopaedias*»–, los académicos de este último siglo, al distinguir este conjunto de obras como pertenecientes al género enciclopédico, asocian el resultante “enciclopedismo medieval” con el enciclopedismo moderno y contemporáneo, entendiendo que este tiene una continuidad desde su origen terminológico y nocional (la Antigüedad: en la cultura griega, donde surge el concepto de ἐγκύκλιον παιδείαν, y en la romana, donde se crean las primeras obras que la tradición reconoce como enciclopedias¹⁸⁷) hasta sus últimas manifestaciones.

Parece, pues, que la propuesta realizada por Le Goff en el congreso de San Gimignano constituye un punto de partida obligado en los estudios que pretendan reflexionar sobre el enciclopedismo previo a la época moderna. El primer requisito que se señala es fundamental: el término “enciclopedia” no existe a la Edad Media, por lo cual el investigador debe legitimar su uso, cosa que, en definitiva, supone dar respuesta a unas preguntas primordiales: ¿pueden distinguirse realmente unas características comunes a estas obras que avale esta tendencia académica a englobarlas como parte

¹⁸⁵ Le Goff, Jacques, *Pourquoi le XIIIe siècle a-t-il été un siècle d'encyclopédisme?*, en Michelangelo Picone (ed.), *op. cit.*, pp. 23-40, aquí, p. 25.

¹⁸⁶ Tal y como apunta Michelangelo Picone, y como se ha explicado detalladamente en el apartado anterior, “la parole “enciclopedia” compare nel lessico intellettuale europeo molto tardi, dopo che il capitolo medievale si era già chiuso. Si può addirittura registrare la sua data di nascita, che è il 1532; il suo luogo di origine, che non poteva che essere la Francia; e, in assenza del padre, almeno il suo padrino, che è François Rebelais (Pantagruel, 2, 20)” (Picone, Michelangelo, *Il significato di un convegno sull'enciclopedismo medievale*, en Michelangelo Picone (ed.), *op. cit.*, pp. 15-22, aquí, p. 15).

¹⁸⁷ Varrón y Plinio se consideran los primeros autores de enciclopedias. Trataremos esta cuestión en el próximo capítulo, donde se abordará el nacimiento del enciclopedismo latino: 3.3.1 *De la noción griega a las primeras obras latinas*.

constituyente de un mismo género literario? Si es así, ¿todas las obras tradicionalmente consideradas enciclopedias satisfacen las características básicas del género? La segunda sugerencia del historiador francés tampoco carece de importancia, puesto que, si se encuentran otros términos utilizados en la Edad Media para designar a estas obras, podría afirmarse que sus autores tuvieron cierta conciencia de un género. En lo que respecta a esta última cuestión, ya hemos visto los diversos nombres con los que los autores denominaron a sus obras, y, puesto que estos son varios, lo que cabría preguntarse es, nuevamente, si pueden comprenderse todos ellos dentro de un mismo género, lo que volverá a llevarnos a las características de las compilaciones¹⁸⁸.

Más adelante, se realizará una aproximación a la definición del enciclopedismo medieval, continuando con las conclusiones que la bibliografía crítica ha alcanzado a este respecto¹⁸⁹. Antes, parece oportuno ofrecer aquí una justificación del empleo del término “enciclopedia” en obras pre-modernas adquirida tras la reflexión sobre los materiales expuestos hasta el momento.

Hemos comprobado que la noción de *enkyklios paideia*, originaria de la Antigüedad, evolucionó, de su sentido primigenio de educación común u ordinaria, hasta dar lugar a dos concepciones principales: por una parte, una instrucción media sistematizada en un programa de disciplinas (Vitruvio, Quintiliano); por otra parte, un conjunto muy amplio de conocimientos (Plinio) o, en su versión extrema, la totalidad de los conocimientos humanos, si bien también de manera metódica (Alsted). Esta diferencia ya la percibió el mismo Alsted en su *Encyclopaedia septem tomis distincta*, donde aprecia una importante distinción en el sentido que se le ha conferido al término “encyclopaedia”, diferenciando dos concepciones del mismo; una de ellas podría denominarse estricta, *stricte sumitur haec vox*, pues hace referencia “stricte pro orbe vel septem artium liberalium vel omnium artium vulgarium”, y se localiza en Quintiliano, Vitruvio, Suidas, Gregorio y Plutarco¹⁹⁰. El otro sentido se distingue de este *stricte* precisamente por su amplitud; dado que esta última concepción es la que caracteriza su obra (y la de varios autores que considera sus precedentes: Fortius Ringelbergius, Petrus Ramus, la *Margarita Philosophica*, etc.), esta se denominaría, afirma el autor, “absolute Encyclopaediam, id est, sistema omnium systematum ἐγκυκλίων ... integrum sistema

¹⁸⁸ Las características comunes de las obras enciclopédicas pre-medievales se estudiarán principalmente en el apartado 4. *Principales rasgos del ejercicio enciclopédico occidental*.

¹⁸⁹ 2.3 *Características y definición del enciclopedismo medieval*.

¹⁹⁰ Alsted, Johann Heinrich, *op. cit.*, I, p. 47.

seu orbem omnium disciplinarum, quibus in hac vita utimur”¹⁹¹. Ruiz de Elvira, tomando la distinción de Alsted, sostiene que el sentido que este asocia a Quintiliano será análogo a las *artes liberales* de Cicerón, Varrón y Séneca, pudiendo identificarse así con las obras medievales que desarrollan el programa de las artes liberales¹⁹².

Como veremos más adelante, la bibliografía específica sobre enciclopedismo medieval ha distinguido, dentro de las múltiples formas del género, dos grandes tipologías en base a su temática y, principalmente, a su estructura: las que se hallan caracterizadas por el *ordo artium* y las que lo están por el *ordo rerum*. Las enciclopedias del primer tipo son las que presentan su contenido según una clasificación de las ciencias, preocupándose de conformar este sistema de disciplinas en torno al cual se ordena el conocimiento. De esto se sigue que al menos parte del distinguido como enciclopedismo medieval se justifica en el propio origen de la concepción de la obra enciclopédica, pese a ser esta moderna, pues el mismo Alsted sostiene que su noción originaria, la *enkyklios paideia*, ha sido utilizada por numerosos autores antiguos (por ejemplo, Quintiliano) como equivalente de las *artes liberales*, noción trasladada y ampliamente trabajada en la Edad Media. El reconocimiento del enciclopedismo medieval, cuanto menos aquel que gira en torno a las artes liberales, se evidencia en la propia historia del término y de la noción de *encyclopaedia*; únicamente varía la terminología, pues la época medieval no utiliza dicha nomenclatura. Se denomine bien *enkyklios paideia* o bien *artes liberales*, se tratará del conjunto de conocimientos asociados a varias disciplinas “encíclicas” (aunque las artes liberales no mantengan la referencia del círculo, las disciplinas se presentan caracterizadas por sus relaciones intrínsecas, que se hallan conectadas de manera orgánica como un todo –como los miembros de un cuerpo, ejemplificaba Vitruvio–).

Por otra parte, el sentido “amplio” de *encyclopaedia* que destaca Alsted estaría en consonancia con aquellos autores que concibieron la *enkyklios paideia* como un conjunto extenso de conocimientos ordenados según unos criterios determinados (“ciencia o saber en bloque, total, circular, de conjunto, conjunto de todos los saberes”, en palabras de Ruiz de Elvira¹⁹³). Alsted enumera dieciséis autores que, antes que él,

¹⁹¹ Ídem.

¹⁹² Ruiz de Elvira, Antonio, «*Uniuersitas y Encyclopaedia (I)*»..., p. 352. Sobre esta cuestión, ver, asimismo, Garín, Eugenio, *La educación en Europa 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987, pp. 204-211.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 352.

compusieron sus obras con una idea rectora similar¹⁹⁴ (la mayoría de los cuales, precisamente por reparar más en la sistematización que en la compilación del conocimiento, quedan fuera del conjunto de obras consideradas por la crítica actual como enciclopedias). Pese a que Alsted no lo mencione, seguramente porque la mentalidad moderna no pueda considerar como precedente una obra que, si bien es una vasta compilación de conocimientos, no podría adecuarse a la definición de *methodica comprehensio rerum omnium* (por el requisito expuesto en la primera parte: *methodica comprehensio*), tanto la concepción enciclopédica de Plinio como su obra suponen un punto de partida a la noción enciclopédica de la universalidad del conocimiento que proclama Alsted, si bien a este se añade el interés epistemológico característico de la época. De hecho, la *Naturalis Historia* representa el primer intento de exponer en una única obra una gran cantidad de saberes que abarcan los distintos ámbitos de la realidad, ordenados según una cierta estructura y planificación (y aquí hallamos los rasgos principales de la segunda gran tipología de enciclopedias medievales, las enciclopedias caracterizadas por presentar una estructura que sigue el *ordo rerum*). Si la de Plinio puede calificarse como la primera tentativa, serán las obras medievales las que pretendan llevar a cabo la compilación sistemática del conocimiento en una única obra, idea no muy lejana a la que proclama Alsted en su enciclopedia, pero de materialización distinta. La comparación, naturalmente, debe tener presentes las diferencias metodológicas y organizativas que las caracterizan por tratarse de obras de ambas épocas (la medieval y la moderna), fruto de la cosmovisión y del panorama intelectual y científico de cada una. Pese a estas diferencias, puede ponerse en paralelo la pretensión medieval de reunir la totalidad del conocimiento con el ideal del *omne scibile* proclamado por Alsted.

Una vez el calvinista alemán asocia el término *encyclopaedia* a tal definición, parece legítimo para la comunidad académica mirar atrás y aplicar dicho término a las obras que supongan un precedente de esta idea totalizadora y sistemática. Más aún, al titular su obra *Encyclopaedia*, entendida bajo tal definición, Alsted sienta las bases para que la crítica haga lo propio con las obras medievales. De esta manera, también en el caso de las obras que no giran específicamente en torno de las artes liberales, podemos afirmar que la legitimización para considerarlas enciclopedias se halla en la época moderna, pese a que esta asociación sea contemporánea y no moderna.

¹⁹⁴ Alsted, Johann Heinrich, *op. cit.*, I *Praefacio*, IIIv.

En conclusión, aunque sea necesario justificar el empleo del vocablo “enciclopedia” cuando se aplica a obras pre-modernas, una vez se definen y delimitan las características del enciclopedismo, resulta claro que la génesis del género se encuentra en la Edad Media, así como sus orígenes etimológico y nocional se remontan a la Antigüedad. Cabe señalar que, en la modernidad, tras la obra de Alsted, tampoco se instauró de manera sistemática el uso de dicha nomenclatura para todas las obras indiscutiblemente enciclopédicas –a juicio actual– que siguieron a la del alemán, cosa que solo ocurrirá en época contemporánea.

2.2 Origen remoto de la escritura enciclopédica: primeras manifestaciones

En 1996 la Bibliothèque nationale de France publicó *Tous les savoirs du monde. Encyclopédies et bibliothèques, de Sumer au XXIe siècle*, obra que recogía la investigación realizada para la exposición homónima, exhibida en la BnF a finales del mismo año (20 de diciembre de 1996-6 de abril de 1997), con motivo de su inauguración¹⁹⁵. Tanto la exposición como su publicación se concibieron como un recorrido y una catalogación de toda creación enciclopédica conocida. Este trabajo colectivo, dirigido por Roland Schaer, recoge las compilaciones de distinto tipo (e ilustra muchas de ellas) de las diferentes culturas que han desarrollado una práctica enciclopédica, clasificándolas según las civilizaciones de las que provienen (y según su época, en los casos en los que una cultura presenta una dilatada tradición enciclopédica, como es el caso de la occidental). Dicha obra, actualmente lo más parecido a un catálogo de la producción enciclopédica que se encuentra dentro de la bibliografía crítica¹⁹⁶, localiza en las listas y catálogos de la antigua Mesopotamia la expresión enciclopédica más antigua, lo que nos haría retrotraernos hasta el tercer milenio antes de nuestra era, incluso hasta principios del cuarto, si buscamos el primer ejemplar conocido¹⁹⁷.

¹⁹⁵ El 20 de diciembre de 1996 se inauguró la biblioteca de estudio del sitio François-Mitterrand. La información acerca de la creación de la biblioteca está disponible en el recurso web de la misma (http://www.bnf.fr/fr/la_bnf/histoire_de_la_bnf/a.sept_siecles.html), en el artículo *De la Librairie royale à la BnF*, donde también se puede acceder a la bibliografía sobre la historia de la BnF.

¹⁹⁶ Se hizo mención a esta obra en el apartado introductorio 1.2.1.2 *Antecedentes y actualidad en la investigación sobre el género enciclopédico medieval*.

¹⁹⁷ Bottéro, Jean, *L'écriture, le développement et la diffusion du savoir en Mésopotamie ancienne* y André-Salvini, Béatrice, *Listes, lexiques et bibliothèques*, en Rolaand Schaer (dir.), *op. cit.*, pp. 26-31 y 32-40, respectivamente.

Una vez legitimada la aplicación del término “enciclopedia” a las obras medievales, incluso antiguas, y aceptado el hecho de que el fenómeno enciclopédico se remonte siglos atrás, cabría localizar su punto de partida. Ciertos estudios, como el de la Bibliothèque nationale de France, sitúan el germen de la escritura enciclopédica en las tablillas mesopotámicas de la famosa biblioteca del rey Asurbanipal (ca. 669-633 a.C.)¹⁹⁸. Este conjunto de tablillas, reunidas y copiadas por orden del rey Asurbanipal en la ciudad de Nínive, supuso el primer hallazgo de una biblioteca mesopotámica, excavada por un equipo inglés entre 1851 y 1854. La biblioteca contaba con una extensa colección de literatura antigua y contemporánea: a los previsibles textos administrativos encontrados se añadían relatos épicos, textos históricos, médicos, astronómicos, lingüísticos (de diverso tipo: escritos bilingües, tablas de sinónimos, etc.), religiosos y de “ciencias ocultas” (exorcismos, amuletos, presagios, maldiciones...). Resultan especialmente interesantes los listados, ejercicios que reportaban un gran honor a los escribas, donde se muestra un verdadero interés por la catalogación de animales, plantas y piedras: se exponen sus características y se detallan los nombres de las distintas especies, además de ofrecer ciertas relaciones entre los diversos elementos de estos listados. Al margen de estos, cabe destacar los tratados matemáticos, astrológicos y geográficos, pues los escribas trabajaban estas materias ofreciendo largas listas en las que especificaban todos los datos conocidos. En la biblioteca de Ebla, descubierta más recientemente (en 1975, por una expedición italiana), encontramos precedentes de las ricas listas de la biblioteca de Asurbanipal. El contenido de esta biblioteca lo constituían, en buena parte, documentos de carácter administrativo, económico y legal, aunque también se hallaron relatos históricos, religiosos y épicos, tratados lingüísticos y listados de dioses, reyes, profesiones, plantas, animales y piedras¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Blom, Philipp, *op. cit.*, p. 15 y ss.; Godin, Christian, *La totalité*, vol. 2, *Les pensées totalisantes*, libro III, *Le savoir total et l'encyclopédisme*, Seyssel, Editions Champ Vallon, 1998, pp. 471-626, aquí, p. 585. Cf. Oppenheim, A. Leo, *Ancient Mesopotamia*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1968, p. 18. La mayoría de obras, sin embargo, consideran enciclopédica la actitud de Asurbanipal de recopilación y clasificación del conocimiento, materializada en su biblioteca, más que en los textos concretos que se encuentran en ella.

¹⁹⁹ Oppenheim, A. Leo, *op. cit.*, pp. 180, 225 y 248; Roux, Georges, *Mesopotamia: historia política, económica y cultural*, Madrid, Ediciones Akal, 2002, pp. 379-382; Wright, G. Ernest, *Arqueología bíblica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2002, p. 116; Menant, Joachim, *La Bibliothèque du palais de Ninive*, París, Ernest Leroux, 1880, pp. 90-102; Escolar, Hipólito, *Historia de las bibliotecas*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez y Ediciones Pirámide, 1985, pp. 18-29; Ballesteros Gaibrois, Manuel, *Historia de la cultura*, Madrid, Pegaso, 1945, p. 384; Polastron, Lucien X., *Livres en feu: histoire de la destruction sans fin des bibliothèques*, París, Éditions Denoël, 2004, pp. 20-23; Blom, Philipp, *op. cit.*, p. 15 y ss.

Si pretende localizarse el origen del fenómeno enciclopédico, podría situarse su germen en los mencionados listados mesopotámicos, como propone la *Bibliothèque nationale de France*, si bien se debe prestar atención en remarcar la referencia –como se viene haciendo en este apartado– al «fenómeno enciclopédico» y no al «género enciclopédico», pues esta remota tentativa enciclopédica carece de las características básicas propias del género. Distinguimos estas dos nociones por la facilidad con la que popular y tradicionalmente se han asociado las distintas manifestaciones de escritura acumulativa al enciclopedismo. Este género, como veremos en este capítulo, presenta el hándicap de no poseer unas características cerradas ni un inventario de obras indiscutible, especialmente cuando se aplica a los trabajos de épocas anteriores a su conceptualización, esto es, la medieval y la antigua. Observaremos en los siguientes apartados la dificultad de delimitar qué pertenece al enciclopedismo y los debates académicos en torno a qué obras pueden considerarse enciclopedias. Pese a que las enciclopedias medievales no tienen que cumplir absolutamente todos los rasgos definitorios del género, sí deben presentar un mínimo de estos, de manera que, en la combinación de sus características, resulte una obra de recopilación del conocimiento en la que destaquen sus dimensiones (entre otras que se tratarán en profundidad) sapiencial y práctica. Las tablillas mesopotámicas se caracterizan por su poca practicidad, pues se realizaron como una competición que demostraba la erudición de los escribas, sin ningún tipo de finalidad didáctica ni referencial más que la de, en todo caso, contribuir a su formación²⁰⁰, al margen del hecho de que su propia materialidad les hubiera dificultado el aspecto práctico.

En conclusión, aunque pueda hablarse, de manera general, del fenómeno enciclopédico, la simple escritura acumulativa y compilatoria con una cierta ordenación temática o una vinculación entre los ítems recogidos no es suficiente para que una obra se considere perteneciente al género enciclopédico. Este breve apartado sobre el origen remoto de la escritura enciclopédica muestra la necesidad, antes de continuar con la reflexión sobre el enciclopedismo medieval como género sapiencial, de presentar una definición lo más precisa posible del género enciclopédico medieval.

²⁰⁰ Cf. Oppenheim, A. Leo, *op. cit.*, p. 17.

2.3 Características y definición del enciclopedismo medieval

2.3.1 Dificultades en torno a la definición del género enciclopédico medieval

Definir un género no es una tarea fácil cuando sus fronteras no se hallan bien delimitadas, como es el caso del enciclopedismo medieval, principalmente, por tratarse de un género reconocido como tal después de la época de la que datan los textos que aquí se consideran, forzando a distinguir entre un gran número de obras que presentan características similares. En este caso, lo oportuno sería dar forma a un modelo paradigmático que presente el conjunto de las características del enciclopedismo y que nos permita esbozar una definición, teniendo presente que esta no se reproducirá por completo en los textos. Son muchos los trabajos que ofrecen una definición del enciclopedismo medieval o un listado de posibles características de este. Como indica Bernard Ribémont (Université d'Orléans), uno de los investigadores que más ha profundizado en la naturaleza del género, toda aproximación al mismo debe enfocarse como un modelo ideal del cual las obras presentarán unas particularidades u otras:

It is possible to give a model which could serve as a basis for the study of medieval encyclopaedias ... In other words, the encyclopaedic model is not closed, and the confrontation between the basic model and the texts implies that there will be modulations. But these can only be modulations, if we are to remain precise and not to fall again into empiricism. Furthermore, this model is essentially structural, and hence abstract: one must therefore understand that any encyclopaedic text is a realisation of the model operating on the text²⁰¹.

Tomando las palabras de Ribémont, a partir de esta definición ideal de enciclopedismo, un cierto texto se considerará (o no) una enciclopedia según dónde fijemos el límite de las modulaciones de este paradigma. Teniendo esto presente, no es de extrañar que la bibliografía específica presente intensos debates en torno a la inclusión en la familia enciclopédica de varias composiciones medievales. Reparando en cómo algunos autores aplican la categorización de “enciclopedia”, podemos afirmar que estos poseen como trasfondo una definición muy amplia del término; otros, sin embargo, siguen unos criterios muy específicos. Esto provoca que haya controversias sobre determinadas obras, aquellas que no se encuentran dentro de lo que Ribémont

²⁰¹ Ribémont, Bernard, *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages*, en Peter Binkley (ed.), *op. cit.*, pp. 47-62, aquí, p. 53.

denomina el “núcleo central” del conjunto de enciclopedias reconocidas por la tradición:

As M. de Boüard noticed: “on doit reconnaître que les ouvrages médiévaux que l'on appelle encyclopédies sont extrêmement divers quant à leur volume, à la nature de leur contenu et, partant, quant à l'usage auquel les destinaient leurs auteurs.” However, in that literary tradition, a corpus can be isolated which I will call the “central core”²⁰².

Volviendo a la anterior cita del francés, vemos que menciona un cierto empirismo en estos estudios, al cual otorga una valoración negativa: este empirismo es la causa, sostiene, de que la tradición haya creado, de manera arbitraria, un extenso corpus de obras consideradas enciclopedias, apelando a su faceta didáctica sin cuestionarse más sobre el tema²⁰³. Como ejemplifica esta referencia, no son pocas las polémicas surgidas a raíz de la identificación de una obra como enciclopédica. Para entender hasta qué punto puede aplicarse de una manera poco rigurosa el calificativo de “enciclopedia” a una composición medieval, reproducimos una advertencia que Robert L. Fowler (University of Bristol) anotó en la publicación de las actas del congreso *Pre-modern Encyclopaedic Texts* (Groningen, 1996), respecto a una tendencia que detectó en los debates del encuentro:

One must be careful of a false syllogism which I occasionally detected in the discussion of some works at the conference: all encyclopaedias are compilations; most pre-modern works are compilation; therefore most pre-modern works are encyclopaedias²⁰⁴.

En esta ocasión, el autor incide en una comprensión errónea del género enciclopédico medieval relacionada con una de sus características: la faceta compiladora. Como se ha mencionado en el apartado anterior, a propósito del origen remoto del enciclopedismo, la simple escritura acumulativa, incluso cuando presenta alguna otra característica enciclopédica, no es suficiente para ser considerada como parte integrante del género, mucho más complejo.

Según lo visto hasta aquí, se podría afirmar que el problema expuesto surge debido a la gran cantidad de obras medievales que presentan varios rasgos distintivos de este paradigma o modelo enciclopédico. Dado que las obras comúnmente aceptadas

²⁰² Ribémont, Bernard, *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages...*, p. 48. El francés cita aquí el capítulo de De Boüard, Michel, *Réflexions sur l'encyclopédisme médiéval*, en Annie Becq (ed.), *op. cit.*, pp. 281-290, aquí, p. 281.

²⁰³ Ribémont, Bernard, *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages...*, p. 48.

²⁰⁴ Fowler, Robert L., *op. cit.*, p. 22, n. 50.

—sin disputas por parte de los especialistas— como enciclopedias tampoco cumplen con todas las características del género (sino que conforman lo que Ribémont denominaba “modulaciones” del modelo ideal enciclopédico), es difícil establecer un criterio riguroso que dictamine qué es y qué no es enciclopédico. Reparemos en el artículo de la arabista Maribel Fierro (CSIC), *El saber enciclopédico en el mundo islámico*, donde expone una enumeración de las características enciclopédicas para las obras árabes, las cuales vienen acompañadas de la siguiente reflexión:

La ausencia de un término específico en el mundo islámico premoderno no significa que no hubiese una tendencia a la escritura enciclopédica ... ¿Cuáles son los elementos específicos que determinan que una obra pueda ser llamada enciclopedia? ¿Sus dimensiones? ¿La amplitud de los temas tratados?²⁰⁵

Basándose en trabajos previos sobre el tema, Fierro expone a continuación un listado de criterios que se considerarían esenciales para reconocer una obra como enciclopédica. A pesar de que su campo de estudio es el mundo islámico, en cuanto al enciclopedismo pre-moderno, las consecuencias son exactamente las mismas que en el estudio del latino, como vemos en la afirmación que sigue a la enumeración de estas características:

Pocas de las obras de las que voy a hablar ... cumplen con estos criterios. Hay incluso quien sostiene que no hubo enciclopedias como tales antes del siglo XVIII²⁰⁶.

2.3.2 Características comunes de los textos enciclopédicos medievales. Una aproximación al género

Antes de abordar la definición enciclopédica de los especialistas, aportamos aquí una aproximación propia basada en la maduración de todo el contenido trabajado para la presente investigación, tanto la bibliografía crítica como, especialmente, los textos analizados.

Observamos diversas características que se presentan de una manera común en las enciclopedias medievales. Estas obras ofrecen la recopilación de todo el saber de la época a la que corresponden mediante —cosa sumamente provechosa para el estudio del pensamiento medieval— la jerarquización de dicho saber. Su tendencia totalizadora les puede llevar no solo a considerar aquello particular, sino a establecer una organización

²⁰⁵ Fierro, Maribel, *El saber enciclopédico en el mundo islámico*, en Alfredo Alvar Ezquerro (ed.), *Las enciclopedias en España antes de l'Encyclopédie*, Madrid, CSIC, 2009, pp. 83-104, aquí, p. 86.

²⁰⁶ Ídem.

de las distintas disciplinas que se encargan del estudio de la realidad, por lo que el enciclopedismo puede presentarse como un escrutinio de esta, basándose en sus propios esquemas (en el orden de la realidad que crea reconocerse) o en los sistemas humanos que la abordan (esto es, las distintas disciplinas y ciencias), por lo que el enciclopedismo se relaciona irremediamente con el desarrollo de las artes liberales. Estas características (jerarquización del conocimiento, orden de la realidad, orden y desarrollo de las disciplinas) reflejan una actitud determinada por parte del enciclopedista: la de plasmar en su obra una cosmovisión, transformarla en una imagen o reflejo del cosmos; no en vano los títulos de estas obras incluyen términos como *imago* o *speculum*. La utilidad del conocimiento general aportado con fines a un perfeccionamiento del conocimiento divino es otra constante del enciclopedismo medieval que tiene su origen en Agustín de Hipona, como tendremos ocasión de apuntar.

Por otra parte, las enciclopedias suelen establecer relaciones entre las propiedades que descubren de la totalidad analizada. Atienden con este fin a las causas y, para ello, retoman la ciencia y el saber del pasado. El enciclopedista se presenta como un compilador, incidiendo en la importancia de los autores a partir de los cuales compone su obra, y ofreciendo al público un conocimiento suficiente de estos en las materias en las cuales destacaron. Debido a esta visión hacia el pasado, no se le posibilita fácilmente al enciclopedista aportar innovaciones, como tampoco adentrarse en los debates sobre las diferentes cuestiones que el mundo intelectual disputara en ese preciso momento; aun así, especialmente en las épocas en las que aparecen novedades en el ámbito intelectual, el enciclopedista participa en la sistematización del conocimiento, incluyendo en sus obras algunas de estas novedades. En cuanto al cometido de la obra, estos trabajos están ideados esencialmente como obras de referencia y escritos didácticos, transformando el saber de las autoridades en un discurso que acostumbra a incluir un elemento de vulgarización.

Si reducimos la definición de enciclopedismo medieval a sus rasgos más básicos, encontramos dos características principales que podrían corresponderse con las dos ideas generales de los conceptos que componen el término “enciclopedia”: en primer lugar, la pretensión de alcanzar la totalidad de aquello que se puede conocer bajo un determinado orden (vinculado con la idea del adjetivo *enkyklios*); en segundo lugar, ofrecer a un público determinado este amplio conocimiento que ha sido reunido, ordenado y adaptado a un discurso propio (ejercicio relacionado, en este caso, con la

paideia). Las composiciones enciclopédicas tienen finalidades concretas que pueden variar significativamente pero, en general, todas parten de una voluntad de representación de la realidad mediante una “clave de lectura” de esta –la ordenación y exposición del contenido– y están orientadas hacia la educación o la utilidad de un público concreto, de modo que contienen indiscutiblemente una importante dimensión didáctico-filosófica. De manera similar a la crítica anteriormente expuesta del Prof. Robert L. Fowler, cabe reparar en que muchos textos medievales son didácticos y presentan un estilo acumulativo que puede relacionarse con esta intención de totalidad, cosa que induce a una identificación prematura y poco acertada de estos textos como enciclopedias.

De lo aquí mencionado, resulta un tipo de composición con un carácter debidamente definido, que, sin embargo, no excluye el matiz propio diferenciador que muestran los distintos autores y sus obras correspondientes. Por ello precisamente resulta tan interesante el estudio minucioso de estas enciclopedias, ya que, lejos de aislarse del mundo que las rodea, establecen líneas de conexión externas. Asimismo, gracias a su análisis, se observa qué aspectos de las obras responden a características comunes y en cuáles nos encontramos ante la particularidad del autor.

2.3.3 Definición del género enciclopédico y su concreción medieval

No puede concluirse este apartado sobre las características definitorias del enciclopedismo medieval sin presentar una definición abalada por la crítica que nos sirva de punto de partida en la presente investigación. Ya se ha mencionado que son muchos los trabajos en torno a la temática que presentan una definición o un conjunto de características del género. Puesto que no es nuestra intención realizar una síntesis de todas las aproximaciones a tal definición, recurrimos aquí a Bernard Ribémont, por su unánime reconocimiento académico en la materia y por haber realizado una contribución dedicada en exclusiva a esbozar dicha definición²⁰⁷, así como a Alain Rey, lingüista francés y redactor del diccionario *Le Robert*. De este último tomaremos la definición general de enciclopedismo que esbozó en el volumen *Encyclopédies et dictionnaires*, de la colección *Que sais-je?*, que nos servirá para comprobar cómo la

²⁰⁷ Son interesantes, asimismo, las reflexiones de Syrinx Von Hees sobre los criterios que cumplían las obras que actualmente denominamos enciclopedias: Von Hees, Syrinx, *Al-Qazwīnī's 'Ajā'ib al-makhlūqāt: an encyclopaedia of natural history?*, en Gerhard Endress (ed.), *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the pre-eighteenth century Islamic World*, Leiden, Boston, Brill, 2006, pp. 171-186.

descripción del enciclopedismo medieval –para la cual tomaremos el texto de Ribémont– contiene muchas de las características que definen el género, legitimando así su amplitud temporal, más allá de la fecha concreta en la que se fijara como tal. Así, Rey define de esta manera los textos enciclopédicos:

Il s'agit d'un texte, fondamentalement didactique, en un discours qui peut être suivi, et alors soumis à une organisation interne souvent hiérarchique, ou bien tronçonné, et alors ordonné selon des critères sémantiques ou formels, ce discours étant destiné à procurer, à l'intérieur d'une culture et à l'intention d'une catégorie d'utilisateurs, un ensemble d'informations lié à un univers de textes et proposant une image (ou des images compatibles) d'un corpus de connaissances, concernant les choses et/ou le langage qui en parle; ce discours, enfin assume la forme matérielle d'un livre ou d'une série homogène de livres, mais peut se concevoir sous la forme d'une banque de données consultable. Ajoutons que cette image des connaissances nécessaires dans et à la culture considérée, indépendamment de son objet rationnel ou rationalisé, présente des caractères évaluatifs –jugements de valeur liés aux idéologies– et des caractères injonctifs –ce qui est le cas de tout discours didactique.

Dentro del considerable número de trabajos de Ribémont en los que se encuentran desarrolladas las características del enciclopedismo medieval, destaca el artículo anteriormente citado: *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages*, por centrarse, como el título indica, en la tarea de elaborar una definición lo más precisa posible del género en cuestión. Tras aclarar que tal definición solo puede consistir en la creación de un modelo estructural abstracto a partir del cual estudiar las enciclopedias medievales, las cuales presentarán modulaciones de dicho modelo, Ribémont emprende tal definición:

Any medieval encyclopaedia presents knowledge organised in units transposed from high-level and authorised knowledge to current and contemporary knowledge, with a particular orientation: to present the properties of *res naturales*, that is to say, practically all the elements of creation, elements that are always considered as coming from the will of God. The effective realisation ... implies that choice must be made ... conditioned by the awareness of being able to gather this totality (the *summa*) and the networks of correspondences that exist in Nature ... The knowledge of nature is therefore connected to a cycle of knowledge, *mutatis mutandis* the *enkuklios paideia* of the Ancients ...

The encyclopaedic text is a *locus memoriae* of knowledge that is stated rather than demonstrated, with ... an orientation, necessary in encyclopaedic writing, that centres its objects of study on their reception ...

The historical family of medieval encyclopaedias is created by the presence of several constants ... Encyclopaedic writing implies a philosophical and theological question about the system of the world and/or the way in which it can be apprehended ... The aim ... is not to give access to the highest science, but provide

a set of knowledge enabling a better understanding of a certain physical reality and specially of the canonical texts²⁰⁸.

Como podemos observar, la descripción del modelo enciclopédico descrito por Ribémont se aviene a las características generales del enciclopedismo expuestas por Rey. La diferencia recae en el hecho de que el enciclopedismo medieval presenta unos rasgos comunes específicos, confiriéndole así a las obras compuestas en estos siglos unas características particulares, como también las poseen el enciclopedismo moderno y el contemporáneo. Cabe señalar que la obra de Rey de donde se ha extraído el fragmento citado contiene un apartado dedicado a los trabajos medievales, lo que indica que el autor ha tenido presente, para elaborar su definición, una visión histórica amplia del género. En consecuencia, no se pretende aquí probar que las obras medievales cumplan las características definitorias del enciclopedismo moderno y que, en sí mismo, esto sea suficiente para que sean consideradas como enciclopédicas. La finalidad de este apartado no es otra que exponer los rasgos comunes del género que la crítica ha distinguido, más allá de las particularidades correspondientes a cada época, reparando su concreción en el caso medieval. En los apartados siguientes podrá comprobarse cómo los textos medievales que aquí trabajamos presentan las características propias del género enciclopédico –general, según su definición– y “modulaciones” del modelo paradigmático medieval.

2.4 Idiosincrasia del enciclopedismo como género sapiencial

Se ha afirmado que las obras medievales que aquí se trabajan no pueden definirse únicamente por presentar una escritura acumulativa, sino que se caracterizan por poseer una importante dimensión didáctico-filosófica. Son varios los rasgos que contribuyen a conformar tal naturaleza. Cuatro de ellos –la pretensión de totalidad, la búsqueda de un orden rector, la representación cósmica y el ejercicio educativo o didáctico– son esenciales para comprender la genuinidad del enciclopedismo desarrollado en la Edad Media, por lo que se dedicará un capítulo (el cuarto) a estudiar en qué consisten estas

²⁰⁸ Ribémont, Bernard, *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages...*, pp. 53-54. Reparemos en que la aproximación a una definición enciclopédica que esboza el francés es recibida con ciertas reservas por parte de Christel Meier (Ribémont y Meier probablemente son los dos académicos que han realizado una mayor contribución al estudio del género): Meier, Christel, *Wissenskodifikation und Informationsbedarf in der vormodernen Gesellschaft. Neue Forschungsansätze zu einer pragmatischen Gattungsgeschichte der mittelalterlichen Enzyklopädie*, en Christel Meier, Volker Honemann, Hagen Keller y Rudolf Suntrup (eds.), *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur (Akten des Internationalen Kolloquiums 26. - 29. Mai 1999)*, Múnich, Fink, 2002, pp. 191-210, aquí, p. 198.

características y cuál es su concreción en las distintas obras producidas en estos siglos. Este análisis manifestará el motivo por el cual el género ha sido relevante para acompañar –o para constituir– ciertos proyectos filosóficos, como podrá concluirse al finalizar la presente investigación. Es importante señalar que las características inherentes al fenómeno enciclopédico son las que le confieren su carácter sapiencial específico, determinándolo y distinguiéndolo de otras compilaciones también sapienciales que, sin embargo, no resultarían adecuadas como parte constituyente de las propuestas filosóficas o científico-filosóficas.

2.4.1 Relación del hombre y el mundo en el proceso enciclopédico

Las enciclopedias son espacios donde no solo se intenta abarcar un conjunto de cosas concretas tomado como una totalidad, también hallamos información sobre cómo abordamos esas cosas concretas. Una visión panorámica de estos textos evidencia que el proceso enciclopédico incluye dos actitudes humanas hacia la realidad. La primera sería de recepción y partiría de la propia realidad, poniendo el acento en el mundo y en sus entes concretos: qué cosas se encuentran en el mundo, cuáles son las propiedades que se perciben, qué mensaje oculto –divino, es decir, trascendente al hombre– se trasmite a través de ellas, etc. La segunda es la que parte del ser humano como ser racional que se cuestiona cuál es la mejor manera de aprehender la realidad, ocupándose de su clasificación, de conferirle un orden y de abordar su estudio. Dichas actitudes no constituyen momentos distintos en el proceso enciclopédico, sino que se hallan interrelacionadas, caracterizándose el enciclopedista por ser tanto “pasivo” (observación y recepción) como activo (indagación e interpretación) ante la realidad.

De esta manera, si quizás resulta excesivo afirmar una vertiente epistemológica nítida en el enciclopedismo medieval (como sí la tiene el enciclopedismo moderno y los precedentes aristotélicos y platónicos de la reflexión sobre la división de la filosofía que encontramos en las obras acerca de las artes liberales), no puede negarse la importancia de la faceta metodológica y filosófico-didáctica de las enciclopedias, obras en las que los autores planifican cómo abordar la realidad, estructurarla, jerarquizarla y describirla.

Esta actitud activa del enciclopedista que parte de él mismo y se dirige hacia la realidad se expresa en diversos aspectos presentes en las obras. Uno lo constituiría la intención, consciente y explícita por parte del autor, de tratar sobre esa relación del hombre con el mundo (o del hombre hacia el mundo), sobre la manera de aprehenderlo,

lo que da lugar a la reflexión, en las obras enciclopédicas, en torno a las artes liberales y a la clasificación de las ciencias o de la filosofía.

Otro aspecto se localizaría en la propia estructura de la obra. La organización del conocimiento es un ejercicio que realiza el enciclopedista, buscando como modelo estructuras preexistentes que reconoce, ya sea en la naturaleza, en las Escrituras, etc. El orden rector que presentan las enciclopedias es esencial para comprender los objetivos del enciclopedista, así como para entender la cosmovisión que transmite el autor, pero no es el lugar escogido para tratar este asunto. Es decir, la estructura enciclopédica ofrece información acerca de cómo se ha abordado la realidad, qué método se ha ideado para entender su orden y su naturaleza, y qué esquema permite al autor transmitir este orden en su texto. La expresión de esta actitud activa es una característica intrínseca de la obra no buscada de una manera tan explícita como la que gira en torno de las ciencias que posee el hombre para abordar la realidad, ya que aquí el objetivo del enciclopedista es reconocer los mencionados esquemas preexistentes.

En tercer lugar, las enciclopedias, como todos los textos característicos de su época, contienen un conjunto de pormenores que transmite información (no buscado explícitamente por el autor) sobre la mentalidad que las compone, por lo que el estudio de cada obra particular es relevante para comprender la manera propia de abordar la realidad en la Edad Media. Son los otros dos aspectos señalados, sin embargo, los característicos del enciclopedismo de estos siglos; por ellos el género puede calificarse como sapiencial y, específicamente, como totalizador, referencial, metodológico y/o sistemático y didáctico-filosófico²⁰⁹.

Pese al extenso repertorio de obras medievales de tendencia enciclopédica, es decir, que presenten varias de estas características, consideramos aquí el conjunto de rasgos expuesto como definitivo de la idiosincrasia y genuinidad del género enciclopédico medieval, por lo que solo se considerarán como tales las obras que cumplan estos criterios. Coincidimos con Ribémont en afirmar que el género no puede definirse de manera cerrada, por lo que resulta apropiado trabajar con un modelo paradigmático del que las distintas obras presentarán modulaciones, siempre que pueda localizarse la presencia indiscutible de los aspectos mencionados en el párrafo anterior.

²⁰⁹ Puede visualizarse el contenido de lo que se ha expuesto en este apartado de una manera más ilustrativa en la figura ofrecida en el Anexo A1.

2.4.2 La faceta sapiencial: característica común de los diferentes modelos enciclopédicos. Su especificidad en el enciclopedismo Occidental

No puede pasarse por alto, al aludir al enciclopedismo medieval, que las referencias que se tienen presentes en esta investigación son las obras producidas por el Occidente latino. El enciclopedismo no debe tratarse como un género universal con unas características extrapolables, pues está estrechamente relacionado con la cultura que lo desarrolla. Cuando se analiza qué implica el enciclopedismo en una cultura, las consecuencias que se extraen solo son aplicables a esa cultura, y probablemente solo durante un período determinado. El esquema derivado de las características expuestas en el apartado anterior, pese a mostrar los rasgos más básicos y genuinos del enciclopedismo, no debe generalizarse a los fenómenos enciclopédicos de todas las culturas.

Ciertos aspectos, sin embargo, sí constituyen una constante, encontrándose en textos muy diversos. Si reparamos en su estilo, el rasgo común de los enciclopedismos desarrollados por los distintos pueblos es que presentan una escritura acumulativa. Más allá del estilo, y atendiendo ahora a su finalidad y cometido general, su rasgo más universal es la faceta sapiencial que los caracteriza. Los textos enciclopédicos presentan un carácter didáctico, aunque el vínculo entre dicho carácter y los distintos modelos enciclopédicos sea muy diverso: el tipo de educación, de instrucción o de enseñanza, el público al que van dirigidos y la finalidad concreta que persiguen pueden variar significativamente y dar lugar a tratados muy distintos.

En ciertas civilizaciones se ha reconocido una tradición enciclopédica relevante que pretende ofrecer un conocimiento útil, normalmente didáctico-moral, sin estar por ello, sin embargo, ligada al análisis del conjunto de los entes de la realidad. Este sería el caso de las compilaciones de la India, que se distinguen por ser principalmente escritos gnómicos y mítico-históricos²¹⁰.

Otras culturas dedican sus composiciones enciclopédicas a materias que juegan un papel importante dentro de la sociedad. Estas obras no dejan de ser totalizadoras, ya que pretenden abarcar todos los ámbitos a los que se extiende dicha materia. Por ejemplo, en el enciclopedismo hebreo predominan las compilaciones de materia legal, tratando estas

²¹⁰ Godin, Christian, *op. cit.*, pp. 574-575; Rey, Alain, *Miroirs du monde. Une histoire de l'encyclopédisme*, París, Fayard, 2007, pp. 30 y 143-144.

de abrazar todos los ámbitos de la vida humana y de las relaciones sociales²¹¹. Si bien hallamos obras hebreas de clasificación de las ciencias que pueden ponerse, sin lugar a dudas, en paralelo con las occidentales (y las árabes, la otra cultura que desarrolla con especial ahínco este tipo de enciclopedismo), lo que define su actitud enciclopedista como cultura es el interés por regular la vida privada y social mediante las compilaciones legales, siendo estas un espejo moral y didáctico²¹². Asimismo, podría señalarse en este grupo el enciclopedismo bizantino, donde predomina el carácter literario y léxico, así como la preocupación por la recuperación textual del pasado²¹³.

Encontramos un tercer ejemplo en las tradiciones donde se observa una correspondencia entre el objetivo de las composiciones enciclopédicas (que poseen una finalidad social muy determinada) y los intereses de la clase dirigente, pudiéndose establecer, por lo tanto, que las enciclopedias, en estos casos, sirven de herramienta política y/o propagandística²¹⁴. Esta es la conclusión que se ha alcanzado tras el estudio expuesto en el capítulo tercero, donde se reparará en las obras producidas en China – característica de este grupo – por tratarse esta de una de las tres civilizaciones que presentan una importante práctica enciclopédica totalizadora²¹⁵.

En lo que respecta a los rasgos que se han expuesto en el apartado anterior, estos son los propios de la tradición enciclopédica occidental y, en gran medida, también de la

²¹¹ Mckeeon, Richard, *The Organization of Sciences and the Relations of Cultures in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, en John Enery Murdoch y Edith Dudley Sylla (eds.), *op. cit.*, pp. 149-192, aquí, p. 154.

²¹² El caso hebreo es particular: si bien no se incluirá en el siguiente capítulo, donde se repasarán las tradiciones enciclopédicas que presentan un enciclopedismo totalizador, por los motivos expuestos, debe tenerse presente que se conocen ciertas compilaciones que cumplen los requisitos enciclopédicos que aquí contemplamos. Reparemos en que la amplia presencia geográfica del pueblo judío le ha llevado a participar en el ejercicio enciclopédico de diversas zonas. Contamos con un monográfico específico sobre enciclopedismo medieval hebreo: *The medieval Hebrew encyclopedia of science and philosophy*, volumen publicado por Steven Harvey (mencionado en el apartado introductorio 1.2.1.2 *Antecedentes y actualidad...*), así como con una historia general de textos enciclopédicos y léxicos: Brisman, Shimeon, *A History and Guide to Judaic encyclopedias and lexicons*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1987. Por último, tenemos conocimiento de dos artículos sobre la temática: Rosenblum, Noah, «Ha'enziklopedyah ha'ivrit harishonah, mehabberah vehishtalshelutah», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 55, 1988, pp. 15-65; Fontaine, Resianne y Berger, Shlomo, «On pre-modern Hebrew and Yiddish Encyclopedias», *Journal of Modern Jewish Studies*, 5, n. 3, 2006, pp. 269-284.

²¹³ Mckeeon, Richard, *op. cit.*, pp. 154 y 162; Chrysos, Evangelos, *L'impero bizantino, 565-1025*, Milán, Jaca Book, 2002, p. 155 y ss.

²¹⁴ Ciertas tradiciones podrían incluir rasgos del segundo y del tercer grupo mencionados: por ejemplo, el enciclopedismo bizantino, situado en el conjunto anterior, guarda una estrecha relación con el poder y también posee una función propagandística.

²¹⁵ Se estudiarán dichas tradiciones enciclopédicas en los apartados del capítulo 3. *El fenómeno enciclopédico en la cultura china, árabe y occidental. Una visión comparativa del modelo enciclopédico totalizador.*

árabe. Existe una relación muy estrecha entre las obras enciclopédicas y la cultura que las produce, por lo que, aunque las distintas obras persigan objetivos concretos y se materialicen de manera diversa, puede señalarse un denominador común en las enciclopedias de una misma tradición, pues dichas obras nacen y se desarrollan para dar expresión a algún aspecto muy determinado de esa cultura. De ello dependerá que el género enciclopédico devenga o no un espacio donde dar cabida al pensamiento didáctico-metodológico acerca de cómo el hombre aborda la realidad. Si no se diera en el enciclopedismo, esa faceta didáctico-metodológica se desarrollará, dentro de esa cultura, a través de otro tipo de obras, de igual manera que, en Occidente, hallamos géneros específicos en los que encuentra su lugar aquello que, en otras culturas, supone el núcleo del enciclopedismo.

Dentro del corpus occidental, en las obras de Varrón hallamos la primera manifestación de las dos características principales del enciclopedismo señaladas. En concreto, en los *Disciplinarum libri IX* destaca el aspecto didáctico-metodológico, como en la mayoría de tratados acerca de las artes liberales. Por otro lado, en las *Antiquitates*, así como, en el siglo siguiente, en la *Naturalis Historia* de Plinio (esta última mucho más completa que la precedente), se acentúa su faceta referencial, aunando un conjunto de conocimientos. Las enciclopedias medievales, más rigurosas en los criterios de clasificación y ordenación del conocimiento y, por lo tanto, con un mayor desarrollo metodológico, presentarán ambas características en una única obra.

Para finalizar este apartado, reparemos en un fragmento de la obra del filólogo francés Salomon Reinach (1858-1932) y la posterior reflexión que la filóloga Pascale Hummel hace al respecto:

Les esprits encyclopédiques paraissent dans les civilisations primitives et reparaissent dans les civilisations très complexes: Homère et Ératosthène, Jean de Meung et Diderot, sont, à leur façon, des génies encyclopédiques²¹⁶.

Hummel, comentando este fragmento, y con el fin de asimilar una cierta concepción enciclopédica a la filología, asegura que la afirmación de Reinach posee sentido solo si se admite que el enciclopedismo es algo vacío que cada civilización completa de una manera particular. Sostiene la autora que la elección de los personajes que ha mencionado Reinach es significativa, pues su heterogeneidad da a entender que el enciclopedismo no es característico de un tiempo o de un lugar concretos, así como tampoco está especialmente vinculado a un ámbito epistemológico,

²¹⁶ Reinach, Salomon, *Manuel de philologie classique*, París, Librairie Hachette et C^{IE}, 1907, p. VIII.

au contraire, son identité propre est précisément de n'en avoir aucune ou plutôt d'avoir celle d'incarner l'esprit dominant d'une époque, d'en refléter pour ainsi dire la quintessence²¹⁷.

Concluye Hummel que “l'encyclopédisme peut être appelé une idée sans forme définie ni définitive. Une idée que chaque époque «informe» d'un esprit et d'un contenu particuliers”²¹⁸, reflexión interesante a la luz de la conclusión extraída en este capítulo –fruto del análisis directo e indirecto que hemos realizado de los textos enciclopédicos–, si bien consideramos que tal afirmación requiere de todos los matices expuestos en el presente apartado.

²¹⁷ Hummel, Pascale, *Histoire de l'histoire de la philologie: étude d'un genre épistémologique et bibliographique*, Génova, DROZ, 2000, p. 220.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 221.

3. El fenómeno enciclopédico en la cultura china, árabe y occidental. Una visión comparativa de los modelos enciclopédicos totalizadores

Si el fenómeno enciclopédico gozó de especial relevancia durante la Edad Media en el pensamiento occidental latino, otras dos culturas, en estos mismos siglos, también presentan una fuerte tradición enciclopédica: la china y la árabe. Como ya se ha apuntado, el enciclopedismo no es un fenómeno exclusivo de tres culturas, pues encontramos manifestaciones de este tipo de escritura en una gran variedad de lugares y épocas. El motivo de que estas concretamente puedan ponerse en paralelo es que el enciclopedismo que desarrollaron presenta un considerable número de características similares, entre las cuales destaca su vertiente didáctica y una faceta totalizadora que pretende ser universal. El análisis pormenorizado del enciclopedismo medieval occidental resultará más rico si se combina con el estudio comparado del enciclopedismo chino y árabe, pues las diferencias que se hallen darán lugar a unas consideraciones en torno a la función social del género en cada civilización y, en consecuencia, permitirán establecer las particularidades del occidental por comparación a los restantes enciclopedismos totalizadores.

El propósito que se persigue en este capítulo es poner en paralelo el devenir del género enciclopédico en estos siglos –tomando siempre como referencia la cronología occidental– con los elementos históricos de estas tres civilizaciones pertinentes, incluyendo en esta consideración aspectos culturales, políticos, religiosos y sociales, con el fin de conocer a qué circunstancias y necesidades responde la creación enciclopédica en cada una de ellas. En los siguientes apartados se indagará, por lo tanto, qué factores determinan el nacimiento y la evolución del enciclopedismo chino, árabe y occidental.

3.1 La tradición enciclopédica china

Dentro de los siglos que aquí consideramos, los previos a la época moderna, China produjo la mayor parte del extenso repertorio de obras de referencia asiáticas conocidas. Estos textos se incluían dentro de la noción tradicional de *lei-shu*, un concepto genérico utilizado para nombrar las obras de referencia cuyo contenido estuviera ordenado por categorías (la traducción de *lei-shu* sería “libro de

categorías”)²¹⁹. El término, que abarcaba tanto enciclopedias generales y específicas como glosarios, genealogías, obras históricas, compilaciones de tradiciones, etc.²²⁰, puede definirse de la siguiente manera:

Lei-shu are compendia in which materials of some length are quoted from written sources and arranged according to a systematic rubric of semantic categories ... They were, as a rule, assembled by highly respected scholars²²¹.
The result may be that lei-shu either cover one field or subject, or the whole scope of existing knowledge²²².

Dado que no existe un nombre específico, dentro de este conjunto, para las enciclopedias²²³, se reparará aquí en las obras pertenecientes a la tradición del *lei-shu* que la crítica ha distinguido como enciclopedias²²⁴.

3.1.1 Primeras manifestaciones enciclopédicas

Los precedentes del enciclopedismo chino surgen en una época con una situación político-social concreta: el momento en que la aristocracia pierde la hegemonía en sus territorios y se sientan las bases para una unificación imperial, a partir del año 221 a.C. Las diferencias sociales se mantienen, pero no son tan estrictas como lo eran en el período precedente, pues ahora todos los ciudadanos son súbditos del emperador. Para que esta centralización tenga éxito, los emperadores realizan una unificación de la lengua escrita, así como de pesos, medidas, transporte, etc., reforma que será ejecutada por el personal administrativo. Dada la importancia capital de la administración en la

²¹⁹ Doleželová-Velingerová, Milena y Wagner, Rudolf G., *Chinese Encyclopaedias of New Global Knowledge (1870-1930): Changing Ways of Thought*, en M. Doleželová-Velingerová y Rudolf G. W. (eds.), *Chinese Encyclopaedias of New Global Knowledge (1870-1930): Changing Ways of Thought*, Heidelberg, Nueva York, Dordrecht, Londres, Springer, 2014, pp. 1-28, aquí, p. 3; Zurndorfer, Harriet Thelma, *Women in the Epistemological Strategy of Chinese Encyclopedia: Preliminary Observations from Some Sung, Ming, and Ch'ing Works*, en H. T. Zurndorfer (ed.), *Chinese Women in the Imperial Past: New Perspectives*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 1999, pp. 354-396, aquí, p. 356; de la misma autora, *China Bibliography: A Research Guide to Reference Works About China Past and Present*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1995, p. 243.

²²⁰ Cf. Rey, Alain, *op. cit.*, pp. 146-147.

²²¹ Zurndorfer, Harriet Thelma, *China Bibliography: A Research Guide to Reference Works About China Past and Present...*, p. 243.

²²² Zurndorfer, Harriet Thelma, *Women in the Epistemological Strategy of Chinese Encyclopedia...*, p. 356.

²²³ Las enciclopedias no se denominaron de una manera específica hasta que Lin Zexu (1785-1825) tuvo ocasión de revisar un ejemplar de la *Cyclopaedia* de Abraham Rees (1743-1825). Juzgándola diferente a las producidas en la tradición china, acuñó un nuevo vocablo para este tipo de obras, transcribiendo el término *cyclopaedia* fonéticamente: *xi-guo-luo-bi-di-ya*. Milena Doleželová-Velingerová, Rudolf G. Wagner, *op. cit.*, p. 3

²²⁴ Cf. Kaderas, Christoph, *Die Leishu der imperialen Bibliothek des Kaisers Qianlong (reg. 1736-1796)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, pp. 36-45.

nueva situación imperial, los funcionarios pasarán a gozar de una verdadera posición privilegiada, mientras que la amenaza aristócrata quedará aplacada²²⁵.

En este contexto, propio del ocaso de la Edad Clásica china y el comienzo de la época imperial, se localiza la conexión social con las dos características fundamentales que se distinguen en el nacimiento y desarrollo del enciclopedismo chino: por una parte, veremos su inseparable vinculación con el funcionariado; por otra parte, el origen de la tradición enciclopédica se encuentra directamente relacionado con el estudio y el desarrollo de la lengua.

Durante el mandato de la dinastía Han, la segunda dinastía imperial (la primera permaneció solo quince años en el poder), se produjo un gran desarrollo cultural²²⁶, incluyéndose dentro de este un intenso estudio de la lengua, como parte de la tarea de unificación comentada²²⁷. Este desarrollo dio origen a la creación de obras que, si bien atendiendo a su contenido, eran diccionarios, presentaban una estructura formal enciclopédica, ya que las palabras trabajadas se clasificaban mediante distintas categorías. El primer diccionario del que se tiene noticia es *Erh-ya*, traducido como *Acercamiento a la elegancia*. Esta obra pertenece al primer siglo de reinado de la dinastía Han, lo que correspondería al siglo II a.C., a pesar de que la tradición popular haya llegado a ubicarla en épocas mucho más lejanas. Este diccionario está constituido meramente por listas de palabras y sus significados, clasificándose tales listas en diecinueve categorías diferentes: las tres primeras comprenden la explicación de ciertas expresiones y términos; la cuarta establece diferentes grados de relaciones; las restantes tratan temáticas concretas, como geografía, vegetales, animales y materias diversas (música, utensilios, etc.)²²⁸.

A final del siglo I de nuestra era acabó de redactarse un diccionario etimológico titulado *Shuo wen chieh tzy*²²⁹, comúnmente conocido como *Shuo wen* (*Las*

²²⁵ Yap, Yong y Cotterell, Arthur, *La civilización china clásica (De la prehistoria al siglo XIV)*, Barcelona, Aymá S. A. Editora, 1981, pp. 39-94.

²²⁶ Cf. Zurndorfer, Harriet Thelma, *The passion to collect, select, and protect. Fifteen hundred years of the Chinese encyclopaedias*, en Jason König, Greg Woolf (eds.), *op. cit.*, pp. 505-528, aquí, p. 507.

²²⁷ Zurndorfer, Harriet Thelma, *The passion to collect, select, and protect...*, p. 508.

²²⁸ Nienhauser, William H., *The Indiana companion to traditional Chinese literature*, vol. 2, Indiana, Indiana University Press, 1998, p. 527; Zurndorfer, Harriet Thelma, *China Bibliography: A Research Guide to Reference Works About China Past and Present...*, p. 201; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 148.

²²⁹ Las obras que aquí se mencionan han sido transcritas por los distintos autores de diferente manera, variando, principalmente, entre el sistema *pinyin* y el antiguo sistema Wade-Giles. Se ha procurado mantener un mismo criterio a la hora de nombrar las obras chinas, siguiendo la tendencia principal de los académicos. Dado que la mayoría de los trabajos empleados utilizaron el método Wade-Giles, haremos uso del mismo; cuando las menciones a los títulos varíen considerablemente en su versión pinyin, se ha

explicaciones de los Gráficos Simples y Compuestos). Este explica la estructura, el origen y el significado de nueve mil trescientos cincuenta y tres ideogramas recopilados, convirtiéndose en el diccionario etimológico “más importante para la conceptualización y sistematización de la escritura china”²³⁰, no solo por el extenso material que incluye, sino también porque la obra supuso una innovación en los estudios lingüísticos, ya que ideó un sistema de clasificación gráfico que habrían de copiar a partir de ese momento todos los diccionarios, de manera que estos dejaron de presentar una estructura formal enciclopédica para seguir criterios de clasificación puramente lingüísticos²³¹.

No encontramos una obra que presente tanto estructura como contenido enciclopédico hasta el año 220, cuando se escribe, por orden imperial, *Huang Ian*, el *Espejo para el emperador*²³², texto hoy desaparecido y del que se tiene constancia por las numerosas referencias que testimonian su existencia²³³. Reparemos en el hecho de que esta obra y, por lo tanto, el género enciclopédico, surgen un siglo después de que los diccionarios empiecen a clasificarse mediante criterios estrictamente lingüísticos, dejando así de regirse por estructuras que implicaban un orden genuino razonado por el autor; es decir, cuando los diccionarios abandonan su estructura enciclopédica.

¿Cómo pasó el Imperio de producir diccionarios con estructura enciclopédica a crear enciclopedias? En lo que respecta al enciclopedismo chino, no queda ninguna duda sobre cuál es el factor decisivo para su creación: la intervención de la clase dirigente. El desarrollo cultural promovido por la dinastía Han no llevó solo a la creación de obras lingüísticas, sino también filosóficas, literarias, históricas y jurídicas²³⁴. Cuando la dinastía Han cae, al principio del siglo III, comienza un período

considerado oportuno indicar la transcripción correspondiente, si esta aparece en la bibliografía manejada. En este caso, *Shuo wen chieh tzy* también se halla transcrita como *Shuowen jiezi*.

²³⁰ Nienhauser, William H., *op. cit.*, p. 167.

²³¹ Wahl, Cornelio, «La lexicografía china: enciclopedias y diccionarios generales, especializados y curiosos», *Revista Argentina de Bibliotecología*, vol. I, 1998, pp. 27-46, aquí, pp. 35-36; Zurndorfer, Harriet Thelma, *China Bibliography: A Research Guide to Reference Works About China Past and Present...*, pp. 202-203; Nienhauser, William H., *op. cit.*, p. 527; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 148.

²³² Las distintas obras de referencia presentan la compilación bajo este título o bajo el de *Compendio del emperador*. Lee señala que, aunque literalmente la traducción sea “imperial perusal”, la obra ha tomado el título de *Imperial Compendium*. Lee, Thomas H. C., *History, Erudition and Good Government: Cheng Ch'iao and Encyclopedic Historical Thinking*, en T. H. C. Lee (ed.) *The new and the multiple: Sung senses of the past*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2004, pp. 163-200, aquí, p. 166.

²³³ Nienhauser, William H., *op. cit.*, p. 527; Zurndorfer, Harriet Thelma, *Women in the Epistemological Strategy of Chinese Encyclopedia...*, p. 354; Zurndorfer, Harriet Thelma, *The passion to collect, select, and protect...*, pp. 505 y 508-509; Wahl, Cornelio, *op. cit.*, p. 36; Collison, Robert, *op. cit.*, p. 26; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 148.

²³⁴ Wahl, Cornelio, *op. cit.*, p. 31.

de casi cuatro siglos conocido como la Era de las Seis Dinastías, que se caracteriza por una desintegración imperial en la que cada poder pretende consolidarse en el territorio que domina. En este período de rivalidad, se pretende aunar la sabiduría clásica y el desarrollo de los últimos siglos en obras compilatorias que mostrarán la supremacía de la civilización china, pero que, ante todo, tienen una clara intención propagandística: presentar a la dinastía que las patrocina como la legítima heredera del Imperio, la que le devolverá su antiguo esplendor. Las obras de este periodo no pueden dissociarse de este aspecto político-social.

3.1.2 Auge del género: el enciclopedismo a partir del siglo IV

El Imperio, finalmente, se reunifica bajo el poder de los Sui, en la segunda mitad del siglo VI. Esta dinastía promovió un progreso en varios ámbitos que afectó directamente a la producción literaria, pues los intereses políticos e intelectuales de los emperadores les llevaron a impulsar una tarea de recopilación bibliográfica que derivó en la creación de un gran número de compilaciones de distinto tipo, con especial predominio de los tratados lexicográficos y de las enciclopedias. Se explica así que, a partir del siglo VI, el enciclopedismo se convirtiera en un fenómeno de gran importancia, como muestra la súbita multiplicación de obras de este tipo.

*Pien-chu*²³⁵, escrita alrededor del año 600 por Tu Kung-chan, es la enciclopedia china conservada más antigua. Su cometido principal es proporcionar el material necesario para la creación de poemas y composiciones literarias²³⁶. Dentro de la creación literaria, la composición de poemas gozaba de mucho prestigio, ya que las normas de escritura en verso eran muy rigurosas. El objetivo era conseguir piezas que mostraran el refinamiento de la sociedad letrada china; con esta finalidad, se crearon enciclopedias que debían servir de ejemplo y proporcionar inspiración para realizar este trabajo de creatividad²³⁷. Se tiene conocimiento de varias obras escritas entre los siglos

²³⁵ *Pien-chu* también puede encontrarse en la bibliografía específica como *Bianzhu*.

²³⁶ Nienhauser, William H., *op. cit.*, p. 527; Zurndorfer, Harriet Thelma, *The passion to collect, select, and protect...*, p. 509; Wahl, Cornelio, *op. cit.*, p. 36; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 148.

²³⁷ Bauer, Wolfgang, *The Encyclopaedia in China*, en Michel de Gandillac (ed.), *op. cit.*, pp. 665-691, aquí, p. 677; Diény, Jean-Pierre, *Les encyclopédies chinoises*, en Annie Becq (ed.), *op. cit.*, pp. 195-200, aquí, p. 197; Zurndorfer, Harriet Thelma, *China Bibliography: A Research Guide to Reference Works About China Past and Present...*, p. 244.

VI y VII, pero estas se encuentran perdidas o bien se conservan de manera muy fragmentaria²³⁸.

Los Sui permanecieron poco tiempo en el poder debido a un alzamiento popular. La mala gestión de sus efectivos en un intento de erradicar la amenaza coreana trajo como resultado un descontento generalizado que precipitó la caída de la dinastía antes de que esta pudiera consolidar la unificación del Imperio. Una de las primeras intervenciones políticas de los T'ang, la dinastía que les sucedió en el siglo VII y que continuó su labor de centralización y unificación imperial²³⁹, fue devolver al Imperio su antigua grandeza cultural administrativa, creando entre estos dos ámbitos una relación bidireccional, de manera que administración y cultura quedaron íntimamente unidas. Se desarrolló el sistema de educación para los aspirantes al funcionariado, lo que supuso, por una parte, una mayor dificultad de los exámenes de acceso, pero, por otra parte, una proliferación de la enseñanza, que llegó a más sectores de la población.

Durante los siglos que ocupó el poder la dinastía T'ang (del VII al X), las enciclopedias centran su interés en la organización del Estado. El contenido de estas obras comienza a entenderse como un corpus que deben conocer a la perfección administrativos y funcionarios. Las enciclopedias se convertirán en un material necesario para superar las duras pruebas que permitían acceder a estos puestos. Dichas obras continúan tratando gran variedad de materias, pero desarrollan especialmente los temas que conciernen a la administración. Siguen utilizándose también para inspirar creaciones poéticas, ya que la composición de poemas bajo normas muy estrictas era una de las pruebas que los aspirantes a funcionario debían superar²⁴⁰.

Ya desde la época de los Han, el funcionariado constituía la base de la administración imperial. La educación, y no otro criterio, era aquello que hacía al candidato merecedor de ocupar el cargo y, por lo tanto, de pertenecer a la clase social vinculada al funcionariado. La prioridad que los Han concedieron al conocimiento por encima de la clase a la cual se pertenece por nacimiento es comprensible si se tiene en cuenta el origen humilde de la dinastía. No solo es una manera consecuente de actuar, sino que además, y principalmente, es legitimadora.

²³⁸ Wahl, Cornelio, *op. cit.*, p. 36.

²³⁹ Díaz Ibáñez, Jorge, *La China imperial en su contexto medieval (siglos III-XVII)*, Madrid, Arco Libros, 2009, pp. 27-38.

²⁴⁰ Diény, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 197.

Cuando la dinastía Han dio comienzo al Imperio, el poder buscó el apoyo de los sabios confucianos, de manera que el confucianismo adquirió tal importancia que su canon de textos devino, básicamente, la totalidad del programa de estudios del funcionariado²⁴¹. Este predominio de la materia confuciana en los rigurosos exámenes que se llevaban a cabo en el Imperio de los Han puede entenderse como un factor decisivo en el hecho que, durante esta primera época, no se emplearan enciclopedias para formar a los trabajadores de la administración. En las escuelas imperiales, presentes en China desde, como mínimo, el año 124 antes de nuestra era²⁴², se enseñaban ciertos textos de materia legal y el mencionado canon confuciano, que debía dominarse a la perfección. Durante el mandato de la dinastía T'ang, sin embargo, la diversidad del contenido de los conocimientos que se exigen a los funcionarios hace necesario el uso de enciclopedias en estas escuelas.

Si atendemos a las diferentes secciones de la primera enciclopedia del periodo T'ang, estas evidencian que su creación corresponde a los intereses del gobierno anterior: trata sobre cosmología, geografía, dinastías imperiales, el hombre, el gobierno, rituales, música, diferentes cuestiones sobre el Estado, vestimenta, vehículos, herramientas, embarcaciones, ajedrez, taoísmo, budismo, espíritus, medicina e historia. La obra, titulada *I-Wen Lei-Chü*²⁴³ (*Antología de arte y de literatura*²⁴⁴), fue preparada por Ou-yang Hsün²⁴⁵ (557-641) alrededor del año 620. La importancia de esta recopilación literaria radica en la inclusión de textos que hasta el momento se consideraban perdidos²⁴⁶. Más afín al nuevo espíritu del enciclopedismo es el *Pei T'ang Shu Ch'ao*²⁴⁷ (*Extracto de escritos*²⁴⁸) de Yü Shih-nan²⁴⁹ (558-638), compilada sobre el año 630. Este también trata gran cantidad de materias, pero desarrolla especialmente los

²⁴¹ Zurndorfer, Harriet Thelma, *The passion to collect, select, and protect...*, p. 507.

²⁴² Yap y Cotterell, *op. cit.*, p. 102

²⁴³ Otra transliteración de la obra es *Yiwen leiju*.

²⁴⁴ Nienhauser lo traduce como *A Categorized Collection of Literary Writing*. Nienhauser, William H., *op. cit.*, p. 527.

²⁴⁵ También localizado en la bibliografía como *Ouyang Xun*.

²⁴⁶ Kaderas, Christoph, *op. cit.*, p. 57-60; Nienhauser, William H., *op. cit.*, pp. 527; Zurndorfer, Harriet Thelma, *Women in the Epistemological Strategy of Chinese Encyclopedia...*, p. 359; Zurndorfer, Harriet Thelma, *The passion to collect, select, and protect...*, p. 509; Wahl, Cornelio, *op. cit.*, p. 37; Collison, Robert, *op. cit.*, p. 33.

²⁴⁷ También se encuentra bajo el título *Beitang shushao*.

²⁴⁸ *Scribed Text from the Northern Hall*, según la traducción de Nienhauser, *op. cit.*, p. 527.

²⁴⁹ O Yu Shinan.

temas que conciernen a la administración²⁵⁰. Como la anterior, esta obra supuso una importante recuperación del patrimonio cultural chino, puesto que el autor llevó a cabo un arduo cometido de investigación y reproducción de textos de considerable antigüedad²⁵¹.

Pueden mencionarse otros títulos, como *Kuan Yün*, de Lu Fa-yen, que, ampliada en el año 751 por Sun Mien, pasará a conocerse como *T'ang Yün*²⁵²; *Ch'u-hsüeh chi*²⁵³, escrita por Hsü Chien (659-729) hacia el año 700²⁵⁴; y *Shih Lei Fu*²⁵⁵, de Wu Shu (947-1002), localizada a inicios del siglo X²⁵⁶. La obra más relevante de este periodo es *T'ung-tien (Estatutos generales)*²⁵⁷ del autor confuciano Tu Yu (735-812). La enciclopedia se inicia por orden imperial en el siglo IX y, después de treinta y cinco años de trabajo (c. 801), supone el mayor “depósito documental de la historia política y social de China previa al emperador Hsien Tsung de la dinastía T'ang”²⁵⁸. El contenido de sus nueve secciones ofrece al emperador y a sus funcionarios todo el conocimiento necesario para el ejercicio del gobierno: trata sobre economía, leyes, ceremonias y rituales, la defensa de la nación, etc.²⁵⁹

Un nuevo cambio dinástico modifica la orientación del enciclopedismo, a partir de la segunda mitad del siglo X, cuando se inicia el periodo Sung (o Song), después de otra época de fragmentación que duró del 907 (caída de la dinastía T'ang) al 960. El enfoque hacia el funcionariado no se abandona, pues, siguiendo el modelo de la anterior dinastía, el gobierno crea escuelas donde reconocidos intelectuales transmiten los conocimientos necesarios, mediante el estudio de obras enciclopédicas, a aquellos que quieran

²⁵⁰ Zurndorfer, Harriet Thelma, *The passion to collect, select, and protect...*, p. 509; Collison, Robert, *op. cit.*, p. 33; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 151.

²⁵¹ Wahl, Cornelio, *op. cit.*, p. 37.

²⁵² Collison, Robert, *op. cit.*, p. 37; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 151. La obra también se encuentra bajo el título *Tang yun*.

²⁵³ O *Chuxue ji*.

²⁵⁴ Traducida por Nienhauser como *Records for Early Learning*, por Zurndorfer como *Writings for elementary instruction* y por Collison como *Entry into Learning*. Nienhauser, William H., *op. cit.*, p. 527; Zurndorfer, Harriet Thelma, *The passion to collect, select, and protect...*, p. 509; Collison, Robert, *op. cit.*, p. 35.

²⁵⁵ También se encuentra transliterada como *Shilei fu*.

²⁵⁶ Kaderas, Christoph, *op. cit.*, pp. 81-83.

²⁵⁷ *Comprehensive Documents*, según Nienhauser (*op. cit.*, p. 528); *Comprehensive Institutions*, según Lee (*op. cit.*, p. 170).

²⁵⁸ Wahl, Cornelio, *op. cit.*, p. 37.

²⁵⁹ Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 35-36.

presentarse a los exámenes que dan acceso a la administración²⁶⁰. De hecho, entre los siglos XI y XIII, las escuelas y bibliotecas públicas, así como las privadas, se multiplican considerablemente²⁶¹. Sin embargo, hace aparición un nuevo factor: los Sung deben hacer frente a ciertas fuerzas externas que amenazan con la escisión de territorios del norte del Imperio²⁶². Ante esta situación, los emperadores optan por defender la unidad política, religiosa e intelectual bajo un nuevo confucianismo. En consecuencia, la extensa producción literaria va a centrarse en la cultura y la tradición propias, por lo que las enciclopedias de este periodo procuran protagonizar notables rescates literarios, a la vez que reflejan el aumento del valor de los conocimientos científicos, técnicos y filosóficos²⁶³. El ejemplo más célebre es la enciclopedia que el segundo emperador Sung, T'ai-tsung, encargó a Li Fang (925-996): *T'ai p'ing yü lan*²⁶⁴ (*Estudio imperial de los escritos de la era T'ai-p'ing*²⁶⁵), conocida bajo las siglas TPGJ, acabada a finales del siglo X, el año 983. La obra recoge en mil capítulos o libros el material más valioso para la cultura china, desarrollando especialmente las materias histórica, moral y administrativa, pero intentando abarcar la totalidad del saber mediante un extenso repertorio temático. Para ello debió recurrirse, en una gran tarea bibliográfica, a casi mil setecientos textos²⁶⁶. Esta obra forma parte del conjunto de compendios conocido como *Song ssu ta-shu* (*Cuatro grandes libros de los Song*), los más relevantes de esta dinastía²⁶⁷. Dos de los tres compendios restantes son considerablemente parciales en temática: *T'ai-p'ing kuang-chi* y *Wen-yüan ying-hua*²⁶⁸ (también obras de Li Fang y sus colaboradores, estaban destinadas a cubrir, junto con la

²⁶⁰ Claramunt, Salvador y González Giménez, Manuel, *Historia de la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 2008, p. 123-124.

²⁶¹ Díaz Ibáñez, Jorge, *op. cit.*, p. 51.

²⁶² *Ibidem*, pp. 53-54.

²⁶³ Lee, Thomas H. C., *op. cit.*, pp. 166-167; Castro, Aigo, *Las enseñanzas de Dôgen*, Barcelona, Editorial Kairós, 2002, pp. 53-54.

²⁶⁴ También transliterada como *Taiping yulan*.

²⁶⁵ Según Lee, *For Imperial Perusal [Compiled] in the T'ai-p'ing Era*. Lee, Thomas H. C., *op. cit.*, p. 167.

²⁶⁶ Zurndorfer, Harriet Thelma, *China Bibliography: A Research Guide to Reference Works About China Past and Present...*, p. 244; Nienhauser, William H., *op. cit.*, p. 528; Zurndorfer, Harriet Thelma, *The passion to collect, select, and protect...*, p. 510; Lee, Thomas H. C., *op. cit.*, p. 167; Godin, Christian, *op. cit.*, p. 577; Wahl, Cornelio, *op. cit.*, p. 38; Collison, Robert, *op. cit.*, p. 40; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 152.

²⁶⁷ Díaz Ibáñez, Jorge, *op. cit.*, p. 51.

²⁶⁸ *Comprehensive Collections [of Short Record] [Compiled] in the T'ai-p'ing Era y Anthology of Distinguished Literary Works*, según Lee, Thomas H. C., *op. cit.*, p. 167.

primera, un extenso campo temático)²⁶⁹; el cuarto, sin embargo, merece especial atención. Una nueva orden imperial condujo a la redacción de otra enciclopedia, esta vez con la intención de fijar un programa político-moral dentro de una historia general oficial²⁷⁰. La obra, acabada hacia el año 1013 y redactada por un conjunto de eruditos, se conoce por las siglas de su título: *TFYK* (*Ts' e fu yüan kuei*)²⁷¹. Los textos para su elaboración fueron cuidadosamente escogidos, utilizando gran cantidad de registros de las bibliotecas imperiales que informaban sobre antiguas dinastías, filósofos relevantes y obras literarias²⁷².

En los siglos posteriores, se sucedieron las composiciones enciclopédicas: ejemplos de ello son *Shih wu chi yüan* (c. 1080), de K'ao Ch'eng²⁷³; *T'ung Chih* (1162); *Chin Hsiu Wan Hua Ku* (1188), compilada por Cheng Ch'iao, y *Ch' ün Shu K' ao So* (1195), de Chang Ju-yü. En el siglo XIII destacan *Ti wang ching shih t'u p'u*, de T'ang Chung-yu, obra que desarrolla especialmente las cuestiones administrativas; *Chin hsiu wan hua ku*, enciclopedia de pretensión totalizadora; *Chi tsuan yüan hai*, de P'an Tzu-mu; *Ku chin shih wen lei chü*; *Ku chin ho pi shih lei pei yao*, de Hsieh Wei-hsin; *Ku chin yüan liu chih lun*; *Wen hsien t'ung k'ao*, de Ma Tuan-lin, y *Yü Hai* (1296), de Wang Ying-lin²⁷⁴, esta última ya bajo gobierno mongol, quienes dominaron China desde 1279, año en el que se suicidó el último emperador Sung, hasta 1367²⁷⁵. Bajo la posterior dinastía Ming, las enciclopedias adquieren mayor sofisticación, debido a los intereses políticos de los gobernantes. Destaca la inmensa obra impulsada y financiada por tal dinastía: *Yung-lo ta tien*²⁷⁶ (el *Gran Canon de Yung-Lo*), acabada el 1408-1409. Se recurrió a cientos de eruditos para su composición, deviniendo la obra enciclopédica más extensa compuesta hasta el momento²⁷⁷. Esta finalizó antes de que se iniciara un

²⁶⁹ Zurndorfer, Harriet Thelma, *Women in the Epistemological Strategy of Chinese Encyclopedia...*, p. 361; Zurndorfer, Harriet Thelma, *The passion to collect, select, and protect...*, p. 510.

²⁷⁰ Rey, Alain, *Encyclopédies et dictionnaires*, collection «Que sais-je?»..., p. 82.

²⁷¹ También transcrita como *Cefu yuangui*. Nienhauser, que traduce el título de la obra por *Guiding Lights from the Imperial Book Treasury*, concede la dirección de la obra Wang Ch'in-jo (962-1025). Nienhauser, William H., *op. cit.*, p. 528.

²⁷² Godin, Christian, *op. cit.*, p. 577; Nienhauser, William H., *op. cit.*, p. 528; Wahl, Cornelio, *op. cit.*, p. 38; Collison, Robert, *op. cit.*, p. 41; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 152.

²⁷³ O Gao Cheng.

²⁷⁴ Lee, Thomas H. C., *op. cit.*, pp. 170-190; Wahl, Cornelio, *op. cit.*, pp. 37-39; Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 46, 57 y 65-66; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 153.

²⁷⁵ Díaz Ibáñez, Jorge, *op. cit.*, pp. 55-56.

²⁷⁶ También transcrita como *Yongle dadien*.

²⁷⁷ Nienhauser, William H., *op. cit.*, p. 528; Zurndorfer, Harriet Thelma, *Women in the Epistemological Strategy of Chinese Encyclopedia...*, p. 369; Zurndorfer, Harriet Thelma, *The passion to collect, select,*

nuevo periodo de crisis política, en el siglo XV. Las siguientes compilaciones enciclopédicas destacables se sitúan ya a partir de la segunda parte del siglo XVI.

Las enciclopedias, obras que pertenecen al *lei-shu*, recogen la tradición histórico-política y literaria del Imperio, y están enfocadas a la formación y a la selección de los aspirantes al funcionariado más capaces, prácticas a las que el *lei-shu* se ve vinculado hasta que tal sistema fue suspendido, en 1905²⁷⁸. El enciclopedismo, por lo tanto, mantuvo de manera constante su nexo con la función político-social que el poder dictaba. Su contenido puede entenderse como un programa que, a pesar de su pretensión totalizadora y representativa del orden natural y social, fue literarizándose progresivamente. Estas obras continuaron produciéndose y utilizándose, pero la carencia de espíritu crítico las convirtió en antologías²⁷⁹. Aun así, como se ha mencionado, presentan diversos aspectos que encajarían en la descripción del enciclopedismo como género sapiencial desarrollada en el capítulo anterior, como son su relación con la educación, la universalidad a la que aspiran las compilaciones, y, especialmente, porque el orden característico del universo chino se encontraba representado: las enciclopedias contenían aquello que la civilización china conocía bajo el concepto de *t'ien hsia*, “aquello que se encuentra bajo el cielo”²⁸⁰, y que incluye tanto su visión del mundo como su tradición cultural.

3.2 La tradición enciclopédica árabe

La arábigo-islámica es una de las tradiciones enciclopédicas más prolíferas. Durante la Edad Media, encontramos un gran número de obras de diferente naturaleza

and protect..., p. 514-515; Wahl, Cornelio, *op. cit.*, p. 37; Collison, Robert, *op. cit.*, p. 70; Rey, Alain, *Miroirs du monde: une histoire de l'encyclopédisme...*, pp. 153-154.

²⁷⁸ Shaohua, Zhong, *Studies on the Characteristics of Late Qing Encyclopaedia*, en M. Doleželová-Velingerová, R. G. Wagner (eds.)..., pp. 425-452, aquí, p. 426; Reynolds, Douglas R., *Japanese Encyclopaedias: A Hidden Impact on the Late Qing Chinese Encyclopaedias?*, en M. Doleželová-Velingerová, R. G. Wagner (eds.)..., pp. 137-190, aquí, p. 177. Una historia de la tradición china del *lei-shu* más completa y rigurosa que los aspectos que aquí se ha creído oportuno considerar revelará que, en ciertas épocas, se observa una división de las obras de *lei-shu* en varias corrientes, según si estas acentuaban la faceta literaria o la formativa para las oposiciones, o bien si desarrollaba con mayor ahínco otras cuestiones. Los propios autores de la época, como Cheng Ch'iao y Ou-yang Hsiu, en el siglo XI, se preguntaron si las obras más puramente enciclopédicas debían separarse del resto por distinguirse como característica principal su afán totalizador, por encima incluso del uso institucional de tales compendios (Lee, Thomas H. C., *op. cit.*, pp. 177-179). Los trabajos aquí citados incluyen apartados bibliográficos donde constan obras especializadas a las que remitimos para un estudio profundizado de la temática.

²⁷⁹ Franke, Herbert y Trauzettel, Rolf, *El Imperio Chino*, Madrid, México D.F., Siglo XXI Editores, 1973, p. 173.

²⁸⁰ Wahl, Cornelio, *op. cit.*, pp. 31-32.

que han sido consideradas como enciclopédicas²⁸¹. Realizando el mismo ejercicio que se ha llevado a cabo en el caso occidental, limitamos aquí el estudio a aquellas compilaciones que presentan un número suficiente de las características señaladas en el capítulo anterior y que, por lo tanto, pueden compararse con la producción enciclopédica occidental que ocupa nuestro interés. Dichas características son, principalmente, el afán totalizador, las facetas didáctica y referencial y, en algunos casos, un carácter metodológico y sistemático. Teniendo estos criterios en consideración, y debido a las particularidades del nacimiento y el desarrollo del enciclopedismo árabe, la exposición se centrará en el género del *adab*²⁸², en las compilaciones generales y en las obras de clasificación de las ciencias, dejando a un lado otro tipo de compilaciones, tales como los diccionarios biográficos, las antologías, etc.

El origen y la evolución del fenómeno enciclopédico árabe se encuentran estrechamente relacionados con aspectos sociales y políticos. Para entender el desarrollo de este género, es necesario remontarse al nacimiento de la prosa literaria árabe.

3.2.1 Nacimiento de la prosa literaria y del género de *adab*

En los siglos VIII y IX se erige la que propiamente puede denominarse cultura arábigo-islámica: árabe, por la lengua que hace posible la comunicación entre los diferentes pueblos que conforman esta cultura y que será, pues, la lengua de circulación; islámica, por la progresiva adhesión a la religión musulmana de los mencionados pueblos. Para el tema que nos ocupa, es fundamental el contacto del legado cultural árabe con el de estos pueblos, integrados mediante los lazos de clientela y con un papel social destacado, sobre todo en la administración. Concretamente, debe repararse en la figura de los *kuttāb*. Dentro del funcionariado de los califas, los *kuttāb* son secretarios o

²⁸¹ Rey, Alain, *op. cit.*, pp. 136-137 y 139. Cf. Marzolph, Ulrich, *Coining the Essentials: Arabic Encyclopaedias and Anthologies of the Pre-modern Period*, en Anja-Silvia Goeing, Anthony Grafton, Paul Michel (eds.), *Collectors' Knowledge: What Is Kept, What Is Discarded*, Leiden, Brill, 2013, pp. 31-40, aquí, pp. 32-34. Puede encontrarse un panorama general del desarrollo medieval de las distintas manifestaciones enciclopédicas arábigo-musulmanas en Fierro, Maribel, *op. cit.*, pp. 83-104.

²⁸² Para una visión general de las tendencias historiográficas en torno del *adab*, incluyendo los debates sobre su equiparación al enciclopedismo y los diferentes sentidos que se le han conferido, ver el primer capítulo de la tesis doctoral presentada por Dagmar A. Riedel, donde se expone un estado de la cuestión sobre el tema. Riedel, Dagmar A., *Searching for the Islamic Episteme: The Status of Historical Information in Medieval Middle-Eastern Anthological Writing*, Ph.D. Dissertation, Columbia University, URL permanente: <http://hdl.handle.net/10022/AC:P:21915>, pp. 11-15 y 18-20.

escribas descendentes de los persas de la administración sasánida y de los bizantinos²⁸³. Su tradición administrativa les procuró la continuidad en el funcionariado una vez fueron islamizados, pero debían mostrar, además de una correcta técnica caligráfica y estilística, su arabización y dominio de la cultura general islámica, donde se incluían diversas materias, con especial predominio de las tradiciones y la poesía. De las primeras, los *kuttāb* extraían unas normas de comportamiento y de educación características del hombre árabe; las composiciones poéticas, por otro lado, les permitía estudiar y manejar adecuadamente la lengua. Este contexto conduce a la creación, por parte de los propios funcionarios, de un género que recopilará todo el material necesario para exhibir su correcta arabización: se trata del *adab*²⁸⁴.

La cultura literaria beduina no era exclusivamente poética. Las narraciones presentes en el Corán, así como las obras recopilatorias que posteriormente los filólogos compondrán para estudiar la lengua árabe, los contenidos (leyendas, proverbios, etc.) de las cuales buscan en la *Yāhiliyya*²⁸⁵, la época previa a la revelación, muestran la existencia de una prosa pre-islámica. Aun así, debe reconocerse la preponderancia literaria de la poesía y el segundo plano de la prosa, que no florece hasta que entra en contacto con otras culturas, sobre todo la persa²⁸⁶.

Ibn al-Muqaffa' (m. c. 757) es el representante más emblemático de este periodo en que la literatura árabe, mediante los *kuttāb*, recibe todo el legado iraní para dar forma a la naciente prosa árabe y, más concretamente, al género de *adab*. Subrayamos la relevancia del legado iraní porque, a pesar de que los persas se islamizaron, no pierden la conciencia de pertenencia a una civilización, una etnia y una religión determinadas. La dinastía sasánida había favorecido y explotado en su beneficio la idea de un pueblo iraní, fundamentada en la participación del linaje ario, la religión zoroástrica y la descendencia de la antigua realeza aqueménide²⁸⁷. Si bien es cierto que se trató de un

²⁸³ Danner, Victor, «Arabic literature in Iran», en N. R. Frye (ed.), *The Cambridge history of Iran*, vol. 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, Londres, Cambridge University Press, 1975, pp. 566-567.

²⁸⁴ Van Gelder, Geert Jan, *Complete Men, Women and Books: on Medieval Arabic Encyclopaedism*, en Peter Binkley (ed.), *op. cit.*, pp. 241-259, aquí, p. 246; Biesterfeldt, Hans Hinrich, *Medieval Arabic encyclopedias of Science & Philosophy*, en Steven Harvey (ed.), *op. cit.*, pp. 77-98, aquí, pp. 80-81.

²⁸⁵ Seguimos aquí el sistema de transliteración estándar vigente en lengua española, empleado en publicaciones de referencia en los estudios sobre mundo islámico, tales como la revista *Al-Qanṭara*.

²⁸⁶ Puig Montada, Josep, «Ibn al-Muqaffa' y el orgullo sasánida», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24, 2007, pp. 85-94, aquí, pp. 86-87.

²⁸⁷ No era extraño legitimar el poder de las dinastías proclamándose descendentes de lejanas realezas poco conocidas. En este caso, los sasánidas se remontaron a una dinastía que, a partir del siglo VI a.C. (cuando el rey persa Ciro II, después de dominar los medas, extrajo el trono babilónico, en 539, al

recurso de los sasánidas para legitimar su poder, puede observarse que la idea había arraigado con fuerza en estos *kuttāb*. Puig Montada (Universidad Complutense de Madrid), en su estudio sobre Ibn al-Muqaffa', presenta textos del autor que manifiestan abiertamente su concepción de una "universalidad de la sabiduría". Esta afirmación comporta la disociación del conocimiento a una única cultura: no debe pensarse que el Islam o los árabes –sostendrá el persa– son quienes han traído la sabiduría; de hecho, no hay nada que no haya sido ya reflexionado, a pesar de que algunas cuestiones no se han tratado explícitamente, sino mediante fábulas, por lo que las conclusiones de estas meditaciones se presentan como mensajes ocultos. En un fragmento de su *Libro mayor de adab*, Ibn al-Muqaffa' menciona a ciertos antepasados de mayor entendimiento, más resolutivos y mejores en ciencia y en acción: estos no son otros que los iranés, especialmente los gobernantes sasánidas, puesto que supieron buscar la sabiduría allá donde se encontraba, aunque tuvieran que recurrir a otras civilizaciones. De estas "otras civilizaciones", confiere especial relevancia a la hindú; no en vano estamos haciendo referencia al traductor a lengua árabe del *Kalīla wa Dimna*²⁸⁸.

En el nuevo género que se crea gracias a la intervención de los *kuttāb*, el *adab*, se percibe la intención de recoger esta herencia irania, a la vez que se pretende recopilar el material pre-islámico necesario para garantizar la correcta arabización de los funcionarios. Encontramos reflejada esta doble vertiente en una epístola del primero de estos *kuttāb* que colaboró en la creación de la prosa literaria: 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib (m. 750), quien trabajó para la último califa omeya. Este aconseja al resto de funcionarios que cultiven la lengua árabe y que memoricen las poesías e historias tanto de los persas como de los árabes²⁸⁹.

3.2.2 El enciclopedismo de *adab*

Desde su nacimiento, como se ha hecho patente, el *adab* es un género compilatorio, si bien sus orígenes en la prosa literaria presentan un contenido

desprestigiado rey Nabónido), protagonizó una imparable expansión que no pudo sofocarse hasta la intervención de Alejandro Magno. Fue este último quien dio fin a la realeza aqueménide. Jonathan Bloom y Sheila Blair, *Islam: mil años de ciencia y poder*, Barcelona, Editorial Paidós, 2003, p. 24. Para una exposición detallada sobre esta cuestión: Gnoli, Gherardo, *The idea of Iran: an essay on its origin*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1989.

²⁸⁸ Puig Montada, Josep, *op. cit.*, pp. 87-89; Danner, Victor, *op. cit.*, pp. 577-578.

²⁸⁹ Rubiera Mata, M^a Jesús, *La Literatura árabe clásica: desde la época pre-islámica al Imperio Otomano*, Alicante, Universitat d'Alacant, 2005, p. 34; Riedel, Dagmar A., *op. cit.*, p. 219; Chapoutot-Remadi, Mounira, *Les encyclopédies arabes à la fin du Moyen Age*, en Becq, Annie (ed.) *op. cit.*, pp. 267-279, aquí, p. 276.

básicamente moralizador y didáctico mediante fábulas, leyendas y máximas. Más relevantes para el estudio del enciclopedismo son las composiciones que resultan de la especial visión del *adab* que posee al-Īāḥiẓ (776- 868), el primer gran representante del enciclopedismo de *adab*.

En un momento en el que las ciudades se desarrollan y adquieren una gran importancia económica y política, importancia que se reflejará en la sociedad y en la literatura, sobre todo en una tarea traductora muy ambiciosa, al-Īāḥiẓ también desarrolla y amplía el horizonte del *adab*. El autor lo entiende como una disposición de abordar la investigación sobre el mundo, partiendo de los puntos conflictivos que aparecen cuando el hombre se pregunta sobre su conocimiento acerca de determinadas cuestiones. El conocimiento acerca del mundo y del ser humano nunca será, según el autor, algo cercado y consolidado, sino una apertura que incita al hombre letrado a no cesar en su actividad indagadora, entendida de una manera considerablemente empírica. La sabiduría, asimismo, tampoco es fragmentaria: se trata de una totalidad armónica que, antes de los árabes, solo los griegos habían conseguido comprender. Al-Īāḥiẓ alaba cómo la perspectiva científica había encontrado su lugar dentro del programa general de formación en el mundo griego; esta cultura, sin embargo, no pudo avanzar más debido a sus propias limitaciones. El pensamiento griego, propio de una civilización inferior, se presenta ahora como instrumento idóneo para una cultura superior: la arábigo-islámica. Esta reúne las características necesarias para poder hacer un uso enteramente provechoso del legado griego, puesto que le pertenecen las estructuras sociales y culturales óptimas. Al-Īāḥiẓ considera que estas estructuras deben protegerse, pues garantizan la superioridad del pueblo árabe, y, precisamente, uno de los grupos adecuados para encargarse de ello es el de los *kuttāb*. El funcionariado debe tener unos límites en su tarea intelectual debido al mismo papel que ejerce: si, para el autor, el *adab* está relacionado con una disposición de investigación y curiosidad incesantes, donde el contacto con otras culturas podría resultar provechoso, dada la madurez de la cultura en la cual se integrarían estos conocimientos, esta actividad debe quedar al margen del *kātib*, el funcionario, pues él es quien representa la tradición propia. Por lo tanto, la tarea del *kātib* es centrarse en dicha tradición, la arábigo-

islámica, conservándola de manera pura²⁹⁰. De esta manera, según el autor, el funcionario no debe cultivar el *adab*.

Debe tenerse presente que al-Āḥiẓ no invita al acercamiento a cualquier civilización, sino solo a aquellas que no suponen un riesgo para las estructuras y las tradiciones: exhorta a la expansión hacia el pensamiento griego y a la traducción de este al árabe porque tal cultura no puede resultar ya peligrosa. Las obras enciclopédicas de al-Āḥiẓ muestran esta influencia del pensamiento griego. De su extensa producción, los escritos de *adab* más relevantes son el *Kitāb al-Bujalā'* (*Libro de los avaros*), el *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn* (*Libro de la claridad y de la iluminación*), el *Kitāb al-Ḥayawān* (*Libro de los animales*) y el *Kitāb al-Tarbī' wa al-tadwīr* (*Libro de lo cuadrado y de lo redondo*). De estos, son especialmente destacables los dos últimos: el *Libro de los animales* y el *Libro de lo cuadrado y de lo redondo*. El primero consta de siete volúmenes a lo largo de los cuales se consideran las teorías aristotélicas sobre los animales, que habían sido traducidas poco antes al árabe. Para al-Āḥiẓ, el estudio detallado de las características de cada animal permite concluir la sabiduría del Creador y, por lo tanto, su existencia. El segundo título corresponde a una obra clave en su defensa del *mu'tazilismo* (la doctrina racionalista que floreció durante el gobierno de los abasíes²⁹¹), presentada bajo la apariencia de una sátira que pone de manifiesto la ignorancia del hombre pedante. De este modo, el autor podrá tratar diferentes temas que considera relevantes: historia de la religión, tradiciones y leyendas, profetas, números, música, órganos sensoriales, varias cuestiones sobre filosofía y lógica clásicas, etc. Este último, pues, es más cercano al enciclopedismo totalizador que el primero²⁹².

Bajo el dominio abasí, los *kuttāb* proliferaron y consolidaron su fortaleza como estrato social. El desarrollo del movimiento cultural se había visto influido por las nuevas tendencias de la corte, puesto que se adoptó un refinamiento fundamentado en una serie de normas de conducta y en un conjunto de conocimientos básicos que debía manejar el hombre culto en sociedad. El género de *adab* responderá a las demandas del

²⁹⁰ Miquel, André, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, vol I, *Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*, París, La Haya, Mouton & C°, 1967, p. 61; Danner, Victor, *op. cit.*, p. 578.

²⁹¹ Martos Quesada, Juan, «Islam y Ciencia en al-Andalus», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos, XVI, 2006, pp. 75-92, aquí, p. 81.

²⁹² Pellat, Charles, *The life and works of Jahiz*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1969, pp. 10, 21-22 y 126-130; Chapoutot-Remadi, Mounira, «Les encyclopédies arabes à la fin du Moyen Age»..., pp. 39-40; Ramírez del Río, José, *La orientalización de al-Andalus: los días de los árabes en la Península Ibérica*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2002, pp. 57-63; Rey, Alain, *op. cit.*, pp. 131-132.

momento, donde se hace necesario, para los funcionarios y para el hombre urbano refinado, un saber enciclopédico sobre gran cantidad de cuestiones²⁹³. El *adab*, sin embargo, ya no seguirá la tendencia que presentaba al-Īāḥiẓ, puesto que vuelve a evolucionar, debido a la situación política y social.

En el siglo IX, cuando la capital, Bagdad, vive el momento de máximo esplendor, es también cuando los abasíes comienzan a tener problemas con diversas fuerzas centrífugas que amenazan su poder. La apertura y el espíritu investigador que al-Īāḥiẓ había conseguido para el *adab* se frenarán en pro de una ortodoxia y un enaltecimiento oficial a favor de la tradición. El principal representante de esta tendencia es Ibn Qutayba (828-889), autor de diversas obras enciclopédicas de gran relevancia. A la vez que se cita como el primer gran enciclopedista dentro de la civilización árabe, es, de hecho, quien contribuye de una manera más decisiva a la limitación de la cultura enciclopédica²⁹⁴. Las enciclopedias características de este momento son composiciones donde se presenta un programa de conocimientos mínimos aceptables sobre una gran variedad de temas que debe dominar el funcionariado y, en general, el hombre culto, pues también recogen las normas de conducta propias de una educación refinada. La base de este *adab* será el estudio filológico de la lengua árabe, de forma que la presencia poética cobra fuerza, ya que la poesía es considerada la disciplina más genuinamente árabe. La mayoría de las obras se compondrán, por lo tanto, de poesías, tradiciones y manuales de redacción.

Son cuantiosas las producciones de Ibn Qutayba que presentan esta faceta de recopilación didáctica: cabe mencionar el *Adab al-kātib* (*Cultura del secretario*) y *al-Ši‘r wa-l-šu‘arā* (*La poesía y los poetas*), aunque la más claramente enciclopédica es su *Kitāb ‘Uyūn al-ajbār* (*Fuente de noticias*), escrita alrededor del año 880. Esta consta de diez categorías, cada una desarrollada en un libro. El primero trata sobre el soberano y sobre cuáles deben ser sus características, la naturaleza de su poder, las reglas de conducta, etc. Los siguientes libros versan sobre la guerra; la nobleza; el carácter, tanto

²⁹³ Grünebaum, Gustave Edmund, *Medieval Islam: A study in cultural orientation*, Chicago, University of Chicago Press, 1971, pp. 250-256.

²⁹⁴ Sobre la biografía del autor, su relación con el poder, su ideología y su producción literaria, ver la obra clásica de Lecomte, Gérard, *Ibn Qutayba (mort en 276/889): l'homme, son oeuvre, ses idées*, Damas, Institut français de Damas, 1965.

cualidades como defectos; retórica, oratoria y conversación; austeridad y piedad; el trato hacia los amigos; oraciones; modales en la mesa y, por último, las mujeres²⁹⁵.

Volviendo a la esfera política y social, las dificultades de la dinastía abasí no cesaron. La amenaza de emancipación de las provincias es continua y, además, debe hacerse frente, entre otros problemas, a la expansión de doctrinas religiosas no ortodoxas, a las numerosas tensiones internas y a enfrentamientos externos, así como a la mala situación militar. El califato abasí, aunque se mantuvo, perdió su poder efectivo una vez que los buyíes tomaron el control, tras entrar en la capital, en el año 946. La descentralización política tuvo su correlato cultural y literario a partir de los siglos X y XI, pues Bagdad no iba a ser ya el único centro cultural²⁹⁶. Esta situación es relevante para el enciclopedismo, ya que, en este contexto, toma conciencia de sí mismo como género.

El siglo X tiene especial significación para el enciclopedismo, pues, como se ha mencionado, ha sido tradicionalmente señalado como el siglo en el que se adquiere una concepción propia de género, gracias, entre otras causas, a la proliferación de compilaciones que surgen a raíz de la multitud de textos y de conocimientos nuevos que deben integrarse al panorama cultural árabe²⁹⁷. Se halla en este siglo una dilatada producción de obras enciclopédicas destacables que no tienen por qué pertenecer necesariamente al género de *adab*, aunque algunas de ellas sí forman parte, mientras que otras pueden contener, junto con otros temas, las materias propias del *adab*. Los trabajos más importantes de este siglo son *al-A' lāq al-naḥḥa* (*Los átomos preciosos*) de Ibn Rustah (m. después de 905); *Murūy al-ḍahab* (*Los prados de oro*) de Abū l-Ḥasan al-Mas'ūdī (m. 957); *Kitāb al-Bad' wa-l-tā'rīj* (*Libro de la creación y de la historia*) de Ibn Ṭāhir al-Maḥḍī (s. X); *al-'Iqd al-farīd* (*El collar único*) de Ibn 'Abd Rabbihi (m. 940); *Mafāṭīḥ al-'ulūm* (*Las llaves de la ciencia*), de al-Jwārizmī (m. c. 850); y las *Rasā'il Ijwān al-ṣafā'* (*Epístolas de los Hermanos de la Pureza*)²⁹⁸. Más adelante, se

²⁹⁵ Ramírez del Río, José, *op. cit.*, pp. 63-69; Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 37-38; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 132.

²⁹⁶ Danner, Victor, *op. cit.*, pp. 585-587.

²⁹⁷ Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th / 8th-10th Centuries)*, Londres, Nueva York, Routledge, 1998, pp. 1-27; Chapoutot-Remadi, Mounira, *L'encyclopédie arabe au X^e siècle...*, pp. 37-39; Chapoutot-Remadi, Mounira, «Les encyclopédies arabes à la fin du Moyen Age»..., p. 277; Danner, Victor, *op. cit.*, p. 586.

²⁹⁸ Chapoutot-Remadi, Mounira, *L'encyclopédie arabe au X^e siècle...*, pp. 40-46.

retomarán tres de estas enciclopedias: *El collar único*, *Las llaves de la ciencia* y las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.

Una vez los buyíes detentan el poder, la prosa literaria que florece es la epistolar. Los *kuttāb* desarrollan la prosa rimada en sus epístolas cancillerescas, de manera que, a partir de este momento, en el *adab* imperará el estilismo y la forma por encima del contenido. Esto se encuentra claramente reflejado en un fragmento del *Libro de los dos artes*, de Abū Hilāl al-‘Askarī (m. 1005), traducido por M^a Jesús Rubiera Mata:

Allò important no són les idees, perquè les idees es troben a tot arreu, als àrabs i als perses, a les ciutats i a les aldees. Allò essencial és l’altesa del llenguatge, la puresa de l’expressió, la bellesa i la màgia de les paraules²⁹⁹.

El *adab* se contagia de esta tendencia y, viéndose carente de una finalidad didáctica, su tendencia principal es la de entretener al lector. Sin embargo, hay autores más especulativos, sobre todo aquellos que, en sus composiciones, muestran abiertamente su desencanto con la sociedad. No dudan en buscar respuestas filosóficas a su situación actual, convirtiendo las obras de *adab* que producen en verdaderos ensayos. Otros autores se aferran a la vertiente moralizadora de la *adab* y lo hacen exclusivamente normativo; por último, encontramos a aquellos que lo cultivan siguiendo la tendencia de establecer un *corpus* de conocimientos, aunque sin realizar ya aportaciones propias significativas. Es preciso puntualizar que, en lo que respecta a este último caso, se pierde la finalidad práctica que vinculaba el género a los conocimientos básicos que debía manejar el funcionariado; estas obras, sin embargo, supondrán un modelo ético y literario.

Se cita como principal representante de este último grupo al cordobés Ibn ‘Abd Rabbihi (860-940), autor de una de las enciclopedias del siglo X anteriormente mencionadas. A pesar de que la enciclopedia de este autor ha sido muy valorada, también se ha considerado como un “cajón de sastre”³⁰⁰ que anticipa el anquilosamiento en qué caerá el *adab*. *El collar único* es el primer escrito de literatura de *adab* de relevancia en al-Andalus³⁰¹. Cada capítulo de esta enciclopedia recibe el nombre de una perla, hasta llegar a la “única” (la perla central); a partir de aquí el nombre de los capítulos se repite en sentido inverso, de manera que cada “perla” –capítulo o libro que se trata de manera autónoma– se corresponde con su paralela en el collar, esto es, en la

²⁹⁹ Rubiera Mata, M^a Jesús, *La Literatura árabe clásica...*, pp. 58-59.

³⁰⁰ Vernet, Juan, *Literatura árabe*, Barcelona, El Acentilado, 2002, p. 133.

³⁰¹ Pellat, Charles, «Note sur l’Espagne musulmane et al-Yahiz», *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, XXI, 2, 1956, pp. 277-284; Ramírez del Río, José, *op. cit.*, p. 62.

totalidad de la obra. Esta compilación es deudora de la de Ibn Qutayba: sus obras se habían introducido con fuerza a la Península gracias a Ibn Hārūn al-Baghdādī de Bagdad, según apunta la biografía número ciento noventa y nueve de Ibn al-Faraḍī³⁰². *El collar único* se divide en veinticinco secciones, donde se desarrollan y se completan los temas presentes en el *Kitāb ‘Uyūn al-ajbār* de Ibn Qutayba: trata sobre el gobierno y el gobernante, la guerra, la generosidad, las normas de conducta, la oratoria, la poesía y la música, las mujeres, los días, la condición humana, los animales, las bebidas, los sermones y discursos, etc. Otros autores compondrán obras de *adab* en al-Andalus, pero no serán tan notables como *El collar único*³⁰³. Pueden mencionarse Abū ‘Alī al-Qālī al-Baghdādī (m. 967), Abū al-‘Alā’ Ṣā’id al-Baghdādī (m. c. 1026), Abū ‘Umar b. ‘Abd al-Barr (m. 1070), Abū l-Qāsim b. al-Mawā’inī al-Qurṭubī (m. 1164) e Ibn al-Šayj al-Mālaqī (m. 1207). Destaca, de este último, la compilación que escribió para la educación de su propio hijo, denominada *El libro del abecedario*.

El siglo XIII continúa con su preocupación estilística y formal, donde se encuentran las aportaciones más originales dentro del género del *adab*. La restante actividad cultural en el ámbito de la prosa literaria consistió, principalmente, en la producción de las obras de los antiguos³⁰⁴.

3.2.3 El desarrollo de las ciencias y su clasificación en el enciclopedismo medieval

El arabista Gustave von Grünebaum afirmó que el *adab* quiso abarcar tantos temas que acabó por literarizar el conocimiento, con lo que terminó su aportación al saber³⁰⁵. Se ha comentado, sin embargo, que el siglo X acostumbra a señalarse como el momento preciso en el que el enciclopedismo toma conciencia de sí mismo como género. El hecho que el enciclopedismo emprendiera un camino propio en el siglo X no significa que se desvincule totalmente del *adab*, pues continúan produciéndose compilaciones de *adab* enciclopédicas. Sin embargo, a la vez que este toma otros caminos, como el formalista o el ensayístico, se desarrolla otra tendencia enciclopédica

³⁰² Ribera y Tarragó, Julián, *Libros y enseñanzas en al-Andalus*, Navarra, Urgoiti Editores, 2008, p. 120, nota a pie n. 242.

³⁰³ Ramírez del Río, José, *op. cit.*, pp. 75-77; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 132.

³⁰⁴ Rubiera Mata, M^a Jesús, *Introducció als estudis àrabs i islàmics*, Alicante, Universitat d’Alacant, 1994, pp. 165-166.

³⁰⁵ Grünebaum, Gustave Edmund, *op. cit.*, p. 257.

cuyos orígenes se hallan en el mundo griego: se trata de las composiciones que presentan una clasificación sistemática de las ciencias, ocupándose de su exposición. Algunas de estas obras incluyen, a su vez, los conocimientos tratados por el *adab*.

Se han mencionado un par de obras de este tipo compuestas en el siglo X: *Mafātīh al-‘ulūm* (*Las llaves de la ciencia*), de al-Jwārizmī y las *Rasā’il Ijwān al-ṣafā’* (*Epístolas de los Hermanos de la Pureza*). Centrémonos en *Las llaves de la ciencia*, enciclopedia conocida principalmente por la división de las ciencias que presenta. Al-Jwārizmī expone un amplio conjunto de pensamiento griego y árabe que clasifica en dos grupos principales, según esté tratando las “ciencias de los antiguos” o las “ciencias de los modernos”. Mientras las “ciencias de los antiguos” o “extranjeras” incluían filosofía (*falsafa*), lógica, medicina, aritmética, geometría, astronomía, música, mecánica y alquimia, las “ciencias de los modernos” o “árabes” integraban el derecho islámico (*fiqh*), la teología (*kalām*) y buena parte de todo aquello que incluía el *adab*, destacando la gramática, los asuntos de la administración, la poesía y la métrica, así como la historia de Persia, Arabia, el Islam, Grecia y Roma. Esta obra muestra la dicotomía presente en los círculos intelectuales musulmanes entre sus ciencias propias y las ciencias que no son islámicas –vistas estas últimas con recelo, y más o menos desaprobadas según la época, el lugar y el gobierno–, cosa que les conducirá a presentar clasificaciones de las ciencias semejantes a la aquí expuesta³⁰⁶.

En lo que respecta a las *Epístolas*, estas fueron redactadas por los integrantes de una asociación mística e intelectual de Basora. Esta obra es una de las enciclopedias islámicas más completas, donde se ofrece una profunda exposición de las ciencias, dividiéndolas en tres grandes secciones. Cada sección corresponde a un momento concreto de aquello que sería, según este grupo de intelectuales, el aprendizaje adecuado del hombre. El programa comienza con las ciencias propedéuticas (escritura, lectura, gramática, cálculo, poesía, magia, artes, historia, etc.). En segundo lugar, se encuentran las ciencias religiosas básicas: lectura del Corán (revelación), interpretación del Corán (alegórica), tradición, jurisprudencia, interpretación de los sueños, etc. En último lugar, hallamos las ciencias filosóficas, que, a su vez, se dividen en cuatro secciones: la

³⁰⁶ De Callatay, Godefroid, *Trivium et quadrivium en Islam: des trajectoires contrastées*, en Godefroid de Callatay y Baudouin Van den Abeele (eds.), *Une lumière venue d'ailleurs: Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Age. Actes du colloque international tenu à Louvain-la-Neuve du 19 au 21 mai 2005*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 1-30, aquí, pp. 17-19; Biesterfeldt, Hans Hinrich, *op. cit.*, pp. 86-87; Martos Quesada, Juan, *op. cit.*, pp. 81-82 y 84-85; Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 39-40; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 133.

primera sección versaría sobre las ciencias matemáticas (donde encontramos las disciplinas del *quadrivium*); la segunda, sobre las ciencias lógicas (incluye la poética, la retórica, la dialéctica, las demostraciones y la sofística); la tercera trata acerca de la física, la metafísica y el análisis del universo; la cuarta, por último, sobre ciencias divinas, incluyendo aquí la política³⁰⁷.

Al margen de estas dos compilaciones, las aportaciones más relevantes para la cuestión de la división y la exposición de las ciencias fueron las de al-Kindī (m. 873), al-Fārābī (m. 950), Ibn Sīnā (m. 1037) e Ibn Rušd (m. 1198)³⁰⁸. El primero, interesado en prácticamente todas las ramas del conocimiento, trabajó las ciencias griegas y defendió el uso, por parte de los intelectuales musulmanes, de la sabiduría recibida de Grecia. Afirma al-Kindī:

No debiéramos avergonzarnos de reconocer la verdad y asimilarla, sea cual fuere la fuente de la cual proceda, y aun cuando quienes nos la brinden sean generaciones antiguas y pueblos extranjeros³⁰⁹.

En un artículo en el que se propone señalar el lugar que ocuparon el *trivium* y el *quadrivium* en la clasificación de las ciencias islámica, Godefroid De Callatay (Université Catholique de Louvain) afirma que “le premier témoignage en matière d’organisation du savoir en Islam se trouve chez Kindī”³¹⁰. Dentro de los diversos textos (en su mayoría, perdidos³¹¹) en los que al-Kindī trabajó la clasificación de las ciencias, destaca la *Risāla fī Kammiyyāt kutub Aristātālīs* (*Epístola sobre el número de los libros de Aristóteles*), donde el autor pretende, en la misma obra, tanto enumerar los libros de Aristóteles como presentar una clasificación fundamentada de la filosofía. Esta reflexión y ordenación de las ciencias lleva a al-Kindī a matizar en qué disposición deben ser estas abordadas, de manera programática, confiriéndole un valor determinado a cada categoría de disciplinas³¹². Los trabajos de al-Kindī en esta materia fueron citados por Ibn al-Nadīm (m. 995 o 998), del que cabe destacar su *Fihrist* (*Catálogo de*

³⁰⁷ De Callatay, Godefroid, *op. cit.*, pp. 23-26; Biesterfeldt, Hans Hinrich, *op. cit.*, pp. 90-92; Van Gelder, Geert Jan, *op. cit.*, pp. 255-258; Chapoutot-Remadi, *L’encyclopédie arabe au X^e siècle...*, pp. 40-46; Marquet, Yves, *L’encyclopédie des “Frères de la pureté”*, en Annie Becq (ed.), *op. cit.*, pp. 47-57; Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 41-42; Rey, Alain, *op. cit.*, pp. 133-135.

³⁰⁸ Fuera del presente capítulo, se citará a estos autores árabes bajo sus nombres latinizados, pues el marco referencial de nuestro estudio siempre es el Occidente latino medieval.

³⁰⁹ Martos Quesada, Juan, *op. cit.*, p. 84.

³¹⁰ De Callatay, Godefroid, *op. cit.*, p. 11.

³¹¹ Biesterfeldt, Hans Hinrich, *op. cit.*, p. 83.

³¹² De Callatay, Godefroid, *op. cit.*, pp. 11-14; Biesterfeldt, Hans Hinrich, *op. cit.*, pp. 81-83.

las ciencias)³¹³, si bien, en cuanto a catálogo que es, esta obra no cumple los requisitos enciclopédicos³¹⁴.

Al-Fārābī compuso la célebre *Iḥṣā' al-'ulūm* (*Enumeración o Catálogo de las ciencias*), obra donde ofrecía la clasificación de las ciencias, ideada de una manera sistemática según sus conexiones, y los principios de las mismas. Sus cinco secciones se encuentran compuestas por el estudio de la lengua, la lógica, las ciencias matemáticas, la física y la metafísica, y, por último, política, jurisprudencia y teología³¹⁵.

Ibn Sīnā y Ibn Rušd, por su parte, han dejado un importante legado de obras científicas y filosóficas que guardan una relación directa con la clasificación y la naturaleza de las ciencias y que se han considerado de interés dentro del fenómeno enciclopédico. Ibn Sīnā escribió un tratado llamado *Risāla fī aqsām al-'ulūm al-'aqliyya* (*Sobre las partes de las ciencias racionales*), donde, siguiendo el ejemplo aristotélico, distingue los ámbitos teóricos de la filosofía: física, matemática y metafísica, de los prácticos: filosofía ética, económica y política. La obra más interesante para el género, sin embargo, es su magna enciclopedia filosófico-científica (de la cual la *Risāla* sería una anticipación), el *Kitāb al-Šifā'* o *Libro de la curación*³¹⁶. En cuanto al trabajo de Ibn Rušd, este comentó los tratados de lógica y ciencias naturales de Aristóteles, así como su metafísica y la ética. Al no disponer de la obra política, comentó la *República* de Platón. También escribió sobre medicina, jurisprudencia y teología³¹⁷. Atendiendo a la totalidad de sus creaciones, se puede hablar de una obra o canon, en conjunto, enciclopédico, a pesar de que no redactó ninguna enciclopedia en sí. La obra de Averroes –igual puede mantenerse de la de Avicena– es enciclopédica en el mismo sentido en el que se puede afirmar que lo es el conjunto de la obra aristotélica³¹⁸.

Al margen de las contribuciones de estos cuatro filósofos, se localizan obras a lo largo de estos siglos que clasifican el contenido compilado según las distintas ciencias.

³¹³ De Callatāy, Godefroid, *op. cit.*, pp. 21-23; Martos Quesada, Juan, *op. cit.*, pp. 85.

³¹⁴ Biesterfeldt, Hans Hinrich, *op. cit.*, p. 79.

³¹⁵ Biesterfeldt, Hans Hinrich, *op. cit.*, pp. 87-90; De Callatāy, Godefroid, *op. cit.*, pp. 14-17; Martos Quesada, Juan, *op. cit.*, pp. 85-86; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 133; Mckeon, Richard, *op. cit.*, p. 156.

³¹⁶ De Callatāy, Godefroid, *op. cit.*, pp. 26-27; Biesterfeldt, Hans Hinrich, *op. cit.*, pp. 92-95; Mckeon, Richard, *op. cit.*, p. 156.

³¹⁷ Biesterfeldt, Hans Hinrich, *op. cit.*, p. 98.

³¹⁸ Van Gelder, Geert Jan, *op. cit.*, p. 248; Martos Quesada, Juan, *op. cit.*, p. 92; Zonta, Mauro, *The place of Aristotelian metaphysics in the thirteenth-century encyclopedias*, en S. Harvey (ed.), *op. cit.*, pp. 414-426, aquí, pp. 416-419; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 137; Mckeon, Richard, *op. cit.*, pp. 156-157. Cf. Butterworth, Charles, *In what sense is Averroes an encyclopedist?*, en S. Harvey (ed.), *op. cit.*, pp. 99-119.

Es el caso del *Mufīd al-‘ulūm wa-mubīd al-humūm* (1135), del persa al-Qazwīnī, obra que, en treinta y dos secciones, trata sobre Islam, ética, política, naturaleza, geografía e historia; también son relevantes los trabajos de Fajr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209) y de Ibn al-Ŷawzī (1116-1200): *Ŷāmi‘ al-‘ulūm* y *Kitāb al-muḍīš*³¹⁹.

Para finalizar, es significativo reparar en la división de las ciencias que Ibn Jaldūn presenta en la *Muqaddima*, donde se muestra que, en el siglo XIV, estas obras todavía se estructuran teniendo presente la separación entre las ciencias islámicas y las ciencias extranjeras, aquellas asumidas por los musulmanes. En la *Muqaddima*, las ciencias filosóficas e intelectuales (lógica, ciencias de la naturaleza, metafísica y el conjunto de ciencias matemáticas, incluida la óptica, la música y la astronomía) se distinguen de las ciencias transmitidas, siendo estas últimas las que giran en torno al Corán, las tradiciones, el derecho, la teología, el sufismo y el estudio de la lengua³²⁰.

3.2.4 El enciclopedismo totalizador promovido por los mamelucos

El mundo islámico aún va a vivir una época muy relevante de esplendor enciclopédico. Cuando los mongoles toman Bagdad, el 1258, acaba definitivamente el califato abasí. Los arabistas Charles Pellat y André Miquel han sostenido una teoría muchas veces citada³²¹ que explicaría la situación que aconteció en los siguientes siglos.

La toma de Bagdad –según afirma Miquel– sería el desencadenante que provocaría que los árabes tomaran conciencia de la posibilidad real de que su civilización desapareciese, de forma que empezaron a fijar por escrito todo aquello que querían preservar de su cultura, incluido lo perteneciente a la tradición oral³²². Se acepte o no la teoría de estos arabistas, es incuestionable que, en esta época, se da inicio a un gran trabajo de reproducción de obras de diferente temática que pretende perpetuar el saber del pueblo árabe³²³. Los eruditos buscaron la manera de transmitir y conservar este conocimiento, encontrando en el enciclopedismo el medio adecuado para ello. Los

³¹⁹ Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 53-54.

³²⁰ Martos Quesada, Juan, *op. cit.*, pp. 86.

³²¹ Por ejemplo, Chapoutot-Remadi, Mounira, «Les encyclopédies arabes à la fin du Moyen Age»..., p. 277 y Blachère, Régis, «Quelques réflexions sur les formes de l'encyclopédisme en Égypte et en Syrie du VIIIe/XIVe siècle à la fin du IXe/XVe siècle», *Analecta*, XLV (Damas, Institut Français de Damas), 1975, pp. 521-540, aquí, pp. 521-523. Cf. Chapoutot-Remadi, Mounira, «Les encyclopédies arabes à la fin du Moyen Age»..., p. 278; Fierro, Maribel, *op. cit.*, p. 97.

³²² Miquel, André, *L'Islam et sa civilisation*, París, Armand Colin, 1968, pp. 296-303; del mismo autor, *Ibn Battuta, trente années de voyages de Pekin au Niger*, en André Julien Charles (ed.), *Les Africains*, 1, París, Éditions Jeune Afrique, 1977, pp. 117-140, aquí, p. 117.

³²³ Blachère, Régis, *op. cit.*, pp. 521-523.

funcionarios volvieron a ser protagonistas en la historia del enciclopedismo árabe, pues los dirigentes mamelucos les encargaron la creación de estos compendios.

Destacan, en este periodo, cuatro compilaciones: *Mabāhiy al-fikar*, de al-Waṭwāt (1234-1318), *Nihāyat al-‘arab fī funūn al-adab*, de al-Nuwayrī (1279-1333), *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, de al-‘Umarī (1301-1349) y *Ṣubḥ al-A‘šā fī ṣinā‘at al-inšā’*, de al-Qalqašandī (1355-1418)³²⁴. La mayor parte de las obras enciclopédicas de estos últimos siglos se localizan en El Cairo, donde los abasís que habían sobrevivido fueron acogidos por los sultanes mamelucos, que hicieron posible la continuidad de un califato honorífico en Egipto³²⁵, hasta que este fue tomado por los otomanos, en 1517.

Según se ha observado en este breve recorrido por el enciclopedismo totalizador árabe, este, en un primer momento, se encuentra relacionado exclusivamente con las obras de *adab*. El *adab* no es un género estático, sino que sufre una evolución³²⁶. En general, puede afirmarse que la principal pretensión de esta literatura es la recopilación del conocimiento disponible de carácter profano, que comprendería desde la poesía preislámica y la narración de tradiciones o de hechos históricos hasta cuestiones de tipo más filosófico. En cuanto a su función, mantiene una tendencia instructiva que se propone la formación del personal administrativo, a lo que, posteriormente, se añade la consecución del refinamiento del hombre de corte, faceta enfatizada en mayor medida a partir de las obras de Ibn Qutayba, por motivos político-sociales. A partir del siglo X, el *adab* presenta múltiples manifestaciones, algunas de las cuales no se muestran cercanas al género que aquí nos ocupa, mientras que otras, si bien mantienen las características que había presentado el *adab* anterior, se encuentran despojadas, en buena parte, de la finalidad educativa que las caracterizó en la época precedente. En este momento, sin embargo, hacen aparición otras obras enciclopédicas, entre las cuales destacan las

³²⁴ Chapoutot-Remadi, Mounira, «Les encyclopédies arabes à la fin du Moyen Age»..., pp. 270-276; Van Gelder, Geert Jan, *op. cit.*, pp. 258-259; Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 66 y 72.

³²⁵ Egipto fue chiita mientras mantuvieron el poder los fatimíes, quienes habían tomado el gobierno a los abasís el año 969. El peligro que suponía la presencia de los francos, a final del siglo XI, contribuyó a un reavivamiento de la ortodoxia suní: Saladino, quien, en un comienzo, se encontraba a las órdenes del sultán suní de Siria, tomó el control de Egipto, acabando con los fatimíes (muy debilitados por los problemas internos y la amenaza de los cruzados francos) y dando origen a la dinastía ayyubí. La dinastía ayyubí impulsó la ortodoxia suní, como también lo hizo la dinastía que derrocó el gobierno de los ayyubíes: la mameluca. Chapoutot-Remadi, Mounira, «Les encyclopédies arabes à la fin du Moyen Age»..., pp. 267-268; Levanoni, Amalia, *The Mamlūks in Egypt and Syria: The Turkish Mamlūk sultanate (648–784/1250–1832) and the Circassian Mamlūk sultanate (784–923/1382–1517)*, en Maribel Fierro (ed.), *New Cambridge History of Islam*, vol. II, Nueva York, Cambridge University Press, 2012, pp. 237–279, aquí, pp. 237-239; Yassine Bendriss, Ernest, *Breve historia del Islam*, Madrid, Ediciones Nowtilus, 2013, pp. 151-162.

³²⁶ Grünebaum, Gustave Edmund, *op. cit.*, p. 250.

compilaciones que exponen el sistema de ciencias y trabajan sobre los principios de clasificación de las mismas. Si el *adab* encuentra su origen en la cultura irania, el enciclopedismo en torno a las ciencias lo halla en la griega³²⁷: se trata del mismo precedente que se ha señalado como origen de la reflexión occidental sobre las artes liberales. En esta ocasión, sin embargo, no es relevante el origen terminológico y nocional (la *enkyklios paideia* a la que se ha hecho referencia anteriormente), pues el pensamiento árabe no hereda dicho vocablo ni la noción que le acompaña (el término equivalente a “enciclopedia” es moderno y se trata de una adaptación de este: *dā'irat alma'arif*, “círculo de los conocimientos” o “de sabidurías”)³²⁸. En este caso, son los propios textos filosóficos los que llegan al mundo árabe, tras una gran labor de traducción a la lengua propia que dio acceso a este pensamiento³²⁹.

En los últimos siglos medievales, renace nuevamente el espíritu enciclopedista, dando lugar a las obras que, probablemente, puedan denominarse enciclopedias con mayor propiedad. Si bien muchas obras de *adab* son consideradas también de tal modo, esto no puede extrapolarse a todo el género. Las compilaciones que trabajan la clasificación y exposición científica, siendo también enciclopédicas, de igual manera a como lo son las occidentales, no dejan de estar limitadas –igual que aquellas– a las distintas disciplinas tratadas, por lo que, con algunas excepciones, destaca el aspecto metodológico por encima del referencial, entendido este último como el compendio de datos con intención de abastecer la totalidad. Las enciclopedias creadas a instancia de los dirigentes mamelucos, sin embargo, sí son compilaciones con una clara intención referencial (sea o no con el objetivo de conservar el conocimiento ante el temor de que este se pierda, como apunta André Miquel) y totalizadora, cuya ordenación es, además, similar a la que presentaría una obra occidental. Por ejemplo, los *Nihāyat al-'arab fī funūn al-adab* de al-Nuwayrī se dividen en cinco libros que giran en torno de las siguientes temáticas: (I) universo, (II) hombre, (III) animales, (IV) plantas e (V) historia³³⁰. Como comprobaremos, este esquema no dista demasiado de los característicos del enciclopedismo cultivado en Occidente.

³²⁷ Esto no implica que el *adab* no guarde relación con la cultura griega. Van Gelder, siguiendo a George Makdisi en este punto, señala el vínculo entre el *adab* y la *paideia*, “la educación moral e intelectual”; asimismo, Grünebaum apunta que el *adab* no solo tiene un origen persa, sino que también presenta raíces griegas, pues está altamente influenciado por la tradición retórica. Van Gelder, Geert Jan, *op. cit.*, p. 245; Grünebaum, Gustave Edmund, *op. cit.*, p. 254.

³²⁸ Biesterfeldt, Hans Hinrich, *op. cit.*, p. 78.

³²⁹ *Ibidem*, p. 81.

³³⁰ Chapoutot-Remadi, Mounira, «Les encyclopédies arabes à la fin du Moyen Age»..., p. 272.

3.3 La tradición enciclopédica occidental

La tradición enciclopédica occidental es la que ocupará nuestra atención en mayor medida, por tratarse del objeto de estudio propio de la presente investigación. Consideramos oportuno desarrollar con detenimiento aquellos aspectos que se encuentren relacionados con la evolución del género en un sentido histórico amplio, acorde con los objetivos de este tercer capítulo: señalar los elementos que guarden relación con el contexto social, político y cultural que definieron su evolución.

3.3.1 De la noción griega a las primeras obras latinas

En el capítulo precedente se trató con detenimiento la procedencia griega del vocablo latino “*encyclopaedia*”, origen que no solo es terminológico, sino también nocional. La faceta sistemática y metodológica es importante en el pensamiento griego: no basta con acumular saberes poco fiables, como reprocha la filosofía griega al pensamiento bárbaro³³¹. La *enkyklios paideia* hacía referencia, en un comienzo, a la instrucción general u ordinaria; posteriormente, se halla un uso localizado, frecuente en los textos escritos a partir del siglo I a.C., que vincula esta idea educativa a un programa o sistema de disciplinas concreto. Unos siglos después, en los textos litúrgicos, esta expresión –así como la forma sustantivada *enkyklia*– se empleó para hacer referencia al conjunto de ciencias, acentuando su carácter pagano frente al conocimiento derivado de la religión cristiana. Estas tres concreciones de la expresión *enkyklios paideia* serán relevantes en la tradición enciclopédica latina medieval.

La clasificación de las disciplinas mediante las cuales el ser humano conoce la realidad es un ejercicio que encuentra su origen en la reflexión filosófica: concretamente, en Platón y Aristóteles. Tales divisiones, sin embargo, no poseen un objetivo propedéutico, ya que se fundamentan en aspectos ontológicos y epistemológicos. La otra faceta del enciclopedismo, la referencial, no se encuentra reflejada en la producción griega; debe tenerse presente que los griegos no compusieron compilaciones enciclopédicas³³², con excepción del compendio de Speusippos de

³³¹ De Gandillac, Maurice, *Encyclopédies pré-médiévales et médiévales...*, p. 488 y ss.

³³² La bibliografía hace referencia en más de una ocasión al “pensamiento enciclopédico” de Aristóteles, debido a la pretensión totalizadora de su corpus; en este sentido, cabe comparar esta consideración con las que se harán de Averroes o Alberto Magno. Cf. König, Jason y Woolf, Greg, *op. cit.*, pp. 27-28; Collison, Robert, *op. cit.*, p. 22; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 94. Beyer de Ryke, Benoît, «Le miroir du monde: un parcours dans l’encyclopédisme médiéval»..., p. 1246, nota 9; Langlois, Charles Victor, *La vie en France*

Atenas (c. 408 a.C.-c. 338 a.C.), sobrino de Platón y sucesor del mismo en la Academia³³³. Se ha apuntado que el compendio recogía fragmentos sobre historia natural, matemáticas y filosofía, entre otras materias, que se utilizaban como apoyo en las clases de la Academia³³⁴. Serán los autores latinos los que, ya sea como reflexión en torno del concepto griego de educación o no, realicen obras de referencia en las que se presente un conjunto de conocimientos con pretensiones totalizadoras³³⁵: cabe mencionar los trabajos de Lucrecio, Poseidonio, Cicerón³³⁶, Vitruvio³³⁷, Celso³³⁸ y Séneca³³⁹, todos ellos enmarcados entre los siglos II a.C. y I d.C. Las aportaciones más relevantes son, sin embargo, las de Varrón (116 a.C.-27 a.C.) y Plinio (23-79), autores de las que se han considerado las primeras obras enciclopédicas de la Antigüedad. La compilación de Varrón sobre las artes liberales marca el inicio del enciclopedismo occidental, pues este toma la idea educativa griega y la sistematiza en un programa de disciplinas y conocimientos, materializando así en una única obra la noción griega originaria.

El sistema de educación del Occidente latino medieval es directamente deudor del programa de disciplinas presentado por Varrón en los *Disciplinarum libri VIII*, mediante los cuales el autor pretendía trasladar al mundo latino el proceso de instrucción griego, puesto que, a su parecer, los romanos no disponían de una vía de estudios adecuada que garantizara la correcta comprensión de la filosofía. Las disciplinas que Varrón expone en estos nueve libros, pues, suponían un paso previo para acceder al discurso filosófico (el discurso filosófico estoico, en el caso de Varrón; el discurso filosófico con influencia estoica, pero ya cristianizado, en el caso de los autores en los que influyó su obra: Agustín de Hipona, Marciano Capella y Casiodoro).

au Moyen Age, tomo III, *La connaissance de la nature et du monde d'après des écrits français à l'usage des laïcs*, París, Librairie Hachette, 1927, p. XIV.

³³³ Cf. Rubincam, Catherine, *The Organisation of Material in Graeco-Roman World Histories*, en Peter Binkley (ed.), *op. cit.*, pp. 127-136; König, Jason y Woolf, Greg, *Encyclopaedism in the Roman empire*, en Jason König y Greg Woolf (eds.), *op. cit.*, pp. 22-63, aquí, p. 26.

³³⁴ Collison, Robert, *op. cit.*, p. 22; Stockwell, Foster, *op. cit.*, p. 15; Rubincam, Catherine, *op. cit.*, p. 127; Rey, Alain, *op. cit.*, pp. 94-95. Cf. Fowler, Robert L., *op. cit.*, p. 16, nota 34.

³³⁵ Fowler, Robert L., *op. cit.*, pp. 17-19; König, Jason y Woolf, Greg, *op. cit.*, p. 26.

³³⁶ Fowler, Robert L., *op. cit.*, p. 28.

³³⁷ North, John, *The Art of Knowing Everything*, en Peter Binkley (ed.), *op. cit.*, pp. 183-199, aquí, p. 185. Sobre Vitruvio, ya ha tenido ocasión de tratarse en el apartado 2.1.2 *De la Antigüedad al Renacimiento. Las nociones de enkyklios paideia (ἐγκύκλιος παιδεία), orbis doctrinae, artes liberales y encyclopaedia*.

³³⁸ König, Jason y Woolf, Greg, *op. cit.*, pp. 39-40; Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 24-25.

³³⁹ Se ha hecho mención a Séneca en el mismo apartado 2.1.2.

La obra se dividía en nueve disciplinas: gramática, dialéctica, retórica, geometría, aritmética, astronomía, música, medicina y arquitectura. La elección de las dos últimas disciplinas por parte del romano –medicina y arquitectura– parece incongruente si atendemos al ideal estoico que el autor profesaba, puesto que este aboga por la pureza de la inmaterialidad y, por el contrario, la medicina y la arquitectura son demasiado materiales, como afirma el mismo Marciano Capella para justificar la renuncia a incluir estas dos disciplinas en su obra. A esto se suma el hecho de que, en la tradición griega de las artes liberales que Varrón adapta para los romanos, tampoco se encuentran la medicina y la arquitectura. La decisión de Varrón de incluirlas en el programa de artes liberales se ha entendido como un recurso para garantizar que estas llegaran a ser nueve: el autor haría así un paralelismo entre las nueve disciplinas y las nueve musas de la mitología griega, expresando, de este modo, que las verdaderas musas no son otra cosa que las disciplinas³⁴⁰.

Posteriormente, tras eliminar la medicina y la arquitectura del programa de Varrón, la Edad Media convertirá este conjunto de disciplinas en sus siete artes liberales del *trivium* y el *quadrivium*, desarrollándolas en obras enciclopédicas, donde también se trataron, como se expondrá en el apartado acerca del *ordo artium*, las clasificaciones y divisiones de las ciencias que provenían de la filosofía de Platón y Aristóteles, pese a que el objetivo y los criterios de clasificación de ambas tradiciones es diferente: si una es filosófica, fruto de una reflexión racional onto-epistemológica, la otra es didáctico-metodológica³⁴¹.

Entre los siglos I a.C. y I d.C. también hallamos obras donde el aspecto referencial destaca más que el sistemático. Es el caso de la otra obra de Varrón que ha sido considerada por varios académicos como enciclopédica³⁴², las *Antiquitates rerum humanorum et divinarum*, cuyas secciones se dividen de la siguiente manera: (I)

³⁴⁰ Álvarez Campos, Sergio, «La primera enciclopedia de la cultura occidental», *Augustinus*, II, 1957, pp. 529-574, aquí, pp. 529-539; Lindberg, David C., *Los inicios de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a. C. hasta 1450)*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 185; König, Jason y Woolf, Greg, *op. cit.*, p. 26; Collison, Robert, *op. cit.*, p. 23.

³⁴¹ En el caso de Platón, su exposición de las ciencias sí guarda relación con el tipo de educación que deben poseer las personas que se encarguen de ciertos cometidos en la ciudad. Igualmente, también establece un orden a la hora de abordarlas, pero en ningún caso se trata de un sistema semejante al de las artes liberales. Uno se crea a partir de consideraciones filosóficas, mientras que el otro es claramente didáctico y propedéutico. Podrá verse con más detenimiento esta cuestión en el capítulo cuarto, 4.3.4 *La tradición occidental del ordo artium*.

³⁴² Algunos académicos han apuntado que estas dos obras quedarían completadas por otras dos compilaciones del autor: las *Res rusticae* y las *Hebdomades vel imaginibus*, de manera que las cuatro funcionarían “comme corpus de référence global” (Rey, Alain, *op. cit.*, p. 96).

prefacio; (II-VII) ser humano; (VIII-XIII) geografía; (XIV-XIX) historia; (XX-XXV) gobierno y leyes. Más completa es la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo, que data de la segunda mitad del siglo I d. C. En ella, Plinio muestra su interés por escrutar la totalidad de la naturaleza y presentar, como resultado, el conjunto de la información interesante extraída de ello en una única obra. La *Naturalis Historia* contiene el siguiente esquema de contenidos: (I) prefacio, donde se incluye una lista de fuentes utilizadas; (II) cosmografía, astronomía, meteorología; (III-VI) geografía, etnología; (VII) antropología; (VIII-XI) zoología; (XII-XIX) botánica; (XX-XXXII) medicina, magia; (XXXIII-XXXVII) metalurgia, mineralogía y artes³⁴³.

De los restantes autores mencionados, Poseidonio (s. II a.C.-s. I a.C.) destaca por haber supuesto una fuerte influencia en el trabajo que acometerán sus contemporáneos, como se observa en los *Disciplinarum libri VIII* de Varrón, así como también en el *De natura rerum* de Lucrecio (c. 94 a.C.-c. 55 a.C.)³⁴⁴. La mencionada obra de Lucrecio es un poema que, por sus características, también puede considerarse de tendencia enciclopédica:

en un cierto nivel, esta obra es la defensa de la filosofía natural epicúrea, que se propone superar el miedo a la muerte pregonando el poder explicativo de los átomos y el vacío. Sin embargo, dentro de este marco epicúreo básico, *De la naturaleza de las cosas* es enciclopédica en su alcance y popular en su nivel de presentación y elección de los detalles³⁴⁵.

En los siguientes siglos, pese a que abundan las compilaciones, no se localiza una actividad enciclopédica relevante³⁴⁶; esta solo se desarrollará tras advertir Agustín de Hipona (354-430) que la falta de conocimiento de los entes físicos conlleva una pérdida del significado oculto de las Escrituras. Del siglo I al siglo IV destaca únicamente la *Collectana rerum memorabilium*, también denominada *Polyhistor*, de Gaius Julius Solinus (s. III), obra que depende casi en su totalidad del texto de Plinio³⁴⁷.

³⁴³ Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 25-26; De la Fuente Freyre, Jose Antonio, *La biología en la antigüedad y la Edad Media*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, p. 141 y ss.; Lindberg, David C., *op. cit.*, pp. 184-188; Grimal, Pierre, *Encyclopédies antiques*, en Michel de Gandillac (ed.), *op. cit.*, pp. 459-482; Díaz y Díaz, Manuel C., *Enciclopedia e sapere cristiano tra tardo-antico e alto Medioevo...*, pp. 34-36; König, Jason y Woolf, Greg, *op. cit.*, pp. 40-42; North, John, *op. cit.*, pp. 186-187; Rey, Alain, *op. cit.*, pp. 95-97.

³⁴⁴ Fowler, Robert L., *op. cit.*, p. 21.; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 94.

³⁴⁵ Lindberg, David C., *op. cit.*, p. 187.

³⁴⁶ Cf. Rey, Alain, *op. cit.*, p. 98.

³⁴⁷ Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 26-27; Rey, Alain, *op. cit.*, pp. 98-99.

Puede repararse en que las compilaciones creadas en estos siglos presentan las dos características que aquí hemos defendido como genuinas del enciclopedismo –la referencial y la didáctico-sistemática– de manera separada: o bien hallamos una clara preponderancia del aspecto referencial, como es el caso de las *Antiquitates*, o bien un predominio de la faceta didáctico-sistemática, del que son ejemplo las obras que tratan sobre las ciencias, siendo el caso más representativo los *Disciplinarum libri VIII*. Será la Edad Media la que aúne ambos aspectos al desarrollar obras referenciales en las que el carácter sistemático venga otorgado por la planificación y ordenación misma del conocimiento expuesto. Cabe señalar como precedente de esta tendencia enciclopédica medieval la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo³⁴⁸, aunque esta aún no ha desarrollado un método de clasificación sistemático como lo harán las obras medievales.

3.3.2 El beneplácito de Agustín de Hipona y el desarrollo del enciclopedismo medieval

El Occidente medieval promovió con determinación el enciclopedismo desde que Agustín de Hipona, en el *De doctrina christiana*, manifestase su pretensión de utilizar este saber en beneficio de la ciencia sacra e Isidoro de Sevilla, con las *Etimologías*, sentara las bases del enciclopedismo venidero³⁴⁹. Reparemos en la aportación de ambos con más detenimiento.

3.2.2.1 *Rerum ignorantia facit obscuras figuratas locutiones*. La naturaleza significativa

Agustín, en el *De doctrina christiana* (concretamente en el segundo libro, escrito en 397), afirma que los mensajes de las Escrituras se comprenderían mejor si se contara con un mayor conocimiento de la naturaleza de las *res* a las que los pasajes aluden:

³⁴⁸ Son muchos los académicos que señalan la obra de Plinio como el primer intento de presentar una totalidad completa de conocimientos. Por ejemplo, John North, en su capítulo *The Art of Knowing Everything*, apunta que Plinio, pese a presentar un conjunto de informaciones en su mayoría naturales, dota de un cierto carácter histórico cada capítulo de su obra. Afirma el autor: “Pliny, and all those other encyclopaedia writers who follow a similar historical pattern, are in a sense obviously aiming at a sort of completeness” (North, John, *op. cit.*, p. 186).

³⁴⁹ Se ha elaborado un cuadro con un listado y las características principales de las obras del Occidente latino medieval consideradas enciclopédicas por la bibliografía especializada. El cuadro se encuentra en el Anexo A2, y puede seguirse, a partir de este apartado, junto con la exposición de la tradición occidental que desarrollamos en el presente capítulo.

Rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, cum ignoramus vel animantium, vel lapidum, vel herbarum naturas, aliarumve rerum, quae plerumque in Scripturis similitudinis alicujus gratia ponuntur³⁵⁰.

Agustín explica cómo aplicar los conocimientos profanos al estudio teológico y hace una detallada exposición de las ciencias heredadas. Proyecta su propio tratado sobre las artes liberales, disciplinas preparatorias, no ya para la filosofía estoica, como ideó Varrón en su programa, sino para la cristiana³⁵¹. Teniendo siempre presente la idea de una consciente utilidad y, por lo tanto, abogando por abarcar solo el conocimiento útil para la lectura del texto sacro (y para el bien social³⁵²), el saber profano podía asumirse; dado que se trata, pues, de un conocimiento positivo, se abre el camino a su compilación en obras que recojan este saber³⁵³.

La primera composición enciclopédica data del siglo V (c. 420): se trata de las *Nupcias de Filología y Mercurio, De nuptiis Philologiae et Mercurii*, de Marciano Capella (s. IV-s. V), donde los asistentes a esta unión observan el planteamiento correspondiente a cada una de las artes liberales ofrecido por las siete damas de honor de Filología. Si bien hemos situado al inicio de este apartado la referencia a Agustín de Hipona, siguiendo así el orden cronológico de redacción de las obras, lo cierto es que el *De nuptiis* corresponde a la tendencia precedente a la intervención agustiniana, donde el enciclopedismo no está enfocado a un objetivo religioso, como muestra su planteamiento mitológico³⁵⁴. Un siglo después, ahora sí en un contexto educativo plenamente cristiano, aparecerán las *Institutiones saecularium* (o *humanarum*) *lectionum* (o *litterarum*), una de las dos partes que conformaban las *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* (c. 560) de Casiodoro (c. 485-c. 580), erudito relevante no solo por su obra, puesto que no es menos importante el papel capital que se desarrolla en el monasterio de Vivarium, del que es fundador, donde se da una clara excepción a la tendencia general de precaución sobre la cultura clásica extendida en los

³⁵⁰ *De doctrina christiana*, II, 16. En II, 40 se localiza otro pasaje semejante, en el que Agustín exhorta a cultivar la retórica y el conocimiento profano, a causa de su utilidad para el saber cristiano.

³⁵¹ El Africano no llegó a realizar dicho compendio, del que solo se conservan partes inacabadas.

³⁵² Beonio-Brocchieri Fumagalli, Maria Teresa, *op. cit.*, p. 57.

³⁵³ Ver Díaz y Díaz, Manuel C., *Enciclopedismo e sapere cristiano tra tardo-antico e alto Medioevo...*, p. 9; Ribémont, Bernard, *De natura rerum. Études sur les encyclopédies médiévales...*, p. 25 y ss; Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, pp. 59-60; Formisano, Marco, *Late Latin encyclopaedism*, en Jason König, Greg Woolf (eds.), *op. cit.*, pp. 197-218, aquí, pp. 211-214; Beyer de Ryke, Benoît, «Le miroir du monde: un parcours dans l'encyclopédisme médiéval...», pp. 1247-1248; Rey, Alain, *op. cit.*, pp. 99-100; Mckeeon, Richard, *op. cit.*, p. 166.

³⁵⁴ La redacción del *De nuptiis* y el fallecimiento de Agustín se encuentran muy cercanos en el tiempo. Según se acepte una fecha de redacción de la obra u otra, pudieron incluso darse en el mismo año.

monasterios. En Vivarium, Casiodoro implantó sus ideas educativas, reflejándolas en sus *Instituciones*, obra que redactó con el objetivo de ayudar a los monjes en el estudio y la lectura. Para ellos estructuró el programa de estudio que suponen las *Instituciones*, como él mismo asegura en el prefacio. Siguiendo el *De nuptiis* de Capella³⁵⁵ y haciendo propio el cometido agustiniano de cultivar las artes en beneficio de la teología, el autor compuso un compendio que dividió en dos libros, separando (a la vez que aunando, en la actividad educativa) las letras cristianas de las paganas. El ejemplo de Casiodoro se seguirá en los monasterios de la Alta Edad Media, donde el saber clásico se custodiará con el fin de servir al estudio teológico³⁵⁶.

Como puede observarse con las obras de Capella y Casiodoro, el enciclopedismo medieval de los siglos V y VI destaca por volver a centrarse en su faceta didáctico-metodológica, siendo así más afín a los *Disciplinarum libri VIII* de Varrón que a sus *Antiquitates* o a la *Naturalis Historia* de Plinio. Los tratados de ambos autores son especialmente relevantes en el estudio de la ordenación enciclopédica característica del *ordo artium*, por lo que se tratarán con mayor profundidad en el siguiente capítulo³⁵⁷.

3.2.2.2 Isidoro de Sevilla y el modelo enciclopédico isidoriano

De la primera mitad del siglo VII data la composición que marcará las restantes producciones del Alta Edad Media, manteniendo su influencia, si bien de distinta manera, también en las de la Baja Edad Media: las *Etymologiarum libri XX* (c. 622)³⁵⁸, de Isidoro de Sevilla (c. 560-636). Citada tradicionalmente como la primera enciclopedia medieval, se pretende conseguir con ella una visión integral del universo que permita su comprensión. Si bien su influencia posterior resultó de un alcance

³⁵⁵ Cf. Ribémont, Bernard, *Les origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens...*, p. 23.

³⁵⁶ Lindberg, David C., *op. cit.*, pp. 193 y 206; Díaz y Díaz, Manuel C., *Enciclopedismo e sapere cristiano tra tardo-antico e alto Medioevo...*, pp. 30-33; Fowler, Robert L., *op. cit.*, pp. 16-17; Ribémont, Bernard, *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages...*, p. 49; Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, p. 73; North, John, *op. cit.*, p. 185; Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 27-31; Rey, Alain, *op. cit.*, pp. 100-101; Beonio-Brocchieri Fumagalli, Maria Teresa, *op. cit.*, pp. 58-59; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1247-1249; Gilson, Etienne, *History of Christian philosophy in the Middle Ages*, Nueva York, Random House, 1955, pp. 106-107; Ribémont, Bernard, *Les origines des encyclopédies médiévales...*, pp. 19-38.

³⁵⁷ En el subapartado 4.3.4.2.2 *División de la filosofía y artes liberales en el enciclopedismo: Capella, Casiodoro e Isidoro*.

³⁵⁸ Esta es la fecha en la que Isidoro envió el manuscrito a Braulio de Zaragoza. Fontaine, Jacques, *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempo de los visigodos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2002, p. 120.

ilimitado, el saber clásico en que se basa Isidoro es mucho más rico que el trabajo presentado por el Hispalense, dado que las *Etimologías* son una suerte de tesoro del conocimiento de una época anterior. Así, Isidoro sigue el ejemplo de Casiodoro, si bien las fuentes de su trabajo son más extensas que las de aquel y se presentan dentro de una compilación de estructura y método diferente³⁵⁹. La obra realiza un análisis de la realidad mediante el estudio etimológico del nombre de todas las cosas: para el autor, la etimología lleva a la adquisición del origen de la cosa, por lo que se accede a su naturaleza. Jacques Fontaine, analizando el capítulo en el que Isidoro define la etimología como origen, resume así el método etimológico del Hispalense:

Describe Isidoro los medios y los fines de la investigación etimológica, que pasa por tres fases: la búsqueda del origen de una palabra (*origo*), el acceso abierto por éste al «valor esencial» de la palabra (*vis verbi*); y, por último, en el mejor de los casos, el conocimiento de la realidad (*res*) asignada por esa palabra. La interpretación etimológica puede conducir, por lo tanto, a un conocimiento no solo del léxico, que no llegaría más que al sentido de las palabras, sino incluso propiamente metafísico, puesto que nos permitiría aprehender en su esencial cualquier realidad³⁶⁰.

Lo primero que aborda Isidoro en la obra son las artes liberales, seguidas de otras disciplinas (medicina, derecho y ciencias sagradas), de manera que el compendio supone la primera obra de referencia –remarcando aquí, pues, el aspecto referencial– en la que se halla integrada una reflexión en torno a las disciplinas, que aparecen como otro elemento más a considerar. Isidoro entiende que estas disciplinas y, en general, la cultura pagana, son básicas para la formación del cristiano. Las *Etimologías* recogen en veinte libros (distribución que se debe al obispo Braulio de Zaragoza) un amplio conjunto del saber latino, del que se enaltece la lengua y el conocimiento. Este saber clásico se dispone y organiza para la cristiandad: Isidoro, que había dedicado su obra enciclopédica anterior, el *De natura rerum*, al rey Sisebuto, se halla inmerso en un proceso de establecimiento, ordenación y estabilidad de la Iglesia visigoda peninsular, dentro de un contexto político-religioso y cultural³⁶¹ en el que la composición de las *Etimologías* (así como del *De natura rerum*) se encuentran inscritas.

³⁵⁹ Fontaine, Jacques, *Cassiodore et Isidore: l'évolution de l'encyclopédisme latin du VIe au VIIIe siècle*, en S. Leanza (ed.), *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro: Atti della Settimana di studi (Cosenza-Squillace, 19-24 stt. 1983)*, Catanzaro, Rubettino ed., 1986, pp. 72-91, reimpreso en la recopilación de trabajos del autor: Fontaine, Jacques, *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*, Londres, Variorum, 1988.

³⁶⁰ Fontaine, Jacques, *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica ...*, pp. 198-199.

³⁶¹ Wood, Jamie, *The Politics of Identity in Visigothic Spain: Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, Leiden, Brill, 2012; Fontaine, Jacques, *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica...*

El autor también redactó, pues, la menos afamada *De natura rerum* (c. 612-613), donde las *res* se presentan en listados jerárquicos establecidos según ciertos principios. La obra sigue el método etimológico y comparte las fuentes de las *Etimologías*, si bien selecciona un campo de estudio concreto del que aquellas contienen³⁶²: aborda el cosmos y la naturaleza, prestando especial atención a los fenómenos celestes, sin incluir aquí apartados doctrinales ni disciplinares. Isidoro moraliza el contenido que presenta, dando lugar a una obra simbólica esquemática y acumulativa. Aun así, cabe reparar en que el autor presenta su obra como un trabajo científico, pues pretende acabar con la creencia en las supersticiones en cuanto a la materia de los fenómenos celestes. Ambos aspectos se aúnan en el *De natura rerum*: se busca un conocimiento verdadero, que aleje el error, puesto que este saber físico conduce, en una línea exegética (si bien la obra de Isidoro no lo es, pues se limita a la moralización mediante las explicaciones simbólicas y alegóricas que siguen a las físicas), al conocimiento divino y espiritual³⁶³.

Beda (c. 673-735), en el siglo VIII, se basó en la primera obra enciclopédica del Hispalense y en la de Plinio para elaborar su propio *De natura rerum* (anterior a 731), compendio que aborda la materia astronómica, cosmográfica y meteorológica, combinando el texto de Isidoro con las referencias físicas de Plinio, a las que otorga el autor gran relevancia. Su mayor aportación como compilador se dará, sin embargo, en el ámbito histórico-eclesiástico, donde se halla su principal trabajo: la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*³⁶⁴. Del siglo anterior, el VII, cabe mencionar aún la compilación irlandesa anónima *Liber de ordine creaturarum*, atribuida tradicionalmente a Isidoro. La obra, que abarca una gran cantidad de elementos, se enmarca en la línea de

³⁶² El *De natura rerum* fue redactado con anterioridad a las *Etimologías*, de manera que, propiamente, la materia tratada no puede suponer una selección de aquellas. Su consideración ulterior a la gran obra del Hispalense se justifica dentro del análisis de la evolución del género enciclopédico medieval, como se expone al final del presente apartado.

³⁶³ Ribémont, Bernard, *Les origines des encyclopédies médiévales...*, pp. 39-191, 196-197 y 218-222; Díaz y Díaz, Manuel C., *Introducción general*, en *San Isidoro de Sevilla: Etimologías*, eds. José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero, Madrid, B.A.C., 2009, pp. 163 y 174; Lindberg, David C., *op. cit.*, p. 208; Ribémont, Bernard, *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages...*, pp. 49-50; Merills, Andy, *Isidore's Etymologies: on words and things*, en Jason König y Greg Woolf, *op. cit.*, pp. 301-324; Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, pp. 47 y 60-61; Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 33-35; Rey, Alain, *op. cit.*, pp. 102-104; Beonio-Brochieri Fumagalli, Maria Teresa, *op. cit.*, pp. 59-60; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1249-1250; Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias*, en Kaske, Robert Earl, con la colaboración de Arthur Groos y Michael W. Twomey, *Medieval Christian Literary Imagery: A Guide to Interpretation*, Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press, 1988, pp. 182-215, aquí, 184-186 y 200; Meier, Christel, *On the Connection between Epistemology and Encyclopedic Ordo in the Middle Ages and the Early Modern Period*, en Alasdair A. MacDonald y Michael W. Twomey (eds.), *op. cit.*, pp. 93-114, aquí, pp. 111-112.

³⁶⁴ Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1250-1251; Ribémont, Bernard, *Les origines des encyclopédies médiévales...*, pp. 259-271; Rey, Alain, *op. cit.*, pp. 104-105.

los *De natura rerum* de Isidoro y de Beda, aunque presentando un sistema organizativo más elaborado. El *Liber de ordine creaturarum* sigue el Génesis, rozando la tradición del Hexaemeron, iniciada en el Occidente latino por san Ambrosio (m. 397), si bien no se ajusta a este tipo de obras: el Génesis no supone una guía exclusiva ni se comenta sistemáticamente; el contenido se introduce siguiendo el estilo enciclopédico y la manera de abordar los elementos tratados muestra un interés por los entes de la naturaleza, por lo que puede considerarse dentro del corpus enciclopédico de estos siglos³⁶⁵.

Los protagonistas del llamado “renacimiento carolingio” desarrollan un renovado interés por las letras clásicas y las disciplinas del *trivium* y el *quadrivium* en obras didácticas considerablemente específicas, algunas de las cuales se hallan cercanas al enciclopedismo parcial sobre la naturaleza, como ocurre con el *Liber de mensura orbis terrae* (825), la obra cosmográfica de Dicuil (c. 755-después de 825), discípulo de Alcuino (c. 730-804)³⁶⁶.

A la obra de Beda, dentro de la relación de compendios indiscutiblemente enciclopédicos, le sigue, en el siglo IX, el *De universo* o *De naturis rerum* (c. 842) de Rabano Mauro (c. 780-856). La obra del abad de Fulda es deudora de las *Etimologías* de Isidoro: caracterizada por su gran carga alegórica y simbólica, presenta una moralización de la obra isidoriana, de manera que no solo exhibe una influencia de las *Etimologías*, sino también del *De natura rerum*, pues continúa la tradición iniciada por aquella de moralizar el contenido físico expuesto. Si Beda había mantenido la moralización en su obra, incidiendo más que Isidoro en el ámbito físico (de ahí su estimación por el texto de Plinio), Mauro, al contrario, se decantará por una dimensión principalmente exegética. Por otra parte, así como la obra de Isidoro se enmarca en un contexto político-religioso relevante, asociado a la realeza visigoda, la obra de Mauro se vincula a la realeza carolingia: el abad dedica su trabajo a Luís el Piadoso (781-814), quien, interesado en asegurar su dominio sobre las zonas bajo su control, se presenta como estandarte del cristianismo. La estructura del *De universo* de Mauro presenta una novedad que supondrá un precedente para las clasificaciones de los siglos siguientes:

³⁶⁵ Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias...*, pp. 200-201; Záhora, Tomáš, *The Tropological Universe: Alexander Neckam's Encyclopedias and the Natures of Things at the Turn of the Thirteenth Century*, PhD Dissertation, Nueva York, Fordham University, 2007, pp. 91-93; Ribémont, Bernard, *Les origines des encyclopédies médiévales...*, pp. 256-257.

³⁶⁶ Ribémont, Bernard, *Les origines des encyclopédies médiévales...*, pp. 282-287; Rey, Alain, *op. cit.*, pp. 105-106; Menéndez Pidal, Gonzalo, *Hacia una nueva imagen del mundo*, Madrid, Real Academia de la Historia, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2003, pp. 48-49.

situar a Dios al inicio del discurso enciclopédico. Fuera de este hecho, uno de los puntos débiles de la obra (que no sigue el orden expuesto en las *Etimologías*) es, precisamente, la falta de criterio organizativo³⁶⁷.

Del mismo siglo data el *De divisione naturae* de Escoto Eriúgena (fl. 850-875), acerca del cual Ribémont considera que es la “première grande tentative pour le Moyen Age d’offrir une structure de l’Univers”³⁶⁸. La mención del irlandés es útil aquí para definir los límites del enciclopedismo: si bien comparte el ideal enciclopédico de reflejar el orden del universo y los esquemas de la naturaleza (pretensión que se trabajará en el próximo capítulo), la obra, a la que no puede atribuirse un aspecto referencial o didáctico-propedéutico, es un tratado filosófico. Mientras que las enciclopedias giran en torno a la exposición de la naturaleza y las propiedades de los seres, presentando una visión básica del orden de la naturaleza que sirve como organización de la materia expuesta, los tratados filosóficos como el del irlandés (y como ciertas obras del siglo XII que sí resultan más cercanas en algunos aspectos al enciclopedismo), al contrario, reflexionan, discurren y argumentan sobre la propia estructura de la naturaleza. El *De divisione naturae* no debe considerarse dentro del conjunto de obras enciclopédicas occidentales, pese a que, en ocasiones, ciertos trabajos la denominan como tal³⁶⁹. Por ello, sin embargo, no deja de ser Escoto Eriúgena uno de los autores vinculados al desarrollo de las disciplinas y su clasificación en estos siglos, como muestra su comentario al *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capella³⁷⁰.

Pese a que los carolingios produjeron numerosas obras didácticas y cultivaron las artes liberales, la obra de Mauro se señala como el último compendio enciclopédico hasta el siglo XII, de manera que puede afirmarse una cierta esterilidad del género a partir del siglo IX hasta el denominado “renacimiento del siglo XII”. Encontramos una excepción en el *Summarium Heinrici* (s. XI), obra que servirá de fuente en el entorno intelectual germano del siglo XII (es reconocida, por ejemplo, su influencia en el *Hortus*

³⁶⁷ Ribémont, Bernard, *Les origines des encyclopédies médiévales...*, pp. 282-313; Rey, Alain, *op. cit.*, pp. 106-108; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, p. 1251; Collison, Robert, *op. cit.*, p. 36; Schipper, Bill, *Rabanus Maurus and his Sources*, en Alasdair A. MacDonald y Michael W. Twomey (eds.), *op. cit.*, pp. 1-22.

³⁶⁸ Ribémont, Bernard, *De natura rerum. Études sur les encyclopédies médiévales...*, p. 56.

³⁶⁹ Ocasionalmente, se hace referencia a la obra de Escoto Eriúgena calificándola de enciclopedia. Encontramos un ejemplo en Williams, David Russell y Balensuela, Matthew C., *Music Theory from Boethius to Zarlino: A Bibliography and Guide*, Hillsdale, Pendragon Press, 2007, p. 125.

³⁷⁰ Jolivet, Jean, *Historia de la Filosofía: la filosofía medieval en Occidente*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2002, p. 49; Lindberg, David C., *op. cit.*, pp. 238-239.

deliciarum de Herrada). La compilación es una revisión de las *Etimologías* de Isidoro, completada con pasajes de Prisciano, Beda y Casiodoro. La obra incluye un libro final, el onceavo, que consiste en un glosario latino-alemán³⁷¹.

Benoît Beyer de Ryke (Université Libre de Bruxelles), siguiendo la reflexión de Le Goff³⁷², ha definido esta época (del año 500 al 1200, aproximadamente) como el primer período de los dos que, a su parecer, compondrían el enciclopedismo en el Occidente latino, extendiéndose el segundo del 1200 al 1500:

On peut distinguer deux grandes périodes dans l'histoire de l'encyclopédisme au Moyen Âge: une première ... qui est marquée par le souci de rassembler et de transmettre ce qui reste de l'héritage antique en un temps de pénurie philologique; une seconde ... qui ... est caractérisée par la volonté de donner accès à l'ensemble du savoir, mais au travers d'un choix et d'une sélection car, époque d'abondance livresque, il est devenu nécessaire de faire le tri dans la masse des connaissances nouvelles issues de ce que Charles H. Haskins a appelé la «Renaissance du XIIe siècle» ... La première période est donc placée sous le signe de la transmission, dans un contexte culturel pauvre, de ce qui reste de l'héritage gréco-romain. L'image qui évoque le mieux cela est celle de l'arche de Noé. L'encyclopédie d'Isidore de Séville a en effet été une sorte d'arche par laquelle une part considérable de la culture antique a été connue du Moyen Âge, c'est une œuvre de sauvetage³⁷³.

La exposición que aquí presentamos no se ajusta totalmente a las dos partes distinguidas por el belga, pues, a nuestro juicio, las obras del siglo XII ya contienen una novedad respecto a las anteriores que se desarrollará hasta alcanzar su punto álgido en el siglo XIII, por lo que podrían considerarse estos dos siglos de manera separada a la época precedente y a la posterior. En todo caso, la definición de Beyer de Ryke sobre este primer periodo (aunque aquí se acorte su cronología) expresa la naturaleza del género durante los primeros siglos medievales y su principal diferencia en relación al enciclopedismo venidero: la enciclopedia pasa de ser un “tesoro” –un arca de Noé– a ser una selección crítica de autoridades. La primera actitud responde a la carencia de textos; la segunda, a la abundancia.

De manera general, puede definirse el enciclopedismo medieval occidental hasta el siglo XII como la recopilación en una obra del saber greco-romano sobre los entes de

³⁷¹ Green, Rosalie B., introducción y edición de *Herrad of Landsberg, Hortus Deliciarum*, Studies of The Warburg Institute, vol. 36, Leiden, E. J. Brill, 1979, p. 65; Hoogvliet, Margriet, *Mappae mundi and Medieval Encyclopaedias: Image versus Text*, en Peter Binkley (ed.), *op. cit.*, pp. 63-74, aquí, p. 71; Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias...*, p. 201.

³⁷² Le Goff, Jacques, *Pourquoi le XIIIe siècle a-t-il été un siècle d'encyclopédisme?...*, pp. 23-40.

³⁷³ Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1245-1246.

la naturaleza y/o los fenómenos físicos, sociales e históricos, a menudo incluyendo una reflexión sobre las disciplinas o un apartado teórico doctrinal. El conjunto de conocimientos que contiene la enciclopedia se encuentra al servicio de la educación cristiana, siendo este su indiscutible objetivo, pese a que el contexto de la obra esté vinculado a un proceso de estabilidad político-religioso y cultural. El saber que presenta la enciclopedia, encontrándose este moralizado en mayor o menor medida, se organiza según diversos criterios, donde puede observarse un punto de inflexión marcado por la obra isidoriana: Capella y Casiodoro, siguiendo la tradición latina sistematizada por Varrón, estructuran sus obras según las disciplinas o artes liberales. Una vez hacen aparición las *Etimologías* y el *De natura rerum* del Hispalense, estas se tomarán de modelo para las siguientes compilaciones: las primeras serán la base del *De universo* de Mauro y el *Summarium Heinrici*; la segunda iniciará una tradición en la que se enmarcarán obras como el *Liber de ordine creaturarum* o el *De natura rerum* de Beda. Las enciclopedias copian el modelo isidoriano, incluyendo, como se ha dicho, apartados teóricos previos a la exposición de los entes o los fenómenos, de manera que la reflexión sobre las artes se inserta en estos apartados, dejando de ser el criterio de estructuración básico del contenido de la obra. Las doctrinas no se cultivan exclusivamente en el enciclopedismo, ya que el renacimiento carolingio promovió la elaboración de tratados didácticos en torno a estas.

La influencia de las dos obras de Isidoro en el enciclopedismo altomedieval es diferente: las *Etimologías* proporcionan un conjunto de fuentes y autoridades, además de un método –el etimológico– esencial para una visión simbólica o edificante de la naturaleza y de los fenómenos, donde el estudio de las *res* y de los términos se halla indisolublemente asociado; el *De natura rerum*, por otra parte, inicia el enciclopedismo moralizante y aúna el enciclopedismo y la ordenación jerárquica de las entidades, elemento copiado como modelo en un primer momento y desarrollado más tarde como sistema de organización (más allá de la presentación esquemática que realiza Isidoro de estas jerarquías de los entes). En el *De natura rerum* también se ha señalado el inicio del enciclopedismo parcial, denominado de tal manera por referencia al que abarca la naturaleza de una manera total o completa, como se explicará a continuación.

Desde el punto de vista del género, las *Etimologías* se consideran la enciclopedia prototípica de la Edad Media, a partir de la cual las restantes obras se definen en función de la naturaleza de su influencia, por lo que, según Ribémont, puede dividirse el género en dos grandes épocas: el que corresponde a las enciclopedias isidorianas y aquel

característico de las post-isidorianas, entre las cuales se situaría, como obra donde se marca la inflexión, el *De naturis rerum* de Neckam (final siglo XII, principio siglo XIII). Las *Etimologías*, el modelo indiscutible enciclopédico, son consideradas como una enciclopedia completa por pretender abarcar la totalidad; a partir de aquí, numerosas obras seguirán su ejemplo, si bien optarán por limitar su ámbito de estudio, lo que da lugar al concepto formulado por Le Goff de enciclopedia “*éclatée*”: “en quelque sorte une encyclopédie thématique, qui est organisée autour d’une certaine pensée philosophique”³⁷⁴. El *De natura rerum* del propio Isidoro puede considerarse el primer caso y el prototipo de este enciclopedismo parcial o delimitado, por contener todas las características del enciclopedismo pero centrarse únicamente en la exposición de una parte de la naturaleza. Pese a ello, no debe olvidarse que, cronológicamente, el *De natura rerum* es anterior a las *Etimologías*, por lo que su contenido no es literalmente una selección del tratado por aquellas, sino un prelude delimitado de una obra de mayor envergadura. Las enciclopedias parciales se conciben así en relación a la totalidad abordada por los textos enciclopédicos, no en relación estrictamente a las *Etimologías*, aunque este sea el paradigma de enciclopedia total³⁷⁵.

A la época carolingia no acostumbra a atribuírsele la composición de más enciclopedias que la de Mauro. Podría señalarse una obra, el *Liber de mensura orbis terrae*, de Dicuil, que, a juicio de Ribémont, sentaría las bases para la transformación del enciclopedismo parcial sobre la naturaleza que sigue la tradición de Isidoro y Beda en una nueva rama enciclopédica que florecerá en los siglos siguientes: el *imago mundi*³⁷⁶, cultivado en obras específicas (como la de Honorio), pero también incluido bajo la forma de mapamundis en enciclopedias totalizadoras (por ejemplo, en la de Brunetto Latini).

³⁷⁴ Le Goff, Jacques, *Pourquoi le XIIIe siècle a-t-il été un siècle d'encyclopédisme?...*, p. 31. Ribémont reflexiona sobre un “grado cero” del enciclopedismo, época de ausencia de nuevos textos enciclopédicos donde solo perdura un modelo y texto-base sobre el que se trabaja. Tal grado, hasta el siglo XII, está ocupado exclusivamente por las *Etimologías*, ya que el enciclopedismo restante es una reformulación y reestructuración de las mismas, sin dar lugar a ninguna otra enciclopedia nueva. Para denominar las restantes obras del enciclopedismo isidoriano, sigue la noción de enciclopedia «*éclatée*» de Le Goff, es decir, de enciclopedia parcial. Ribémont desarrolla estos conceptos en diversos apartados de sus obras, especialmente en *Les origines des encyclopédies médiévales...* y en *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopédisme...* Reparemos en que la cuestión isidoriana reforzaría la distinción de las dos etapas del enciclopedismo medieval presentada por Benoît Beyer de Ryke, coincidiendo con su cronología.

³⁷⁵ Ribémont, Bernard, *Les origines des encyclopédies médiévales...*, pp. 202-208, 219-220, 224 y 232-239.

³⁷⁶ *Ibidem*, pp. 282-289.

El enciclopedismo del siglo XII va a mantener la influencia isidoriana, así como la preponderancia del lenguaje, pero de manera diferente a la época anterior. Tres factores –la emergencia cultural urbana, la aparición tanto de nuevos textos científicos y filosóficos griegos y árabes como de nuevas traducciones árabo-latinas y, en último lugar, la transformación de la concepción de la naturaleza– van a marcar un nuevo rumbo del género enciclopédico occidental, haciéndole alcanzar su momento de máximo esplendor en el siglo XIII.

3.3.3 Auge del enciclopedismo: las compilaciones de los siglos XII y XIII

Un cambio se gesta a partir del siglo XII que, desarrollado ya en el XIII, comportará un nuevo tipo de enciclopedismo. A continuación se expondrá el contexto cultural e intelectual en el que se produce dicho cambio.

3.3.3.1 El enciclopedismo y la nueva concepción de la naturaleza

Hasta el momento, las explicaciones físicas en enciclopedias, bestiarios y lapidarios se introducen como un punto de partida susceptible de transformar inmediatamente su discurso en una enseñanza edificante mediante el alegorismo y el simbolismo cósmicos. Nos hallamos ante una naturaleza signficante: el valor del análisis de la cosa existente radica en su carácter de símbolo que ofrece un mayor conocimiento espiritual. El siglo XII muestra una evolución de esta concepción física, manteniendo el simbolismo y la exégesis, pero introduciendo una tendencia que buscará la *legitima causa et ratio* de los fenómenos físicos³⁷⁷. Tomando las palabras de Ribémont: “du côté de la permanence, on verra la persistance d’une mentalité symbolique, du côté des évolutions, une conception de la nature en pleine mutation³⁷⁸”.

Si los siglos anteriores solo contaban con el tratado de Capella sobre el *quadrivium* y los comentarios a esta obra de otros autores, Occidente verá ahora aparecer una multitud de escritos científicos que llegarán por las zonas limítrofes con el mundo islámico y mediante las rutas comerciales. El acceso al pensamiento griego y a su desarrollo en las obras árabes promueve la elaboración de todo un conjunto de

³⁷⁷ Gregory, Tullio, *La nouvelle idée de la nature et de savoir scientifique au XIIIe siècle*, en John Eneyr Murdoch y Edith Dudley Sylla (eds.), *op. cit.*, pp. 193-218, aquí, pp. 193 y 196; Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l’encyclopedisme...*, p. 33. La expresión *legitima causa et ratio* se encuentra en la traducción y comentario de Calcidio al *Timeo* de Platón (28 a), obra de suma importancia para el pensamiento intelectual medieval.

³⁷⁸ Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l’encyclopedisme...*, p. 29.

enciclopedias donde el interés por la naturaleza ya no es meramente simbólico. La percepción de una naturaleza significativa se mantiene en bestiarios, lapidarios y demás obras moralizantes; pese a contener referencias simbólicas en algunas obras, en el enciclopedismo, sin embargo, asistimos a una transformación de la visión de la naturaleza, deviniendo esta un objeto de estudio autónomo³⁷⁹, aunque sin alejarse, por ello, del objetivo último sacro: comprender la naturaleza permite acceder a la divinidad, puesto que es mediante esta como opera Dios. Las enciclopedias, por lo tanto, responden a dos necesidades: por una parte, a la valoración e integración de los nuevos saberes en el sistema de conocimientos previo, lo que conllevará ajustes que se harán patentes en el siglo siguiente³⁸⁰; por otra parte, dentro de la fecunda actividad intelectual urbana enmarcada en los desarrollos sociales y culturales del momento³⁸¹, dar expresión al nuevo enfoque de la naturaleza, centrándose en los funcionamientos internos de esta, en lugar de atender únicamente al origen (Dios como causa primera) y al listado y descripción de los efectos y los seres (entendidos, en la línea agustiniana, como fruto de la *voluntas Dei*). Citando nuevamente a Ribémont, puede afirmarse que “ce qui change au XIII^e siècle, c’est que l’enjeu est l’analyse du fonctionnement de l’univers dans sa physique, selon les lois, non plus de la cause première –dont le rôle est, disons, entendu– mais des causes secondes”³⁸². Debe investigarse, pues, la estructura interna de la naturaleza, en lugar de permanecer en análisis superficiales con un objetivo meramente simbólico³⁸³.

El ejemplo más patente de esta tendencia es el *Philosophia mundi* (s. XII) de Guillermo de Conches, uno de los máximos representantes de la escuela de Chartres. En el texto, el maestro denuncia las reticencias que suscita esta nueva valoración de la naturaleza y, más allá, la investigación racional:

Puesto que ellos mismos ignoran las fuerzas de la naturaleza y desean tener a todos los hombres como compañeros de su ignorancia, están poco dispuestos a que alguien las investigue, en cambio prefieren que creamos como los campesinos y no

³⁷⁹ Cf. Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, p. 1245.

³⁸⁰ Mckeeon, Richard, *op. cit.*, pp. 157-158.

³⁸¹ Movimiento cultural que posee, en palabras de Huizinga, una viveza “violenta, casi febril”. Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 2001, p. 197.

³⁸² Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII^e siècle et l’encyclopedisme...*, p. 34.

³⁸³ Gregory, Tullio, *op. cit.*, pp. 193-218; del mismo autor, *L’idea di natura nella filosofia medievale prima dell’ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII*, en *La Filosofia della natura nel medioevo: atti del terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto - 5 settembre 1964*, Milán, Vita e Pensiero, 1966, pp. 27-65; Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII^e siècle et l’encyclopedisme...*, pp. 27-53.

ahondemos en las causas [naturales] [de las cosas]. Sin embargo, nosotros decimos que la causa de todas las cosas debe investigarse ... Pero esta gente ... si sabe de alguien que investigue así, le proclama hereje³⁸⁴.

Guillermo de Conches afirma en la obra –de innegable influencia platónica– que la intervención divina creadora da origen a los cuatro elementos (provenientes de la materia prima, creada por Dios) y a las almas, a partir de lo cual, mediante distintas composiciones (*mixtio*) y por voluntad divina, se originan los entes, imágenes de los arquetipos divinos eternos. Si bien es cierto que las diferentes *res* existen (1) por voluntad divina y (2) gracias a los principios básicos, fruto de la actividad creadora divina (la materia prima, de la que surgen los elementos, y las almas), la naturaleza posee un funcionamiento propio que conforma todos los entes del mundo físico, operando mediante las causas segundas³⁸⁵. Así, sostiene el autor:

No quito ningún mérito a Dios, todas las cosas que hay en el mundo fueron hechas por Dios, excepto el mal; pero hizo otras cosas a través de la operación de la naturaleza, que es el instrumento de la operación divina³⁸⁶.

El *Philosophia mundi* es quizás, como sugeríamos, el ejemplo más destacado de la nueva valoración física en la escritura enciclopédica³⁸⁷, pues Guillermo de Conches presenta una visión considerablemente naturalista. La mayor parte de las compilaciones producidas a lo largo del siglo XII manifiesta dicho cambio conceptual, aunque la transición no es uniforme, sino que varía según el momento exacto del siglo y la escuela del autor, por lo que las divergencias entre las obras son patentes: por ejemplo, a diferencia de los textos enciclopédicos compuestos en Chartres, Honorio –cuyo *Imago mundi* no dista excesivamente en el tiempo de la obra de Guillermo de Conches– incide en las relaciones metafóricas entre el mundo físico y el espiritual; aun así, la introducción en este texto de las nuevas sensibilidades del siglo es patente³⁸⁸. Igual ocurre en obra de Lambert de Saint-Omer, donde prevalece la visión natural simbólica. La nueva percepción de la naturaleza que se advierte a principios de siglo, una

³⁸⁴ Citado y traducido en Lindberg, David C., *op. cit.*, pp. 255- 256.

³⁸⁵ Gregory, Tullio, *op. cit.*, pp. 195-196; Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 34-35.

³⁸⁶ Citado y traducido en Lindberg, David C., *op. cit.*, p. 256.

³⁸⁷ Diversos autores, a partir de los cuales se ha formado el corpus de obras enciclopédicas del siglo XII, han incluido en dicho cómputo el *Philosophia mundi*, no sin cierta oposición al respecto, como se abordará seguidamente. Junto a la de Guillermo de Conches, cabría situar las obras de Thierry de Chartres, Adelardo de Bath o Daniel de Morlei, también consideradas por cierta parte de la bibliografía como enciclopédicas, aunque con menos asiduidad que el *Philosophia mundi*.

³⁸⁸ Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1252-1253; Draelants, Isabelle, *Le «siècle de l'encyclopedisme»: conditions et critères de définition d'un genre*, en Arnaud Zucker (ed.) *op. cit.*, pp. 81-106, aquí, p. 92.

naturaleza con una estructura propia regida por una serie de causas físicas (y, por lo tanto, con un funcionamiento determinado al que la mente humana puede acceder), hace aparecer otra concepción de la naturaleza: la alegórica. Naturaleza es ahora una personificación, protagonista de obras vinculadas al enciclopedismo, como la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre y *De planctu naturae* y *Anticlaudianus*, de Alain de Lille. No se trata, sin embargo, de una alegoría exegética, sino plenamente física:

Le personnage est donc le fruit de la rencontre de considérations philosophiques et de techniques littéraires telles que le Moyen Age les a puisées chez Martianus Capella, Prudence ou Boèce. Son emploi est également le fruit d'une habitude et d'une appropriation du mythe platonicien dans le cadre de la philosophie et des sciences: en quelque sorte, apparaît une allégorisation du mythe³⁸⁹.

A esta visión de la naturaleza del siglo XII le sigue un reposicionamiento del ser humano, que debe encontrar el lugar que ocupa en el esquema cosmológico-natural regido por la *causarum series*, definiéndose así una nueva relación entre hombre y mundo. Dado que el ser humano es parte de dicho esquema cosmológico-natural, se verá influido por él: el mundo supralunar determina el infralunar; se establece una correspondencia entre los astros y el cuerpo humano, vinculando la astrología (cuya notoriedad científico-social aumenta) y la medicina. En definitiva, toma fuerza la concepción del hombre como microcosmos y se advierten en el mundo corporal diferentes fuerzas o virtudes naturales –características de los entes según sus cualidades elementarias constitutivas, siendo distintas según pertenezcan al mundo mineral, vegetal y animal–, en consonancia con las virtudes celestes. Por otra parte, esta posición del ser humano en el esquema cósmico-físico le conduce a adquirir una conciencia de su capacidad de alteración de la naturaleza. Como consecuencia, el siglo XII se caracteriza por una valorización de las artes mecánicas y de la figura del artesano. La alquimia se introduce con fuerza en Occidente a mitad de siglo y mantiene un alto estatus científico y social hasta mediados del siglo XIII, valorándose la actividad del alquimista respecto a la naturaleza de manera similar a la del artesano: al conocer la ciencia que se halla tras la transformación del mundo físico (concretamente, de las especies), el alquimista posee un arte capaz de intervenir en tal proceso natural. La nueva concepción de la naturaleza, pues, conlleva una apreciación de aquellas ciencias que permiten al ser humano, mediante el conocimiento de sus principios, influir en sus operaciones: la medicina, la agricultura y la alquimia serán consideradas, en este siglo, ramas dependientes de la

³⁸⁹ Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, p. 43.

ciencia física³⁹⁰. Las compilaciones van a plasmar estas novedades en la concepción del ser humano respecto a la naturaleza: la relación microcosmos-macrocosmos es central en la obra de Herrada de Landsberg; las artes mecánicas son especialmente resaltadas y valoradas en el *Didascalicon* de Hugo de san Víctor; en cuanto al valor del artesano, se hace explícito en el *De diversis artibus* de Teófilo.

3.3.3.2 El inestable corpus enciclopédico del siglo XII

Puede señalarse un momento concreto en la historia del género enciclopédico donde la bibliografía crítica exhibe grandes discrepancias a la hora de incluir ciertas obras dentro de un corpus delimitado: el enciclopedismo producido en el siglo XII. Algunos académicos, como Michel de Boüard³⁹¹, son reticentes a designar como enciclopédicas las obras que vieron la luz entre la moralización de las *Etimologías* isidorianas a cargo de Rabano Mauro y el final del siglo XII, donde se localiza el compendio de Neckam, quien, por lo tanto, sería “le seul encyclopédiste du XII^e siècle”³⁹². Otros, en cambio, apuntan un extenso listado de obras dentro del género, como hallamos en el artículo de Benoît Beyer de Ryke (2003). En la búsqueda de un criterio entre ambos se sitúan los trabajos de Christel Meier (1984) y Bernard Ribémont (2002), en los que ambos autores reflexionan sobre los elementos que les llevan a incluir algunas de estas obras dentro del corpus enciclopédico y a descartar otras definitivamente del mismo.

Los textos a los que aquí se hace referencia, es decir, aquellos que han sido nombrados por la tradición (con mayor o menor acuerdo) como enciclopedias, son los siguientes³⁹³: *Elucidarium* (c. 1100) e *Imago mundi* (c. 1110-1139³⁹⁴), de Honorio

³⁹⁰ Obrist, Barbara, «Art et nature dans l'alchimie médiévale», *Revue d'histoire des sciences*, 49, n. 2-3, 1996, pp. 215-286. Sobre el panorama cultural del siglo XII aquí sintetizado, remitimos a los estudios clásicos de Haskins, d'Alverny y Benson-Constable: Haskins, Charles Homer, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927; D'Alverny, Marie-Thérèse, *La Transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*, editado por Charles Burnett, Aldershot, Variorum Reprints, 1994; Benson, Robert L. y Constable, Giles (eds.), *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

³⁹¹ En la misma línea se situarían De Gandillac (1966) y Beonio-Brocchieri (1981).

³⁹² Michel de Boüard, *Réflexions sur l'encyclopédisme médiéval*, en Annie Becq (ed.), *op. cit.*, pp. 281-290, aquí, pp. 281, 284 y 285 (cita en la p. 284).

³⁹³ Esta relación de obras se ha elaborado a partir de la bibliografía especializada que aquí se ha tenido en cuenta, especificada en nota a pie tras la mención de los distintos autores. No se señalan en estas notas, pues, estudios tradicionales sobre las obras particulares más allá de los que aquí se han manejado para preparar el apartado sobre enciclopedismo occidental medieval, en los cuales puede encontrarse extensa bibliografía al respecto. Al margen de estas referencias, remitimos al útil esquema de obras enciclopédicas elaborado por Van den Abeele a partir de ciertos estudios generales de referencia, donde

Augustodunensis (c. 1080-c. 1157)³⁹⁵; *Liber floridus* (1120), de Lambert de Saint-Omer (m. c. 1125)³⁹⁶; *Philosophia mundi* (c. 1124) y *Dragmaticon* (c. 1144-1148), de Guillermo de Conches (c. 1080- c. 1150)³⁹⁷; *De diversis artibus* (c. 1123-1130), de Teófilo (ca. 1080-1125)³⁹⁸; *Didascalicon* (c. 1125), de Hugo de san Víctor (1096-1141)³⁹⁹; *Heptateuchon* (poco después de 1140), de Thierry de Chartres (m. c. 1150)⁴⁰⁰; *Cosmographia* (hacia mitad de siglo), de Bernardo Silvestre (m. después de 1159)⁴⁰¹; *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum* –o *Physica*, como se conoce en la actualidad– (c. 1150) y *Causae et curae* (mitad s. XII, c. 1155), de Hildegarda de Bingen (1098-1179)⁴⁰²; *Quaestiones naturales* (mitad s. XII), de Adelardo de Bath (c.

se señala qué obras enciclopédicas menciona cada uno de los académicos tenidos en consideración, cuáles omiten en sus estudios y (en el caso de Christel Meier) cuáles son rechazadas como enciclopedias. Van den Abeele, Baudouin, *Fortune et mutations des encyclopédies latines durant le Moyen Âge tardif*, thèse d'agrégation (no publicada), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2007, Anexo C1.

³⁹⁴ La obra pasó por diversos procesos de reordenación entre estas fechas, de manera que existen diversas versiones del texto.

³⁹⁵ Keen, Elizabeth, *Shifting horizons: the medieval compilation of knowledge as mirror of a changing world*, en Jason König y Greg Woolf (eds.), *op. cit.*, pp. 277-300, aquí, 287-291; Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, pp. 101-106; Bain, Emmanuel, *Hexaemeron et encyclopédisme au XIIe siècle*, en Zucker, Arnaud (ed.), *op. cit.*, pp. 167-186, aquí, pp. 171-174; Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 51-53; Green, Rosalie B., *op. cit.*, pp. 45-46; Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias...*, pp. 186-189; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1251-1253; Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 82-99.

³⁹⁶ Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo: Functions and Purposes of a Universal Literary Genre*, en Peter Binkley (ed.), *op. cit.*, pp. 103-126, aquí, pp. 115-116; Draelants, Isabelle, *Le «siècle de l'encyclopedisme»: conditions et critères de définition d'un genre...*, pp. 100-101; Keen, Elizabeth, *op. cit.*, p. 277; Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias...*, pp. 202-203; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, p. 1256; Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 76-82.

³⁹⁷ Ribémont, Bernard, *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages...*, p. 49; Beonio-Brocchieri Fumagalli, Maria Teresa, *op. cit.* p. 120; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, p. 1253; Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 106-115; Draelants, Isabelle, *Le «siècle de l'encyclopedisme»: conditions et critères de définition d'un genre...*, p. 92; Bain, Emmanuel, *op. cit.*, pp. 175-177 y 182-183.

³⁹⁸ Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 50-51; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 111.

³⁹⁹ Rivers, Kimberly, *Memory, Division, and the Organisation of Knowledge in the Middle Ages*, en Peter Binkley (ed.), *op. cit.*, pp. 147-158, aquí, pp. 151-155; Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, pp. 75-78; Albrecht, Eva, *The Organization of Vincent of Beauvais' Speculum maius and of Some Other Latin Encyclopedias*, en S. Harvey (ed.), *op. cit.*, pp. 46-75, aquí, pp. 53-54; Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 47-49; Rey, Alain, *op. cit.*, pp. 111-113; Beonio-Brocchieri Fumagalli, Maria Teresa, *op. cit.* pp. 119-120; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1253-1254; Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 99-101.

⁴⁰⁰ Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, p. 1254.

⁴⁰¹ Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1254-1255; Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, pp. 50 y 70-72; Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, p. 46.

⁴⁰² Keen, Elizabeth, *op. cit.*, p. 286; Ribémont, Bernard, *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages...*, p. 49; Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, pp. 119-121; Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias...*, pp. 203-204; Beyer de Ryke,

1080-c. 1152)⁴⁰³; *Secretum secretorum* (en su primera versión, traducida por Johannes Hispalensis hacia la mitad de siglo y conocida como *De regimine sanitatis*)⁴⁰⁴; *Liber exceptionum* (c. 1155), de Ricardo de san Víctor (1162-1173)⁴⁰⁵; *De planctu naturae* (anterior al 1171) y *Anticlaudianus* (c. 1182), de Alain de Lille (m. 1203)⁴⁰⁶; *Hortus deliciarum* (c. 1180), de la abadesa de Hohenbourg, Herrada de Landsberg (c. 1125-1195)⁴⁰⁷; *Apex physicae* (s. XII)⁴⁰⁸; *De bestiis et aliis rebus* (s. XII), del Pseudo Hugo de san Víctor⁴⁰⁹; *Liber de naturis inferiorum et superiorum* o *Philosophia* (final siglo XII)⁴¹⁰, de Daniel de Morley (c. 1140-c. 1210)⁴¹¹; *Speculum universale* (1192-1193), de Raoul Ardent (c. 1199)⁴¹²; *Derivationes* (finales s. XII), de Huguccio de Pisa⁴¹³.

Benoît, *op. cit.*, pp. 1256-1257; Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 134-143; Draelants, Isabelle, *Le «siècle de l'encyclopedisme»: conditions et critères de définition d'un genre...*, pp. 94-95 y 102-103.

⁴⁰³ Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1255-1256; Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 115-134.

⁴⁰⁴ El *Secretum secretorum* es una obra pseudo-aristotélica que circuló en el Occidente latino durante la Edad Media en dos versiones distintas. A partir de la traducción árabe, el *Kitāb al-'asrār*, tratado del siglo X, se realizó la traducción latina, y, de esta, las de numerosas lenguas románicas. La primera versión, a la que hacemos aquí referencia, data de la mitad del siglo XII: se trata de una traducción parcial conocida como *De regimine sanitatis*. Vincent de Beauvais la cita en el *Speculum doctrinale* bajo este título, atribuyendo a Constantino el Africano su autoría. Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1269-1270; Albrecht, Eva, *op. cit.*, p. 64; Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias...*, pp. 205-208; Langlois, Charles Victor, *op. cit.*, pp. 71-81.

⁴⁰⁵ Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, p. 101; Hoogvliet, Margriet, *op. cit.*, p. 71; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 113; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, p. 1254.

⁴⁰⁶ Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, p. 1255; Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, pp. 50 y 70-72; Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 43-46.

⁴⁰⁷ Hoogvliet, Margriet, *op. cit.*, p. 71; Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, pp. 115-116; Keen, Elizabeth, *op. cit.*, p. 286; Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 55-56; Draelants, Isabelle, *Le «siècle de l'encyclopedisme»: conditions et critères de définition d'un genre...*, p. 101.

⁴⁰⁸ Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, p. 120.

⁴⁰⁹ Twomey, Michael W., *Towards a Reception History of Western Medieval Encyclopaedias in England Before 1500*, en Peter Binkley (ed.), *op. cit.*, pp. 329-362, aquí, p. 349; Hoogvliet, Margriet, *op. cit.*, p. 73; Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias...*, p. 204; Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 101-105.

⁴¹⁰ Stock, Brian, *Myth and Science in the Twelfth Century: A Study of Bernard Silvester*, Princeton, Princeton University Press, 1972, p. 262 y ss.; Burnett, Charles, *The Introduction of Arabic Learning at British Schools*, en Charles Edwin Butterworth y Blake Andrée Kesselpp (eds.) *The Introduction of Arabic Philosophy Into Europe*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1994, pp. 40-57, aquí, pp. 49-51; Lucentini, Paolo, *L'Asclepius ermetico nel secolo XII*, en Édouard Jeuneau y Haijo Jan Westra (eds.), *From Athens to Chartres. Néoplatonism and medieval thought: studies in honour of Edouard Jeuneau*, Leiden, Nueva York, Colonia, Brill, 1992, pp. 497-420, aquí, pp. 416-417.

⁴¹¹ Solo señalado como enciclopédico en el trabajo pionero de Michel de Boüard (1930) y rechazado explícitamente como tal por Christel Meier (1984), como expone Baudouin van den Abeele, *Fortune et mutations des encyclopédies latines durant le Moyen Age tardif...*, Anexo C1.

⁴¹² Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1257-1258; Rey, Alain, *op. cit.*, p. 113.

Este listado amplio de textos medievales no se encuentra, en su totalidad, en ningún trabajo sobre el género: algunas de estas obras son consideradas asiduamente como enciclopédicas por la bibliografía (las tres más aceptadas son *Liber floridus*, *Imago mundi* y *Hortus deliciarum*); otras, incluidas en la familia enciclopédica por la tradición, han sido objeto de revisiones con el fin de descartarlas definitivamente del corpus (*Philosophia mundi*, *Dragmaticon*, *Didascalicon*, *De diversis artibus*, *Heptateuchon*, *Cosmographia*, *De planctu naturae*, *Anticlaudianus*, *Liber exceptionum*, *Physica*, *Causae et curae*, *Quaestiones naturales*, *Liber de naturis inferiorum et superiorum*), si bien con algunas de ellas se mantiene la tendencia a incluirlas dentro de aquel por los diversos rasgos afines que presentan con el enciclopedismo, aunque se reconozcan sus diferencias (*Philosophia mundi*, *Didascalicon*, *Physica*), mientras que otras han sido apartadas sin mayor problemática (*Cosmographia*, *De planctu naturae*, *Anticlaudianus* y, especialmente, *De diversis artibus*). Por último, en algunos de estos títulos no se ha reparado excesivamente, por lo que solo se han señalado como miembros de la familia enciclopédica ocasionalmente (*Secretum secretorum*, *De bestiis et aliis rebus*, *Derivationes*).

En un capítulo precedente, se comentó que las desavenencias entre la bibliografía crítica son causadas, principalmente, por la carencia de unos límites definidos en el género. Pese a que el enciclopedismo no sea un género cerrado, la tendencia a engrosar la lista de obras y al cuestionamiento de ciertos títulos conduce a la necesidad de reparar en dos cuestiones fundamentales: la distinción de los tratados filosóficos naturales del enciclopedismo y el reconocimiento de un enciclopedismo parcial especializado. En lo que refiere a la primera cuestión, es útil recordar los motivos que nos llevaron a distinguir el *De divisione naturae* de Escoto Eriúgena de las restantes obras sobre la naturaleza de su época que sí son enciclopédicas: pese a compartir ciertas pretensiones (mostrar una estructuración de la naturaleza y reflejar una visión cósmica), el trabajo del irlandés es un tratado filosófico, pues se trata de una obra discursiva donde se argumenta y se defiende una estructura de la naturaleza; el enciclopedismo, aun mostrando dicha visión cósmica en sus principios ordenativos y en su estructura, se centra en la exposición de las realidades concretas, que se exponen con la sola autoridad de la tradición y de los especialistas reconocidos a los que se hace referencia, las

⁴¹³ Ronquist, Eyvind Carl, *Patient and Impatient Encyclopaedism*, en Peter Binkley (ed.), *op. cit.*, pp. 31-46, aquí, p. 43; Ventura, Iolanda, *Changing Representations of Botany in Encyclopaedias from the Middle Ages to the Renaissance*, en Anja-Silvia Goeing, Anthony Grafton, Paul Michel (ed.), *op. cit.*, pp. 97-144, aquí, p. 102; Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopaedias...*, p. 208.

auctoritates, sin argumentaciones explícitas por parte del enciclopedista. Esto precisamente es lo que distinguirá las obras de Thierry de Chartres, Bernardo Silvestre, Alain de Lille, Adelardo de Bath y, dependiendo del autor, las de Guillermo de Conches del enciclopedismo. Dichas obras, además, comparten con este último la revalorización de la naturaleza y la apreciación de las novedades griegas y árabes, por lo que su desvinculación no resulta obvia.

En cuanto a la segunda cuestión, el reconocimiento de un enciclopedismo parcial especializado, cabría recordar las reflexiones de Ribémont sobre el subgénero, si se quiere denominar así, de enciclopedia “*éclatée*” que formuló Le Goff. Ribémont sostiene que este tipo de obra debe mantener las características del género (según se ha visto aquí: acumulación en base a las referencias de unas autoridades, reflejo del cosmos, ordenación propia del material y exposición de los entes y los fenómenos de la naturaleza), aunque se caracterice por delimitar el ámbito natural que abarca (recordemos que Ribémont piensa en los *De natura rerum*)⁴¹⁴. A esta especificidad de la parcialidad, se le añade, en ciertos textos, la de la especialización: las obras de especialidad, esto es, aquellas que inciden en una disciplina concreta, solo formarán parte del enciclopedismo si cumplen los requisitos del enciclopedismo parcial que describe Ribémont, de manera que se definen por la anterior lista de características, si bien añadiéndole un especial desarrollo de la temática trabajada bajo la óptica de una disciplina. La *Physica* de Hildegarda de Bingen se incluiría dentro del corpus, pues presenta los rasgos del enciclopedismo parcial especializado: se centra en una parte de la naturaleza, atendiendo solo a las realidades físicas y exponiéndolas bajo una clara intención médico-terapéutica. Sin embargo, un elemento dificulta su inclusión: la autora presenta su obra física como resultado de la revelación divina, sin hacer mención a ninguna autoridad. Esta cuestión ha provocado que los académicos mantengan posturas enfrentadas sobre la posibilidad de añadir esta obra a la familia enciclopédica⁴¹⁵. Por

⁴¹⁴ Le Goff, Jacques, *Pourquoi le XIIIe siècle a-t-il été un siècle d'encyclopédisme?...*, p. 31 ; Ribémont, Bernard, *Les origines des encyclopédies médiévales...*, pp. 202-208, 219-220, 224 y 232-239.

⁴¹⁵ Este hecho no carece de relevancia, pues, sin el reconocimiento de la transmisión del saber mediante la referencia a las autoridades, parece difícil reconocer la principal actividad del enciclopedista: la “transposición enciclopédica”, de la que tratará en el siguiente capítulo. Esta es una de las razones que lleva a Meier a no incluir la obra en el corpus enciclopédico, aunque Ribémont opta por mantenerla en él. Meier, asimismo, considera que la orientación médica de la compilación de Hildegarda rige hasta tal punto su obra que se convierte en un criterio de inclusión o exclusión de las criaturas a considerar en la misma, alejándola aún más del modelo enciclopédico. Meier, Christel, *Grundzüge mittelalterlicher Enzyklopädik. Zu Inhalten, Formen und Funktionen einer problematischen Gattung...*, p. 499; Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopédisme...*, pp. 136-143.

otra parte, estos mismos criterios descartarían del corpus la obra de Teófilo, pues los elementos comunes (presenta en el prólogo diversos *topos* enciclopédicos), no son suficientes para su inclusión. El caso del *Didascalicon* también es problemático, pues se trata de un “arte de leer”, más que de una enciclopedia, aunque posee rasgos característicos del género, motivo por el cual no acostumbra a excluirse de este conjunto de obras⁴¹⁶. Las dos últimas obras mencionadas muestran una íntima conexión con las nuevas sensibilidades socio-culturales, relevantes también en la concepción de la naturaleza propia del siglo: el desarrollo de una cultura urbana, los cambios sociales y el aumento demográfico son algunas de las causas que conducen a una revalorización de las artes mecánicas (artes que Hugo de san Víctor equipara, en su *Didascalicon*, a las artes liberales) y del artesano (quien ejerce una actividad a imitación del Creador, por lo que Teófilo puede conferirle a su obra técnica, el *De diversis artibus*, la misma finalidad que los restantes enciclopedistas: una mejor comprensión de la divinidad).

Como puede observarse, fijar un corpus de textos enciclopédicos en el siglo XII es una tarea difícil, pues prácticamente todas las obras, por un motivo u otro, se encuentran en los límites del género, hecho que contrasta con el enciclopedismo del siglo siguiente, donde se localizan las grandes obras paradigmáticas del género.

3.3.3.2 El siglo XIII: «edad de oro» del enciclopedismo

El siglo XIII ratifica el cambio iniciado en el siglo anterior estructurando su panorama cultural y su sistema de enseñanza. Tras una intensa etapa de recepción y de traducción, gran cantidad de saberes recién adquiridos debían introducirse de forma adecuada en unas escuelas con escasos recursos organizativos. Esta necesidad de organización es uno de los motivos que conduce a la creación de las universidades, que fijarán sus programas de enseñanza⁴¹⁷, e, igualmente, a la organización de doctrinas en

⁴¹⁶ Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 99-101.

⁴¹⁷ Las primeras universidades emergen en ciudades donde la actividad intelectual se incrementa de manera inabarcable para las escuelas locales que comercializan con el conocimiento. Se hace patente la necesidad de organización, como en seguida se desprende solo con atender, por ejemplo, al ambiente cultural que vivía París previo al nacimiento de su universidad. Con este fin, al que se añade la seguridad de garantizar ciertos privilegios corporativistas (la creación de corporaciones florece en esta época, ya que supone un amparo para sus miembros), surgen las corporaciones de alumnos –es el caso de Bolonia y las universidades que siguen este modelo– o de profesores y alumnos –París y el resto de universidades que se basan en el modelo parisino–. Santiago Otero, Horacio, *Siglo XII: origen de los centros intelectuales*, Madrid, Artes Gráficas Clavileño, S.A., 1979; De Ridder-Symoens, Hilde (ed.), *A History of the University in Europe*, vol. I: *Universities in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

el conjunto de conocimientos que maneja el Occidente latino. Las enciclopedias participarán de esta actividad, a la vez que responden a la demanda, como obras de referencia, de las necesidades del momento en torno del ambiente cultural de las escuelas y, posteriormente, las universidades, pese a que, en varios casos, su finalidad principal sea servir de herramienta a la actividad predicadora: las actividades de reorganización y de acceso al conocimiento se dan en paralelo en el ámbito universitario y en el de las órdenes mendicantes, desarrolladas ambas en un ambiente primordialmente urbano⁴¹⁸. Cuatro son las enciclopedias que van a destacar en este momento, las cuales devendrán grandes paradigmas de la nueva visión e interés científicos, así como de la espiritualidad permanente: *De naturis rerum*, del agustino Alexander Neckam (1157-1217), compuesta entre el final del siglo XII y el principio del XIII; *De natura rerum* (c. 1240)⁴¹⁹, del dominico Tomás de Cantimpré (c. 1200-c. 1270); *De proprietatibus rerum* (c. 1240), del franciscano Bartholomeus Anglicus (c.1203-1272); *Speculum maius*, del dominico Vincent de Beauvais (1190-1264), obra que cuenta con diversas fechas de redacción⁴²⁰.

La obra de Neckam se ha señalado en múltiples ocasiones como el punto de inflexión entre el enciclopedismo del siglo XII y las grandes sistematizaciones

⁴¹⁸ Las grandes enciclopedias del siglo XIII no se idean para el uso universitario, sino para el de los frailes, especialmente en su actividad predicadora. Aunque se reconoce un destinatario específico al que se dirige la obra enciclopédica, esto no le confiere un carácter exclusivista, por lo que estas obras son accesibles a un amplio público: dichas enciclopedias fueron objeto de un uso muy variado, incluyendo el universitario. Este es el caso, por ejemplo, del *De proprietatibus rerum* (Lidaka, Juris G., *op. cit.*, p. 396). Si el movimiento cultural de las escuelas y universidades se halla relacionado con la época más gloriosa del género es por el contexto que comparten y por las conexiones que se dieron entre ambos ámbitos, no porque las enciclopedias se crearan para un entorno escolar o universitario con el objetivo de satisfacer sus necesidades (para ello ya se contaba con manuales de texto). A este respecto, recuérdese la evolución en el mercado del libro que suscita la intensa demanda cultural, sintetizada por Le Goff en su afamado *Los intelectuales en la Edad Media*: el uso del libro cambia en esta época de forma radical, pues los manuales y las obras de referencia son necesarios para los estudiantes, que precisan transportarlos con ellos (de aquí la importancia del tamaño asequible del *De proprietatibus rerum* de Bartolomé el Inglés para su uso universitario) y, sobre todo, necesitan poder pagarlos. Esto se consigue con una serie de medidas que alejan al libro de su anterior realidad como objeto de lujo: el menor tamaño y grosor de las hojas, la rapidez en la escritura que supone la letra minúscula gótica, el empleo de la pluma de ave en lugar de la caña, un mayor uso de abreviaturas, etc. Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 88 y ss.

⁴¹⁹ El *De natura rerum* conoció dos versiones sobre esta fecha, antes de dar lugar a una tercera posterior, la más difundida de todas, conocida como «Tomás III». Vollmann, Benedikt Konrad, *La vitalità delle enciclopedie di scienza naturale: Isidoro di Siviglia, Tommaso di Cantimpré, e le redazioni del cosiddetto "Tomasso III"*, en Michelangelo Picone (ed.), *op. cit.*, pp. 135-145.

⁴²⁰ Le Goff, Jacques, *Pourquoi le XIIIe siècle a-t-il été un siècle d'encyclopédisme?...*, pp. 23-40; Keen, Elizabeth, *op. cit.*, pp. 277 y 291; Voorbij, Johannes B., *op. cit.*, pp. 31-45; Hoogvliet, Margriet, *op. cit.*, p. 73; Ribémont, Bernard, *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages...*, p. 55; Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, p. 118; North, John, *op. cit.*, p. 197; Twomey, Michael W., *Towards a Reception History of Western Medieval Encyclopaedias...*, pp. 333 y 345-349; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1258-1259.

enciclopédicas del XIII. El *De naturis rerum* muestra, por una parte, la asimilación de esta nueva visión de la naturaleza, acorde con el interés científico y matemático característico de la Inglaterra bajomedieval y personificado en las figuras de Robert Grosseteste (c. 1175-1253) y Roger Bacon (c. 1214-1294). Las recientes traducciones aristotélicas a las que se tenía acceso se dejan sentir en el trabajo de Neckam. Sin embargo, el autor no abandona por ello la descripción alegórica de la naturaleza, cosa que lleva a Bacon a advertir que, si bien su producción es útil, no debe ser concebido como una autoridad⁴²¹. El contenido del *De naturis rerum* se encuentra clasificado según una división principal en dos libros: el primero recoge aquello divino, supralunar y, en general, aéreo (la creación, ángeles, tiempo, planetas, fuego, aire y aves); el segundo, aquello propio del mundo terrestre (agua, tierra, metales, plantas, animales, el hombre, animales domésticos, jardines, edificios, educación, sociedad y pecado)⁴²².

La obra del dominico Tomás de Cantimpré experimentó una temprana aceptación, pues de inmediato comenzó a traducirse a lenguas vernáculas, aunque la que consiguió mayor difusión y popularidad fue la del franciscano Bartolomé el Inglés, enciclopedia que se caracteriza por presentar una exposición clara y precisa de los temas que trata⁴²³. Al atender a la estructura de ambas enciclopedias, advertimos que la segunda hace una separación del mundo espiritual, tratándolo en primer lugar (Dios, ángeles, alma), y el material, al cual dedica el resto de la obra. Tomás de Cantimpré, sin embargo, deja de lado el discurso sobre Dios y los ángeles y comienza estudiando el hombre, tanto su cuerpo como su alma, para continuar descendiendo jerárquicamente: vida racional, vida sensitiva, vida vegetativa y seres inanimados. Aun así, su objetivo no difiere del expuesto por sus contemporáneos: él mismo afirmará en su obra que pretende preservar y explicar la fe cristiana⁴²⁴.

El *Speculum maius* de Vincent de Beauvais, la mayor empresa enciclopédica del siglo XIII (la primera versión finalizó en 1244, a la que le siguieron revisiones de la obra por parte del autor que modificaron la estructuración de su contenido), será tratada

⁴²¹ Jolivet, Jean, *op. cit.*, p. 193; Southern, R. W., *From Schools to University*, en Jeremy I. Catto (ed.), *The history of the university of Oxford*, vol 1, *The early Oxford schools*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 1-36, aquí, p. 22 y ss.

⁴²² Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 54-55; Beonio-Brocchieri Fumagalli, Maria Teresa, *op. cit.*, p. 121; Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias...*, p. 192-193; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, p. 1259.

⁴²³ Ambas enciclopedias gozaron de una gran difusión y popularidad que, basándonos en el número de reproducciones de las obras, no alcanzó la de Neckam.

⁴²⁴ Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 57-60; Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias...*, pp. 193-198; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1259-1262.

en detalle –así como la de Bartolomé el Inglés– en el capítulo siguiente, pues su organización y las materias incluidas en la obra merecen especial atención.

Cabe tener presente que estas obras, aun representantes, como se ha afirmado, del nuevo acercamiento físico, no se desvinculan totalmente de la dimensión espiritual natural: Neckam expone los entes haciendo uso de un método tropológico⁴²⁵; Tomás de Cantimpré introduce moralizaciones en su texto, sobre todo en el apartado dedicado al reino animal, aunque en menor cantidad que Neckam; en cuanto a la obra de Bartolomé, un gran número de manuscritos contienen unas anotaciones marginales realizadas en un temprano momento que moralizan el contenido físico (la obra de Tomás de Cantimpré también fue objeto de anotaciones marginales, conservadas en varios manuscritos); por último, si bien Vincent de Beauvais evita los contenidos moralizantes a la hora de exponer las características físicas, la planificación del *Speculum maius* está ideada, como se observará más adelante, bajo una clave de lectura histórico-sagrada. Pese a la continuidad de la visión espiritual de la naturaleza, se ha operado un cambio fundamental en el enciclopedismo: estas obras pasan de mostrar una concepción del mundo donde solo se tiene en consideración la voluntad divina y el conjunto de entes que son fruto de esta (la naturaleza que se tiene aquí en cuenta es simplemente la suma de los entes y los fenómenos, relevantes por sus significados espirituales y analizables, en buena parte, siguiendo el método etimológico isidoriano), a contener un estudio de los entes dentro de una naturaleza estructurada, organizada según una serie de causas. El enciclopedismo del siglo XIII, si bien mantiene las citas a Isidoro, la gran referencia del género, no reproduce su sistema etimológico, pues la investigación de la naturaleza no parte del lenguaje (tengamos presente que, en esta época, la lógica ha desplazado a la gramática como disciplina por excelencia)⁴²⁶.

Se sitúan también en este siglo *Otia imperialia*, escrita por Gervasio de Tilbury (c. 1150-c. 1220) y ofrecida al emperador Otón IV sobre el año 1214⁴²⁷; *De floribus rerum naturalium* (c. 1220-1230), de Arnold de Saxe (s. XII-s. XIII)⁴²⁸; la segunda versión del *Secretum secretorum*, correspondiente a la traducción de Philippe de Tripoli (c.

⁴²⁵ Záhora, Tomáš, *op. cit.*, p. 22 y ss., especialmente pp. 97-189.

⁴²⁶ Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 165-166 y 197.

⁴²⁷ Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 56-57; Hoogvliet, Margriet, *op. cit.*, pp. 66 y 71.

⁴²⁸ Ribémont, Bernard, *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages...*, pp. 57 y 59; Draelants, Isabelle, *Le «siècle de l'encyclopedisme»: conditions et critères de définition d'un genre...*, p. 100; Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias...*, p. 209; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1265-1266.

1230)⁴²⁹; *De hominum deificatione* (c. 1236), obra en verso del abad Gregorio de Monte Sacro (c. 1187-1248)⁴³⁰; *Compendium philosophiae* (siglo XIII)⁴³¹; *Speculum divinarum et quorundam naturalium* (final del siglo XIII), de Henri Bate (1246-c. 1310)⁴³² y la inacabada *Historia naturalis* (c. 1275-1295), del franciscano Juan Gil de Zamora (c. 1241-c. 1318), cuya clasificación se rige según un orden alfabético⁴³³. Dejamos al margen de este listado las compilaciones naturales parciales que no ofrecen una visión mínima del orden del cosmos, ya sea sobre una única temática (por ejemplo, los bestiarios), como las que engloban un conjunto muy limitado de estas, como es el caso del *Liber aggregationis*. Este compendio, atribuido durante los siguientes siglos a Alberto Margo, es de carácter científico-mágico e incluye un herbario, un lapidario y un tratado sobre animales⁴³⁴. En el próximo capítulo se hará patente el motivo de que estas obras parciales no puedan ser incluidas dentro del enciclopedismo (según la definición del género que aquí estamos manejando), aunque se trate de obras afines al mismo, con el que comparten diversas características.

Asimismo, fuera ya de la tradición latina⁴³⁵, cabe reparar en el *Mappe monde* o *Image du monde* (1246, para su primera versión), de Gossouin (o Gautier) de Metz, poema escrito en francés que cubre diversos ámbitos: cosmografía, geografía, astronomía y astrología. La obra, inspirada en el *Imago mundi* de Honorio (con otras influencias, entre las que destacan Alain de Lille y Neckam) y que, a su vez, servirá de

⁴²⁹ Esta traducción tuvo más difusión que la de Juan Hispano. Aún existe una tercera versión, compuesta hacia final de siglo. Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, p. 1270.

⁴³⁰ Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, p. 108; Fulloni, Sabina, *L'abbazia dimenticata: la Santissima Trinità sul Gargano tra Normanni e Svevi*, Nápoles, Liguori Editore, 2006, pp. 5, 16-17 y 66-68.

⁴³¹ Fowler, Robert, *op. cit.*, p. 18; Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 67-68; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1270-1271.

⁴³² Guldentops, Guy, *Henry Bate's Encyclopaedism*, en Peter Binkley (ed.), *op. cit.*, pp. 227-237; Beonio-Brocchieri Fumagalli, Maria Teresa, *op. cit.*, p. 195; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1265-1266.

⁴³³ Meier, Christel, *On the Connection between Epistemology and Encyclopedic Ordo in the Middle Ages and the Early Modern Period...*, 108; Talavera Estes, Francisco José, «La "Historia Naturalis" de Juan Gil de Zamora y la tradición enciclopedística latina del S. XIII», *Analecta malacitana: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras* (Universidad de Málaga), 6, n. 1, 1983, pp. 151-176; Draelants, Isabelle, «*Scala mundi, scala celi* de la A a la Z: claves para la comprensión de la obra universal de Juan Gil de Zamora. Exégesis, *libri authentici* y mediadores», *STUDIA ZAMORENSIA*, vol. XIII, 2014, pp. 27-70.

⁴³⁴ La obra recoge las propiedades físicas y mágico-terapéuticas de los reinos animal, vegetal y mineral, minimizando los apuntes morales. Draelants, Isabelle, *Le Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium (Liber aggregationis). Un texte à succès attribué à Albert le Grand*, Florencia, Sismel, Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 9-17.

⁴³⁵ Para una bibliografía selecta sobre la mayoría de las obras que se citarán a continuación, remitimos a Silvi, Christine, «Les «petites encyclopédies» du XIIIe siècle en langue vulgaire. Bibliographie sélective (1980-2000)», *Le Moyen Age*, 2, tomo 109, 2003, pp. 345-361.

inspiración a otras composiciones, como el *Bréviaire d'Amour* (c. 1288-1322) de Matfre Ermengaud, es la primera enciclopedia occidental en lengua vulgar⁴³⁶. La célebre obra *Li livres dou trésor* (c. 1266), de Brunetto Latini (c. 1220-1295), estaba dedicada a Carlos d'Anjou y dirigida a las clases sociales italianas laicas más cultas, por lo que fue redactada en el francés que estas utilizaban⁴³⁷. De los tres libros que comprenden la obra, el autor concede una importancia capital a los dos últimos, donde trata aspectos éticos y políticos (el primero versa sobre cuestiones naturales), constituyendo así un precedente a las obras posteriores que hacen prevalecer la importancia cultural política⁴³⁸. Latini también compuso el inacabado *Tesoretto*, poema alegórico de carácter enciclopédico escrito, en esta ocasión, en italiano⁴³⁹. Asimismo, deben considerarse el *Livre de Sidrac* o *Livre de la fontaine de toutes sciences* y el *Placides et Timéo* o *Li secrés as philosophes*; redactadas en francés, ambas obras son anónimas y fechan de finales del siglo XIII. Otro aspecto común que comparten es su dependencia del *Secretum secretorum* y del *Imago mundi*⁴⁴⁰. En cuanto a la estructura enciclopédica en relación con la representación de la totalidad expuesta, destaca, dentro de este último grupo, el *Arbre de science* (1295-1296), obra redactada en catalán por Ramón Llull (c. 1232-1316). Este presenta una clasificación de las ciencias donde la realidad se comprende de manera estructurada mediante los dieciséis árboles que la dividen; la jerarquía es ascendente, empezando por los seres inanimados hasta llegar a la divinidad⁴⁴¹.

Benoît Beyer de Ryke, quien, recordemos, había distinguido dos épocas dentro del enciclopedismo medieval occidental, considera que el segundo de dichos periodos

⁴³⁶ Collison, Robert, *op. cit.*, p. 63; Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias...*, pp. 189-190; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1266-1268; Langlois, Charles Victor, *op. cit.*, pp. 135-154.

⁴³⁷ Draelants, Isabelle, *Le «siècle de l'encyclopédisme»: conditions et critères de définition d'un genre...*, p. 100; Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 64-65; Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias...*, pp. 209-211; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, p. 1268.

⁴³⁸ En este sentido, podría entenderse como predecesora de la obra de Maffei. Ventura, Iolanda, *Changing Representations of Botany in Encyclopaedias from the Middle Ages to the Renaissance...*, p. 125.

⁴³⁹ Ribémont, Bernard, *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages...*, p. 56; Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, pp. 113-114; Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 63-65; Mckeon, Richard, *op. cit.*, p. 161; Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, pp. 79-82, 191-192 y 374; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, p. 1268; Langlois, Charles Victor, *op. cit.*, pp. 335-342.

⁴⁴⁰ Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias...*, pp. 212-214; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1268-1270; Alexandre Thomasset, Claude, *Commentaire du dialogue de Placides et Timéo: une vision du monde à la fin du XIIIe siècle*, Génova, Librairie Droz, 1982, p. 71 y ss; Langlois, Charles Victor, *op. cit.*, pp. 152, 198-215 y 276-288.

⁴⁴¹ Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, pp. 82, 94, 132-133, 160-169 y 176; Beonio-Brocchieri Fumagalli, Maria Teresa, *op. cit.*, pp. 197-198; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1271-1272.

comienza en el siglo XIII, situado, al contrario que el precedente, bajo “el signo de la abundancia intelectual”:

Désormais, on ne rassemble plus pour sauver des connaissances qui risqueraient autrement de disparaître, mais pour faire le tri, classer, organiser la masse considérable des savoirs disponibles afin d’en présenter la synthèse⁴⁴².

Una de las diferencias entre las compilaciones enciclopédicas del siglo XII y las propias del siglo XIII es la disposición de nuevos textos y traducciones que sirven de fuente a los enciclopedistas del último siglo. No puede obviarse que, en el siglo XIII, con una sobreabundancia de obras a su disposición (como admitirá el propio Vincent de Beauvais), la tarea del enciclopedista es seleccionar y ordenar en un sistema coherente y completo todo este conocimiento al que se tiene acceso. Bajo esta óptica, la separación que presenta Beyer de Ryke del enciclopedismo medieval occidental en dos grandes momentos, situando el siglo XII en uno y el siglo XIII en otro, adquiere su mayor justificación. Sin embargo, por el conjunto de características que, más allá de esta, se deben tener presentes a la hora de reparar en la evolución del género, hemos considerado los siglos XII y XIII como un periodo a diferenciar del previo y del que va a guiar el enciclopedismo de los últimos siglos de la época medieval.

Reparemos en que los siglos que aquí se mencionan se delimitan según una periodización peculiar, marcada por el carácter predominante en el género: la obra de Neckam, aun considerada un punto de inflexión, se insiere perfectamente en la corriente enciclopédica del siglo XIII, mientras que las obras realizadas a finales del mismo siglo parecen corresponder a una nueva actitud. Es por ello que, en ocasiones, la tradición ha manifestado que el siglo XIII enciclopédico se extendería del año 1175 al 1275, fechas que, según Michel de Bouïard, delimitarían la “edad de oro del enciclopedismo”⁴⁴³. Le Goff admite que propone un siglo XIII no convencional que se iniciaría entre los años 1160 y 1180 y finalizaría alrededor de 1260-1280, época caracterizada por un profundo “espíritu enciclopedista”⁴⁴⁴. Las referencias a estos años como el siglo enciclopédico por excelencia se repetirán en todos los trabajos específicos, deviniendo un lugar común ineludible en las obras sobre el género.

⁴⁴² Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, p. 1259.

⁴⁴³ Michel de Bouïard, *op. cit.*, p. 285.

⁴⁴⁴ Le Goff, Jacques, *Pourquoi le XIIIe siècle a-t-il été un siècle d'encyclopédisme?...*, p. 34 para la delimitación cronológica, pp. 23-40 para los condicionantes que conducen al florecimiento de tal espíritu enciclopédico propio del siglo XIII.

3.3.4 El enciclopedismo latino en los últimos siglos medievales

La tradición ha tendido a dejar a un lado las composiciones enciclopédicas de los últimos siglos de la Edad Media, época que la mayoría de la crítica encuentra caracterizada por “une certaine éclipse de l’esprit encyclopédique”⁴⁴⁵. De la bibliografía crítica manejada para realizar el listado de enciclopedias occidentales que aquí se ha presentado, tan solo Robert Collison (1964) inserta en el corpus un número amplio de obras compuestas en los siglos XIV y XV. El hecho no carece de justificación: tras el auge enciclopédico del siglo XII y su momento de máximo esplendor en el siglo XIII, dejan de crearse compilaciones que siguieran la tendencia de la época precedente. Los siglos XIV y XV se decantan principalmente por reproducir los trabajos anteriores y por emprender una intensa labor de traducción de las obras medievales paradigmáticas, como se vio en el caso de la que ocupará la segunda parte de la presente investigación: el *De proprietatibus rerum*. Estas traducciones o versiones a las distintas lenguas vernáculas se crearon, en muchos casos, por orden de un poder político o aristocrático, por lo que, al contrario que la mayoría de sus los textos latinos, dichos trabajos fueron encargos procedentes del ámbito laico.

El silencio de la bibliografía crítica puede enmascarar una última transformación del género en la Edad Media. Si bien es cierto que los compendios enciclopédicos de los últimos siglos no continúan la estela de los creados en una etapa anterior, esto no significa que el enciclopedismo desaparezca. Se observa, al contrario, un desarrollo de la vertiente moralizadora, por lo que el género (al margen de las traducciones vernáculas de las obras del siglo XIII) tendría continuidad en obras principalmente didáctico-moralizantes. Por otra parte, surge una tendencia a desviar la producción enciclopédica del contexto religioso característico hasta el momento (monasterios y órdenes mendicantes), introduciéndose en los medios de elaboración enciclopédica una presencia laica, en mayor medida en la producción de copias y versiones de los trabajos del siglo precedente, como se ha comentado, pero también en la composición de obras de nueva creación, como muestra el *Omne bonum* de James le Palmer, oficial de la administración de Londres⁴⁴⁶. Baudouin Van den Abeele, en su disertación (no

⁴⁴⁵ Le Goff, Jacques, *Pourquoi le XIIIe siècle a-t-il été un siècle d'encyclopédisme?...*, pp. 23-24.

⁴⁴⁶ Bertrand, Paul y Van den Abeele, Baudouin, *Recyclage de contenus et récupération de pièces d'archives dans le Macrologus encyclopédique de Saint-Laurent de Liège, (circa 1470-1480)*, en Geert H. M. Claassens y Werner Verbeke (eds.), *Medieval Manuscripts in Transition: Tradition and Creative Recycling*, Leuven, Leuven University Press, 2006, pp. 37-60, aquí, p. 38; Van den Abeele, Baudouin,

publicada) *Fortune et mutations des encyclopédies latines durant le Moyen Âge tardif*, ha trabajado la recepción del enciclopedismo precedente en la Edad Media tardía, defendiendo su continuidad y remarcando los tres procesos que sufrió el género: moralización, intervención de medios laicos y ordenación alfabética⁴⁴⁷.

Pueden señalarse distintos títulos dentro del género enciclopédico en esta última etapa medieval: *Liber septiformis de moralitatibus rerum*, de Marcus de Orvieto, basada en la obra de Bartolomé el Inglés, cuyo contenido se ofrece de manera moralizada (compuesta en el último decenio del siglo XIII, presenta la tendencia moralizante característica del enciclopedismo del siglo posterior, motivo por el cual la incluimos en esta relación)⁴⁴⁸; *Lumen animae* (c. 1300), compilación compuesta de dos partes, una de las cuales se centra en cuestiones doctrinales, mientras que la otra gira en torno a la exposición moralizada de elementos naturales (cabe reparar en que dichos elementos no son los que ordenan el contenido, sino que este se presenta según los conceptos a los que la moralización de los elementos físicos hace referencia)⁴⁴⁹; *Summa* (o *Liber*) *de exemplis et similitudinibus rerum* (c. 1320), de Giovanni de San Gimignano (m. c. 1333), compendio parcialmente deudor del *De proprietatibus rerum* que recoge elementos principalmente naturales ordenados alfabéticamente, si bien estos se clasifican según el concepto moral al que hacen referencia, no según la cosa en sí misma, como el *Lumen animae*⁴⁵⁰ (el texto de Giovanni de San Gimignano sirvió de inspiración, a su vez, a la obra del dominico Konrad de Halberstadt (m. después de

The Macrologus of Liège: An Encyclopedic Lexicon at the Dawn of Humanism, en Alasdair A. MacDonald y Michael W. Twomey (eds.), *op. cit.*, pp. 43-60, aquí, pp. 43-44.

⁴⁴⁷ Van den Abeele, Baudouin, *Fortune et mutations des encyclopédies latines durant le Moyen Âge tardif...*, p. 12. A lo largo del estudio Van den Abeele muestra su desavenencia con la idea (generalizada, en buena medida, por la crítica) de que el enciclopedismo medieval se caracteriza por un proceso de progresiva laicización, partiendo de una profunda religiosidad y moralización hasta llegar a un enciclopedismo que encontraría su culminación en el *Compendium philosophiae*, cuyo autor deja al margen toda referencia moralizante. De esta manera, el corpus medieval finalizaría en el siglo XIII, ignorando así el enciclopedismo característico de los últimos siglos de la Edad Media. En la misma línea, Meier, Christel, *On the Connection between Epistemology and Encyclopedic Ordo in the Middle Ages and the Early Modern Period...*, pp. 107-108.

⁴⁴⁸ Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, p. 119; Kaske, Robert Earl, *op. cit.*, p. 45; Bertrand, Paul y Van den Abeele, Baudouin, *op. cit.*, p. 38; Van den Abeele, Baudouin, *The Macrologus of Liège...*, p. 44.

⁴⁴⁹ Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 66-67; Kaske, Robert Earl, *op. cit.*, p. 45; Ventura, Iolanda, *Quaestiones and Encyclopedias. Some Aspects of the Late medieval reception of the Pseudo-Aristotelian problemata in encyclopedic and scientific culture*, en Alasdair A. MacDonald y Michael W. Twomey (eds.), *op. cit.*, pp. 23-42, aquí, p. 38.

⁴⁵⁰ Collison, Robert, *op. cit.*, p. 76; Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, p. 118; Kaske, Robert Earl, *op. cit.*, p. 47; Bertrand, Paul y Van den Abeele, Baudouin, *op. cit.*, pp. 38-39.

1355): el *Liber similitudinum naturalium*⁴⁵¹; *Multifarum* (c. 1326), moralizadora del *De proprietatibus rerum*, como la obra de Marcus de Orvieto⁴⁵²; *Reductorium morale* (c. 1340), de Pierre Bersuire (c. 1290-1362), en buena parte una moralización del contenido del *De proprietatibus rerum*, del que imita considerablemente la estructura (como el *Liber septiformis*, obra que cita y utiliza como fuente)⁴⁵³; *De originibus rerum libellus* (c. 1350), de Guglielmo de Iacopo de Pastrengo (c. 1290-1362)⁴⁵⁴; la inacabada (y conservada en un único manuscrito) *Omne bonum* (c. 1360-1375), de James le Palmer (c. 1327-c. 1375), obra que presenta una clasificación alfabética de todos los elementos que trata⁴⁵⁵; *Dialogus creaturarum* (s. XIV)⁴⁵⁶; *Fons memorabilium universi* (final del siglo XIV y principio del XV) de Domenico Bandini (c. 1335-1418)⁴⁵⁷; *Catena aurea entium vel problematum series* (hacia mitad del siglo XIV), de Henri de Herford (m. 1370)⁴⁵⁸; *Imago mundi* (c. 1410), de Pierre d'Ailly (1351-1420), el máximo representante de la tradición de los *imago mundi*⁴⁵⁹; *Vocabularius rerum*, de Wenceslaus Brack (s. XV), deudora en buena parte del *Didascalicon*⁴⁶⁰; *Macrologus* (segunda mitad del siglo XV), proveniente de la abadía de Saint-Laurent de Liège,

⁴⁵¹ Van den Abeele, Baudouin, *The Macrologus of Liège...*, p. 44; Ventura, Iolanda, *Quaestiones and Encyclopedias...*, pp. 35-40; Ventura, Iolanda, *Aristoteles fuit causa efficiens huius libri: On the Reception of Pseudo-Aristotle's Problemata in Late Medieval Encyclopaedic Culture*, en Pieter de Leemans y Michèle Goyens (eds.), *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*, Leuven, Leuven University Press, 2006, pp. 113-144, aquí, pp. 129-132.

⁴⁵² Collison, Robert, *op. cit.*, p. 68; Bertrand, Paul y Van den Abeele, Baudouin, *op. cit.*, p. 39; Van den Abeele, Baudouin, *The Macrologus of Liège...*, p. 44.

⁴⁵³ Collison, Robert, *op. cit.*, p. 69; Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, p. 118; Beyer de Ryke, Benoît, *op. cit.*, pp. 1272-1273; Kaske, Robert Earl, *op. cit.*, pp. 45-47; Van den Abeele, Baudouin, *The Macrologus of Liège...*, p. 44.

⁴⁵⁴ Collison, Robert, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁵⁵ Meier, Christel, *On the Connection between Epistemology and Encyclopedic Ordo in the Middle Ages and the Early Modern Period...*, pp. 108-109; Bertrand, Paul y Van den Abeele, Baudouin, *op. cit.*, p. 39; Van den Abeele, Baudouin, *The Macrologus of Liège...*, p. 45; Albertazzi, Marco, *Enciclopediae medievali. Storia e stile di un genere*, Lavis, La Finestra, 2008, p. 77.

⁴⁵⁶ Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias...*, pp. 214-215.

⁴⁵⁷ Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 70-72; Ventura, Iolanda, *Changing Representations of Botany in Encyclopaedias from the Middle Ages to the Renaissance...*, pp. 105-110.

⁴⁵⁸ Ventura, Iolanda, *On philosophical encyclopaedism in the fourteenth century: the Catena aurea entium of Henry of Herford*, en Godefroid de Callataÿ y Baudouin Van den Abeele (eds.), *op. cit.*, pp. 199-245; Albertazzi, Marco, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁵⁹ Albertazzi, Marco, *op. cit.*, p. 77; Dover, Paul, *Reading 'Pliny's Ape' in the Renaissance: The Polyhistor of Caius Julius Solinus in the First Century of Print*, en Jason König, Greg Woolf (eds.), *op. cit.*, pp. 414-443, aquí, p. 421.

⁴⁶⁰ Collison, Robert, *op. cit.*, p. 74.

léxico enciclopédico ordenado alfabéticamente⁴⁶¹, y *Margarita philosophica* (1496, en su primer ejemplar), de Gregor Reisch (m. 1525)⁴⁶².

En cuanto a las enciclopedias en lengua vernácula, cabe resaltar la *Visión delectable de la philosophía y artes liberales, metaphísica y philosophía moral* (c. 1435), de Alfonso de la Torre (m. c. 1460), compuesta para el príncipe Carlos de Viana⁴⁶³, a la que deben añadirse las múltiples traducciones de compilaciones latinas producidas en estos siglos.

A lo largo de este apartado, se ha hecho patente que el enciclopedismo medieval del Occidente latino se establece sobre la tradición grecolatina y se desarrolla bajo las estructuras del cristianismo, confiriendo a las enciclopedias una finalidad sacra. Su principal transformación se da en el siglo XII y se asume plenamente en el XIII, reflejando, así, el cambio en la concepción de la naturaleza que conducirá a un estudio más autónomo de la misma, sin olvidar su dimensión espiritual. En este contexto hallamos los cuatro títulos paradigmáticos no solo de esta época, sino de la totalidad del género en su desarrollo medieval: se trata de las obras de Neckam, Tomás de Cantimpré, Bartolomé el Inglés y Vincent de Bauvais. Estos trabajos, junto con las *Etimologías* de Isidoro, son los máximos representantes del enciclopedismo latino pre-moderno, tanto por su influencia en el momento de su composición y en los siglos posteriores como por la trascendencia que la tradición les ha otorgado.

No se oculta el sentir generalizado por parte de los académicos de estas tres conclusiones: que el enciclopedismo anterior al siglo XII es simplemente una reelaboración y, a menudo, una moralización de la obra isidorina; que los últimos dos siglos medievales protagonizan un manifiesto declive del enciclopedismo (las compilaciones moralizadas que los caracterizan, si es que estas son tenidas en cuenta por la crítica, no se consideran tan genuinas y ricas como los trabajos precedentes) y, por último, que, de los dos siglos de auge enciclopédico, el XII y el XIII, solo el segundo produjo obras que puedan propiamente denominarse enciclopedias, entendiéndose a menudo el primero como un siglo preparativo, que sienta las bases y

⁴⁶¹ Bertrand, Paul y Van den Abeele, Baudouin, *op. cit.*, pp. 39-56; Van den Abeele, Baudouin, *The Macrologus of Liège...*, pp. 45-60.

⁴⁶² Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 74-75; Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, pp. 111 y 124; Blair, Ann, *op. cit.*, pp. 391-392 y 395; Twomey, Michael W., *Inventing the Encyclopedia...*, p. 84; Andersson, Daniel, *op. cit.*, p. 403.

⁴⁶³ Collison, Robert, *op. cit.*, pp. 72-74.

que supone un prelude de las grandes obras del siglo posterior (muestra de ello es el desacuerdo a la hora de fijar un corpus propio de este siglo).

La esencia del género, pues, alcanzaría su máxima expresión en el siglo XIII, a partir del cual destacarían sobre todo las traducciones vernáculas de estos trabajos, hasta que, en la época moderna, surja un nuevo enciclopedismo, que tendrá como primer gran protagonista a Francis Bacon.

3.4 Naturaleza del enciclopedismo occidental a la luz de la comparación de las tradiciones enciclopédicas totalizadoras

Observar en paralelo la evolución del fenómeno enciclopédico en las tres civilizaciones que poseen una fuerte tradición del género, la china, la árabe y la occidental, posibilita definir por comparación ciertas características de la que aquí nos ocupa, la del Occidente latino. Este apartado permite reparar no solo en los rasgos que esta última presenta, sino, especialmente, en los que no presenta, así como en los distintos matices que la diferencian del resto de tradiciones que desarrollan un enciclopedismo totalizador. Finalizaremos este capítulo con unas anotaciones donde se señalen los nexos, los puntos comunes y las divergencias de las tradiciones abordadas, para lo que nos serviremos de un esquema que ilustre este ejercicio de enciclopedismo comparado⁴⁶⁴.

3.4.1 Principales puntos de encuentro y desencuentro de las tradiciones enciclopédicas

El enciclopedismo cultivado en las tres culturas consideradas no ha sido objeto de influencias mutuas. A excepción de una conexión histórico-cultural entre el árabe y el occidental –que, de hecho, no ejerció una influencia directa, como puntualizaremos más adelante–, los nexos entre las diferentes tradiciones se establecen conceptualmente, ya que el enciclopedismo de cada una se dio de manera independiente a los restantes. Los puntos comunes que se distinguen, por lo tanto, son fruto de las posibilidades del género en ciertos contextos político-sociales y culturales.

Comparativamente, el enciclopedismo árabe ocupa un lugar medio entre las otras dos tradiciones, pues converge en ciertos aspectos con ambas: con la occidental, por el

⁴⁶⁴ El esquema se encuentra en el Anexo A3.

origen común griego, que asocia indisolublemente el género a la faceta metodológica y a la reflexión sobre las disciplinas; con la china, por el contexto político-social relativamente similar que marcó la creación y la evolución del género en ambas, lo que lleva a reconocer ciertos patrones comunes, tanto en el devenir histórico del enciclopedismo como en los contenidos predominantes que las obras abordan (el estudio de la lengua y de la tradición).

En primer lugar, puede señalarse un origen común de dos tradiciones, pues tanto el enciclopedismo árabe como el occidental tienen una base griega: en el caso de Occidente, el género se conforma a partir de unos pilares greco-latinos; en cuanto al árabe, la raíz no es solo griega, dado que, en el mismo origen, se hallan elementos persas e hindús. El enciclopedismo árabe es muy prolífero y pronto se ramifica, como ocurre en Occidente. Sus manifestaciones más cercanas al enciclopedismo que aquí nos interesa son el *adab*, las obras en torno a la clasificación de las ciencias y las enciclopedias totalizadoras de la época mameluca. La primera manifestación enciclopédica es el *adab*, donde la presencia griega comparte protagonismo con el legado persa e hindú sobre el que se asienta esta literatura. La cultura griega no va a ejercer toda su influencia en el género hasta que el enciclopedismo se aleja de la estructura del *adab* y toma conciencia de sí mismo, dando lugar a obras que podían incluir las temáticas de aquel, pero que también se interesan por los conocimientos y las novedades que aporta el mundo griego, especialmente la reflexión y clasificación de las ciencias y disciplinas. Así, a partir del siglo X, encontramos obras de *adab*, literatura que toma caminos que acaban por desvincularse de los intereses del enciclopedismo (tal y como aquí definimos el género), obras centradas exclusivamente en la reflexión y clasificación de las ciencias y, en tercer lugar, obras más generales que pueden contener elementos de algunas de las dos precedentes. La base griega no es igual en el *adab* que en el enciclopedismo que se desarrolla a partir del siglo X: este último es el que puede compararse al occidental, pues es a partir de ese momento en el que se erige un enciclopedismo caracterizado por su interés metodológico. Si este es similar al latino, no puede decirse lo mismo del *adab* o del chino, donde la faceta metodológica no adquiere relevancia. Puede señalarse una excepción: la noción de *adab* de al-Ŷāhiz, puesto que lo concibe como un espíritu de investigación, una disposición de búsqueda y de cuestionamiento de la realidad que el mismo autor reconoce en el mundo griego.

Puede afirmarse, por lo tanto, que el aspecto metodológico acompaña al enciclopedismo occidental latino desde su nacimiento, mientras que, en el árabe,

adquiere su mayor importancia en un segundo momento, fuera ya del *adab*. Sin embargo, la influencia del pensamiento griego en el género es mayor en la cultura arábigo-islámica, que tiene un temprano acceso directo a la traducción de un amplio conjunto de textos, de manera que el enciclopedismo reflexiona sobre las ciencias a partir de la recepción de las ciencias griegas y del contacto con un pensamiento filosófico que aborda esta temática. Por el contrario, el enciclopedismo occidental medieval se desarrolla en base a una noción metodológica y educativa griega que sufre una trasposición al mundo latino, sistematizada especialmente gracias a la obra de Varrón. Aun así, el origen común griego garantiza tres puntos en común (los dos primeros se encuentran relacionados): la reflexión sobre las disciplinas y su clasificación; la conciencia de una dicotomía existente entre las disciplinas propias, vinculadas a una religión, y aquellas paganas, tomadas de otros pueblos, sobre todo de Grecia; en último lugar, la presencia indisoluble de una faceta metodológica en el género (aunque la manera de manifestarse dicha faceta pueda evolucionar).

Sobre el segundo punto, la dicotomía entre las ciencias propias y las extranjeras, aún cabe reparar en un par de cuestiones. El cristianismo medieval se ve legitimado desde un temprano momento –gracias a Agustín de Hipona– al uso del saber pagano en beneficio de la ciencia sacra. Casiodoro presentará una distinción entre las letras paganas y las cristianas, si bien tal distinción no adquirirá gran relevancia (el libro de las *Institutiones* sobre las artes liberales pronto se difundió de manera independiente), pues el mensaje agustiniano del uso del saber clásico para la formación del cristiano y un mayor conocimiento de las Escrituras guiaba toda actividad enciclopédica. El acercamiento al saber de otras culturas no será recibido de manera unánime cuando irrumpe de manera “abrupta” en el Occidente medieval, a partir del siglo XI, lo que llevará a disputas y discrepancias –lo vimos en el texto de Guillermo de Conches– por el peligro que se veía en el naciente uso de la *ratio*, fruto, en gran medida, de dicho contacto cultural. Pese a que estas reticencias surjan en el Occidente de los siglos XII y XIII, no se van a manifestar en el enciclopedismo mediante una distinción de las ciencias propias y las extranjeras, sino mediante otros elementos: el uso de ciertos textos, las referencias a unas autoridades u otras, la decantación por ciertas tradiciones, etc. El enciclopedismo árabe, por el contrario, ya nace con esta dicotomía, bien en el *adab*, donde se recogen, para uso de los *kuttāb*, las disciplinas que definen la identidad árabe (lengua, poesía, historia y tradición), bien en el propio enciclopedismo que se desarrolla a partir del siglo X, cuando el panorama intelectual se encuentra ante un

conjunto de ciencias recibidas y otro conjunto reconocido como propio. Esto hará que la separación de ambas ciencias mantenga cierta presencia en el enciclopedismo: lo hemos visto en la obra de al-Jwārizmī, en el siglo X, e igualmente en la de Ibn Jaldūn, en el siglo XIV.

Otra cuestión relevante a la que nos lleva la dicotomía entre las ciencias propias y las extranjeras en el enciclopedismo es la preeminencia del lenguaje en las tres culturas. Para el enciclopedismo árabe, no hay ninguna problemática al respecto, ya que la lengua es una ciencia propia y su estudio pertenece a la tradición, como muestran tanto su presencia en el *adab* como el lugar que ocupa en las obras de clasificación de las ciencias. Aunque se haya acometido una gran tarea de traducción, la tradición pagana con la que tiene contacto el mundo árabe estaba escrita en una lengua distinta a la propia. El caso de Occidente y de sus primeros siglos enciclopédicos es diferente: el saber clásico pagano que se rescata para la cristiandad está escrito en latín, lengua enaltecida por Isidoro. La gramática tampoco pertenece a las letras cristianas, sino al sistema transmitido de las artes liberales. Sin embargo, ambas –lengua latina y disciplina gramática– van a ser esenciales para el enciclopedismo de la Alta Edad Media en Occidente, asumiéndolas como genuinamente cristianas. Ante una naturaleza significativa y un objetivo exegético, su relevancia va más allá de la representación de la identidad cristiana: conforman el sistema de investigación de la realidad física, hasta que otra disciplina del *trivium*, la dialéctica, tome el lugar predominante de la gramática. El mundo árabe también es exegético, pero la inclusión de la lengua en el enciclopedismo, especialmente en el *adab*, está más vinculada al estudio de la tradición, en una línea similar a la del enciclopedismo chino. En estas dos culturas, el estudio de las lenguas propias se cultiva y se enaltece, ahora sí, por tratarse de un elemento indiscutiblemente identitario.

Reparemos en que la comparación de las tradiciones occidental y árabe nos muestra otro punto en común: el género se impulsa y se transforma hasta definirse tras un período cultural marcado por una intensa actividad de traducción que proporciona acceso a un conjunto abundante de nuevos textos. En el caso de los árabes, este período de traducción se extiende de mediados del siglo VIII hasta la segunda parte del X; en el caso occidental, del siglo XI al XIII. Dichos textos dilatan el horizonte cultural receptor al entrar este en contacto con doctrinas y conocimientos de origen griego, con un mayor o menor desarrollo e intermediación de alguna otra cultura (este último aspecto es mucho más relevante en el caso occidental, que recibe el saber árabe junto con el

griego). En el mundo árabe, este hecho lleva a la toma de conciencia del enciclopedismo, en el siglo X; en el occidental, a la transformación de un enciclopedismo isidoriano a un nuevo tipo de enciclopedismo, en el siglo XIII. Las enciclopedias parecen el lugar idóneo, por lo tanto, para reestructurar un sistema que debe incluir importantes novedades; para colocar, en fin, cada cosa en el lugar que le corresponde. La comparación histórica nos reafirma la utilidad de estas obras para recoger un conjunto nuevo de conocimientos (valorar y seleccionar) y adaptarlo al preexistente (ordenar y organizar), creando un sistema resultante coherente.

El párrafo anterior nos lleva al único punto de contacto real entre las tradiciones que aquí se han comparado. Cuando las obras árabes, con todo el legado griego que han desarrollado, llegan a Occidente, ejercen una influencia directa en el pensamiento filosófico y científico, cosa que comportará una modificación, como se ha visto, en el enciclopedismo latino. Ninguna tradición enciclopédica influyó directamente sobre otra: las enciclopedias del mundo islámico forman parte de un gran conjunto de obras que Occidente recibe y que ayudan a modificar su pensamiento. Este cambio se hará patente en los trabajos producidos a partir de este momento, incluidas las enciclopedias. Dentro de este contexto general, sí pueden localizarse influencias directas de ciertas obras particulares arábigo-islámicas sobre otras latinas: por ejemplo, la clasificación de las ciencias de Alfarabi alcanzó una importante relevancia en los trabajos latinos del siglo XIII.

En lo que respecta a la literatura de *adab*, esta concede una especial importancia al estudio de los animales, tanto en tratados específicos como en obras generales. Los libros de animales, como el de al-Ŷāhiz, son claramente enciclopédicos y muestran considerables similitudes con los bestiarios y con los apartados dedicados a los animales en las enciclopedias occidentales. Ambos clasifican el mundo animal y exponen las características de cada especie, incluyendo los animales reales y los imaginarios; no solo se señalan las características físicas, sino que se agrupan todos los datos de interés sobre ellos: aquello que simbolizan, para qué pueden utilizarse (el animal en sí mismo o sus partes), de dónde son originarios y dónde se localizan, en qué hechos han intervenido, etc. Los libros de animales de *adab* y los bestiarios son obras que exceden la zoología, añadiendo explicaciones etimológicas, folclóricas, históricas y religiosas, con apuntes morales y afición por las curiosidades. Las obras de *adab* también llegaron a Occidente, no siendo difícil localizar su influencia en ciertas ramas literarias. Esta

recepción, sin embargo, no se haya vinculada al enciclopedismo, pues sus asimilaciones son aisladas y se asumen bajo la forma de cuentos y leyendas.

Por otra parte, si reparamos en el enciclopedismo chino y el de *adab*, estos presentan considerables nexos en el devenir del género y en las temáticas que desarrollaron, a causa de su vínculo con el poder político y al uso social del género que dicho poder acaba por establecer. Asociado desde su creación con el mundo de la administración, el *adab* pronto será utilizado como instrumento que responderá a los intereses políticos del gobierno, convirtiéndose en un programa concreto para la formación del funcionariado, exactamente como sucede en el enciclopedismo chino. Esta relación con el poder es el principal motivo de que el enciclopedismo de ambos imperios tenga muy presente el estudio de la lengua y de las estructuras tradicionales propias, puesto que supondrá un factor clave de propaganda política frente a amenazas externas e internas. Ambos acaban literarizando el conjunto de conocimientos de sus obras, dejando, de este modo, de realizar aportaciones significativas a la evolución del género, por hallarse más cerca de la antología que del espíritu enciclopédico.

No puede negarse al enciclopedismo chino la pretensión de totalidad: fueron creadas enormes compilaciones para cuya composición se recurrió, en ocasiones, a un gran número de eruditos que realizaron importantes rescates literarios. Estas voluminosas obras carecían, sin embargo, de una faceta metodológica, de un sistema que integrara y diera sentido a cada elemento; en resumen, de una sólida dimensión didáctico-filosófica. El *adab* no emprende tales empresas, pero los contenidos acaban fijándose en un programa de conocimientos, por lo que tampoco se caracteriza por contener un aspecto metodológico, crítico o didáctico-filosófico. Aun así, este último no deja de guardar una relación con el origen del concepto de *enkyklios paideia* sobre el cual se asienta el enciclopedismo latino, gracias a la función didáctico-educativa que lo caracteriza. En cierto momento, el *adab* se propone recoger el mínimo de conocimientos que debe poseer el hombre refinado de corte. De manera similar, también en una época concreta, como se vio en el capítulo precedente, la *enkyklios paideia* designaba principalmente aquella educación alrededor del ciudadano que se suponía que este debía poseer. Este aspecto de educación básica se halla más alejado de la tradición china, donde las compilaciones parecen tener objetivos más concretos, como la composición de poemas o la superación de exámenes.

La exposición comparada del género que aquí se ha realizado evidencia que la diferencia más relevante del enciclopedismo occidental respecto al chino y a la tradición

del *adab* es la desvinculación de un poder político que marque su evolución. Las enciclopedias occidentales no se hallan desprovistas de un determinado contexto político-social y cultural, especialmente relevante en ciertos casos, como el de Isidoro y el de Rabano Mauro; aun así, el principal motor del nacimiento y el desarrollo del enciclopedismo es su objetivo último sacro, su condición de reflejo de un mundo cristiano. La reflexión comparativa, como se aseguraba al principio de este apartado, lleva no solo a definir el enciclopedismo occidental por lo que es, sino también por aquello de lo que carece. Las diferencias de la tradición china y del *adab* respecto a la occidental en esta cuestión que aquí se ha expuesto han motivado una reflexión que trataremos a continuación de manera breve: el reconocimiento de una función identitaria del enciclopedismo. Finalizaremos el tercer capítulo preguntándonos si el enciclopedismo occidental posee una faceta identitaria consciente.

3.4.2 La faceta identitaria del enciclopedismo

Al reparar en el devenir histórico del género enciclopédico en estas tres culturas, esto es, en los aspectos culturales, políticos y religiosos que condicionan su creación y su evolución, se hace evidente que el enciclopedismo se encuentra estrechamente relacionado con la cuestión identitaria de dos maneras diferenciadas. Por una parte, la propia idiosincrasia del género enciclopédico conlleva que este sea representativo de una identidad. Podemos hablar, por lo tanto, de una característica inherente al género que no tiene por qué estar relacionada con una intención consciente. Por otra parte, debido a sus particularidades, el enciclopedismo ha sido usado a lo largo de los siglos como una herramienta idónea para reforzar ciertas identidades. En su mayoría, este uso consciente corresponde a una táctica ideada por las esferas de poder.

3.4.2.1 La función identitaria del enciclopedismo como herramienta política: el caso del enciclopedismo chino y árabe

El recorrido por las distintas tradiciones enciclopédicas permite observar que el enciclopedismo ha sido utilizado como instrumento identitario a lo largo de la Edad Media en diversas situaciones: cuando, mediante estas obras, pretende llevarse a cabo una reivindicación; cuando se utiliza con la finalidad de demostrar la supremacía cultural ante amenazas externas; cuando se busca en él un origen legitimador del poder; cuando pretende fortalecerse la unidad nacional frente a una posible fragmentación

interna, etc. Este uso consciente responde a las necesidades del poder político. En estos casos, encontramos el enciclopedismo íntimamente relacionado con las señas de identidad básicas de una cultura: lengua, costumbres y religión.

Vistas las causas de la evolución del enciclopedismo chino y del *adab*, puede asegurarse la existencia de un factor común a todos los casos en que el enciclopedismo se utiliza expresamente para reforzar una identidad: la aparición del otro. En ocasiones esta alteridad no es problemática, pues se encuentra bien definida; otros casos, sin embargo, son más complejos, pues suponen en sí mismos un juego de identidad y alteridad, como es, por ejemplo, el caso de los *kuttāb*, los funcionarios de los califas. Estos hombres deben mostrar que han asumido la cultura arábigo-islámica, aceptando su predominio y su superioridad como civilización. El poder conservar su estatus privilegiado y su trabajo dependía directamente de poder diluir la frontera con el otro (en este caso, sus propias culturas) y de asimilar, por lo tanto, las principales señas de identidad arábigo-islámicas. Para esta tarea no encuentran mejor medio que el enciclopedismo. Los *kuttāb*, sin embargo, no pueden evitar reivindicar el valor cultural de su tradición irania ante una situación política y social que, en ocasiones, parece obligarles a olvidarla (recordemos que al-Āhiz los consideraba guardianes de la tradición árabe, cuya función era conservarla de manera pura, evitando así influencias externas; para el autor, si el *adab* tiene una abertura hacia otras culturas es porque este se desvincula de la actividad del funcionario). Los *kuttāb* llevan a cabo dicha reivindicación en la misma literatura de *adab*, donde, recordemos, Ibn al-Muqaffa' llega a afirmar que no hay nada que hayan meditado los árabes que no se encuentre reflexionado y desarrollado ya por su civilización originaria.

En este apartado sería interesante reparar en las observaciones que la arabista Maribel Fierro hace respecto al enciclopedismo árabe y su posible uso identitario. La explicación común que se da al enciclopedismo mameluco de los siglos XIV y XV, anteriormente desarrollada, no convence a todos los académicos. Tras repasar diversas teorías alternativas de diferentes autores, la investigadora considera la siguiente hipótesis: dado que los sultanes que promueven la creación de estas compilaciones del saber árabe son mamelucos, es decir, de origen turco y esclavo, la expresión enciclopédica del momento podría responder a una voluntad de mostrar su perfecta asimilación, queriendo reivindicar un mayor conocimiento de la cultura y las tradiciones árabes incluso que la que poseen los propios árabes. La autora también encuentra un uso identitario en el enciclopedismo creado en Al-Andalus: tras la famosa obra de *adab* de

Ibn ‘Abd Rabbihi (860-940), el *Collar único*, cree reconocer una clara intención política perpetrada por ‘Adb al-Rahmān III, que pretendía crear una identidad andalusí árabe y sunita, para evitar así las amenazas bereber y chiita. Bajo el mandato almohade en Al-Andalus, el enciclopedismo –sostiene Fierro– continúa ejerciendo una función identitaria. El género pasa a formar parte del “sapiencialismo” característico de esta dinastía, que hace del conocimiento una importante herramienta política⁴⁶⁵.

En definitiva, no cabe duda de que el poder político chino y árabe se sirvió del enciclopedismo para explotar de manera consciente su faceta identitaria. Resta cuestionarse si puede reconocerse una intención semejante en el enciclopedismo occidental.

3.4.2.2 La cuestión identitaria en el enciclopedismo occidental

Finalizamos este capítulo dedicado al enciclopedismo comparado planteándonos la siguiente pregunta: ¿tiene el enciclopedismo occidental una intención identitaria?

El enciclopedismo chino y el *adab* nacen y evolucionan como un género relacionado con el poder político y tienen una función político-social. En ambos casos, los funcionarios son los verdaderos concedores de la tradición y la cultura. Ellos son los que crean las enciclopedias y los que las requieren para adquirir y mantener su cargo. No ocurre lo mismo en el Occidente latino, pues el enciclopedismo medieval occidental no busca reforzar una identidad nacional: se crea y se desarrolla con el objetivo de alcanzar un perfeccionamiento del conocimiento divino mediante el conocimiento del mundo creado. Las enciclopedias no tienen en cuenta la presencia de una alteridad (con excepción de ciertas referencias puntuales en los apartados de geografía, de pueblos y gentes, etc.), ya que de esto se encargarán otros géneros que no guardan relación con el enciclopedismo. Puede señalarse, sin embargo, un punto de inflexión en el enciclopedismo medieval latino que lo conducirá, siglos después, hacia un uso identitario consciente. El cambio está relacionado, como cabe esperar, con la lengua, uno de los principales rasgos de identidad. Una anticipación del cambio al que nos referimos se produce cuando las enciclopedias latinas comienzan a traducirse a lenguas vernáculas, en la Baja Edad Media y la Edad Media tardía. Estas traducciones suelen ser encargos provenientes de las esferas de poder, hecho del todo significativo.

⁴⁶⁵ Fierro, Maribel, *op. cit.*, pp. 97-104.

Las enciclopedias, por sí mismas, ya son representativas de la cosmovisión propia de los territorios que conforman la latinidad cristiana; al traducirse, se acentúa más esa faceta identitaria: la obra no solo es portadora de la mencionada cosmovisión, sino que, además, se presenta en lengua vernácula y contiene añadidos y clarificaciones del traductor que la hacen más cercana al lugar donde se traduce y se adapta. Tras el encargo de dichas versiones por parte de la aristocracia o de una autoridad política podría entreverse una intención identitaria propagandística: tal conjunto de conocimientos y saberes se asocia a una lengua, a un reino y a un poder político determinado.

Se ha hecho referencia al inicio y a la constatación de un cambio hacia un uso identitario consciente porque puede afirmarse que, más allá de la Edad Media, tal cambio se produjo. En época moderna, el enciclopedismo occidental se transforma. Una de las características del enciclopedismo moderno es, precisamente, su carácter identitario, como claramente constata la *Encyclopaedia Britannica* o la *Encyclopédie* francesa, donde la importancia del idioma en vistas a demostrar la superioridad cultural es innegable.

Pueden concluirse las consideraciones de este apartado sosteniendo que, cuando la creación enciclopédica no tiene presente al otro, queda sin un afán identitario consciente, aunque no por ello el enciclopedismo deja de transmitir la cosmovisión característica de aquel que lo crea. Quizás sea sin este uso específico como herramienta para reforzar una identidad cuando las enciclopedias medievales muestran de una manera más genuina y menos idealizada la verdadera identidad de su cultura.

4. Principales rasgos del ejercicio enciclopédico occidental

El objetivo del presente capítulo es reflexionar sobre los rasgos definatorios del ejercicio enciclopédico occidental que han surgido a lo largo de los dos capítulos precedentes. Se tratarán algunas cuestiones que estos implican como resultado de comparar los propios textos con la definición ideal o abstracta de enciclopedismo medieval que venimos manejando en esta primera parte de la investigación. Se pretende así obtener una idea más precisa de aquello que supone una enciclopedia y de la complejidad de las mismas. Este capítulo servirá como puente entre el estudio general del género y su concreción en las obras determinadas, conduciendo así el discurso hacia las particularidades de las compilaciones. Sin olvidar el contexto que enmarca el devenir enciclopédico en el Occidente latino, se focalizará la atención especialmente en el siglo dorado del género: el XIII. Se observará, de esta manera, cómo el *De proprietatibus rerum*, la obra que ocupará la segunda parte de la investigación, supone un referente a la hora de abordar la naturaleza del ejercicio enciclopédico.

La exposición girará en torno de los conceptos que definen la actividad enciclopédica, los cuales se relacionan e implican entre sí: totalidad, orden, representación del cosmos o de la realidad y educación mediante una vulgarización didáctica. Podemos distinguir, pues, varias dimensiones o momentos asociados a la creación de una obra enciclopédica: se observa, en primer lugar, una actividad de recopilación de la información que pretende plasmarse en la obra, la cual acontecerá un reflejo de la realidad. Para llevar a cabo esta plasmación, se emprende un proceso de ordenación teniendo presente, por un lado, la estructura que se reconoce en la realidad (el enciclopedista escoge para su obra el orden que cree que mejor refleja el orden del cosmos o la naturaleza) y, por otro lado, la acción educativa, puesto que la información que se recoge, así como su tratamiento y organización, dependen en cierta medida del propósito específico y el público a quien se dirige la obra.

Se observa que dichos conceptos se hallan en una relación de dependencia, lo que conlleva la necesaria presencia de los cuatro para reconocer una obra como enciclopédica de manera no problemática. Las discrepancias respecto a la fijación de un corpus de obras del siglo XII son, precisamente, a causa de que en aquellas se dificulta la localización de alguno de estos rasgos, lo que lleva a cuestionarse si se ha llevado a cabo un ejercicio enciclopédico.

Reparemos en estos aspectos con mayor detenimiento, atendiendo a su plasmación efectiva en los textos que aquí nos ocupan.

4.1 Totalidad y cosmovisión: vigencia del ideal del *omne scibile*

La pretensión de totalidad que se le atribuye al enciclopedismo es uno de los rasgos definitorios del género más célebres. Se encuentran alusiones al mismo en las diferentes fórmulas simbólicas que se han empleado a lo largo de los siglos para remitir a la obra enciclopédica, si bien cada una expresa un matiz particular.

4.1.1 Metáforas del enciclopedismo totalizador

La expresión de “libro absoluto” es una de las metáforas que hacen referencia al ideal totalizador enciclopédico. Dicha expresión muestra el carácter sacro que reside en el seno de la actividad enciclopédica, pues denominar a la enciclopedia “libro absoluto” supone ponerla en paralelo con el verdadero y primordial libro absoluto de la Edad Media: el texto bíblico.

Esta imagen simbólica, asimismo, recuerda a otra similar: la de la biblioteca como lugar concreto y delimitado donde se puede encontrar toda la ciencia discurrida por el hombre. La biblioteca, depositaria de las obras de las autoridades que conforman las tradiciones asociadas a las diferentes ramas del conocimiento, deviene un espacio depositario de la totalidad del saber. Robert L. Fowler, en su contribución al congreso de Groningen, aseguró que, en las distintas épocas, puede localizarse un cierto espíritu y método enciclopédico que se sintetizaría en una metáfora. La biblioteca constituiría la metáfora del método y espíritu enciclopédico correspondiente a la época bizantina, pues la Biblioteca de Alejandría se concebía como un lugar donde se encontraba reunido todo el saber, de forma que podía accederse a cualquier información que se buscara⁴⁶⁶. La biblioteca y la enciclopedia coinciden como lugar específico de recopilación, exposición y acceso al conocimiento. De hecho, el ideal enciclopédico dará lugar aquí a una figura simbólica que supone una doble representación: la biblioteca contiene el conjunto del conocimiento logrado por el ser humano y, a su vez, esta suma del saber que es la biblioteca se encuentra contenida en una única obra, la enciclopedia, entendida igualmente, si se quiere, como “libro absoluto” o “libro de libros”. Vuelve a hacerse patente la analogía con el texto bíblico, comparado también a la biblioteca.

⁴⁶⁶ Fowler, Robert L., *op. cit.*, p. 23.

Diversas obras enciclopédicas medievales encarnan la mencionada metáfora de la biblioteca. Es el caso de los compendios bizantinos, como la *Biblioteca* o *Myrobiblion* de Photius (s. IX) y el *Lexicon* de Suidas (s. X); esta última es una obra léxico-enciclopédica famosa por su clasificación alfabética y por el gran conjunto de elementos que aborda. Ambos compendios recopilan información variada y reproducen extensos extractos de otras obras y autores, suponiendo un tesoro de todo este conocimiento⁴⁶⁷. De la misma manera, se ha reparado en diversas compilaciones chinas con un manifiesto afán totalizador, dando origen a enormes obras para cuya realización se requería un intenso trabajo de búsqueda y rescate de textos en las bibliotecas del Imperio. Otro ejemplo lo hallamos en el Bagdad del siglo X, donde se localiza un catálogo que, a menudo, ha sido objeto de comparación con el movimiento enciclopédico, con toda probabilidad por compartir el objetivo de la ordenación y división de disciplinas y del conocimiento al que el mundo árabe tenía acceso: el *Fihrist*, de Ibn al-Nadīm, catálogo ordenado de todo el saber en lengua árabe, ya fuera propio o traducido⁴⁶⁸.

En un sentido general, el enciclopedismo se puede equiparar a la biblioteca, donde pretenden conservarse y ofrecerse todos los saberes⁴⁶⁹. Sin embargo, cuando una obra compilatoria se crea con un afán acumulativo similar a los proyectos bibliotecarios totalizadores, aunque esta clasifique y ordene el conocimiento, como también puede hacerse en la biblioteca, pierde su capacidad de representación cósmica. La ordenación consciente del saber recogido en una biblioteca (como el *Fihrist* o como, en Occidente, la *Biblionomia* de Richard de Fournival (1201-1260), autor conocido principalmente por su *Bestiaire d'Amour*⁴⁷⁰) no puede compararse a la cosmovisión que contiene una enciclopedia, capaz de inserir la información de los elementos que aborda en un sistema que los contextualice, aunque este solo sirva como método organizativo, pues una reflexión discursiva de tal sistema pertenece más bien al tratado filosófico (recordemos la dificultad de afirmar rotundamente la pertenencia del *Philosophia mundi* al género enciclopédico). Por este motivo, las compilaciones bizantinas se consideran más

⁴⁶⁷ Mckeon, Richard, *op. cit.*, pp. 154 y 166; Fowler, Robert L., *op. cit.*, p. 12; Harris, Michael H., *History of Libraries of the Western World*, Lanham, Kent, Scarecrow Press, 1999, p. 74.

⁴⁶⁸ De Callatay, Godefroid, *op. cit.*, pp. 21-23.

⁴⁶⁹ En su artículo, König y Woolf destacan la biblioteca como metáfora no solo de la intención, sino también del esfuerzo enciclopédico. Encuentran aquí el motivo de que Photius denominara de tal manera su obra. König, Jason y Woolf, Greg, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁷⁰ Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, pp. 74-75.

cercanas al florilegio o a la antología que al enciclopedismo; en la misma línea, las enormes empresas chinas vistas en el capítulo precedente han sido acusadas de terminar por conformar un extenso corpus literario. Ambos casos carecen, pues, de la presencia de una dimensión didáctico-filosófica. En el enciclopedismo latino medieval solo una obra destaca por ser calificada de tesoro: las *Etimologías* de Isidoro, en las cuales la faceta didáctico-filosófica viene garantizada por el método etimológico y por una cierta estructura organizativa.

Reparemos aún en otra figura o metáfora en la que se ha visto representado el paradigma enciclopédico totalizador y que, a nuestro juicio, supone un acercamiento más acertado del ejercicio enciclopédico: la del “libro del mundo”. Dicha expresión aún la noción de totalidad y la de reflejo o espejo de la realidad. La totalidad enciclopédica, pues, tiene una doble dimensión: la realidad cognoscible (la voluntad de aprehender y representar en una única obra el esquema completo de la naturaleza, del cosmos) y el conocimiento expuesto (el afán de ofrecer un conjunto de conocimientos que pueda remplazar a su fuente originaria). La pretensión de totalidad en los textos enciclopédicos debe entenderse tanto en aquellas expresiones en las que los enciclopedistas manifiesten su intención de tratar sobre los distintos elementos de la realidad como en las que expongan la finalidad de compendiar el saber disperso precedente. Esta dualidad es similar a lo que Ribémont distingue como el doble eje del enciclopedismo:

C'est donc selon cet axe dual qu'il faut aussi envisager l'encyclopédisme médiéval: esprit de somme d'une part et volonté d'offrir une explication des *res*, un miroir du monde, à la fois image de la volonté divine et système de connaissance permettant de mieux accéder à la compréhension des Ecritures d'autre part⁴⁷¹.

En este fragmento encontramos otro rasgo indisociable del espíritu enciclopedista que se ha mencionado al inicio de este apartado: la finalidad manifiesta del ejercicio que supone aprehender la realidad y exponerla en una obra que devendrá un reflejo de esta misma. Dicha finalidad no es otra que perfeccionar el conocimiento de Dios, de su revelación y de su creación. Denominar a la enciclopedia “libro del mundo” no solo implica conferirle un afán totalizador entendido como una recopilación de conocimientos, sino también como un reflejo de un cosmos cristiano.

⁴⁷¹ Ribémont, Bernard, *De natura rerum. Études sur les encyclopédies médiévales...*, p. 27.

4.1.2 La intención del enciclopedista: compilar, aprehender y edificar

En diversas compilaciones enciclopédicas, los autores declaran la intención de representar la realidad en sus obras como medio para elevar el hombre a Dios, pues el correcto conocimiento del mundo creado nos acerca a su Creador. Las tres características mencionadas (aprehensión de la realidad, compilación del saber precedente y voluntad de perfección del conocimiento divino) pueden localizarse en los prólogos de las obras, expresadas en palabras de los propios enciclopedistas.

Comencemos por el proemio del *De proprietatibus rerum*. Bartolomé el Inglés explica que su obra va a tratar brevemente sobre las propiedades de las cosas naturales, ofreciendo un conocimiento útil para la correcta interpretación de los enigmas revelados por la Escritura, a menudo difíciles de interpretar a causa del desconocimiento del mundo físico del que dichos enigmas se sirven. La materia que recoge en su compilación, afirma el franciscano, se encontraba dispersa en los libros de los santos y de los filósofos:

Cum proprietates rerum sequantur substantias secundum distinctionem et ordinem substantiarum erit ordo et distinctio proprietatum, de quibus adiutorio divino est presens opusculum compilatum, utile mihi et forsitan aliis, qui naturas rerum et proprietates per sanctorum libros nec non et philosophorum dispersas non cognoverunt ad intelligenda enigmata Scripturarum, que sub symbolis et figuris proprietatum rerum naturalium et artificialium a Spiritu Sancto sunt tradite et velata⁴⁷².

Y, más adelante:

In istis decem et novem libellulis rerum naturalium proprietates summatim et breviter continentur⁴⁷³.

En torno al mismo decenio (c. 1240), Tomás de Cantimpré admite, en el prólogo del *De natura rerum*, la ardua tarea que supuso llevar a cabo la recopilación necesaria para su trabajo, dado que la materia que trata, que no es otra que la naturaleza y las propiedades de las criaturas, se encontraba repartida en las diversas obras de filósofos y demás autores. Su “brevisísima compilación” en un solo volumen le comportó quince años de trabajo, según él mismo explica:

Naturas rerum in diversis auctorum scriptis late per orbem sparsas inveniens cum labore nimio et sollicitudine non parva annis ferme quindecim operam dedi, ut

⁴⁷² Bartholomaeus Anglicus, *Prohemium*, ed. H. Meyer, en *De proprietatibus rerum. Volume I: Introduction générale, Prohemium, et Libri I-IV*, eds. B. Van Den Abeele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling y R. J. Long, Turnhout, Brepols Publishers, 2007, p. 51, 1-7

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 52, 68-70.

inspectis diversorum philosophorum et auctorum scriptis ea, que de naturis creaturarum et earum proprietatibus memorabilia et congrua moribus invenirem, in uno volumine et hoc in parvo brevissime compilarem⁴⁷⁴.

El anónimo *Compendium philosophiae*, si bien no acostumbra a mencionarse como obra paradigmática del género (calificación reservada para los compendios de Neckam, Tomás de Cantimpré, Bartolomé el Inglés y Vincent de Beauvais), suele considerarse colofón del siglo dorado del enciclopedismo. Así como el *De naturis rerum* de Neckam muestra su carácter transitorio entre un enciclopedismo precedente (por la gran carga simbólica de la obra) y las nuevas tendencias culturales (con la introducción de la autoridad de Aristóteles), el *Compendium philosophiae* exhibe la asimilación definitiva de tales tendencias solo con atender en su título completo: *Compilatio de libris naturalibus aristotilis, at aliorum quorundam philosophorum de rerum natura*. El interés por el estudio de la naturaleza de los entes es de carácter filosófico y la supremacía de Aristóteles en el estudio físico ante las autoridades tradicionales se hace patente. Aun así, se aseguró en el capítulo anterior que el enciclopedismo de este siglo, pese a manifestar un interés científico y una nueva concepción de la naturaleza, no pierde su objetivo espiritual. Fijándonos en las primeras palabras del prólogo del *Compendium philosophiae*, el autor expone con claridad cuál es la finalidad que da validez y justificación a su obra: el acercamiento a Dios, en conocimiento y en amor, mediante la comprensión de su creación. La criatura racional, más que ninguna otra, busca llegar a su perfección, al conocimiento de la verdad inefable y al amor de la inmutable bondad, es decir, a Dios. Asegura el autor que la consideración de la creación nos puede conducir a este fin:

Cum omne desiderii compos, et maxime creatura rationalis, appetat suam perfectionem; summa vero et finalis perfectio hominis sit in cognicione unius infallibilis veri, et in amore incommutabilis boni, quod est nosse et amare Creatorem suum; et medium precipue inducens ad cognoscendum et amandum Creatorem sit cognicio et consideracio Creationis⁴⁷⁵.

Los enciclopedistas, como observamos en los prólogos de Bartolomé, Tomás y el autor anónimo del *Compendium philosophiae*, no manifiestan explícitamente la intención de compendiar todo el conocimiento o de tratar de toda la realidad, pero el fin último de la empresa enciclopédica requiere de un conocimiento amplio de las

⁴⁷⁴ Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum. Editio princeps secundum codices manuscriptos. Teil I: Text*, ed. Helmut Boese, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 1973, p. 3, 1-5.

⁴⁷⁵ De Boüard, Michel, *Une nouvelle Encyclopédie médiévale: Le Compendium Philosophiae*, París, De Boccard, 1936, p. 121, *Prologus*.

propiedades de la creación. De esta manera, la capacidad de aprehender los elementos de la creación y de ofrecer un saber suficiente de los mismos es lo que garantiza el fin último edificante; dicha finalidad es, pues, un factor sumamente relevante para la correcta interpretación del concepto de totalidad inherente al enciclopedismo medieval.

Como cabe esperar, Neckam, cuya obra se sitúa, como se ha dicho, entre un enciclopedismo más simbólico y uno más natural, expresa en su prólogo con mayor rotundidad el objetivo edificante de su trabajo:

Decrevit itaque parvitas mea quarundam rerum naturas scripto commendare, ut proprietatibus ipsarum investigatis ad originem ipsarum, ad rerum videlicet opificem, mens lectoris recurrat, ut ipsum admirans in se et in creaturis suis, pedes Creatoris, justitiam scilicet et misericordiam, spiritualiter osculetur. Nolo tamen ut opinetur lector me naturas rerum fugere volentes investigare velle philosophice aut physice, moralem enim libet instituere tractatum⁴⁷⁶.

Neckam otorga tanta importancia al ascenso del espíritu hacia el Creador a través del conocimiento de la creación como hará posteriormente el autor del *Compendium philosophiae*. A diferencia de este, sin embargo, el agustino advierte que no encontraremos en su tratado una investigación sobre las propiedades de la naturaleza al modo en que la harían los filósofos o los físicos⁴⁷⁷, ya que la finalidad de sus pesquisas sobre las creaturas es moral.

Según puede leerse en los prólogos de los textos que se han considerado, el enciclopedista no afirma explícitamente la intención de abrazar en su trabajo toda la realidad, pero sí proclama que tratará sobre las propiedades y la naturaleza “de las cosas” o “de las cosas naturales”, cosa que, lejos de limitar el objeto de estudio, manifiesta esta amplitud que caracteriza al género. Las compilaciones altomedievales, por el contrario, parecían reducir el ámbito natural, conformando algunas de ellas lo que hemos distinguido como un grupo específico dentro del género: la enciclopedia parcial. Una de las obras que integrarían este grupo es el *De naturis Rerum* de Rabano Mauro.

⁴⁷⁶ Alexandre Neckam, *De naturis rerum*, ed. Thomas Wright, Londres, Longman y Green, 1863, pp. 2-3.

⁴⁷⁷ Al inicio del siglo XIII, el *physicus* se vincula al ejercicio de la medicina: se trata del médico teórico, haciendo aquí hincapié en su formación en filosofía natural. A lo largo de este siglo, Aristóteles se impondrá como autoridad en esta materia. En ocasiones se utiliza la distinción entre el *physicus* y el *medicus* para resaltar la diferencia formativa del primero respecto a la del segundo, siendo este último el médico práctico que se basaba en la autoridad de Galeno. Pronto los términos se equipararon y el *medicus* universitario (o *medicus physicus*) debió distinguirse, en esta ocasión, de aquellos dedicados a prácticas sin una formación teórica sólida: cirujanos y barberos. De Asúa, Miguel, *Medicina y filosofía: recapitulación histórica y algunas reflexiones sobre la pediatría*, en Dietrich von Engelhardt et al. (eds.), *Bioética y humanidades médicas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004, pp. 43-50, aquí, p. 44; Danielle Jacquart, *Le Milieu médical en France du XIIIe au XVe siècle. En annexe au 2^e supplément au «Dictionnaire» d'Ernest Wickersheimer*, Génova, Droz, 1981, pp. 25-137.

Sin embargo, no es casual que la compilación acabara conociéndose bajo el título *De universo*; Jacques Fontaine afirma que, para la concepción de la época, esto equivaldría a titularla “Sobre la totalidad de lo que existe”⁴⁷⁸. El hecho de que una enciclopedia considerada por la crítica como parcial participara de un ideal totalizador reconocido en la propia época se debe a que tal ideal se encuentra indisolublemente vinculado a la representación del cosmos cristiano. Aquí es donde el enciclopedismo parcial encuentra su legitimación dentro del género: pese a considerar un conjunto de elementos de la naturaleza relativamente limitado, contiene una cosmovisión cristiana, de igual manera que una enciclopedia completa. Para ello, dicho conjunto de elementos debe ser suficiente.

Aún hay otro aspecto a tener en cuenta a la hora de valorar la supuesta pretensión de totalidad del enciclopedismo. Pese al gran trabajo de compilación y al dilatado objeto de estudio de las compilaciones, los enciclopedistas hacen uso, en los prólogos, de una modestia tópica a la hora de definir su trabajo. Recordemos cómo se expresan Bartolomé el Inglés y Tomás de Cantimpré: el primero afirma que, en su obra, las propiedades de las cosas naturales *breviter continentur*; el segundo asegura que *in uno volumine et hoc in parvo brevissime compilarem*⁴⁷⁹. Estas fórmulas se encuentran prácticamente en todas las obras enciclopédicas, de manera que pueden considerarse un *topos* del género. Sin embargo, cabe reparar, apunta Ribémont, en que no se trata solo del tópico de humildad característico de la época, sino que comporta un posicionamiento del enciclopedista frente a la extensión de los conocimientos⁴⁸⁰. Esto es: nos hallaríamos ante una toma de conciencia de la amplitud del saber y de una decantación por su sintetización como recurso para poder ofrecerlo en una única obra que pretende reflejar una totalidad.

Puede sostenerse que, en las épocas venideras, la aspiración totalizadora enciclopédica es más notoria que en la Edad Media, pues el enciclopedismo moderno buscará de manera ideal la contención del *omne scibile*, todo aquello que puede ser conocido. Para evidenciar esta afirmación, comparemos el texto enciclopédico más ambicioso del occidente medieval, el *Speculum maius* de Vincent de Beauvais, con el

⁴⁷⁸ Fontaine, Jacques, *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica...*, pp. 297-298.

⁴⁷⁹ Bartholomaeus Anglicus, *Prohemium...*, p. 52, 70; Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum*, p. 3, 5.

⁴⁸⁰ Ribémont, Bernard, *De natura rerum. Études sur les encyclopédies médiévales...*, pp. 33-34 y 41-42.

ejemplo del nuevo enciclopedismo moderno, la *Encyclopaedia* de Johann-Heinrich Alsted.

En el *Speculum maius*, última de las grandes enciclopedias del siglo XIII que restaba por tratar, hallamos el caso más claro de pretensión totalizadora. Vincent de Beauvais idea una obra lo suficientemente extensa y completa como para que sus lectores no necesiten dirigirse hacia las fuentes originales, los textos de las autoridades que componen su trabajo⁴⁸¹. Los restantes enciclopedistas declaran que han compuesto sus obras para facilitar el acceso a las autoridades, pero no se advierte en los prólogos una voluntad de contenerlas de manera tan exhaustiva que aquellas pudieran ser sustituidas. La intención de Vincent, sin embargo, parece ir en este camino⁴⁸². El *Speculum maius* es, por lo tanto, la única obra del corpus occidental visto en el anterior capítulo a la que efectivamente podría aplicarse la metáfora de la biblioteca, el “libro de libros” o “libro absoluto”. Aun así, la pretensión de totalidad del autor es relativa, pues se vio modificada a lo largo del tiempo que le ocupó la redacción de su trabajo. En el capítulo XI del *Libellus apologeticus*, la introducción general del *Speculum maius*, el autor reconoce la imposibilidad de un éxito pleno en la empresa que supone la elaboración de una enciclopedia:

Noverit quoque qui huiusmodi est in tanta rerum indagandarum multitudine necessitati abbreviandi operis indulgere. Quis enim omnia que de singulis rebus in tam infinita voluminum numerositate per orbem usquequaque dispersa reperiuntur in brevi possit colligere, cunctaque perstringendo simul in unum volumen manuale redigere⁴⁸³?

En este caso, la enciclopedia se concibe como un ideal imposible de asumir, puesto que, efectivamente, nadie podría reunir todos los escritos dispersos que versan sobre las cosas concretas y tratarlas brevemente en una obra que tenga las características de un manual. Mary Franklin-Brown repara en que los párrafos del *Libellus apologeticus* en los que Vincent manifiesta su experiencia poco exitosa como compilador fueron compuestos a raíz de las críticas que las primeras versiones de la obra suscitaron: de esta se decía que era demasiado extensa y voluminosa, y, a la par,

⁴⁸¹ Vincentius Bellovacensis, *Libellus apologeticus*, caps. 4 y 17.

⁴⁸² Voorbij, Johannes B., *op. cit.*, p. 40.

⁴⁸³ Tomamos este fragmento de la edición de los capítulos XI y XVII que Duchenne y Paulmier-Foucart incluyeron en los anexos de su contribución al volumen monográfico de *Cahiers de recherches médiévales* sobre enciclopedismo medieval, a partir del manuscrito Bruxelles BR 18465: Duchenne, Marie-Christine y Paulmier-Foucart, Monique, «Vincent de Beauvais à l'Atelier», *Cahiers de recherches médiévales*, 6 (volumen monográfico: *Vulgariser la science: les encyclopédies médiévales*), París, Honoré Champion, 1999, pp. 59-74, aquí, p. 71.

que no trataba con la suficiente profundidad ciertos temas abordados⁴⁸⁴. Mantener las características que se espera de una enciclopedia es difícil si se posee una verdadera intención totalizadora, como pudo comprobar el dominico.

Fuera del periodo medieval que nos ocupa, en la primera parte del siglo XVII, encontramos la obra del alemán Alsted, la *Encyclopaedia septem tomis distincta*. El autor inicia su trabajo ofreciendo unos esquemas sobre las disciplinas que conforman el programa que ha planteado; el primero de dichos esquemas versa sobre la propia enciclopedia e incluye su célebre definición: “encyclopaedia est methodica comprehensio rerum omnium in hac vita homini descendarum”⁴⁸⁵. Esta pretensión manifiesta de totalidad, donde la enciclopedia se entiende como una composición que expone la comprensión metódica de todas las cosas que el hombre puede aprender en esta vida, queda lejos de las expresiones empleadas por los enciclopedistas medievales, incluso del más ambicioso de ellos, Vincent de Beauvais. En ambas épocas la enciclopedia tiene el propósito de aprehender la realidad y exponerla de manera integrada mediante un cierto orden que deberá elaborar el enciclopedista en base a unos principios rectores. La diferencia en cuanto a la pretensión de la totalidad, sin embargo, es patente. Atendiendo a los textos medievales y, sobre todo, a las palabras de los propios autores, esta totalidad no debe concebirse como un intento real de captación de todo el conocimiento sobre todas las cosas, sino como una noción asociada al proceso de compilación y a la voluntad de devenir un reflejo de la realidad que presenta el enciclopedismo. Pese a la función de tesoro que puede asociarse a determinadas obras y la dimensión práctica y referencial que caracteriza al enciclopedismo occidental, la enciclopedia no se tiene por una obra completa y definitiva que contenga todo el saber, siendo este un ideal más afín al enciclopedismo moderno. Del análisis de los textos enciclopédicos medievales no se infiere, por lo tanto, una pretensión real o paradigmática de contener el *omne scibile*, pero sí de garantizar un acceso al conocimiento y a las autoridades y de reflejar la cosmovisión del Occidente cristiano.

⁴⁸⁴ Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, pp. 35-36.

⁴⁸⁵ Alsted, Johann Heinrich, *op. cit.*, p. 49. Sobre el programa de disciplinas de Alsted y su pretensión de integrar todo el conocimiento: Von Stuckrad, K., *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*, Leiden, Brill, 2010, p. 187; Yeo, R., *Encyclopaedic Visions: Scientific Dictionaries and Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 9 y 96.

4.2 Práctica educativa, vulgarizadora y didáctica

Diversos trabajos sobre el género han tenido por objeto el fundamento y la finalidad educativa de la práctica enciclopédica, la vulgarización que llevan a cabo estas obras y la faceta didáctica que las caracteriza. La pormenorización de dichos aspectos restaría al margen de los propósitos de la presente investigación; aun así, es necesario realizar ciertos apuntes a propósito de estos, en concreto sobre aquellas cuestiones implicadas de manera general en el proceso enciclopédico.

4.2.1 Ámbitos educativos del enciclopedismo

El pilar educativo sobre el que se asienta el enciclopedismo se observó al reparar en sus elementos fundacionales: la noción originaria de la *enkyklios paideia*, desarrollada en el capítulo segundo, mostraba el vínculo entre la práctica educativa –ya sea una concepción de educación general, un conjunto de conocimientos mínimos del ciudadano culto o un programa concreto de enseñanza– y el desarrollo latino del concepto enciclopédico, así como su concreción en las primeras obras.

El enciclopedismo medieval, sin embargo, no contiene una carga educativa en el sentido originario de la *enkyklios paideia*. Varrón la había sistematizado y Marciano Capella y Casiodoro aseguraron su continuidad medieval, pero esta se redujo a apartados dedicados a la exposición de las artes liberales, que, en ocasiones, se fusionaron con las clasificaciones de origen griego de las ciencias y de la filosofía, como veremos más adelante, en el apartado dedicado al *ordo artium*. El valor educativo de la *enkyklios paideia* de Varrón reside en el programa que contiene la obra, capaz de ofrecer un conocimiento suficiente antes de abordar una ciencia superior. Se ha observado cómo, en la Alta Edad Media, la idea de un conocimiento útil para perfeccionar la ciencia superior, la divina, amplía su mirada hacia el ser significativo de la propia realidad física y fenoménica, por lo que la compilación enciclopédica se acerca más al modelo de Plinio, que permite tratar individualmente los distintos tipos de entes de la realidad. La reflexión en torno a las disciplinas y las ciencias se realiza en obras didácticas al margen de las enciclopedias (vimos esta tendencia en el renacimiento carolingio), pues estas contienen las disciplinas, si es el caso, como un elemento más a analizar, siguiendo el modelo isidoriano. Más adelante, cuando los enciclopedistas se centran en las propiedades de los entes físicos, dejando a un lado el simbolismo, las disciplinas tampoco serán la esencia del programa que rija la enciclopedia, que busca

ahora reflejar una imagen del mundo siguiendo los principios que reconoce en la naturaleza o en la creación. Las disciplinas mantienen su presencia en el enciclopedismo, pero no lo fundamentan. El ámbito educativo, sin embargo, permanece íntimamente relacionado a la actividad enciclopédica, manifestándose en múltiples aspectos:

- las enciclopedias rescatan el saber pagano para ofrecerlo a la cristiandad como base de un saber cristiano (Casiodoro, Isidoro, Beda);
- se investigan los entes y los fenómenos con el objetivo de descubrir la realidad simbólica o espiritual de la naturaleza, por lo que la edificación y el mayor conocimiento divino conforman el fundamento educativo que ofrece la obra (Isidoro, Mauro, *Summarium Heinrici*, Honorio, Lambert de Saint-Omer, Neckam, enciclopedias moralizantes de los siglos XIV y XV);
- en la misma línea, el conocimiento fidedigno de la estructura natural y de las causas segundas, o bien el de las propiedades de los entes, lleva a perfeccionar el conocimiento divino y de las Escrituras (Guillermo de Conches, Tomás de Cantimpré, Bartolomé el Inglés, *Compendium philosophiae*);
- también puede señalarse una intención didáctica en algunas de ellas, por ejemplo, mediante el uso de imágenes o la presentación del discurso en forma dialogada (Guillermo de Conches, Adelardo de Bath, *Livre de Sidrac, Placides et Timéo*);
- volviendo a la edificación, algunas compilaciones fueron compuestas para servir de obras de referencia en la actividad predicadora (Bartolomé el Inglés y Tomás de Cantimpré);
- algunas enciclopedias, asimismo, fueron creadas expresamente para la formación de una determinada comunidad religiosa (Casiodoro, Herrada de Landsberg) o, en un ambiente urbano escolar, para realizar una aportación educativa más general (Hugo de san Víctor, Ricardo de san Víctor), por lo que, en estos casos, puede reconocerse un objetivo educativo específico.

Como observamos en los últimos puntos, estas obras pueden clasificarse según el público y la destinación concreta para la que cada una fue concebida. Christel Meier ha realizado la exposición más completa sobre esta cuestión, distinguiendo los siguientes grupos de enciclopedias: generales, políticas, escolares, monásticas, médicas,

universitarias, domésticas y, por último, compuestas para ayudar a los predicadores en su tarea⁴⁸⁶.

Dos aspectos restan por formularse en este subapartado, aquellos que más nos interesan en el contexto de nuestro estudio: el acceso a las autoridades y la transposición del conocimiento de origen a su plasmación en la obra. Ambos son fundamentales en la práctica enciclopédica y se hallan íntimamente relacionados con los otros conceptos que aquí cuestionamos: compilación, ordenación y cosmovisión.

4.2.2 *Accessus* y transposición enciclopédica

Las obras enciclopédicas de Isidoro, se ha mencionado en varias ocasiones, pretendían recoger el saber precedente y legarlo a la cristiandad, ordenando este saber en unos esquemas cristianos jerárquicos que el autor ayudó a establecer. El conocimiento originario que va a custodiar la enciclopedia se halla adaptado a su receptor: en el caso de Isidoro, uno tan amplio como es la cristiandad.

La obra del Hispalense se ha juzgado como un manifiesto declive de la riqueza de pensamiento respecto a sus fuentes. Esta apreciación sirve para introducir uno de los aspectos esenciales de la actividad enciclopédica: toda enciclopedia lleva a cabo un ejercicio de adaptación de un saber especializado, por lo que, a menos que la obra esté reproduciendo, a su vez, otra compilación de las mismas características, presentará un descenso cualitativo de dicho saber. Se trata, pues, de un requisito de su dimensión didáctica, dado que la transmisión de un conocimiento complejo a través del enciclopedismo a un público, en mayor o menor medida, general, supone en sí misma una tarea de divulgación de este pensamiento “de alto nivel”, haciéndolo accesible a unos receptores que requieren de la compilación por su utilidad y practicidad o por la imposibilidad de estos de acceder al amplio conjunto de autoridades que componen la obra.

Esta práctica enciclopédica ha sido especialmente estudiada por Ribémont, quien previene acerca de su complejidad. Asegura el francés que dicho ejercicio de transposición no se basa únicamente en una vulgarización del contenido originario, pese a que la bibliografía acostumbre a referirse a él de tal manera. La vulgarización tiene un gran peso en la práctica enciclopédica, pero no basta para definirla, por lo que el autor considera más adecuado referirse a ella bajo la expresión de “transposición

⁴⁸⁶ Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, p. 113.

enciclopédica”, dado que esta incluye los elementos concretos del género. Dicha transposición comparte el objetivo principal de una transposición didáctica, pero realiza la acción a través de una serie de características propias: la enciclopedia presenta unos rasgos mediante los cuales el enciclopedista es capaz de reformular el saber erudito para ofrecerlo a un público medio. Los mencionados rasgos propios de esta transposición vienen definidos por las particularidades de la actividad compiladora y la ordenación y reorganización del contenido tomado⁴⁸⁷. La cuestión del orden enciclopédico se tratará con detenimiento en el siguiente apartado, si bien cabe mencionar aquí un par de aspectos relevantes en la actividad compiladora al margen de la ordenación: la exposición de autoridades y el estilo de redacción.

En varios apartados del presente trabajo se ha constatado que la obra de Isidoro supuso la base del enciclopedismo hasta el siglo XII. Las *Etimologías* y el *De natura rerum* no solo se utilizaron como modelos estructurales o metodológicos, también sirvieron de fuente textual a las demás compilaciones, creando un corpus de autoridades vinculado a la práctica enciclopédica. La mención a estas autoridades, paganas y cristianas (patrísticas y bíblicas) va a reproducirse en todas las compilaciones posteriores del género. Este corpus crece con los siglos, pues los enciclopedistas incluyen referencias a destacadas autoridades de los distintos ámbitos del pensamiento cristiano que son más cercanas a su tiempo. Asimismo, algunos enciclopedistas tienden a incluir las novedades que estén revolucionando el panorama cultural de su época, como se vio especialmente en las obras de los siglos XII y XIII. La inclusión de estos nuevos autores es más problemática, pues provienen del mundo griego y árabe, de manera que, a diferencia del corpus que había establecido Isidoro, no se asegura que su influencia vaya a reforzar la doctrina cristiana (la polémica entre racionalistas y antiracionalistas es muestra de este recelo). Las enciclopedias revelan esta dicotomía entre autoridad tradicional y nueva autoridad, si bien depende del enciclopedista decantarse principalmente por unas o por otras. La escuela de Chartres es un claro ejemplo de esta doble vertiente y de su problemática⁴⁸⁸.

El enciclopedista, en definitiva, busca hacer accesibles las doctrinas y los textos de un conjunto de autoridades que se establece tras cierta selección, sobre todo en lo que

⁴⁸⁷ Ribémont, Bernard: *Les origines des encyclopédies médiévales...*, pp. 8-9 y 189-191; del mismo autor, *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages...*, pp. 51 y 60; *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 67-68.

⁴⁸⁸ Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 65-68, 126 y 129.

respecta a los autores temporalmente más cercanos al compilador. Este *accessus* a menudo se hace mediante el uso de obras de la propia tradición: la referencia a otras enciclopedias, especialmente a la de Isidoro, es una constante a lo largo de la Edad Media. Al margen de las citas de enciclopedias precedentes, los enciclopedistas hacen un gran uso de la literatura “de segunda mano”, de la que, en muchos casos, extraen la información de las autoridades que mencionan. El manejo de estas obras se combina con el conocimiento directo de las autoridades. Para garantizar un verdadero acceso a este conjunto de autores, las enciclopedias alternan la cita y la exposición resumida de sus doctrinas en cierta materia con la reproducción de fragmentos, según convenga.

El aspecto útil y referencial de los textos enciclopédicos, pues, es innegable. Los mismos autores señalan en los prólogos su intención de garantizar este *accessus*: Bartolomé el Inglés, Vincent de Beauvais, Arnold de Saxe y el *Compendium philosophiae* indican explícitamente su voluntad de realizar una obra práctica, que ofrezca el conocimiento necesario sobre las máximas autoridades de cada materia. En el siglo precedente, Adelardo de Bath aseguraba que iba a defender, en su trabajo, las novedades aportadas por los árabes (reconociéndolos en su obra compilatoria, pues, como autoridad), mientras que Lambert de Saint-Omer y Herrada de Landsberg utilizaban, para definir su tarea, la imagen simbólica de la de abeja y las flores, símil del compilador y las autoridades⁴⁸⁹. Hallamos aquí la máxima expresión de la metáfora de la enciclopedia como biblioteca. De hecho, en Bizancio, el erudito poeta Johannes Mauropous ya había utilizado, en el siglo XI, la metáfora de la abeja y las flores para describir la actividad que llevaba a cabo en su biblioteca: “living among my books like a bee among flowers. Nourished on words like a grasshopper on dew”⁴⁹⁰. También Richard de Fournival, en su *Biblionomia*, describe su biblioteca como un jardín donde los lectores hallarán frutos de distinto tipo⁴⁹¹.

Observemos cómo se expresa Bartolomé el Inglés en el epílogo de su obra:

Protestor autem in fine hujus opusculi quemadmodum in principio, quod in omnibus, que secundum diversas materias in hoc tractatu continentur, parum vel nichil de meo apposui, sed simpliciter sanctorum verba et philosophorum dicta pariter et commenta veritate previa sum secutus, ut simplices et parvuli, qui propter librorum infinitatem singularum rerum proprietates, de quibus tractat scriptura,

⁴⁸⁹ Ibídem, pp. 76-77, 116 y 147.

⁴⁹⁰ Reproducido en su traducción inglesa en Harris, Michael H., *op. cit.*, p. 74.

⁴⁹¹ Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, p. 74.

investigare non possunt, in promptu invenire valeant, saltem superficialer, quod intendunt⁴⁹².

La voluntad del franciscano de ofrecer en su obra un acceso a las autoridades es patente. Manifiesta el Inglés la utilidad y practicidad de su compilación, de la que podrán servirse “simplices et parvuli, qui propter librorum infinitatem singularum rerum proprietates ... investigare non possunt”. Asimismo, asegura que poco o nada se encontrará de su propia autoría, pues el material presentado proviene de los santos y filósofos. De manera similar había finalizado el autor el proemio, donde ya advertía que, en su compendio, se hallaría una compilación de las doctrinas encontradas en los libros de santos y filósofos, no de su propia autoría:

In istis decem et novem libellulis rerum naturalium proprietates summatim et breviter continentur, prout ad manus meas spice que effugerunt manus metentium, pertingere potuerunt. In quibus de meo pauca vel quasi nulla apposui, sed omnia que dicentur de libris authenticis sanctorum et philosophorum excipiens, sub brevi compendio pariter compilavi⁴⁹³.

Brunetto Latini, en la línea de Bartolomé y siguiendo el *topos* metafórico de la abeja que recoge la miel de diversas flores, iniciado por Lambert y Herrada, afirma en el primer libro de *Li livres dou trésor*:

Et si ne di je pas que cist livres soit estrais de mon poure sens, ne de ma nue science; mais il est autressi comme une bresche de miel cueillie de diverses flors; car cist livres est compilés seulement de mervilleus diz des auteurs qui devant nostre tens ont traité de philosophie, chascuns selonc ce qu'il en savoit partie; car toute ne la pueent savoir homme terrien, porce que philosophie est la racine d'où croissent toutes les sciences que home puet savoir⁴⁹⁴.

Vincent de Beauvais irá más allá en la definición del ejercicio enciclopedista, llegando a relacionar su tarea con el proceso de ordenación del material de las autoridades utilizadas en la confección de la obra. El *Speculum maius* es una de las obras que muestran con más claridad la faceta didáctica del enciclopedismo, y, cosa de suma relevancia, es el texto donde se manifiesta en mayor grado una conciencia y una identificación de la actividad del compilador. En el *Libellus apologeticus*, Vincent explica que una de las motivaciones que le conduce a crear su trabajo es percatarse de la forma inadecuada en la que los copistas tratan las fuentes en las compilaciones, puesto

⁴⁹² Bartholomaeus Anglicus, *De genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum proprietatibus libri XVIII*, Frankfurt, Wolfgang Richter, 1601, p. 1261.

⁴⁹³ Bartholomaeus Anglicus, *Prohemium*, ed. Heinz Meyer..., pp. 52-53, 68-75.

⁴⁹⁴ Brunetto Latini, *Li livres dou tresor*, ed. Polycarpe Chabaille, París, Imprimerie Impériale, 1863, pp. 2-3.

que, a menudo, se hacen atribuciones erróneas entre las diferentes autoridades, lo que lleva a una confusión entre sus doctrinas; además, los textos originales se modifican, de modo que el sentido primigenio buscado por el autor cambia⁴⁹⁵. La enciclopedia de Vincent, contrariamente, acontecerá una fuente de trabajo útil donde los dominicos puedan encontrar, clasificadas y expuestas según los criterios organizativos adecuados, todas las autoridades cristianas y clásicas que necesitan conocer⁴⁹⁶. El dominico detalla una serie de medidas tomadas para facilitar el *accessus* a los destinatarios: la enciclopedia está compuesta por extractos de múltiples autores (*auctores*), de manera que, para evitar confusiones, ha escrito el nombre de cada uno después de la correspondiente cita, en el propio cuerpo del texto, pues escribirlos en los márgenes puede conducir a que, posteriormente, estos sufran cambios entre ellos. Aclara Vincent que todo aquello que ha aprendido por él mismo o que forma parte de su conocimiento porque le haya sido transmitido por sus maestros, es decir, aquel contenido que provenga de él y no sea tomado directamente de las autoridades que maneja, será señalado en el texto bajo el nombre de *actor*, siendo este el término que el dominico utiliza para denominarse y distinguir sus aportaciones de las de las autoridades⁴⁹⁷. Por último, para contribuir a la claridad de la exposición y a una mejor comprensión, ha establecido una meditada división en libros y capítulos⁴⁹⁸. Sobre la manera precisa en que el autor reduce la tarea del enciclopedista al establecimiento de un orden en la compilación, tendrá ocasión de repararse en sus palabras en el apartado que se dedicará a la ordenación enciclopédica (concretamente, en el subapartado 4.3.3.4).

Los dos elementos tratados aquí –la transposición de un conocimiento de alto nivel a un público medio y el acceso a las autoridades– son tan intrínsecos al ejercicio enciclopédico que la problemática vista en torno a la inclusión de algunas obras en un corpus del género reside en la dificultad de encontrar tales elementos en ellas. Así, las obras de los chartrianos (y, en la misma línea, la de Adelardo de Bath) son apartadas del corpus enciclopédico por no poder reconocerse en ellas una clara transposición

⁴⁹⁵ Vincentius Bellovacensis, *Libellus apologeticus*, cap. 1.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, cap. 17.

⁴⁹⁷ El concepto de autoría en el *Speculum maius* y la dicotomía entre *actor* (la manera en que Vincent hace referencia a él mismo dentro de la obra) y *auctores* (las autoridades que cita) han sido objeto de diversos estudios. Remitimos a las consideraciones realizadas por Paulmier-Foucart, la gran especialista en la obra del dominico: Paulmier-Foucart, Monique, *L'actor et les auctores. Vincent de Beauvais et l'écriture du Speculum majus*, en M. Zimmermann (ed.), *Auctor & Auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles–Saint-Quentin-en-Yvelines, 14-16 juin 1999*, París, École des chartes (Mémoires et documents, 59), 2001, pp. 145-160.

⁴⁹⁸ Vincentius Bellovacensis, *Libellus apologeticus*, cap. 3.

enciclopédica, pese a que compartan intereses y características con el género enciclopédico⁴⁹⁹. Por otra parte, en cuanto a la referencia de las autoridades, hallamos el ejemplo de una autora calificada de “enciclopedista sin precedentes”, pues carece de la voluntad de garantizar un *accessus*: Hildegarda de Bingen. En el *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, Hildegarda atribuye todo el conocimiento natural expuesto a sus revelaciones, sin mencionar sus fuentes ni manifestar ninguna intención de hacer de su compilación un corpus de autoridades⁵⁰⁰. Un rasgo semejante presenta la obra de Llull, pues el autor rara vez hace citas textuales directas, así como tampoco pretende señalar fuentes concretas para garantizar el mencionado *accessus* a estas⁵⁰¹.

La realización de una adaptación o transposición enciclopédica que garantice el acceso a las autoridades lleva a reconocer la fijación de un cierto estilo enciclopédico, caracterizado por la enumeración asertiva de elementos (propiedades, definiciones, etc.), la yuxtaposición de proposiciones, el uso del tiempo presente, la exposición objetiva del contenido (por el reconocimiento de la autoridad de la fuente citada) y, en relación a esta última, la carencia de argumentación discursiva por parte del compilador⁵⁰².

Finalizamos el presente subapartado retomando el juicio que la posteridad hizo sobre los compendios de Isidoro de Sevilla: que la obra del Hispalense no manifiesta la riqueza del saber clásico sobre el que este se basó. Concluimos aquí, pues, que el ejercicio de transposición enciclopédico conlleva una necesaria vulgarización didáctica del contenido de sus fuentes, por lo que la comparación de una enciclopedia con dichas fuentes no puede dar un resultado diferente. De hacerlo, nos encontraríamos ante una obra más cercana al tratado filosófico que al enciclopedismo. A modo de conclusión, rememoremos las palabras que Menéndez Pelayo dedicó al Hispalense en un discurso:

¿Qué importa que San Isidoro carezca de originalidad y lo deba casi todo a su inmensa lectura? Ni él quiso inventar, ni podía hacerlo. Colocado entre una sociedad agonizante y moribunda y otra todavía infantil y semisalvaje, pobre de artes y de toda ciencia, y afeada además con toda suerte de escorias y herrumbres

⁴⁹⁹ Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 65-69, 126 y 129.

⁵⁰⁰ Moulinier, Laurence, *Une encyclopédiste sans précédent? Le cas de Hildegarde de Bingen*, en Michelangelo Picone (ed.), *op. cit.*, pp. 119-134, aquí, pp. 124-152; Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 136-142; Meier, Christel, *Grundzüge mittelalterlicher Enzyklopädik...*, p. 499.

⁵⁰¹ Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, p. 133.

⁵⁰² Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 69-72; Van den Abeele, Baudouin, *Fortune et mutations des encyclopédies latines durant le Moyen Âge tardif...*, p. 5.

bárbaras, su grande empresa debía ser transmitir a la segunda de estas sociedades la herencia de la primera ... Recoger, conservar, exponer fue su propósito⁵⁰³.

4.3 La centralidad de la ordenación en el ejercicio enciclopédico

El proceso de composición enciclopédica queda determinado por un elemento fundamental: la ordenación, característica genuina del espíritu enciclopédico medieval. La ordenación articula los tres rasgos vistos: la recopilación del material que el enciclopedista utilizará en su obra no se lleva a cabo sin reparar en el proceso organizativo, pues de este depende que la enciclopedia tenga éxito en su condición de *imago* o de *speculum* y, asimismo, que garantice el *accessus* a las autoridades que el enciclopedista desea.

La ordenación de la obra y la organización y presentación de los contenidos definen el enciclopedismo medieval, llegando a ser el criterio de distinción y clasificación general del género. Por este motivo, se tratará de manera pormenorizada esta cuestión en el presente capítulo.

4.3.1 Universalidad y subjetividad en el orden enciclopédico

Una célebre cita de Jorge Luis Borges (1899-1986) resulta adecuada para iniciar la reflexión en torno a la ordenación enciclopédica; se trata del esquema de aquella “cierta enciclopedia china” imaginada por el argentino en *El Idioma Analítico de John Wilkins*:

Esas ambigüedades, redundancias y deficiencias recuerdan las que el doctor Franz Kuhn atribuye a cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas⁵⁰⁴.

Con esta burlesca taxonomía, Borges pretende ratificar que todo esquema cosmológico es una necesaria presunción:

⁵⁰³ Pelayo, Menéndez, Discurso leído en la Academia Hispalense de Santo Tomás de Aquino en Sevilla (1881), en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, p. 111. Recurso en línea, digitalización: 11/11/2011; consultado el 09/03/14. <http://es.scribd.com/doc/199042165/Menendez-Pelayo-Marcelino-Estudios-y-discursos-de-critica-historica-y-literaria-epub>

⁵⁰⁴ Borges, Jorge Luis, *El Idioma Analítico de John Wilkins*, en *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1960, p. 142.

He registrado las arbitrariedades de Wilkins, del desconocido (o apócrifo) enciclopedista chino y del Instituto Bibliográfico de Bruselas; notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo ... La imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo no puede disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que éstos son provisorios⁵⁰⁵.

Se ha dado inicio al presente subapartado asegurando que el proceso organizativo es el nexo mediante el cual se articulan los otros elementos presentes en el ejercicio enciclopédico: toda la información recogida en la obra, seleccionada en función del esquema que presentará la enciclopedia, debe ser ordenada para devenir aquella suerte de reflejo de la realidad que es la enciclopedia y que, no debe olvidarse, está destinada a la instrucción de un cierto destinatario. Así, la ordenación se vincula directamente con la estructura cosmológica que la obra plantee, pues el enciclopedista elabora el esquema que, según su consideración, representa la realidad. A su vez, la finalidad educativa, del tipo que esta sea, influye en el planteamiento de la obra, haciendo patente la subjetividad del autor, sin que este abandone la pretensión de hacer de su obra un reflejo cósmico. Esto nos conduce a la consideración de una dicotomía entre cierta objetividad (o reconocimiento de un esquema natural perteneciente al mundo de la creación) y subjetividad (o disposición de los elementos y de su exposición planteada de acuerdo con el carácter didáctico y representativo de la obra), y, más allá, al reconocimiento de una tensión –señalada por Foucault, como expondremos a continuación– entre la investigación de un orden universal basado en leyes fijas y los esquemas propios de cada cultura que mediatizan y codifican la mirada de sus miembros. Como resultado de esta doble polaridad, puede percibirse en las enciclopedias totalizadoras de cada cultura tanto un intento de captar la realidad como un espacio donde divisar la cosmovisión particular de aquella civilización.

Ambas dimensiones o espacios de ordenación mencionados fueron distinguidos por Foucault (1926-1984) en el prólogo de una obra que surgió a raíz de este preciso fragmento de Borges, como el autor declara en las primeras líneas de su ensayo; la obra en cuestión es *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*. Una vez Foucault recuerda la organización de la imaginada enciclopedia china de Borges, afirma:

En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del

⁵⁰⁵ Ídem.

nuestro: la imposibilidad de pensar esto. Así, pues, ¿qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata⁵⁰⁶?

El filósofo francés sostiene que aquello que hace perturbadora la clasificación de la enciclopedia china no es el contenido de cada una de las categorías, a pesar de que se incluyan animales fabulosos; tampoco la sola proximidad de contenidos totalmente diferentes entre sí (por ejemplo: “(g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (y) que se agitan como locos”). El verdadero problema es la carencia de una realidad donde esta clasificación se hace efectiva, puesto que es imposible fuera del lenguaje (el “no-lugar” del lenguaje). Foucault ofrece otros ejemplos de enumeraciones improbables de darse en la realidad, de cobrar vida, pero que podrían encontrarse en un lugar común: por ejemplo, que en la saliva de Eustenes se encuentren arañas y anfibenas no es probable, pero la combinación de estos animales sería posible en este lugar, la saliva –o la boca– de Eustenes⁵⁰⁷. El obstáculo para poder pensar la clasificación de la enciclopedia de Borges, aquello que provoca que esta sea desconcertante, es la carencia de un lugar común en el cual pudieran encontrarse estas categorías de animales, sobre todo porque no se trata de una enumeración parcial, sino de una clasificación completa y cerrada (recordemos que la enciclopedia ficticia dice que los animales se dividen “en” estas secciones, es decir, pretende ofrecer una ordenación absoluta, que abarca y contiene todos los elementos)⁵⁰⁸. Foucault afirma que es el lenguaje el que enmascara esta ausencia de lugar común mediante el orden alfabético, yuxtaponiendo los elementos de la clasificación y sirviendo de hilo conductor.

Por otro lado, sostiene el autor que el texto de Borges provoca cierto malestar que va más allá de la incoherencia o de la inconveniencia de ciertas relaciones: tal malestar es el resultado de comprender que el orden propio de las cosas que concibe una cultura no tiene por qué ser la única ordenación posible⁵⁰⁹. De hecho, Foucault señala que Borges juega con los tópicos que, en nuestra cultura, acompañan al Imperio del cual hace provenir este texto enciclopédico: el chino. Para Occidente, la civilización china es el paradigma de la ordenación y de la sistematización, pero el orden que presenta

⁵⁰⁶ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México D.F., Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005, p. 1, Prefacio.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 2.

⁵⁰⁸ La clasificación cae, además, en un absurdo, como señala Foucault: si estas categorías clasifican la totalidad de los animales en diferentes grupos, no puede incluirse una que contenga todos aquellos animales que aparecen en esta lista (“(h) incluidos en esta clasificación”) y que sea parte constitutiva del conjunto, puesto que su contenido engloba al resto. Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 2.

⁵⁰⁹ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 3.

Emporio celestial de conocimientos benévolos no pertenece a ningún lugar que pueda ni tan siquiera pensarse⁵¹⁰.

El texto de Borges inspira a Foucault para definir su ámbito de investigación: una episteme que nace del reconocimiento previo de dos dimensiones ordenadoras opuestas. Por un lado, el ser humano reflexiona y propone una clasificación de la realidad, buscando parámetros que le hagan establecer parecidos y diferencias; a su vez, hace uso de la experiencia, puesto que no dispone de una medida estable que indique dónde se halla la similitud y dónde la diferencia. Por otro lado, el objetivo de la ciencia y de la filosofía es acceder al orden que reside en las cosas mismas, esperando a ser descubierto por el ser humano que lo busca y que lo nombra. Así, encontramos que

los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores y la jerarquía de sus prácticas– fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden en general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro⁵¹¹.

Afirma Foucault que, en un lugar medio entre estos dos espacios tan lejanos, existe otro que manifiesta el orden de manera más fundamental y que es anterior tanto al empirismo de los códigos culturales ordenadores como a la teorización sobre el orden general:

Entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo existe una región media que entrega el orden en su ser mismo ... Así, existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden⁵¹².

Dentro de este espacio se puede reconocer, en las cosas, cierto orden en sí mismo, encontrándonos de este modo “ante el ser en bruto del orden”: se trata de la episteme apriorística de una cultura, aquello que hace posible la construcción de sus conocimientos. Como explica en el prólogo, Foucault dedica su ensayo al estudio y el reconocimiento de esta episteme de la cultura occidental.

Las distintas dimensiones ordenativas distinguidas por Foucault son fácilmente reconocibles en el enciclopedismo medieval, moderno y contemporáneo, cada uno con sus principios característicos de ordenación. Las enciclopedias son lugares donde, sin

⁵¹⁰ *Ibidem*, pp. 4-5.

⁵¹¹ *Ibidem*, pp. 5-6.

⁵¹² *Ibidem*, p. 7.

duda, se manifiestan primordialmente los códigos culturales, pero cuya pretensión (y legitimación, en el caso de las medievales) las conduce hacia la búsqueda del orden universal. Los enciclopedistas medievales, en ciertos apartados dedicados al estudio de realidades concretas, incluyeron el orden alfabético; aun así, el lenguaje difícilmente puede enmascarar la carencia de lugar común en una clasificación medieval, por extrañas que sean las relaciones que se establezcan: en las compilaciones isidorianas, la naturaleza significativa desborda la efectividad organizativa, pero justifica el lugar común de cualquier clasificación, pese a que estas no se rijan por principios consistentes; las compilaciones del siglo XIII, si bien presentan los mencionados apartados alfabéticos, se rigen por principios organizativos que confieren a su ordenación una estructura mucho más sólida. El enciclopedismo de los últimos siglos de la Edad Media, sin embargo, introduce la ordenación alfabética como sistema de clasificación a la par que vuelve a conceder una máxima importancia al significado espiritual de las propiedades de los entes y los fenómenos. Se vio en el capítulo anterior que, en varios casos, la ordenación alfabética no atenderá al cómputo de entes, sino de conceptos morales, volviendo a diluirse el lugar común de los elementos clasificados en la inmensidad simbólica del universo medieval.

Son varios los estudios sobre el género enciclopédico que, a la hora de definir la relevancia de la ordenación en la compilación enciclopédica, citan el texto de Borges y la reflexión que hace sobre este Foucault⁵¹³. Entre estos, es especialmente relevante el trabajo de Christel Meier: *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo: Functions and Purposes of a Universal Literary Genre*, donde la autora vincula el orden epistémico de Foucault con el enciclopedismo. Según la filóloga alemana, el orden que muestran las composiciones enciclopédicas se encuentra dentro del último espacio que distinguió el filósofo, aquel que se hallaba entre el orden otorgado por los códigos de una determinada cultura y la reflexión filosófica que pretende justificar un cierto orden que es el que es y que no puede ser otro⁵¹⁴. En este espacio intermedio y primario se enmarcaría, por lo tanto, el ejercicio organizativo (y las propuestas resultantes) inherente al enciclopedismo medieval.

⁵¹³ Entre otros, Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, pp. 215-216; Darnton, Robert, *Pour les Lumières. Défense, illustration, méthode*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2002, pp. 54-55; Godin, Christian, *op. cit.*, p. 588.

⁵¹⁴ Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, pp. 103-104.

Tras reflexionar sobre el orden enciclopédico, Meier ofrece un panorama general de los modelos organizativos que caracterizan las enciclopedias medievales. Las obras pueden clasificarse en diversos grupos (dependiendo de qué elementos se ordenan, qué principios se siguen y bajo qué parámetros), si bien cabe resaltar una célebre división principal del género en dos grandes conjuntos: la presencia de una dualidad de intereses en el enciclopedismo entre los entes y las disciplinas lleva a distinguir las obras que se basan en el *ordo rerum* de aquellas que lo hacen en el *ordo artium*.

4.3.2 Modelos y principios organizativos: el *ordo rerum* y el *ordo artium*

Para dar forma a una obra que devenga el deseado reflejo del cosmos, una representación de la realidad integrada y totalizadora, el enciclopedista hace uso de varios recursos organizativos de los cuales resultan los diferentes sistemas de compilación, haciendo posible hablar de modelos enciclopédicos. Dichos modelos no tienen por qué seguirse de manera absoluta ni excluyente: los principios organizativos pueden aparecer combinados en algunas compilaciones, como expondremos a lo largo de los siguientes apartados.

La ordenación y la clasificación características de una composición enciclopédica dependen, en primera instancia, de en cuál de las dos grandes dimensiones presentes en el género se insiera: el estudio de la realidad o de las herramientas del hombre para aprehenderla; en otras palabras, la pretensión de abarcar todos los elementos de la naturaleza y de la creación o de exponer y definir las disciplinas de las que el ser humano puede servirse para acceder a esta.

La primera elección del enciclopedista, por lo tanto, es priorizar uno de estos polos como sistema de clasificación del conocimiento, cosa que le llevará a elaborar un esquema coherente según el orden de los elementos de la naturaleza o de la creación, o, por el contrario, a hacer lo propio según las disciplinas que los estudian. Meier formuló esta división principal entre los dos sistemas de ordenación: el *ordo rerum* (ordenación a partir de las cosas naturales) y el *ordo artium* (ordenación de las disciplinas)⁵¹⁵. Nos encontramos aquí con una primera distinción básica, aceptada y seguida por los especialistas en la materia⁵¹⁶.

⁵¹⁵ *Ibidem*, pp. 104-108.

⁵¹⁶ La clasificación de Meier aparece citada en varios trabajos sobre el género. Hemos tenido ocasión de reparar en las referencias a esta realizadas, entre otros, por Van den Abeele, Baudouin, *Diffusion et avatars d'une encyclopédie: Le Liber de natura rerum de Thomas de Cantimpré*, en Godefroid de

En lo que resta del presente capítulo, se estudiarán los modelos organizativos de las enciclopedias, siguiendo aquí la distinción primaria de Meier entre *ordo rerum* y *ordo artium*. De esta manera, se completará la visión panorámica acerca del enciclopedismo medieval que se ha buscado obtener en la primera parte de la investigación. En el apartado dedicado al *ordo artium*, se reparará con mayor detenimiento en cuál es la naturaleza de la asimilación de la cuestión acerca de las disciplinas y las ciencias por parte del género. Asimismo, se expondrá la evolución del vínculo entre el enciclopedismo y el estudio de las artes y las ciencias, incidiendo en el contexto cultural y en aquellos autores que han definido tal evolución.

En cuanto al apartado dedicado al *ordo rerum*, nos centraremos en la consideración de las obras que presentan los modelos organizativos característicos, siendo estas las que han definido la evolución de la faceta de representación cósmica del género. Si bien hemos aplicado nuestro propio criterio para seleccionar estas obras, cabe aún tener presente la subdivisión que distingue Meier dentro del *ordo rerum*, donde se localizarían tres tipos de enciclopedias. Un primer modelo lo constituyen aquellas composiciones que se basan en representaciones tradicionales del mundo, reorganizándolas y combinándolas. Las obras paradigmáticas de este modelo son las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla y el *De rerum naturis* de Rabano Mauro. Un segundo tipo estaría formado por los compendios que toman conceptos filosóficos como principios organizativos. El primero en ejecutar una obra así –aunque, sostiene la alemana, se trata de una tentativa incompleta– es Honorio en su *Imago mundi*, mientras que la obra más representativa de este grupo es el *De proprietatibus rerum* de Bartolomé el Inglés. El tercer modelo estaría integrado por aquellas obras que basan su clasificación en la tradición de los seis días de la creación. Pueden señalarse ciertas composiciones que hacen uso de este concepto, pero no se encuentra un intento real de aplicarlo como sistema organizativo hasta la aparición del *De naturis rerum* de Neckam; el gran representante de este modelo es, sin embargo, la magna obra de Vincent de Beauvais⁵¹⁷.

Callataÿ y Baudouin Van den Abeele (eds.), *op. cit.*, pp. 141-176, aquí, p. 159; Ventura, Iolanda, *On philosophical encyclopaedism in the fourteenth century: the Catena aurea entium of Henry of Herford...*, p. 230; North, John, *op. cit.*, p. 195; Riedel, Dagmar A., *op. cit.*, p. 242; Roux, Brigitte, *Mondes en miniatures: l'iconographie du Livre du trésor de Brunetto Latini*, Ginebra, Librairie Droz, 2009, p. 24; Von Hees, Syrinx, *op. cit.*, p. 174; Atkinson, Catherine, *Inventing Inventors in Renaissance Europe*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 126-128.

⁵¹⁷ Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, pp. 104-108.

4.3.3 Mundo, naturaleza y creación. El *ordo rerum*

Las obras presentadas por Meier como representativas de los tres modelos del *ordo rerum* son también las que aquí distinguimos por haber marcado la evolución de una de las facetas primordiales del enciclopedismo: la de representación cósmica. En el capítulo tercero, donde se abordó la evolución del género según su contexto sociocultural, pudo observarse cómo la obra de Isidoro fue la base del enciclopedismo altomedieval. Las *Etimologías* suponen un modelo, no solo referencial y metodológico, sino también organizativo, reestructurado solo parcialmente para seguir una tendencia paralela (la del enciclopedismo natural parcial de los *De natura rerum*), cuya tradición comienza en el mismo Isidoro. Hasta el siglo XII, los textos enciclopédicos presentarán semejantes esquemas organizativos, buscando representar el cosmos cristiano mediante la conjugación de ciertos apartados teóricos o doctrinales y la exposición de los diferentes entes y fenómenos físicos e históricos, significantes de una realidad espiritual. La única novedad relevante se encuentra en la reordenación del contenido de la obra de Isidoro que lleva a cabo Rabano Mauro, especialmente en su decisión de dar comienzo a su obra tratando sobre la divinidad, elección esta que iniciará una práctica organizativa que tomarán las compilaciones de los siglos XII y XIII.

Ribémont sugería –se vio en el capítulo anterior– que el enciclopedismo parcial, centrado en la reorganización de la materia isidoriana sobre un conjunto de elementos físicos, evolucionó hasta dar origen a las obras de *imago mundi*. En el siglo XII, fruto del desarrollo sociocultural del momento, el enciclopedismo se transforma, centrando su interés en escrutar la estructura y las características de la naturaleza, especialmente mediante la consideración de sus entes, dejando así a un lado la preponderancia de la naturaleza significativa característica del simbolismo cósmico precedente. Las relaciones simbólicas no desaparecen, pero las compilaciones recogen datos acerca de las *res* de una manera positiva, aunque estas contengan un significado espiritual que legitime su estudio. Honorio es, en efecto, el primer representante de este nuevo rumbo del enciclopedismo, que busca ofrecer un reflejo del mundo reproduciendo los esquemas que encuentra en el mismo. Los intereses intelectuales de la época se consolidan en el enciclopedismo del siglo siguiente, el XIII. De las obras compuestas en este siglo, las de Bartolomé el Inglés y Vincent de Beauvais suponen la culminación de esta tendencia iniciada el siglo anterior: la obra del franciscano es el «libro de la naturaleza» por excelencia, pues su organización sigue unos principios que le llevan a presentar un

sistema sólido y coherente; por su parte, el compendio del dominico, el mayor proyecto organizativo del enciclopedismo medieval, opta por una ordenación siguiendo otro principio siempre cercano al género, el de los seis días de la creación. Si bien, como señala Meier, es Neckam quien realiza la primera organización sistemática del material expuesto siguiendo el Génesis, la obra de Vincent de Beauvais otorga a este principio pleno sentido dentro de la visión histórico-teológica que inspira la organización de su *Speculum maius*, por lo que será esta última la que aquí tengamos en cuenta.

4.3.3.1 *Etymologiae* y *De rerum naturis*: unos legados para la posteridad en sistemas insatisfactorios

Las *Etimologías* de Isidoro han sido objeto de numerosos estudios, pues les acompaña el reconocimiento de ser consideradas la primera obra que indiscutiblemente puede denominarse «enciclopedia», prototipo de las restantes compilaciones enciclopédicas medievales y una de las fuentes más empleadas durante la Edad Media, dentro y fuera del género. La misma obra no puede eludir, sin embargo, una crítica a menudo repetida: las carencias de su método compilador, señaladas tanto por la falta de consistencia del sistema general que presenta como por la incoherencia entre ciertos pasajes y los errores y confusiones que se perciben en la obra⁵¹⁸. Analizaremos a continuación el esquema que define del Hispalense, atendiendo a los criterios organizativos que se siguen de la ordenación general de la obra.

Isidoro, en un magno ejercicio de recopilación y de integración de fuentes, elabora una compilación (dividida en veinte libros, como se especificó anteriormente, por Braulio de Zaragoza) donde trata una gran diversidad de materias, empezando por los principios generales que suponen las disciplinas para descender hasta la concreción de los elementos naturales y de ciertos fenómenos asociados a estos:

I: De grammatica et partibus eius;

II: De rhetorica et dialectica;

III: De mathematica, cuius partes sunt arithmetica, musica, geometria et astronomia;

IV: De medicina;

V: De legibus vel instrumentis iudicum ac de temporibus;

VI: De ordine scripturarum, de cyclis et canonibus, de festivitibus et officiis;

⁵¹⁸ Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, p. 105; Andrés Sanz, María Adelaida et al., Carmen Codoñer (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe: dos épocas en su literatura*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, p. 148.

VII: De Deo et angelis, de nominibus praesagis, de nominibus sanctorum patrum, de martyribus, clericis, monachis et ceteris nominibus;

VIII: De ecclesia et synagoga, de religione et fide, de haeresibus, de philosophis, poetis, sibyllis, magis, paganis ac dis gentium;

IX: De linguis gentium, de regum, militum civiumque vocabulis vel affinitatibus;

X: De quaedam nomina per alphabetum distincta;

XI: De homine et partibus eius, de aetatibus hominum, de portentis et transformatis;

XII: De quadrupedis, reptilibus, piscibus ac volatilibus;

XIII: De elementis, id est de caelo et aere, de aquis, de mare, de fluminibus ac diluviis;

XIV: De terra et paradiso et de provinciis totius orbis, de insulis, montibus ceterisque locorum vocabulis ac de inferioribus terrae;

XV: De civitatibus, de aedificiis urbanis et rusticis, de agris, de finibus et mensuris agrorum, de itineribus;

XVI: De glebis ex terra vel aquis, de omni genere gemmarum et lapidum preciosorum et vilium, de ebore quoque inter marmora notato, de vitro, de metallis omnibus, de ponderibus et mensuris;

XVII: De culturis agrorum, de frugibus universi generis, de vitibus et arboribus omnis generis, de herbis et holeribus universis;

XVIII: De bellis et triumphis ac instrumentis bellicis, de foro, de spectaculis, alea et pila;

XIX: De navibus, funibus et retibus, de fabris ferrariis et fabricis parietum et cunctis instrumentis aedificiorum, de lanificiis quoque, ornamentis et vestibus universis;

XX: De mensis et escis et potibus et vasculis eorum, de vasis vinariis, aquariis et oleariis, cocorum, pistorum et luminariorum, de lectis, sellis et vehiculis, rusticis et hortorum, sive de instrumentis equorum.

Las *Etimologías* comienzan abordando las artes liberales, en los tres primeros libros; el *trivium*, tratado en primer lugar, ocupa una posición predominante. Destaca el emplazamiento de la gramática: origen de la obra y, en definitiva, si atendemos al pensamiento de Isidoro, disciplina fundamental del conocimiento. A las ciencias del *quadrivium* le siguen aquellas que, siglos más tarde, constituirán la enseñanza universitaria: medicina (libro IV), leyes (libro V) y teología (a partir del libro VI). La compilación se inicia, por lo tanto, con la exposición del *ordo artium*, siguiendo y ampliando las disciplinas abordadas en los tratados de Capella y Casiodoro.

Lo que hemos denominado como “teología”, por resaltar el aspecto disciplinar de la primera agrupación temática, supone, de hecho, la yuxtaposición de otro conjunto de contenido que se inicia en las ciencias religiosas, como se observa si atendemos a los títulos de los libros VI-VIII. La materia doctrinal de las Escrituras lleva a reparar en el

aspecto cronológico (libro VI) antes de abordar los “actores de la Biblia”⁵¹⁹: comenzando con Dios y los ángeles, continúa con un repaso por el nombre de patriarcas, profetas, mártires, clérigos, etc. (libro VII). Vincula el autor esta recapitulación “histórica” de personalidades bíblicas con la exposición de la iglesia y la sinagoga, de la fe y la herejía, de filósofos, poetas, magos, paganos... La dimensión social a la que le ha conducido este recorrido histórico-religioso lleva a Isidoro a reparar en los antiguos pueblos, sus gentes y sus lenguas (libros VIII-IX). Se retorna nuevamente, por lo tanto, al estudio de la lengua, lugar donde se incluye una importante consideración sobre la etimología (libro X).

Encontrándose ahora el autor en una dimensión humana, comienza un nuevo bloque basado en la exposición de los elementos de la naturaleza: del ser humano (libro XI) pasan a abordarse los restantes animales (libro XII). A continuación, se tratan los elementos en orden descendente: el cosmos, el aire, el agua (libro XIII), la tierra y, relacionada con esta última, el paraíso, aspectos geográficos y geológicos, los mundos vegetal y mineral y diversas manifestaciones y efectos de la actividad humana (libros XIV-XX).

Pese a que se reconoce un orden y unos principios organizativos, el sistema resultante de la obra del Hispalense no resulta satisfactorio. En la primera parte, la teología hace de nexo entre un primer bloque disciplinar y un segundo bloque que pasa de unos contenidos doctrinales teológicos a una visión histórico-social, para volver nuevamente a la lengua, no vinculada ahora a las disciplinas sino al ser humano. Del hombre se inicia una segunda parte que contiene los entes y los fenómenos físicos y humanos. Si bien los bloques presentan un nexo entre ellos y una cierta ordenación interna, el esquema no establece un sistema representativo consistente. La segunda parte, además, presenta dificultades en la amalgama de temáticas expuestas a partir de la consideración del elemento de la tierra.

El conjunto de la obra de Isidoro, sin embargo, no carece de originalidad ni de una huella propia. El autor, siguiendo varias tradiciones clásicas según las temáticas tratadas, absorbe y reelabora el conocimiento que tiene a su alcance para dar forma a una obra a la que no le faltan los aspectos enciclopédicos aquí tratados. El saber antiguo que se pretende conservar se aborda a través de ciertos criterios típicamente isidorianos,

⁵¹⁹ Ribémont, al exponer la materia teológica de la obra del Hispalense, define así el paso de esta a la temática que se emprende a continuación. Ribémont, Bernard: *Les origines des encyclopédies médiévales...*, p.143.

entre los cuales destaca el método etimológico, un elemento esencial para garantizar la adquisición del conocimiento y el principio metodológico que otorga coherencia al conjunto de la obra. En la enciclopedia y, en general, en el pensamiento de Isidoro, pueden distinguirse dos elementos intrínsecamente relacionados: las palabras y la historia, esta última del todo apropiada en el contexto político en el cual se enmarca el autor, dado que, mediante su obra histórica, legitima el dominio político de los visigodos en la Península⁵²⁰. Estos dos aspectos presentan un importante nexo en el método etimológico: al hablar de la etimología, el autor la define como origen: *etymologia est origo* (*Ethymologiae*, I, 19), vínculo patente ya en el título de la obra: *Etymologiarum sive originum libri XX*. Isidoro considera más adecuado dicho término latino que el griego *etymologia*⁵²¹, puesto que el primero expresaría de una manera más concisa la íntima relación entre las palabras y la historia, situando a las primeras dentro de la segunda y confiriéndoles un carácter sagrado (hay tres dimensiones donde el concepto de origen manifiesta su fuerza: en la historia⁵²², en la etimología de las palabras, y, de manera eminente, en Dios). Remontándose al origen de las palabras de las cosas, pueden encontrarse sus causas primeras, de manera que la investigación etimológica supone una vía de conocimiento esencial.

La relevancia del legado de Isidoro dentro del género enciclopédico no se halla, pues, en el sistema que resulta de sus *Etimologías*, sino en el método etimológico, la conservación del saber precedente (incluyendo aquí el establecimiento de un corpus de autoridades) y el intento de integración ordenada, en una única obra, de las disciplinas, los entes y fenómenos y diversos aspectos histórico-religiosos y sociales.

El *De rerum naturis*, la obra de Rabano Mauro, no logró la misma popularidad que las *Etimologías*, ya que el autor no incorpora elementos nuevos. Los estudios sobre la cultura de la época hacen constante alusión a la falta de originalidad del carolingio en relación a la obra de Isidoro⁵²³, texto que utiliza y en el que basa para la redacción de su composición moralizante. Mauro, sin embargo, introduce un cambio célebre para los

⁵²⁰ De Courcelles, Dominique, *Écrire l'histoire, écrire des histoires dans le monde hispanique*, París, Librairie philosophique Vrin, 2008, pp. 16-17; Cazier, Pierre, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, París, Editions Beauchesne, 1994, pp. 13-27.

⁵²¹ Fontaine, Jacques, *Isidore philosophe?*, en José María Soto (coord.), *Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*, vol. 2, Madrid, CSIC, 1998, pp. 915-929, aquí, p. 925.

⁵²² Sobre la noción de origen en las obras históricas de Isidoro, ver Fontaine, Jacques, *Isidore philosophe?...*, pp. 926-927.

⁵²³ Las referencias que remarcan la falta de originalidad de Mauro son incontables. Como ejemplo, citamos aquí el estudio de Richard C. Dales (1980) sobre el panorama intelectual occidental: Dales, Richard C., *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1995, p. 92.

siglos posteriores respecto a la clasificación isidoriana: hace comenzar su obra en Dios y, a partir de este principio, constituye una escala decreciente en dignidad. Este cambio fue tomado por numerosas compilaciones medievales, ya que es un elemento clave para representar un sistema coherente dentro de la cosmovisión cristiana. Atendamos al esquema de la obra para poder desarrollar esta última cuestión.

El estudio de la divinidad (Dios, las personas divinas y la doctrina trinitaria) encabeza el *De rerum naturis*, acompañado por el de las criaturas que le son más cercanas: los ángeles (libro I). Sin abandonar la temática religiosa, pasa a tratarse el hombre y la historia (libros II, III y IV): personajes del Antiguo y del Nuevo Testamento, mártires, clérigos, monarcas, fieles y heréticos. El libro cuarto finaliza con un último capítulo donde se expone la recta formulación del dogma. El libro quinto se centra en el estudio de la estructura y el contenido de las Sagradas Escrituras, así como en la concepción del año litúrgico, en los oficios de los canónigos, en los sacramentos y sus significados y en los ejercicios y prácticas religiosas (exorcismo, oración, penitencia, etc.). Una vez finaliza con la materia teológica y eclesiástica, pasa el autor al estudio del hombre y de sus partes (libro V), de sus edades y fases vitales, así como de sus portentos, etc. (libro VI). Tras el hombre, se tratan el resto de animales (libro VIII). El libro IX se dedica al mundo y a sus plagas, los átomos, los elementos, a las diversas cuestiones cosmológicas, al aire y a la meteorología. Continúa con la temática del tiempo y de sus partes, en el décimo libro. En el undécimo, se aborda el agua y sus diferentes manifestaciones, para continuar, a partir del libro XII, con la tierra, en un sentido geográfico, físico (libros XII y XIII) y humano (libro XIV). Los siguientes libros están dedicados a aspectos culturales e históricos: filósofos, poetas, magos, paganos, etc. (libro XV), los diversos pueblos y sus lenguas, así como cuestiones militares (libro XVI). A esto le siguen los minerales (libro XVII), los accidentes y algunas disciplinas: pesos, medidas, números, música y medicina (libro XVIII), la agricultura y el reino vegetal (libro XIX). Los tres últimos libros tratan diversos aspectos sociales y técnicos: guerras, instrumentos, teatro, naves (libro XX), nociones de arquitectura, de vestimenta (libro XXI) y, por último, sobre la bebida y los diferentes vasos, los vehículos, las reliquias y utensilios diversos (libro XXII).

Observamos, pues, una importante redistribución de la materia de las *Etimologías*, si bien las unidades trabajadas en la obra son idénticas (las descripciones del contenido cada libro de Mauro encuentran su equivalente en los títulos de los libros de Isidoro). En su esquema, el carolingio comienza por la unidad, perfección y origen que es Dios

para continuar con los ángeles y los hombres que más cerca de ellos se encuentran (profetas, mártires, santos, etc.). Aborda el dogma y todas las cuestiones eclesiásticas antes de tratar acerca del ser humano, ahora en su sentido físico y vital. Encontramos en el hombre, por lo tanto, un punto de unión entre las cuestiones divinas y las naturales, por su condición intermedia entre ambos mundos. Siendo el más digno de los animales, al estudio del hombre le sigue el resto del reino animal. Llegados a este punto, el autor se dirige a los principios a partir de los cuales se da lugar a la diversidad del mundo, de lo que procederá el resto de la exposición: los elementos, el cosmos y las distintas cuestiones relacionadas con el aire, el agua, y, por último, la tierra, derivando de esta pluralidad de seres y las diversas manifestaciones de estos.

La obra posee una clara intención moralizante, por lo que el autor trata sus fuentes y expone el contenido de manera acorde a su finalidad, obviando los conocimientos científicos y toda referencia pagana no deseada, introduciendo referencias bíblicas y potenciando el sentido alegórico de la materia trabajada. Pese a las diferentes pretensiones y aproximación a la naturaleza de ambas, veremos cómo algunos puntos esenciales de este esquema se reproducen en una de las grandes enciclopedias del siglo XIII: el *De proprietatibus rerum* de Bartolomé del Inglés.

Si la disposición organizativa del *De rerum naturis*, una composición moralizante y alegórica, tachada de inconsistente y carente de originalidad, influye de tal manera en las grandes obras posteriores, aquellas que suponen el paradigma del interés científico de su época, es porque su esquema estructural contiene elementos fundamentales para conseguir un sistema que alcance la coherencia y representatividad que el enciclopedismo busca en su ejercicio organizativo. Una clasificación del conocimiento que parte de Dios (como origen, causa y ser perfecto) y que llega hasta la multiplicidad de los seres mediante la combinación de ciertos principios organizativos satisface la pretensión de totalidad inherente al género, pues se consigue una ordenación cerrada e integradora que deviene el deseado reflejo de la realidad. Así lo valoraron los enciclopedistas posteriores que, como Bartolomé el Inglés, aplicaron la noción del *descensus* inaugurada por Rabano Mauro en el esquema de su enciclopedia, al que añadieron principios filosóficos clasificatorios más sólidos.

Las dos obras aquí tratadas supusieron un modelo para el género enciclopédico medieval, si bien no en el mismo grado, ya que la aportación de las *Etimologías*, donde se presenta una compilación totalizadora avalada por el método etimológico, no puede equipararse a la de la obra de Mauro, a pesar de la importancia que se le debe otorgar al

descensus que instaure. Nos encontramos, pues, ante dos obras importantes para el desarrollo del género enciclopédico pero que, aun así, Meier describe como carentes de un sistema de clasificación y ordenación del todo satisfactorio:

Although he [Hrabanus Maurus] changed the Isidorian model by reorganizing knowledge ... the overall character of his work is an agglomeration of traditional concepts. In both cases the compilatory method leads to various inconsistencies in the systematic classification and arrangement of knowledge⁵²⁴.

4.3.3.2 Una imagen del mundo mediante principios filosóficos: el *Imago mundi* de Honorio

El enciclopedismo del siglo XII, partícipe de las tendencias intelectuales del momento, contextualiza la exposición de los entes y fenómenos naturales en un sistema cósmico-natural regido por principios filosóficos: en los esquemas que dirigen estas obras puede reconocerse especialmente la plasmación de conceptos del platonismo calcidiano y la relación microcosmos-macrocosmos, que define la nueva situación e interacción del hombre y el mundo.

El *Imago mundi* de Honorio es la primera compilación enciclopédica que hace uso de principios filosóficos para organizar su contenido. Tras una breve mención a la etimología del término *mundus* (libro I, cap. 1), Honorio inicia su obra asegurando que la creación del mundo puede ser descrita de cinco modos:

Creatio mundi quinque modis scribitur:

[primo] quo ante tempora saecularia universitas mundi in mente divina concipitur. Que conceptio archetipus mundus dicitur. Unde scribitur: “Quod est factum in ipso vita erat” [Ioh. 1:3-4].

Secundo cum ad exemplar archetipi hic sensibilis mundus in materia creatur, sicut legitur: “Qui manet in eternum creavit omnia insimul” [Eccli. 18:1].

Tercio cum per species et formas sex diebus hic mundus formatur, sicut scribitur: “Sex diebus fecit Dominus opera sua bona valde” [Ex. 20:9, Gen. 1:31].

Quarto cum unum ab alio, ut puta homo ab homine, pecus a pecude, arbore unumquodque de semine sui generis nascitur, sicut dicitur: “Pater meus usque modo operatur” [Ioh. 5:17].

Quinto cum adhuc mundus innovabitur, sicut scribitur: “Ecce nova facio omnia” [Apoc. 21:5]⁵²⁵.

Antes del tiempo, el mundo se encuentra concebido en la mente divina: esto es, asegura Honorio, el *archetipus mundus*; muestra así el autor, desde el inicio de su obra,

⁵²⁴ Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, p. 105.

⁵²⁵ Honorius Augustodunensis, *Imago mundi*, I, c. 1, 7-153, ed. Valerie I. J. Flint, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire*, 49, 1982, pp. 7-153.

la influencia del *Timeo*⁵²⁶ y de su dios geómetra⁵²⁷. A ejemplo de este arquetipo, el mundo sensible es creado (segundo modo de describir la creación), dando lugar, mediante especies y formas (tercer modo) a la multiplicidad concreta de los entes (cuarto modo). El quinto modo será el mundo restaurado. Comienza Honorio su esquema de la disposición del mundo abordando los elementos y la diferente composición de estos que tienen las cosas. Todos los entes y los fenómenos se pueden vincular a los elementos, criterio del que el autor se servirá como principio clasificatorio. Por ejemplo, a la tierra se le asignará la geografía, pero también aquello que ande; igualmente, al aire se le puede asignar el clima, los vientos, etc., pero también aquello que vuele, y así con los restantes elementos⁵²⁸.

El *Imago mundi* contempla tanto el espacio como el tiempo. El primer libro correspondería a la consideración del espacio, tratando aquí el mundo físico: desde la formación del mundo y los elementos, pasando por los países y las regiones, los ríos y mares, las tempestades, los vientos, los planetas, el zodiaco, etc., hasta acabar con los cielos. Los elementos, por lo tanto, se siguen en un orden ascendente: tierra, agua, aire y fuego. El segundo libro corresponde al estudio del tiempo y de sus divisiones: el tiempo eterno, las horas, los minutos, los meses, el año solar, el calendario eclesiástico, etc.; el tercer libro, por último, lo dedica al tiempo entendido como historia, donde trata acerca de las edades del mundo. Así, el autor ha pasado, de alguna manera, por los cinco modos de describir la creación del mundo.

El esquema que presenta Honorio, al contrario que el de Isidoro y Mauro, es ascendente: la referencia a la creación conduce a una mención de los principios físicos básicos, los elementos, los cuales, a partir de aquí, servirán para exponer el mundo natural y cosmológico, de la tierra al fuego (los cielos). Dichos cielos rigen el tiempo, haciendo así de nexo entre el estudio físico y el cronológico, lo que, a su vez, justifica un nuevo “descenso” al devenir histórico del ser humano.

El sistema que presenta Honorio se basa en principios que le aportan coherencia y consistencia, lo que contribuyó a que supusiera una influencia en diversos autores: al

⁵²⁶ Crouse, Robert D., *Hic Sensilis Mundus: Calcidius and Eriugena in Honorius Augustodunensis*, en Édouard Jeuneau y Haijo Jan Westra (eds.), *op. cit.*, pp. 225-245.

⁵²⁷ Honorio, en el *Elucidarium*, hace una analogía entre Dios creador y el arquitecto: “ut artifex qui vult construere domum, prius tractat quomodo velit quaeque disponere”. Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, I, 15, ed. Yves Lefèvre, *L'Elucidarium et les lucidaires: contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Age*, París, De Boccard, 1954, p. 490.

⁵²⁸ Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, p. 105.

margen de la tradición de las obras de *imago mundi* que inaugura, sirviendo de modelo a posteriores producciones, encontramos claros ejemplos de su huella en la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre y el *De planctu naturae* de Alain de Lille (para los cuales el *Timeo* describe la manera en que la naturaleza, obra de Dios, desarrolla la creación, siendo, de esta manera, una intermediaria que ejecuta su voluntad)⁵²⁹, así como en las grandes enciclopedias del siglo siguiente, como se observará al tratar el *De proprietatibus rerum* y el *Speculum maius*. Honorio, sin embargo, no contempla todas las realidades, pues no introduce como objeto de estudio la divinidad o los ángeles. Los animales son tratados brevemente y el hombre no se aborda de manera física o psicológica, sino histórica. El *Imago mundi* ofrece, pues, una visión geográfico-cosmológica e histórico-religiosa del mundo, siendo así la máxima representante del nuevo rumbo del enciclopedismo parcial.

4.3.3.3 Un sistema donde todo ente encuentra su lugar. Los principios organizativos del *De proprietatibus rerum*

El enciclopedismo del siglo XIII perfecciona el uso de principios filosóficos como método de clasificación. El ejemplo más célebre lo encontramos en el *De proprietatibus rerum*, que, siguiendo la tradición del *descensus*, comienza su obra por Dios para continuar con la multiplicidad de las criaturas mediante la combinación de diversos principios. Dado que la obra de Bartolomé el Inglés es la que ocupa especialmente nuestra atención en la presente investigación, se ha elaborado un esquema que ilustra cuáles son los mencionados principios filosóficos a través de los que se ordena el conocimiento y se consigue una coherencia en el tratamiento de la realidad⁵³⁰.

El *De proprietatibus rerum* se centra en el mundo natural, en Dios y los entes de la creación, reduciendo casi totalmente el interés por los aspectos históricos o culturales. Como se señala en el esquema, pueden diferenciarse varias secuencias en su ordenación. Para empezar, se observa una primera división entre el mundo espiritual, que ocupa los tres primeros libros, y el físico, al que está dedicada el resto de la obra. Siguiendo el esquema descendente de Rabano Mauro, presenta Bartolomé una jerarquía ontológica,

⁵²⁹ Viarre, Simone, *La description du palais de Nature dans l'«Anticlaudianus» d'Alain de Lille (I, 55-206)*, en Henri Roussel y François Suard (eds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Gielée et leur temps: actes du colloque de Lille*, octubre 1978, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1980, pp. 153-164, aquí, pp. 162-164; Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, p. 106.

⁵³⁰ El esquema se encuentra en el Anexo A4.

de las sustancias separadas a las compuestas: partiendo de Dios, origen de todo y ser por excelencia, pasa al mundo angélico (los seres más cercanos a Dios), después al alma racional (la parte espiritual del hombre), a continuación aborda el mundo físico y, finalmente, acaba con los accidentes. La jerarquía ontológica se da, pues, en el ámbito del esquema general (sustancias separadas: Dios, ángeles, alma humana – mundo físico – accidentes), y solamente en este, pues la diversidad del mundo físico se organizará según otros parámetros.

El nexo entre el mundo espiritual y el corporal es el hombre, siendo este el único ser que se encuentra entre ambos. El tratamiento del hombre se inicia en el último de los libros espirituales, el *De anima*, y se extiende a su vertiente física: los humores, el cuerpo y sus partes, las edades del hombre y las enfermedades. Una vez finalizada la temática humana, que se encuentra en el centro, como decimos, del mundo invisible y el visible, se ocupa el autor del mundo sensible, empezando con el macrocosmos, para volver a hacer otro descenso, esta vez cosmológico.

Reparemos en que el Inglés ha dado fin a la exposición del hombre con un libro dedicado a las enfermedades, en el cual también se trata acerca del médico físico y de la medicina; a continuación, hallamos un libro sobre el mundo y los cielos. Pese a la cercanía de la medicina y los astros en el esquema, el autor no explota la relación microcosmos – macrocosmos, situando al hombre antes de los cielos, aunque estos puedan ejercer influencias sobre el cuerpo. De hecho, el tratar en último lugar las enfermedades y, por asociación, la medicina (tengamos en cuenta que el franciscano no aborda las ciencias si no se establece un vínculo entre estas y cierto ente al que se esté refiriendo), responde más bien a una coherencia expositiva de la materia: tras presentar el objeto de estudio, se estudian sus propiedades y estados, relegando al final las consideraciones en torno a su corrupción. Aunque la cercanía de la enfermedad y la medicina (libro VII) y los cielos (VIII) no parezca responder a un principio organizativo que busque vincular explícitamente ambos, la influencia de los cielos en el ser humano no es ignorada por el autor. Al explicar el movimiento de los planetas, Bartolomé afirma que los astros intervienen en la generación del hombre y de los restantes animales, por lo que detalla a continuación, si bien de manera breve, cuál sería el efecto de cada uno en la composición corporal de las criaturas. Asimismo, sostiene que los astros y sus movimientos son causa de enfermedades (libro VIII, cap. XXII), lo que incita al autor, al abordar cada planeta de manera individual, a indicar tales efectos cuando sea oportuno (a partir del capítulo XXIII).

Si la relación macrocosmos – microcosmos no es el criterio organizativo que se sigue en la obra, como muestra el emplazamiento del cuerpo humano respecto a los cielos, al principio del libro VIII hallamos una explicación del mundo donde el autor encuentra la justificación para el esquema que presenta. De manera similar a como Honorio da inicio a su obra, Bartolomé comienza su exposición del macrocosmos afirmando que “mundo” puede ser dicho de tres maneras:

Nam mundus dicitur divinus intellectus, mundus, scilicet archetypus incorporeus, invisibilis et aeternus, ad cuius exemplum mundus sensibilis est creatus sicut dicit Boetius ...

Secundo modo dicitur mundus universitas eorum quae coeli ambitu continentur ut Coelum in quo sidera lucent. Ignis in quo omnia calent. Aer in quo omnia viventia spirant et vigent. Aqua quae terrae latera circumcingit. Terra quae omnia inferiora substinet atque nutrit. De quo dicitur: mundus per ipsum factus est.

Tertio dicitur homo, minor mundus, quia totius mundi imaginem in se repraesentat⁵³¹.

Bartolomé sostiene que puede hablarse del mundo de tres modos: el primero hace referencia al intelecto divino, *archetypus* eterno del mundo sensible (se manifiesta aquí nuevamente la similitud con el *Imago mundi* de Honorio); el segundo, a la totalidad de las cosas contenidas bajo el cielo, desde el propio cielo, pasando por el fuego, el aire, el agua y la tierra; el tercer significado de «mundo» es el mismo hombre, *minor mundus*, en el cual todo el mundo se haya representado. Así, puede observarse que la relación microcosmos – macrocosmos es relevante en el esquema de la obra del Inglés, si bien, en su ordenación, se prioriza la especial situación del hombre, puesto que, al hallarse entre lo espiritual y lo sensible, se sitúa por encima de este último:

Est itaque primus mundus eternus in divina mente eternaliter permanens, secundus mundus perpetuus est divina voluntate esse perpetuum et originem ex illo contrahens, tertius secundum quid est perpetuus, secundum quid est caducus, omnium similitudinem in se gerens⁵³².

Del inicio del libro VIII se infiere que el estudio del hombre, pese a constituir este un *minor mundus*, se aborda antes que el mundo por la superioridad ontológica y de dignidad que le confiere el alma, su parte divina⁵³³. Continúa Bartolomé asegurando

⁵³¹ Bartholomaeus Anglicus, *De proprietatibus rerum*, libro VIII, cap. 1.

⁵³² *Ibidem*.

⁵³³ Cabe destacar que la última edición moderna del *De proprietatibus rerum* (Frankfurt 1601) omite las palabras “secundum quid est perpetuus” en la última frase del párrafo reproducido, quedando este de tal manera: “tertium secundum quid est caducus, omnium similitudinem in se gerens” (VIII, 1). El lector de esta edición, por lo tanto, entendería que se incide aquí en la distinción «eterno (arquetipo divino) – perpetuo (mundo) – perecedero (ser humano)», en lugar de resaltar la posición intermedia del hombre entre lo eterno y lo perecedero.

que, del primero y del tercero, ya se ha tratado: “de primo autem mundo et de tercio in precedentibus dictum est”, por lo que, en lo que resta de su obra, se abordará el mundo sensible. Las conexiones entre este y las realidades expuestas anteriormente son referenciadas por el autor: no solo los astros, como se ha visto, ejercen una influencia en la composición del ser humano, sino que los cielos (en concreto, el cielo impíreo) son la morada de los ángeles y de los bienaventurados (libro VIII, capítulos II y IV).

El principio de clasificación que utiliza el franciscano para el mundo físico son los elementos, según el esquema que había propuesto Honorio. Sin embargo, en la obra del Inglés, como vemos en el esquema, la exposición de los elementos y de los entes asociados es exactamente la contraria. Si Honorio parte de la tierra y finaliza en el fuego (tierra, agua, aire y fuego, en un sentido cosmológico ascendente), el *De proprietatibus rerum* dispone los elementos de manera inversa, ya que, siguiendo un modelo general descendiente, primero se ocupa del mundo supralunar (que es decir, de la materia cosmológica) y después de la infralunar, según el lugar natural de los elementos. En el fragmento del libro VIII reproducido más arriba, el autor ya definía el segundo significado de mundo, el físico, como todo aquello que se encuentra entre el cielo y cada uno de los elementos, en orden descendiente. Más adelante, aún en el mismo capítulo, expondrá la diferente dignidad de la materia de los elementos y su relación con el lugar que ocupan: serán más dignos cuanto más elevados se encuentren en el cosmos, por lo que se establece una jerarquía desde el fuego hasta la tierra.

Una vez ha finalizado el apartado referente a las cuestiones cosmológicas, antes de atender al mundo infralunar, se abordan otros principios generales rectores del mundo físico precedero: el tiempo y sus partes, en el libro noveno, y, en el décimo, la materia y la forma. Dado que la obra trata la naturaleza y sus entes, es decir, la creación, el tiempo acontece un principio con el cual dar inicio a la exposición de los seres sujetos a la generación y la corrupción; este, además, está ligado al libro precedente, puesto que los astros determinan las medidas del tiempo. A su vez, el libro acerca de la materia y la forma también guarda relación con el bloque siguiente, el de los elementos, pues ambos establecen la composición primordial de todas las cosas corporales.

A continuación, se procede al estudio del mundo infralunar según la clasificación ya mencionada de los elementos: fuego (en el mismo libro sobre la materia y la forma), aire (de sus manifestaciones y de las aves, en dos libros diferentes), agua (en un solo libro donde se repasan sus manifestaciones y, en el último capítulo, se exponen los distintos peces) y tierra (este último apartado es el más extenso, contando con cinco

libros que recogen las partes de la tierra, las provincias, las piedras y los metales, las plantas y, finalmente, los animales). Acaba la enciclopedia con un libro dedicado a los accidentes: colores, olores, sabores, etc.

Puede observarse cómo, a la hora de exponer los distintos objetos de estudio vinculados a los elementos, estos se ordenan de aquello más básico o general, relacionado con el propio elemento (su tipología o sus manifestaciones), a lo más complejo o concreto, exterior a este (los animales asociados al mismo). Así, manteniendo una coherencia interna, cuando se alcanza el bloque dedicado al estudio de la tierra, la disposición de las realidades –geografía física, geografía política, mundo mineral, mundo vegetal y, por último, mundo animal– sigue, pues, una tendencia jerárquica ascendente, pese al predominio, en el conjunto de la obra, del *descensus* expositivo.

Destacan ciertas diferencias, al margen de las que se han comentado hasta el momento, entre el esquema de la enciclopedia de Bartolomé y el de sus predecesores. En primer lugar, el autor no otorga un lugar específico a los ámbitos histórico, social, disciplinar o doctrinal. El *De proprietatibus rerum* es un compendio sobre las realidades, los entes y sus fenómenos físicos, de manera que los mencionados ámbitos solo aparecen de manera esporádica cuando se encuentran estrechamente relacionados con la exposición sobre alguna de las realidades tratadas. Por ejemplo, se ha visto cómo, al tratar acerca de la corrupción del cuerpo (esto es, el libro sobre las enfermedades), se aborda brevemente la ciencia médica; también se ha comentado que, asociado al elemento tierra, se halla la descripción de las provincias, donde se aúna la exposición de la materia geográfica política con considerables referencias históricas. Igualmente, la reflexión en torno del hombre y de su cuerpo da pie a ciertas consideraciones sociales, concretamente al exponer las edades del hombre; el libro dedicado al tiempo contiene unas referencias finales al año litúrgico, encontrándose así una breve inclusión de la historia sagrada; por último, los distintos accidentes contemplados en el último libro (o libros) de la enciclopedia introducen referencias a otras ciencias o artes: la óptica, al tratar el color, la matemática, al abordar el número, etc.

Otra diferencia es la disociación esquemática del fuego y los cielos, más destacada en las compilaciones de este siglo. Aun haciendo continua alusión en la obra a la superioridad del fuego y a su elevación cosmológica, Bartolomé remarca la distinción entre los cielos y el fuego situando entre ambos los libros dedicados al tiempo y a la materia y la forma. El contenido asociado al fuego, quizás por su brevedad al no hacerlo

coincidir con la explicación de los astros, no posee un libro propio, sino que se desarrolla al final del libro dedicado a la materia y a la forma.

Una distinción manifiesta, no solo respecto a sus predecesores, sino también a las compilaciones de sus contemporáneos basadas igualmente en el *ordo rerum*, es la distancia entre el lugar que ocupa el ser humano y la del resto de animales. La obra de Tomás de Cantimpré, regida, como la de Bartolomé, por principios organizativos físico-filosóficos (si bien el esquema resulta menos completo y consistente que el del *De proprietatibus rerum*), inicia su exposición por el estudio del ser humano, al que le sigue el de los restantes animales, para continuar con el mundo vegetal y el mineral. Neckam, quien había optado por ordenar las criaturas siguiendo el principio de los seis días de la creación, sitúa los capítulos dedicados al hombre después de abordar los animales terrestres, continuando, tras el tratamiento de aquel, con los animales domésticos. Vincent de Beauvais hace lo propio, organizando también la materia según los seis días de la creación, si bien, tras el ser humano, no se consideran los animales domésticos. Si el resto de enciclopedias acostumbran a marcar una continuidad entre el ser humano y el conjunto restante de animales, Bartolomé descarta este criterio organizativo, priorizando una jerarquización de lo eterno a lo corruptible, de aquello más excelso en la escala ontológica (Dios) a lo inferior (los accidentes), por lo que el ser humano va a presentarse, como se ha dicho, como nexo entre el mundo espiritual y el físico.

El *De proprietatibus rerum*, integrando ciertos elementos de obras precedentes, como el *descensus* de Mauro y la exposición del mundo físico según los elementos, sistematizada en Honorio, conforma un esquema integrado y coherente del mundo en el cual toda realidad encuentra su lugar. El hecho de que la obra fuera tomada –por encima de otras de características similares, como la de Tomás de Cantimpré– como base para la redacción de nuevos escritos moralizantes (tendencia que, como se vio, predomina en el enciclopedismo de los siglos XIV y XV) lleva a pensar que, no solo su contenido, sino también el sistema que expone la enciclopedia resultaron satisfactorios, asumiendo así la pretensión de totalidad, representación del cosmos y utilidad que caracterizan a la práctica enciclopédica.

4.3.3.4 La gran empresa enciclopédica medieval: el *Speculum maius* y la relevancia de la ordenación

Los enciclopedistas que pretenden reflejar el *ordo rerum* en sus compilaciones aún van a reparar en otro principio rector general: los seis días de la creación. En su clasificación de los modelos enciclopédicos, vimos cómo Christel Meier afirmaba que, si una obra se caracteriza por utilizar la noción de los seis días de la creación como esquema de compilación del conocimiento, esta es, sin duda, el *Speculum naturale*, la primera de las tres partes que conforman el *Speculum maius* de Vincent de Beauvais. Según la autora, la novedad de las obras que pertenecen a esta tradición, alentada por la escuela de Chartres en el siglo XII y retomada, el siguiente siglo, por Neckam, Gregorio de Monte Sacro y Vincent, es la capacidad de enlazar, mediante este principio, la cosmología y la historia: relacionando los seis días de la creación con las seis edades del mundo, se traza una secuencia temporal desde la creación hasta la historia humana, aunando entes e historia de manera más integrada que en la propuesta de Honorio⁵³⁴.

Atendamos al desarrollo de esta progresión de la cosmología a la historia en la versión final de la obra de Vincent, acabada en torno al 1260⁵³⁵. El *Speculum naturale* se divide en siete secciones que se corresponden a los días de la creación del Génesis. La sección que comprende el primer día está constituida por los dos primeros libros, donde se trata acerca de Dios y de la naturaleza trinitaria, la creación (concretamente de la materia primera), los ángeles, la luz y las tinieblas y, finalmente, de la caída de los ángeles, el mal y los demonios. Los dos siguientes libros conforman la segunda sección, que aborda la cosmología, el tiempo y el espacio, incluyendo el estudio de los dos primeros elementos en orden descendente: las esferas de fuego y de aire. Al tercer día corresponde el tratamiento del agua (un libro) y de la tierra (nueve libros), abordando, asimismo, la alquimia y la agricultura al tratar extensamente el mundo mineral y el vegetal. El cuarto día se encuentra representado en el libro XV, donde se repara en el tiempo y en el calendario que rigen los astros. El quinto día está dedicado a los animales

⁵³⁴ Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo...*, p. 107.

⁵³⁵ Nos referimos aquí a la versión *trifaria* del *Speculum naturale*. La primera versión de la obra, llamada *bifaria*, fue modificada por Vincent hasta obtener la redacción definitiva, que aquí nos ocupa (más adelante incidiremos en ciertas diferencias significativas entre ambas). Existe una tercera versión, si bien esta es apócrifa: se trata de la que incluye un tratado moral no compuesto por el autor. Según algunas interpretaciones de las propias declaraciones de Vincent a lo largo de la enciclopedia, el dominico habría previsto abordar esta temática, de modo que, tras su muerte, otros miembros de la orden decidieron poner solución a tal carencia. Paulmier-Foucart, Monique, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 115-116.

y al hombre, según este orden: aves y peces (un libro cada uno), diferentes tipos de animales terrestres (tres libros, del XIX al XX), estudio de la vida animal (partes del cuerpo, humores, nutrición, movimiento, reproducción, etc., a lo largo de dos libros), sobre la creación del hombre y de su alma (libro XXIII), estudio de las almas y de las facultades de movimiento y de raciocinio, así como de las pasiones (cuatro libros) y, finalmente, el cuerpo humano (libro XXVIII). El último día, el del reposo divino, se consagra a cuestiones sobre la providencia, el ser humano antes y después de la caída, la condición humana y su vida temporal (abordando tanto aspectos físicos como, especialmente, históricos). Este grupo de cuatro libros acaba con el juicio final.

En lo que respecta a la ordenación y la clasificación del conocimiento, aquello que resulta más interesante del *Speculum maius* es la planificación de la secuencia de las tres obras que lo componen. El dominico reflexiona sobre el orden en el cual expondrá los contenidos, hasta encontrar una clasificación apropiada y establecer una relación entre las tres partes para que la visión de conjunto acontezca un verdadero espejo de la realidad en todas sus dimensiones. En el *Libellus apologeticus*, el prólogo de la enciclopedia, se hallan ciertos fragmentos donde Vincent manifiesta su preocupación hacia la cuestión organizativa, puesto que, como él mismo asegura, este es su trabajo específico como enciclopedista, es decir, es a causa de esta tarea que la obra resultante puede considerarse suya. Reparemos en el primer capítulo del prólogo, donde expone sintéticamente en qué ha consistido su actividad: después de leer gran cantidad de autores, ha escogido los fragmentos oportunos (el proceso de selección es importante porque, como asegura en el segundo capítulo, en su época la ciencia se ha multiplicado, pudiendo accederse a una abundancia de textos, de manera que la información debe seleccionarse), los ha reunido y los ha ordenado en un único compendio⁵³⁶. En el cuarto capítulo (el tercero, en la primera versión), Vincent hace una consideración sobre la obra que resulta de este proceso. Asegura que la composición que ha redactado es, a la vez, nueva y antigua: es antigua por la materia que trata y por encontrarse integrada de extractos de autoridades; es nueva porque la compilación –según la ordenación correspondiente que él le ha conferido– es propia del autor, de modo que se ha creado

⁵³⁶ “Mihi omnium fratrum minimo plurimorum libros assidue ex longo tempore revolventi ac studiose legenti visum est tandem, accedente etiam maiorum meorum consilio, quosdam flores pro modulo ingenii mei electos ex omnibus fere quos legere potui, situe nostrorum id est catholicorum doctorum, sive gentilium scilicet philosophorum et poetarum, et ex utrisque historicorum, in unum corpus voluminis quodam compendio et ordine summatim redigere” (Vincentius Bellovacensis, *Libellus apologeticus*, cap. 1, ed. Lusignan, Serge, *Préface au Speculum maius de Vincent de Baeuvais: réfraction et diffraction*, Montréal-Paris, Bellarmin, 1979, p. 115).

un obra nueva⁵³⁷. Al final del mismo capítulo, no duda en atribuir parte de la autoría a aquellos que escribieron las doctrinas que él expone: ellos son los *auctores*, mientras que él es el *actor*⁵³⁸. Si hay algo suyo en el compendio es precisamente la clasificación de la materia y la ordenación de las partes; esta es la verdadera razón por la cual puede decir que la obra es suya: “ipsorum igitur est auctoritate, nostrum autem sola partium ordinatione”⁵³⁹.

El *Libellus apologeticus* ofrece información relevante acerca del esquema y los contenidos del *Speculum maius*, dado que el autor expone la planificación de la enciclopedia y los objetivos que persigue, especialmente en el tercer capítulo. En un primer momento, declara Vincent, concibió su composición como un compendio de autoridades donde la materia aparecería clasificada por orden alfabético según los vicios y las virtudes, pero renunció a tal principio organizativo porque no resultaba propicio para asumir su objetivo: desarrollar tanto la naturaleza de las cosas como su historia⁵⁴⁰. Se decanta entonces por seguir el orden de las Escrituras, comenzando por el Creador, para continuar con la creación, la caída del hombre y su restauración, las cosas que han sucedido según las diferentes edades y, finalmente, aquello que sucederá en el final de los tiempos. Unos capítulos más adelante, explicará el autor el contenido de la obra (capítulo 16) y su división en tres partes (capítulos 17 y 18). En la primera versión de la enciclopedia, denominada versión *bifaria* por contar con dos partes y no tres, estos mismos capítulos del prólogo tratan, en consonancia, de la división en dos partes de la enciclopedia, en lugar de tres.

El primer libro del *Speculum naturale* comienza citando el esquema de Honorio de los cinco modos de describir el mundo⁵⁴¹. Asegura el dominico que procederá según este orden, iniciando su trabajo por el mundo arquetípico, es decir, la concepción del mundo en el intelecto divino (primera manera de describir la creación del mundo), para

⁵³⁷ “Porro, ne quis in hoc opere vel de novitate vel de nimia prolixitate me extimet arguendum, quoniam hoc ipsum opus novum quidem est simul et antiquum ... Antiquum certe materia et auctoritate, novum vero partium aggregatione” (Vincentius Bellovacensis, *Libellus apologeticus*, cap. 1, ed. Lusignan..., p. 118).

⁵³⁸ Ver *supra*, p. 189.

⁵³⁹ “Cum hoc ipsum opus utique meum simpliciter non sit, sed illorum potius ex quorum dictis fere totum illud contexui, nam ex meo pauca vel quasi nulla; ipsorum igitur est auctoritate, nostrum autem sola partium ordinatione” (Vincentius Bellovacensis, *Libellus apologeticus*, cap. 1, ed. Lusignan, Serge..., p. 119).

⁵⁴⁰ Vincentius Bellovacensis, *Libellus apologeticus*, cap. 3.

⁵⁴¹ Sobre las diferencias respecto al texto de Honorio, ver Paulmier-Foucart, Monique, *Ordre encyclopédique et organisation de la matière dans le Speculum Maius de Vincent de Beauvais*, en Annie Becq (ed.), *op. cit.*, pp. 201-226, aquí, pp. 207-209; Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, pp. 102-105.

continuar con los ángeles y la materia primera (segundo modo: el comienzo de la creación, que sigue el ejemplo del arquetipo), el mundo físico de especies y formas (tercer modo), la procreación de seres sujetos al tiempo (cuarto modo) y, por último, la caída del mundo físico al final de los tiempos y su renovación (quinto modo). Hasta aquí, las dos versiones de la obra son considerablemente similares⁵⁴². La *trifaria*, sin embargo, añade que, a pesar de que dicha planificación va a seguirse, el *Speculum naturale* se detendrá especialmente en la tercera manera de explicar la creación, aquella que describe las especies del mundo físico, dado que, acerca de las otras, ya ha expuesto suficiente en otros tratados⁵⁴³, o bien lo hará en el libro histórico de la enciclopedia (la parte final, donde aborda los modos cuarto y quinto de Honorio).

A este esquema presentado se añade el estudio de las disciplinas, el *ordo artium*, materia que aparece en lugares muy diferentes según la versión de la enciclopedia que se contemple. La primera versión del *Speculum maius*, la *bifaria*, acabó de redactarse a finales de la primera mitad de siglo, en torno a 1244, y constaba de dos partes: el *Speculum naturale* y el *Speculum historiale*⁵⁴⁴. El primero estaba compuesto por un *ordo rerum* que, siguiendo, igual que la versión definitiva, el principio de los días de la creación, enlazaba con el *ordo artium*: a la exposición del hombre, correspondiente al sexto día de la creación, le sigue, el día del reposo divino, una consideración sobre su naturaleza antes y después de la caída a causa del pecado. Las disciplinas son añadidas al final de la obra, abordándose en su condición de consecuencia del estado mortal del hombre. Vincent modificó ciertos aspectos de su obra después de las críticas que esta suscitó⁵⁴⁵, cambiando el esquema básico de dos espejos por uno que contiene tres: el *Speculum naturale*, el *Speculum doctrinale* y el *Speculum historiale*. Se puede apreciar que la principal modificación es la división en dos partes de la obra natural, separando

⁵⁴² La única diferencia relevante entre la versión *bifaria* y la *trifaria* en este capítulo es que, en la última, se indica que este esquema se toma del *Imago mundi* de Honorio, mientras que, en la primera, no se menciona la fuente. Para una exposición de las diferencias entre ambas versiones, Paulmier-Foucart, Monique, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde...*, pp. 174-175.

⁵⁴³ Ha tratado los dos primeros modos en sus obras de materia teológica: *Liber gratiae redemptoris* y *De sancta trinitate*. Paulmier-Foucart, Monique, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde...*, p. 36.

⁵⁴⁴ De la redacción *bifaria* de la enciclopedia, solo contamos con el texto completo del *Speculum historiale*, puesto que el *Speculum naturale* se conserva parcialmente (ocho de los treinta libros que lo componían). Aun así, el esquema de la obra se conoce gracias al *Libellus apologeticus* de la versión *bifaria*, donde el autor detalla la estructura y los contenidos de su trabajo. Esta primera versión de la obra de Vincent ha sido descubierta por Monique Paulmier-Foucart en dos únicos manuscritos (Bruselas Bibliothèque Royale 9152 y Bibliothèque Royale 18465). Duchenne, Marie-Christine y Paulmier-Foucart, Monique, *op. cit.*, pp. 59-74.

⁵⁴⁵ Ver *supra*, pp. 181-182.

el estudio del mundo y de las criaturas del estudio de las disciplinas. Hacia 1260 vio la luz esta versión *trifaria* de la enciclopedia, donde el mundo natural se expone de manera más extensa, con un número mayor de citas de autoridades y con ciertos cambios organizativos. En el tiempo transcurrido entre las dos versiones del *Speculum naturale*, la filosofía física aristotélica había consolidado su relevancia en el panorama intelectual. La obra de Vincent se hace eco de tal cambio, reelaborando el contenido de la materia expuesta e insertando nuevas citas; por el contrario, otras fuentes más exegéticas pierden fuerza en la obra (como Hugo de Saint-Cher, cuyas referencias se eliminan casi totalmente en la versión *trifaria*), pues el autor decide abordar la temática divina con más profundidad en otros tratados independientes de su enciclopedia⁵⁴⁶.

Si bien el *Speculum historiale* también sufre modificaciones en la versión *trifaria*, estas son menores que las del estudio natural⁵⁴⁷; sin embargo, es precisamente la materia histórica presente en el *Speculum naturale* la que va a ver alterada su posición. El *Speculum naturale* consta de un resumen de aquello que el autor expone más tarde en el libro histórico, así como el *Speculum historiale* incluirá un resumen del contenido natural. Dicho resumen histórico del libro natural ocupa lugares muy diferentes en cada una de las versiones. En la primera, igual que se ha observado en otros textos enciclopédicos, las cuestiones históricas y temporales se encuentran en relación con la exposición de los cielos, puesto que son estos los que determinan la medida del tiempo. En la versión *trifaria*, al contrario, la historia ocupa el último apartado, haciendo acabar la creación con el juicio final y la restauración eterna, con la finalidad de crear así una representación del mundo que asocie el estudio natural a la dimensión histórica de la creación, donde el hombre ocupa una posición central. De este modo, “on est passé d’un temps astral à un temps humain”⁵⁴⁸.

La enciclopedia del dominico es la obra donde la materia histórica se enlaza de manera más coherente con el estudio natural. El *Speculum maius* presenta una visión de conjunto completamente integradora, donde encuentran su lugar el estudio natural, el disciplinar y la dimensión histórico-sagrada del mundo. Este logro se debe, en parte, a la novedad en el tratamiento de la historia, especialmente en la versión *trifaria*. Puede

⁵⁴⁶ Duchenne, Marie-Christine y Paulmier-Foucart, Monique, *op. cit.*, p. 63; Paulmier-Foucart, Monique, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde...*, pp. 44-46 y 49-50.

⁵⁴⁷ Duchenne, Marie-Christine y Paulmier-Foucart, Monique, *op. cit.*, pp. 62-63.

⁵⁴⁸ Paulmier-Foucart, Monique, *Ordre encyclopédique et organisation de la matière dans le Speculum Maius...*, p. 212. Ver, asimismo, Paulmier-Foucart, Monique y Lusignan, Serge, «Vincent de Beauvais et l’histoire du Speculum Maius», *Journal des savants*, 1, 1990, pp. 97-124, aquí, pp. 109-112.

observarse la lejanía de Vincent en comparación a sus referentes: Isidoro, Honorio y los victorinos⁵⁴⁹, puesto que, como explica de manera concisa Mary Franklin-Brown,

neither Isidore nor the Victorines provide de kind of universal paradigm that Vincent seeks. Crucially, Isidore failed to make a clear place for history as a branch of learning or to articulate its connection to the other branches ... The Victorines, for their part ... understood history as an exegetical practice and therefore as a component of theological study⁵⁵⁰.

En cuanto a Honorio, las diferencias que presenta la ordenación de Vincent parecen tener como propósito, precisamente, salvar los problemas que se derivan de la rigidez que aquel presenta a la hora de incluir la dimensión humana en su sistema. Por este motivo, el *Speculum naturale*, en la versión *trifaria*, cambia el lugar de la historia respecto a la versión *bifaria*, puesto que en esta se había seguido el modelo del *Imago mundi*, haciendo depender la materia histórica de una exposición previa de los astros (al cuarto día de la creación le corresponde el estudio del movimiento de los planetas y, como consecuencia de este, las divisiones del tiempo y la historia)⁵⁵¹.

Visto el éxito logrado por la obra de Vincent, donde realmente se consigue una representación del mundo en todas sus dimensiones (en las enciclopedias naturales de Bartolomé el Inglés o de Tomás de Cantimpré, por ejemplo, no tienen cabida las disciplinas o la historia), cabría formularse un par de preguntas. La primera sería si, en este esquema enciclopédico, resulta necesaria una obra independiente sobre las disciplinas. Parece que aquello que confiere mayor sentido a la ordenación del conjunto de la obra es la nueva posición de la materia histórica en el primer libro, por lo que no se advierte la necesidad de separar el estudio de las ciencias del de los seres de la creación. Además, esto podría conllevar repeticiones temáticas, pues ciertas sustancias del mundo natural pueden estudiarse también según las disciplinas que las abordan.

La segunda cuestión es si los receptores de la obra juzgaron este conjunto de *specula* como un verdadero reflejo de la realidad, concediéndole a la enciclopedia el mérito de haber logrado una representación total e integrada mediante los tres ámbitos asociados al género: el mundo natural (*ordo rerum*), las ciencias y disciplinas (*ordo artium*) y la historia.

⁵⁴⁹ Paulmier-Foucart, Monique, *Ordre encyclopédique et organisation de la matière dans le Speculum Maius...*, pp. 204-207.

⁵⁵⁰ Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, p. 101.

⁵⁵¹ El texto conservado de la versión *bifaria* acaba precisamente en el cuarto día de la creación: corresponde al libro VIII, que finaliza con el apartado histórico. De los restantes libros (IX-XXX), solo se conserva la planificación expuesta en el *Libelus apologeticus* y, para los libros IX-XIII, la tabla detallada de los capítulos que contenían.

A la primera de estas cuestiones nos referiremos en el próximo apartado, donde se tratará la tradición occidental del *ordo artium*. La segunda, sin embargo, puede responderse con un simple dato documental: el *Speculum historiale*, la obra histórica de la gran empresa enciclopédica de Vincent, conoció un éxito en los siglos posteriores lejos del que lograron el *Speculum naturale* y del *Speculum doctrinale*⁵⁵². Como apunta Johannes B. Voorbij, quizás esto se deba a la gran popularidad de las composiciones de Bartolomé el Inglés y de Tomás de Cantimpré, que, siendo más pequeñas (y, por lo tanto, más manejables y transportables), eran, consecuentemente, más baratas⁵⁵³. Así pues, a pesar de que Vincent ideó un completo espejo que integraba todas las dimensiones de la realidad, satisfaciendo una demanda capital del enciclopedismo, el conjunto de los *Specula* no se valoró como la “obra definitiva” que cabría esperar. Pensando más en el uso concreto de los apartados que en la visión general del compendio, su público no obvió los aspectos negativos que este presentaba: principalmente, la dificultad que se deriva de su tamaño, que no lo hacía útil como instrumento de trabajo, lo que contrasta con la manifiesta voluntad del dominico vista en el *Libellus apologeticus*.

4.3.4 La tradición occidental del *ordo artium*

Abordaremos a continuación la tradición occidental del *ordo artium*, reparando en el origen griego de la clasificación de las disciplinas o de la filosofía⁵⁵⁴ y en su desarrollo medieval, en tanto que este se halle vinculado al enciclopedismo.

4.3.4.1 El enciclopedismo y el estudio de las disciplinas

Desde que Varrón decidiera trasladar al mundo latino el sistema de instrucción griego mediante los *Disciplinarum libri IX*, el desarrollo latino de la *enkyklios paideia* quedó marcado por una dimensión metodológica que se vinculaba a la clasificación y exposición disciplinar. Ya antes de Varrón, la latinidad había producido otro tipo de

⁵⁵² Paulmier-Foucart, Monique y Lusignan, Serge, «Vincent de Beauvais et l’histoire du *Speculum Maius*...», p. 98; Voorbij, Johannes B., *op. cit.*, pp. 42-43; Paulmier-Foucart, Monique, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde...*, p. 107.

⁵⁵³ Voorbij, Johannes B., *op. cit.*, p. 43. El mismo Vincent admite, en el *Libellus apologeticus*, que sus hermanos dominicos consideraban su libro muy extenso y que el coste de una copia era, por lo tanto, muy elevado. Vincentius Bellovacensis, *Libellus apologeticus*, cap. 17.

⁵⁵⁴ A lo largo de los siglos medievales, algunos autores utilizan el término “filosofía” como equivalente a “conocimiento”, mientras que otros, la mayor parte, le confieren un sentido más restrictivo que excluiría la materia teológica revelada. Ver Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, p. 343, nota 103.

obras donde se recogía un cúmulo de información acerca de gran cantidad de elementos: entes de la naturaleza, fenómenos físicos, sociales, históricos, etc., como se vio en el capítulo segundo, donde abordamos el origen del enciclopedismo. Estas obras –cuyo principal representante es la *Naturalis Historia* de Plinio– carecen del aspecto metodológico que caracteriza al grupo anterior, siendo más representativas del segundo aspecto enciclopédico fundamental: el referencial (que, por otro lado, no muestra su máxima expresión en dichas obras por no estar directamente vinculadas a un objetivo práctico). También en un apartado precedente se afirmó la relevancia de Isidoro en la unificación de ambas manifestaciones enciclopédicas⁵⁵⁵: metodología, sistematización e interés educativo se aunaban a la acumulación de conocimientos mediante un análisis individualizado de los entes, definiendo así la obra del Hispalense lo que habría de ser, en adelante, la naturaleza del género enciclopédico.

La cuestión disciplinar, a partir de la intervención isidoriana, no va a constituir la esencia de la obra enciclopédica de la manera en que lo hacía en Varrón o en Marciano Capella, pues el estudio particular de los entes (y de las palabras) no se disociaría ya de estas obras. De esta manera, los enciclopedistas se verán obligados a elegir o a combinar el *ordo artium* y el *ordo rerum* en sus obras, si bien los escritos medievales posteriores a las *Etimologías* que se dedican exclusivamente a la clasificación de las disciplinas o al desarrollo de algún conjunto de estas no se consideran parte del género enciclopédico, por la falta del aspecto referencial, del ejercicio de transposición didáctica y de la intención de abarcar todos los elementos de la realidad, el cosmos o la naturaleza.

La materia disciplinar, por lo tanto, no se retoma durante los siglos medievales exclusivamente en composiciones enciclopédicas, sino que también se desarrolla en varios tratados específicos sobre las disciplinas que, por su naturaleza, constituyen obras cercanas al género que aquí nos ocupa. La distinción entre dichos tratados y las obras enciclopédicas no siempre carece de polémica, en especial por los motivos que se especificaron en el capítulo anterior, en el contexto que caracteriza las producciones del siglo XII. Algunas de estas obras han sido consideradas tradicionalmente como enciclopedias, como el *Didascalicon* de Hugo de san Víctor, ya que este presenta un considerable número de rasgos enciclopédicos. Otras, a pesar de haber contribuido de manera decisiva a la formación de una tradición enciclopédica medieval latina, al ser anteriores a la obra de Isidoro y situarse, por lo tanto, en un momento previo al de la

⁵⁵⁵ En el apartado 4.2.1 *Ámbitos educativos del enciclopedismo*.

inclusión del análisis específico de las *res* y de sus fenómenos, no presentan un sistema organizativo del cual pueda seguirse una intención de captar toda la realidad o de representar el cosmos. Aun siendo enciclopédicas, se distinguirán del carácter esencial del enciclopedismo totalizador medieval: se trata de los trabajos de Marciano Capella y Casiodoro. Lo mismo puede decirse de los tratados posteriores a las *Etimologías* que, a diferencia del *Didascalicon*, se ocupan de la clasificación y exposición de las artes y las ciencias sin presentar los rasgos distintivos enciclopédicos: por ejemplo, el *De ortu scientiarum* (c. 1250) de Robert Kilwardby. A diferencia de las anteriores, estas no se incluyen en la familia enciclopédica.

Más distantes del género quedan las composiciones relacionadas con las disciplinas que se ocupan de algún arte en particular, pues ni tan solo se reflexiona aquí sobre un sistema disciplinar integrador. Los autores de estas obras acostumbran a escribir tratados sobre varias artes, de modo que, teniendo presente el conjunto de su trabajo, se encuentra un interés didáctico más o menos general por todas ellas (hasta el siglo XII, interés más centrado en el *trivium* que en el *quadrivium*), pero lejos de la intención enciclopédica.

Dentro de las compilaciones indiscutiblemente enciclopédicas, también hallamos dos maneras diferenciadas de incluir el ámbito disciplinar: una de ellas consistiría en el tratamiento de ciertas ciencias o artes vinculadas a determinados entes o fenómenos, por lo que aquellas se abordan a la par que estos. De este modo, siguiendo una disposición característica del *ordo rerum*, se expone parcialmente la materia disciplinar, pero no se tiene en consideración el *ordo artium*, es decir, no se reflexiona ni se propone una clasificación de las ciencias (vimos un ejemplo en el *De proprietatibus rerum*, cuando Bartolomé el Inglés trataba acerca de la medicina en relación a la corrupción del cuerpo: las enfermedades). La segunda manera consiste en integrar en la compilación el *ordo artium*, combinándolo con el *ordo rerum* y confiriéndole un lugar específico en la obra, como se vio en las *Etimologías*. La enciclopedia que logrará unir con mayor éxito ambos principios manteniendo una plena coherencia y satisfacción en el sistema de conjunto de la obra será el *Speculum maius* de Vincent de Bauvais, quien hace a ambos órdenes dependientes de un esquema totalizador que los engloba⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶ Quedan al margen de esta enumeración los compendios enciclopédicos parciales sobre la naturaleza que presentan un carácter especializado, es decir, aquellos que desarrollan el contenido de manera vinculada a una ciencia, como es el caso –manteniendo el ejemplo de la medicina– de la obra de Hildegarda de Bingen.

Hasta el momento, las referencias al *ordo artium* han guardado una relación directa con el sistema de las artes liberales. En el enciclopedismo medieval, sin embargo, se manifiesta otra preocupación por la clasificación de las disciplinas fuera del *trivium* y del *quadrivium*: se trata de la división del conocimiento o de la filosofía en distintas ramas científicas, siguiendo la tradición griega que la Edad Media atribuye a Platón y a Aristóteles. Hasta la llegada de las obras de ambos autores por mediación árabe, los enciclopedistas medievales lidian con dos sistemas diferentes: el de las artes liberales y el de la clasificación del conocimiento o de la filosofía. Más cercanos a las artes liberales –su propia tradición– que a una división (descontextualizada) de la tradición griega, los compiladores asumen el *ordo artium* basado en las artes liberales como principio organizativo de la materia expuesta en las enciclopedias, mientras que el esquema griego, al no encontrarse su lugar, se reprodujo en la rama de las artes liberales más afín a la filosofía: la dialéctica.

Cuando Occidente tuvo acceso a los textos de Platón y Aristóteles a los que se les atribuía tal división de la filosofía, junto con los trabajos árabes que, habiendo conocido ya aquellos textos, los habían asumido en sus propias clasificaciones de las ciencias, pudo replantearse el panorama disciplinar, proponiéndose –ahora sí– unas clasificaciones integradas de las ciencias y las artes.

Teniendo presente estos ámbitos que relacionan el enciclopedismo con el *ordo artium*, en los siguientes apartados se expondrá el origen y la reproducción medieval de la clasificación de la filosofía griega, así como la tradición de las artes liberales en Capella, Boecio, Casiodoro e Isidoro de Sevilla, incluyendo aquí la integración que estos autores intentaron entre dicha tradición y la de la división de la filosofía. Se reparará brevemente en el desarrollo del *trivium* y del *quadrivium* hasta el siglo XII, prestando especial atención a la primera compilación que unifica, en un esquema, las artes liberales y la clasificación de las ciencias: el *Didascalicon*. Por último, se atenderá nuevamente a la obra de Vincent de Beauvais, el *Speculum maius*, en esta ocasión para comprobar cómo el *ordo artium* se inserta, junto con el *ordo rerum*, en el sistema enciclopédico del autor.

4.3.4.2 Las divisiones “platónica” y “aristotélica” de la filosofía y su transmisión medieval

Se tratará en este apartado sobre las divisiones de las ciencias que, en la Edad Media, se conocieron como “clasificación platónica” y “clasificación aristotélica”, encontrándose estas presentes en la tradición enciclopédica. Los compiladores, como hemos afirmado, se hallaron ante dos maneras de ordenar las disciplinas: las artes liberales y dichas clasificaciones, también denominadas “partes de la filosofía”. Cabe resaltar la gran diferencia de ambas: las artes liberales son un sistema disciplinar, mientras que la división filosófica posee una naturaleza distinta, fundamentada en criterios ontológicos y epistemológicos, no metodológicos. Sin embargo, la tradición griega se transmite descontextualizada, sin las obras que justifican las clasificaciones, de manera que el enciclopedista tiene ante sí dos divisiones que, en su afán ordenativo, considerada que debe armonizar. Encajarlas en un único esquema no resultaría sencillo, por lo que, hasta el siglo XII, se opta por clasificar la materia según el *ordo artium* del *trivium* y el *quadrivium*; a su vez, a la hora de tratar la dialéctica, se introducen las divisiones de la filosofía, mostrando así los vínculos que sus ramas tengan con aquellas.

Un autor, Boecio (480-524), resulta primordial para entender cómo las doctrinas acerca de la distinción de las ciencias de Platón y Aristóteles se transformaron en las mencionadas clasificaciones platónica y aristotélica que conoce la Edad Media. Estas últimas, como se observará, no mantienen la doctrina original de ninguno de los filósofos, sino que presentan una mezcla de las ideas de ambos y de sus reelaboraciones posteriores. Resultaría interesante, a la luz de la exposición del presente apartado, adentrarse en el texto platónico y aristotélico –concretamente, en la *República* y en la *Metafísica*, donde se trata la temática en cuestión–, si bien consideramos que tal inciso alteraría la continuidad del discurso que aquí se mantiene, pues, para señalar con propiedad la diferencia de las doctrinas de ambos filósofos respecto a los esquemas que, a través de Boecio, reproducen las enciclopedias medievales, cabría reparar detenidamente en las distintas interpretaciones de las mencionadas obras. Se ha considerado oportuno, por lo tanto, ofrecer tal síntesis en un apartado anexo, en el que se estudian ambos textos junto con las dificultades interpretativas que presentan, dado que estas, a su vez, guardan relación con la interpretación medieval⁵⁵⁷. Así, se analizará

⁵⁵⁷ Anexo B1: *Conocimiento y clasificación de las ciencias en Platón y Aristóteles*.

la clasificación de las ciencias de Boecio en referencia a lo trabajado en el apartado anexo; posteriormente, se mostrará de manera sinóptica la plasmación del *ordo artium* en las compilaciones de Capella, Casiodoro e Isidoro, donde se reparará, a través de unas figuras presentes también en el apartado anexo, en la combinación de las artes liberales y de la clasificación de la filosofía que llevaron a cabo estas obras enciclopédicas⁵⁵⁸.

4.3.4.2.1 Clasificación de las ciencias en Boecio: el *De trinitate* y el comentario a la *Isagoge*

El gran transmisor a Occidente de la clasificación filosófica de las ciencias es, sin duda, Boecio. El romano aborda la cuestión en dos lugares diferentes: el *De trinitate* y el primer comentario a la *Isagoge* de Porfirio. Estas, en especial la primera de ellas, resultaron ampliamente reproducidas a lo largo de la Edad Media, ya fuera de modo esquemático y sintético –es el caso de las enciclopedias– o comentando e interpretando los pasajes en cuestión, como hicieron Guillermo de la Porrée, Thierry de Chartres, Domingo de Gundisalvo y Tomás de Aquino. Al inicio de su opúsculo teológico, Boecio expone la clasificación de las ciencias especulativas con el fin de matizar el lugar propio de la teología, de manera análoga al modo en que Aristóteles introdujo su clasificación de las ciencias teóricas para delimitar el ámbito de la filosofía primera y distinguirla de las otras ciencias⁵⁵⁹. Comienza el autor así el segundo capítulo del *De trinitate*:

Age igitur ingrediamur et unumquodque ut intellegi atque capi potest dispiciamus.
Nam, sicut optime dictum videtur, eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est,
ita de eo fidem capere temptare. Nam cum tres sint speculativae partes⁵⁶⁰.

A continuación, presenta la triple división de las ciencias especulativas: *naturalis*, caracterizada por ser *in motu e inabstracta*; *mathematica*, *sine motu e inabstracta*; por último, *theologica*, *sine motu, abstracta atque separabilis*. Siguiendo a Aristóteles, Boecio justifica la división según la diferencia de los objetos de los que se ocupa cada

⁵⁵⁸ Anexos B2, B3 y B4.

⁵⁵⁹ Anexo B1, p. 16.

⁵⁶⁰ Se sigue aquí la edición de Claudio Moreschini (Boethius, *Opuscula theologica*, ed. Claudio Moreschini, Múnich, Saur, 2005), reproducida y referenciada en la traducción francesa de Alain Galonnier: Boethius, *Opuscula sacra*, vol. 2, *De sancta trinitate, De persona et duabus naturis (traités I et V)*, Texte Latin de L'Édition de Claudio Moreschini, Introduction, traduction et commentaire par Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie y Louvain, París, Walpole, Éditions Peeters, 2013. *De Sancta Trinitate*, II, p. 168, 64-68.

ciencia⁵⁶¹. Los esquemas de ambos autores coinciden, a excepción de un matiz que se encuentra en la caracterización del objeto de la ciencia teológica:

	Aristóteles		Boecio	
Ciencia natural	no separado	no inmóvil	<i>inabstracta</i>	<i>in motu</i>
Matemática	no separado	inmóvil	<i>inabstracta</i>	<i>sine motu</i>
Teología	separado	inmóvil	<i>abstracta; separabilis</i>	<i>sine motu</i>

Tomamos aquí la traducción de Aristóteles sin la variante de Albert Schwegler⁵⁶², de manera que: (i) se remarcaría la condición del objeto en cuanto a su separación o no de la materia, no en cuanto a su subsistencia⁵⁶³; (ii) no habría conflicto entre la clasificación de Aristóteles y la de Boecio, que coinciden en la caracterización de los objetos de cada ciencia (si se acepta el texto aristotélico con la modificación del alemán, que cambia *achōrista* por *chōristá* –es decir, suprime la «α» del término *ἀχώριστα* que define a la física–, debe admitirse que la exposición aristotélica y la boeciana diferirían en la descripción de la física⁵⁶⁴). La única distinción estriba, como se ha mencionado, en las características que definen el objeto de la teología⁵⁶⁵.

Comencemos por la ciencia física. Tras asegurar Boecio que es –su objeto, debe entenderse– no abstracta y en movimiento, explica que esta ciencia considera las formas de los cuerpos con la materia, esto es, aquellas formas que no pueden ser separadas en acto de los cuerpos. Dichos cuerpos se hallan en movimiento (según el principio que

⁵⁶¹ Como se ha expuesto a lo largo del Anexo B1, en los apartados segundo y tercero, dedicados al texto aristotélico, pp. 16-38.

⁵⁶² Anexo B1, apartado 3.1, pp. 25-27.

⁵⁶³ Ídem.

⁵⁶⁴ Es el caso de Julio Picasso Muñoz, que, en su traducción castellana del texto de Boecio, sostiene que el romano no utiliza todos los sentidos que Aristóteles confiere a la separabilidad (la lejanía de la materia y la subsistencia), de manera que Boecio, caracterizando de no abstracto el objeto de la física, modificaría los atributos que le atribuye Aristóteles por obviar el significado de la subsistencia. Por el contrario, Alain Galonnier, en la introducción de su traducción francesa del texto, asegura que no se daría tal divergencia si no se siguen las ediciones modernas que han modificado el *ἀχώριστα* aristotélico (es decir, la modificación introducida por Schwegler). En el Anexo B1, donde se expone, a lo largo del segundo apartado, la mencionada modificación y la diferencia interpretativa que esta implica, se ha añadido, asimismo, una consideración propia acerca de las consecuencias que conlleva rechazar el cambio del término aristotélico a la par que mantener que, en el apartado de la *Metafísica* en cuestión, Aristóteles haga referencia a dos ramas diferentes de las matemáticas (Anexo B1, pp. 28-30). Picasso Muñoz, Julio, Introducción a *Cómo la trinidad es un solo Dios y no tres dioses*, en Boecio, *Cinco opúsculos teológicos (opuscula sacra)*, Textos traducidos y anotados por Julio Picasso Muñoz, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 44-45; Galonnier, Alain, *Introduction*, en Boethius, *Opuscula sacra...*, pp. 50-51.

⁵⁶⁵ Aristóteles fundamenta la diferencia de las ciencias según su separabilidad y movilidad, sin introducir terceros atributos en el binomio que caracteriza a cada una de ellas. Expuesto en el Anexo B1, apartados segundo y tercero (pp. 16-38).

lleva la tierra hacia lo bajo y el fuego hacia lo alto), restando la forma unida a esta materia en movimiento⁵⁶⁶. La aclaración de que tales formas no pueden ser separadas en acto de los cuerpos parecería indicar que pueden serlo, en potencia, por el entendimiento; sin embargo, este sería el caso de los objetos de la ciencia matemática, que son separados de la materia por el proceso abstractivo⁵⁶⁷, es decir, según la consideración humana, ya que no subsisten sin la materia. Boecio no ofrece mayor explicación al respecto, por lo que la afirmación ha sido objeto de diversas interpretaciones⁵⁶⁸. Lo que parece quedar claro en el texto boeciano es la inseparabilidad de la forma respecto a la materia tanto en la consideración como en el ser, acercándose considerablemente a la doctrina aristotélica⁵⁶⁹.

El objeto de la matemática, por su parte, es no abstracto y sin movimiento: las formas de los cuerpos se observan sin la materia, por lo que carecen del movimiento propio de esta; sin embargo, tales formas están en la materia, de manera que no son separadas⁵⁷⁰. Se deduce de este pasaje que los cuerpos que estudian la física y la matemática son los mismos, pues no establece Boecio más diferencia que la de la consideración o no de la materia (y, en consecuencia, de su movimiento). El objeto de la matemática es, pues, la forma que se considera sin el movimiento (porque se ha prescindido de la materialidad del cuerpo), pese a que no se da sin la materia; por eso puede calificarse de inmóvil (considerada sin materia) y de no abstracta (no separada realmente de la materia). Nuevamente, el acercamiento a la doctrina aristotélica es patente⁵⁷¹. En este contexto, no es contradictorio que el autor sostuviera, sobre las formas a las que atiende la física, que no pueden separarse en acto: desde un punto de vista epistemológico, la física considera las formas con la materia, por lo que se incluye su movilidad. Estas formas, que no se separan de la materia en acto (ontológicamente), son consideradas con su materialidad; por otra parte, la matemática, que también aborda

⁵⁶⁶ *De Sancta Trinitate*, II, p. 168, 68-73.

⁵⁶⁷ Gilson recuerda que no puede atribuírsele a Boecio una teoría abstractiva semejante a la aristotélica, debido a la carencia de un elemento esencial para la consecución de esta: el entendimiento agente. Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1965, p. 135.

⁵⁶⁸ Rafael Pascual aborda las principales interpretaciones sostenidas por los académicos: Pascual, Rafael, «Boecio y la división de las ciencias especulativas en el *De Trinitate*», *Alpha Omega*, IV, 1, 2001, pp. 67-86, aquí, pp. 74-75.

⁵⁶⁹ Recordemos que Aristóteles afirmaba, mediante el ejemplo de lo chato y lo cóncavo, que “todas las realidades físicas se anuncian al modo de lo chato”, consideradas junto a su materialidad y movimiento. *Metafísica*, VI, 1, 1025b – 1026a. Anexo B1, p. 18 y ss.

⁵⁷⁰ *De Sancta Trinitate*, II, p. 169, 73-76.

⁵⁷¹ Anexo B1, p. 19 y ss.

las formas que no son separables de los cuerpos, sí las considera separadas. De esta manera, en el objeto de la física, «no abstracto» y «móvil» hacen referencia, ambos, al aspecto formal, lo que necesariamente incluye el ámbito epistemológico; en la matemática, «inmóvil» se vincularía al aspecto formal y epistemológico, pues la forma se contempla sin la movilidad de la materia (cosa que, por otra parte, no se desasocia de la descripción de la realidad del objeto: al no tener en cuenta la materialidad del cuerpo ni su movimiento, el objeto de la matemática es inmóvil porque permanece, no es mudable), mientras que «no abstracto» se mantendría en el ontológico; en tercer lugar, como se detallará a continuación, los atributos de la teología corresponden al ámbito ontológico.

Por último, el objeto de la teología es sin movimiento, abstracto y separable, pues la substancia de Dios no posee materia ni movimiento⁵⁷². Tras esta división, Boecio especifica el método propio de cada ciencia, en el orden expuesto: *rationabiliter*, *disciplinaliter* e *intellectualiter*⁵⁷³, distinción que llevó a los comentaristas medievales a diversas interpretaciones, queriendo asociar cada uno de dichos métodos a una facultad concreta del alma⁵⁷⁴. La concesión de dos atributos al objeto de la ciencia teológica, sin embargo, no conllevó tal variedad interpretativa. Boecio no indica en qué consiste la diferencia de ambos términos; los académicos, de hecho, coinciden en que el romano parece no concederles un significado distinto⁵⁷⁵, pese al hecho de que precisamente aluda a las nociones que, en la doctrina aristotélica, han suscitado tanta discrepancia⁵⁷⁶. En Aristóteles, «abstracto» hace referencia al proceso abstractivo, no a la consideración de algo separado (en el sentido de subsistente). No podría el griego asignar al objeto de la tercera ciencia la abstracción, pues no hay materia de la cual abstraer la forma. Tomás

⁵⁷² *De Sancta Trinitate*, II, p. 169, 76-78.

⁵⁷³ *Ibidem*, 78-80.

⁵⁷⁴ Gilberto de la Porrée fundamenta la distinción metodológica nuevamente en el objeto de cada ciencia; Thierry de Chartres, Clarembaldo de Arras y Domingo de Gundisalvo, sin embargo, mediante la corrección o adaptación del significado de ciertos términos de Boecio, hacen coincidir los métodos de cada ciencia con las facultades del alma. Ver Fidora, Alexander, «La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7, 2000, pp. 127-136.

⁵⁷⁵ Rafael Pascual repasa los diferentes comentarios a este respecto por parte de los académicos. Pascual, Rafael, *op. cit.*, pp. 75 y 77.

⁵⁷⁶ Como se ha observado en el apartado Anexo B1, el texto aristotélico puede referirse a la separabilidad en cuanto a la materia —aquí incluiríamos separado de la materia o abstraído lógicamente, según los tres significados que distingue Giovanni Reale (Anexo B1, p. 33)— o según su condición de suficiencia respecto a cualquier otra cosa para subsistir (es decir, subsistente). Así, las traducciones y ediciones se han decantado por uno de los dos significados, fijando el texto aristotélico o el término empleado para la traducción según el que creyeran que primaba sobre el otro. Anexo B1, pp. 25-38.

de Aquino, aun diferenciando separabilidad de abstracción⁵⁷⁷, también hizo sinónimos ambos términos al reflexionar sobre este pasaje, en su comentario al *De trinitate* de Boecio⁵⁷⁸. En definitiva, con el uso de estos dos conceptos, podría Boecio estar incidiendo en el hecho de que el objeto que aborda la teología es separado de la materia como tal, según su condición ontológica⁵⁷⁹. Tratándose de un ser inmaterial, no cabría considerarlo de ninguna otra manera distinta a la de su propio ser.

La disposición de las ciencias de Boecio es la misma que presentó Aristóteles en la *Metafísica* (si se obvia la doble mención de las matemáticas⁵⁸⁰); el texto del romano, sin embargo, sugiere una jerarquización de las ciencias o, más bien, de las formas que son abordadas por tales ciencias (sobre todo si se pone en paralelo con el comentario a la *Isagoge*) que, lejos de la doctrina aristotélica, presentaría una influencia platónica⁵⁸¹. Tal influencia platónica queda patente en la continuación del capítulo: tras la clasificación de las ciencias y la mención de sus respectivos métodos, Boecio insiste en que, para conocer un ser, debe atenderse a la forma misma, que no es imagen, sino el verdadero ser de la cosa, por lo que se nombra y se define (en oposición a la materia, que no define el ser). Sin embargo, solo la sustancia divina, siendo forma sin materia, es una y es lo que es: las otras cosas no son lo que son (*reliqua enim non sunt id quod sunt*), sino que tienen su ser de aquello a partir de lo que son, es decir, de la unión de sus partes constitutivas⁵⁸². La conclusión del capítulo exhibe aún más el neoplatonismo del autor, pues este afirma que abusamos al denominar formas a aquellas que están dentro de los cuerpos, ya que no son más que imágenes: de las formas exentas de materia provienen las formas que se hallan dentro de la materia y que dan lugar al cuerpo⁵⁸³.

Boecio ha situado así el objeto de la teología: aquella forma inmaterial que es verdaderamente lo que es gracias a su simplicidad e independencia de cualquier otra cosa (por ejemplo, de accidentes, que no afectan a la forma pero sí a la materia que

⁵⁷⁷ Pascual, Rafael, «Lo separado como el objeto de la metafísica», *Alpha Omega*, 1, 1998, pp. 217-242; Galonnier, Alain, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁷⁸ Pascual, Rafael, «Boecio y la división de las ciencias especulativas en el *De Trinitate*»..., pp. 75-77.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 78.

⁵⁸⁰ Ver Anexo B1, pp. 26-27.

⁵⁸¹ Pascual, Rafael, «Boecio y la división de las ciencias especulativas en el *De Trinitate*»..., p. 81, especialmente nota 57. Recordemos que Aristóteles solo jerarquiza las ciencias según su universalidad. Así, consideraría más digna la física que la matemática, pues, mientras aquella se ocupa de la sustancia completa, esta lo hace solo de una parte. Ver Anexo B1, pp. 20-21.

⁵⁸² *De Sancta Trinitate*, II, pp. 169-170, 81-100.

⁵⁸³ *Ibidem*, pp. 170-171, 113-117.

acompaña a todo el resto de sustancias materiales). De esta manera, se da inicio al tratado en que el defenderá la unidad inquebrantable de la Trinidad divina.

De un neoplatonismo más marcado es su primera clasificación de las ciencias, aquella que esbozó en el comentario a la *Isagoge*, un escrito muy anterior al *De trinitate*. Boecio distingue tres ciencias porque existen tres seres diferentes que pueden ser objeto de una reflexión tal. La distinción es más bien, por lo tanto, de seres, a los que se les asociará una ciencia⁵⁸⁴: los *intellectibilia* (seres intelectuales susceptibles de existir sin materia y, por lo tanto, independientes del movimiento: Dios y el alma separada); los *intelligibilia* (seres inteligibles que, perteneciendo al grupo anterior, han pasado a entrar en contacto con el mundo material); por último, los *naturalia* (seres sensibles compuestos)⁵⁸⁵. Si las ciencias que estudian el primer y tercer grupo de seres están claras (teología y fisiología, especificadas por el autor), la ciencia que estudiaría los segundos, no mencionada por Boecio, ha vuelto a dar pie a múltiples interpretaciones: la psicología es más aceptada, pues aquello que se estudia son las almas, si bien se han propuesto otras posibilidades, tales como la astrología, las matemáticas o las almas junto a las matemáticas⁵⁸⁶.

Como se ha comentado, será sobre todo el anterior texto de Boecio el que se reproducirá a lo largo de la Edad Media, dentro y fuera del género enciclopédico; sin embargo, la clasificación general de las ciencias en dos ramas que Occidente conocerá va a tomarse del comentario a la *Isagoge*. El autor atribuye las tres ciencias distinguidas anteriormente a una de las ramas de la filosofía: la *speculativa*, a la que aquí también denomina *theoretica* o *contemplativae*. Sostendrá Boecio que la filosofía aún se divide en otra rama más, la *practica* o *activa*, compuesta también por tres partes que detalla tras haber hecho lo propio con la especulativa:

Est enim prima quae sui curam gerens cunctis sese erigit, exornat augetque virtutibus, nihil in vita admittens quo non gaudeat, nihil faciens paenitendum. Secunda vero est quae rei publicae curam suscipiens cunctorum saluti suae providentiae sollertia et iustitiae libra et fortitudinis stabilitate et temperantiae

⁵⁸⁴ Es patente la similitud con la analogía de la línea platónica. Ver Anexo B1, pp. 9-15.

⁵⁸⁵ *In Isagogen Porphyrii commenta*, I, cap. 3, 1-6. Se sigue aquí la edición de Brandt: Ancii Manlii Serverini Boethii, *In Isagogen Porphyrii commenta*, Copiis a Georgio Schepss comparatis suisque usus recensuit, ed. Samuel Brandt (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 81), Vindobonae, Tempsky y Lipsiae, Freytag, 1906, p. 8.

⁵⁸⁶ Pascual, Rafael, «Boecio y la división de las ciencias especulativas en el *De Trinitate*»..., pp. 70-72.

patientia medetur; tertia uero, quae familiaris rei officium mediocri componens dispositione distribuit⁵⁸⁷.

Como comprobaremos, la división de la filosofía en dos ramas (en lugar de las tres aristotélicas) y el reconocimiento de tres partes dentro de la práctica (que, según lo expuesto por Boecio, podrían resumirse en moral, política y económica) se tomarán de esta última obra de Boecio, mientras que la clasificación de las ciencias especulativas seguirá el *De trinitate*.

4.3.4.2.2 División de la filosofía y artes liberales en el enciclopedismo: Capella, Casiodoro e Isidoro

Como se ha comentado en apartados precedentes, hasta la aparición de las *Etimologías*, las obras enciclopédicas latinas –es decir, las de Capella y Casiodoro– se basaron en el esquema del *ordo artium* de las artes liberales, siguiendo el ejemplo de Varrón. El *De nuptiis Philologiae et Mercurii* es la obra medieval sobre las artes liberales por excelencia y fue objeto de glosas y comentarios durante los siguientes siglos. El trabajo de Capella se divide en nueve libros, de los cuales los dos primeros están destinados a exponer el relato mítico-alegórico de la unión entre Mercurio y Filología. Comienza el primer libro narrando la decisión de Mercurio de casarse; el dios, pues, debe escoger con quien se desposará. Tras valorar las posibles candidatas, acepta el consejo de Apolo y elige como prometida a Filología. En el segundo libro, Filología asciende al cielo para reunirse con los dioses. Allí, recibe un regalo de bodas de Mercurio: siete damas de honor, cada una de las cuales pronunciará un discurso que ocupará los siete libros siguientes. Las siete damas de honor son Gramática, Dialéctica, Retórica, Geometría, Aritmética, Astronomía y Música, las artes liberales, que hablarán por este orden, haciendo una exposición científica de las cuestiones que estudian. El *De nuptiis* fue redactado el siglo precedente a la obra de Boecio, de manera que, si reparamos en el esquema de esta obra, solo hallamos el *ordo artium* propio de las artes liberales, donde pueden distinguirse las ciencias del *trivium* y del *quadrivium* (terminología que no existe aún en este siglo)⁵⁸⁸.

Las *Institutiones* de Casiodoro, por su parte, se dividían en dos libros que separaban las letras cristianas (*Institutiones divinarum*) de las paganas (*Institutiones*

⁵⁸⁷ *In Isagogen Porphyrii commenta*, I, cap. 3, 13-21, p. 9.

⁵⁸⁸ Puede encontrarse un esquema de la obra de Capella en el Anexo B2.

saecularium lectionum –o litterarum–). Estas últimas pronto circularon como obra independiente, bajo el título *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*. Casiodoro dedica un capítulo de su obra a cada una de las artes liberales, de modo que las *Institutiones saecularium* se dividen en siete capítulos. El autor desarrolla las artes de una manera mucho más pormenorizada que las disciplinas⁵⁸⁹, obteniendo como resultado una obra desigual en cuanto a la extensión dedicada a cada una. La dialéctica y la retórica son las materias trabajadas más extensamente, en especial la primera, que ocupa la mitad de la obra. En la introducción del capítulo dedicado a la dialéctica, Casiodoro presenta una división de la filosofía en dos ramas: la especulativa (denominada aquí *inspectivam*) y la práctica (*actualem*). La primera se divide, a su vez, en natural, doctrinal y divina; dentro de la doctrinal, hallamos las ciencias del *quadrivium* (término acuñado por Boecio, por lo que ahora sí existe, pese a que Casiodoro no lo emplea aquí). Por otra parte, la filosofía práctica se divide en moral, dispensativa y civil⁵⁹⁰.

Entre la compilación de Capella y la de Casiodoro, hace aparición un elemento primordial: la obra de Boecio. Así, en el texto de Casiodoro ya se encuentra el esquema del romano. Sin embargo, el autor no pretende distinguir las partes de la filosofía según su objeto; Casiodoro se limita a presentar el esquema y definir brevemente cada una de ellas, sin entrar en consideraciones ontológicas o epistemológicas. Solo de la matemática dirá que “abstractam considerat quantitatem. Abstracta enim quantitas dicitur, quam intellectu a materia separantes vel ab aliis accidentibus, ut est, par, impar, vel ab aliis huiusmodi in sola ratiocinatione tractamus”⁵⁹¹. Casiodoro, a diferencia de Boecio, que no mencionaba al inicio de su *De trinitate* a Aristóteles, sostiene que tal división de la filosofía o de la dialéctica es la propia del filósofo (*philosophia dividitur, secundum Aristotelem...*⁵⁹²). Lo primero a resaltar es que Casiodoro, como hizo Boecio y hará el resto de autores que reproduzcan el esquema “aristotélico”, presenta una división general de las ciencias en dos ramas: especulativas y prácticas, obviando las productivas, el tercer grupo de ciencias que distingue Aristóteles⁵⁹³. Asimismo, el

⁵⁸⁹ Como se muestra ya en el título bajo el que se conoció la obra separada de las artes liberales, Casiodoro remarcará que las tres primeras son artes (las del *trivium*), mientras que las cuatro últimas son disciplinas (las ciencias del *quadrivium*).

⁵⁹⁰ Se ha elaborado un esquema de la obra de Casiodoro en el Anexo B3.

⁵⁹¹ Cassiodorus, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, 3; PL 70, 1168D.

⁵⁹² *Ibidem*, 1167C.

⁵⁹³ Anexo B1, p. 16.

esquema incluye, dentro de la rama de las prácticas, la dispensativa (economía o moral doméstica: *domesticarum rerum sapienter ordo dispositus*⁵⁹⁴), mientras que, en la clasificación aristotélica, las ciencias prácticas son solo dos, la ética y la política⁵⁹⁵. Dicha alteración no es un producto medieval, ni siquiera de Boecio: se encuentra ya en la doctrina de los peripatéticos y de los neoplatónicos, que reducen las ciencias a teóricas y prácticas, añadiendo la economía a esta última rama. Los peripatéticos adujeron que el esquema bipartito (con la inclusión de la economía) se correspondía a la doctrina aristotélica, por lo que contribuyeron a tal atribución; Diógenes Laercio, por otra parte, presenta la clasificación aristotélica de las tres ramas de las ciencias, si bien la atribuye a Platón⁵⁹⁶.

Por último, cabe reparar en las *Etimologías* de Isidoro, obra que acabó de fijar la imagen de lo que se difundiría definitivamente como “división platónica” y “división aristotélica” de la filosofía. Como se abordó en el apartado dedicado a la obra del Hispalense, las *Etimologías* comienzan con un bloque doctrinal en el cual hallamos la exposición de las artes liberales, a las que se sumarán otras ciencias⁵⁹⁷. El libro primero está dedicado a la gramática; el segundo, a la retórica y a la dialéctica; el tercero, a las ciencias del *quadrivium*. Al inicio de su exposición sobre la dialéctica, el autor, a diferencia de lo que hicieran Capella y Casiodoro, presenta dos propuestas diferentes sobre la división de la filosofía. En primer lugar, se expone la división tripartita de la filosofía en física, ética y lógica, esquema que pronto muestra sus orígenes griegos:

Philosophiae species tripartita est: una naturalis, quae Graece Physica appellatur, in qua de naturae inquisitione disseritur: altera moralis, quae Graece Ethica dicitur, in qua de moribus agitur: tertia rationalis, quae Graeco vocabulo Logica appellatur, in qua disputatur quemadmodum in rerum causis vel vitae moribus veritas ipsa quaeratur. In Physica igitur causa quaerendi, in Ethica ordo vivendi, in Logica ratio intellegendi versatur.⁵⁹⁸

Para cada una de las ramas, el Hispalense fijará una autoridad (dos, en el caso de la física), a la que le atribuye las subdivisiones de las mismas: las autoridades de la

⁵⁹⁴ Cassiodorus, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, 3; PL 70, 1169A.

⁵⁹⁵ Ídem.

⁵⁹⁶ Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924, p. 354; Spaemann, Robert, *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Ediciones Rialp, 1991, p. 44; Baldinotti, Cesare, *Arte de dirigir el entendimiento en la investigación de la verdad, o Lógica*, Madrid, Librería de Ríos, 1838, pp. 52-54.

⁵⁹⁷ El esquema del *ordo artium* presente en las *Etimologías* se encuentra en Anexo B4.

⁵⁹⁸ *Etymologiarum sive Originum*, II, 24, 3-4. San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero; introducción general por Manuel C. Díaz y Díaz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 384.

filosofía natural son Tales y Platón; el reconocimiento de la aritmética, la geometría, la música y la astronomía dentro de dicha rama se debe solo a Platón. La moral nace con Sócrates, quien la dividiría en prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Por último, la autoridad de la filosofía racional vuelve a ser Platón, quien afirma que esta se separa en retórica y dialéctica. A continuación, Isidoro reproduce las definiciones de la filosofía de *aliqui doctorum*⁵⁹⁹, autor que divide esta en dos partes: *inspectiva* y *actualis*. Expone Isidoro en qué consiste esta división que “otros” llevan a cabo (“alii definierunt Philosophiae rationem in duabus consistere partibus”⁶⁰⁰): la *inspectiva* se divide, a su vez, en *naturalem*, *doctrinalem* y *divinam*; de estas, la segunda está compuesta por la aritmética, la música, la geometría y la astronomía. La *actualis* también se subdivide en tres: *moralem*, *dispensativam* y *civilem*. Como vemos, Isidoro reproduce la clasificación de Casiodoro, de quien toma también las definiciones básicas que siguen a la enumeración de estas ramas. Igual que hiciera Casiodoro, Isidoro omite toda reflexión en torno al fundamento de la división de las ciencias según su objeto que se encuentra en Boecio⁶⁰¹. Casiodoro, sin embargo, no había especificado la subdivisión de la moral en las virtudes cardinales, cosa que sí hace Isidoro, siguiendo el fragmento de Boecio del comentario a la *Isagoge* antes reproducido.

Isidoro no atribuye las dos clasificaciones que presenta a ningún autor concreto. Sin embargo, la primera de ellas fue considerada originaria de Platón por la posteridad a causa de dos motivos: que el filósofo sea el autor que más veces se mencione, reconociendo su autoridad en la física y la lógica, y, por otra parte, que Agustín de Hipona ya hubiera asociado tal clasificación a Platón⁶⁰². Jenócrates, discípulo de Platón, vincula al pensamiento de este una distinción de la filosofía en tres partes: lógica, física

⁵⁹⁹ Las definiciones se encuentran en Casiodoro (PL 70, 1167D).

⁶⁰⁰ *Etymologiarum sive Originum*, II, 24, 10, p. 386.

⁶⁰¹ Tan solo menciona la manera abstracta de considerar la cantidad que caracteriza a la matemática, en un párrafo idéntico al de Casiodoro. Reparemos en una pequeña diferencia entre ambos en la explicación de la rama teórica. Isidoro asegura que “inspectiva dicitur, qua supergressi visibilia, de divinis aliquid et caelestibus contemplamur, eaque mente solummodo inspicimus”. Esta definición difiere de la de Casiodoro solo en la palabra final, donde aquel dice “eaque mente solummodo contuemur”. Isidoro, cambiando el verbo final, asocia la denominación de la rama filosófica (*inspectiva*) con su metodología; también Boecio, tras presentar las ciencias y sus objetos (recordemos que Boecio solo expone las *speculativae partes*, es decir, las que Isidoro está nombrando), asocia a cada ciencia una metodología propia, según la cual es posible “inspicere formam”. Casiodoro, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, 3, PL 70, 1168C; Boecio, *De trinitate*, II, p. 169, 81; Isidoro, *Etymologiarum sive Originum*, II, 24, 11, p. 386.

⁶⁰² *De civitate Dei*, XI, 25.

y ética⁶⁰³. Tras conocer Zenón la clasificación de Jenócrates, el estoicismo difundirá y desarrollará tal esquema, adaptándolo a su pensamiento. Agustín reproduce esta división y la atribuye a Platón, siguiendo una tradición que se había mantenido hasta llegar al Africano⁶⁰⁴ y que persistirá en el Occidente medieval.

El esquema “platónico” que incluye Isidoro en las *Etimologías* es totalmente diferente a la clasificación que puede extraerse de la *República*, como se aprecia en la exposición presentada en el anexo⁶⁰⁵. Para empezar, dentro de la rama de la física, Isidoro incluye las disciplinas del *quadrivium*, pese a la gran diferencia que Platón confiere al estudio físico y al matemático, ya se interpreten o no las matemáticas como el objeto propio de la segunda sección que se dibuja en la analogía de la línea de la *República*⁶⁰⁶. Por otra parte, la ética aparece como una rama científica propia, separada del conocimiento de la idea del bien, idea superior a la que solo se accede mediante la dialéctica. La dialéctica, por lo tanto, es la ciencia superior para Platón, pues gracias a ella se conocen las esencias y su fundamento último: la mencionada idea del bien, de cuyo conocimiento no se desvincula la ética como ciencia independiente, pese a que esta pertenezca a la actuación del ser humano en el mundo del devenir⁶⁰⁷.

Lo que la Edad Media conocerá como la clasificación de las ciencias platónica, por lo tanto, no guarda relación alguna con la doctrina platónica, sino más bien con la división tradicional presentada por los estoicos⁶⁰⁸. Estos perpetúan la división la filosofía enunciada por Jenócrates en física, lógica y moral (siempre teniendo presente que, a su parecer, las partes se encontraban interrelacionadas, por lo que la filosofía constituía un todo orgánico). La primera, entendida en un sentido amplio, incluiría cuestiones cosmológicas, ontológicas, psicológicas y teológicas; la segunda, entendida

⁶⁰³ Estermann, Josef, *Historia de la Filosofía*, primera parte, tomo II, Quito, Editorial Abya Yala, 2001, p. 54. Texto de Jenócrates en AA.VV., *Antología de los primeros estoicos griegos*, ed. Martín Sevilla Rodríguez, Madrid, Ediciones Akal, 1991, p. 31.

⁶⁰⁴ Cicerón, *Academica*, I, 6.

⁶⁰⁵ Anexo B1, pp. 7-15.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, pp. 11-14.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, pp. 8-9 y 15.

⁶⁰⁸ Puede verse un esquema de la división estoica de la filosofía en Anexo B5. Aecio, Sexto Empírico, Diógenes Laercio, Cicerón y Plutarco atribuyen la división que a continuación exponemos, entre otros, a Jenócrates, Zenón de Citio (fundador de la escuela estoica) y Crisipo (tras Cleantes, sucesor de Zenón). Textos en AA.VV., *Antología de los primeros estoicos griegos...*, pp. 31-34. Asimismo, Berraondo, Juan, *El Estoicismo*, Barcelona, Montesinos Editor, 1992, p. 9 y 16. El epicureísmo sigue una división parecida: divide la filosofía en “canónica” (gnoseología, donde se incluiría la lógica), física y ética. Estermann, Josef, *op. cit.*, p. 57; Hernández Espinosa, M^a José, *Epicuro / Séneca: Leyendo Carta a Meneceo / La vida feliz*, Valencia, Publicacions Universitat de València, 2009, p. 62; Luís Cordero, Néstor, *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008, p. 187.

asimismo con considerable amplitud, estaría constituida por la retórica, la dialéctica y las cuestiones epistemológicas.

En cuanto a la otra clasificación presentada por Isidoro, la “aristotélica”, se ha observado ya su dependencia completa del esquema de Casiodoro y, por lo tanto, en última instancia, de Boecio. Las principales diferencias respecto al esquema aristotélico son las modificaciones que ya realizaron los propios peripatéticos, asimilándolas a la doctrina del Estagirita.

Pese a que ninguna de las dos clasificaciones que circularon en la Edad Media se corresponde con las doctrinas de dichos filósofos, el esquema considerado aristotélico es más afín al texto de aquel que el platónico al de Platón, como se ha comprobado. Las referencias a estas clasificaciones se suceden a lo largo de los siglos, especialmente la aristotélica, avalada por la autoridad de Boecio⁶⁰⁹. Mediante las figuras localizadas en el anexo, ha podido observarse la imposible cohesión de la tradición de las artes liberales y la de la clasificación de la filosofía, lo que produce discrepancias suficientes como para no poder integrarse en un mismo esquema, a la par que se halla una clara duplicidad, sobre todo en el *quadrivium*, presente en ambas tradiciones. Los tratados posteriores hicieron esfuerzos por integrarlas, aun cuando, por su distinta naturaleza, una filosófica y otra propedéutica, tal objetivo no podía conseguirse, como advertiría Tomás de Aquino: “septem liberales artes non sufficienter dividunt philosophiam theoreticam”⁶¹⁰.

4.3.4.3 Tradición de las artes liberales hasta el siglo XII. Integración de las artes liberales y la clasificación aristotélica de las ciencias: el *Didascalicon*

La obra de referencia en Occidente sobre el conjunto de las artes liberales durante la Edad Media fue, como se ha afirmado anteriormente, el *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Capella. Antes y después de esta, se localizan dos referencias esenciales

⁶⁰⁹ Weisheipl resume de la siguiente manera cómo la Edad Media reproduce el sistema de Boecio sin comprenderlo: “During the early Middle Ages, that is, up to the introduction of the Aristotelian corpus into the Latin West in the twelfth century, schoolmen preserved the division of Boethius even though they had little or no idea of what was meant by physics, metaphysics (natural theology), or ethics. Some, following Isidore, thought that physics meant the *quadrivium*; some, like Cassiodorus following Boethius, thought that metaphysics meant Christian theology based on the Bible; some, like Isidore, thought that ethics meant the four cardinal virtues. It’s a tribute to medieval scholarship that the medieval schoolmen continued to promulgate Boethius’s division of philosophy without having the Aristotelian books that would have given meaning and content to the schema of classification”. Weisheipl, James A, *The nature, scope, and classification of the sciences*, en D. C. Lindberg (ed.), *Science in the Middle Ages*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1978, pp. 461-482, aquí, pp. 472-473.

⁶¹⁰ *Expositio super libros Boethii de Trinitate*, V, 1.

para el devenir del estudio de las artes liberales: poco antes, Agustín de Hipona había declarado la relevancia de su estudio; después, aparecería la obra de Boecio. Este, en su intento de transmitir la sabiduría grecorromana a la latinidad, compuso diferentes tratados sobre las artes. Junto con los comentarios a las categorías aristotélicas, los tópicos y los silogismos, el romano escribió, por un lado, el *De arithmetica*, el *De musica* y el *De geometría*; por otro lado, en relación con el *trivium*, tiene dos breves escritos sobre la retórica: *Locorum rheticum distinctio* y *Speculatio de rheticarum cognatione*⁶¹¹. A la obra de Boecio, le siguen las compilaciones de Casiodoro e Isidoro.

Tras esta primera etapa, cabría mencionar el interés educativo por parte de ciertos autores de los siglos venideros, pues este les lleva a establecer definitivamente las artes como sistema de enseñanza, como es el caso de Beda y, posteriormente, de los carolingios. Al margen de su trabajo enciclopédico, el *De natura rerum*, Beda compuso varios tratados donde desarrollaba alguna de las artes: *De arithmetis numeris liber*, *De arithmetis prepositionibus* y *Cunabula grammaticae artis Donati a Beda restituta*, junto con un pequeño trabajo sobre la división de los números⁶¹². En cuanto a los carolingios, Alcuino de York escribió algunos manuales sobre las artes liberales (*De grammatica*, *Dialogua De Rethorica Et Virtutibus* y *De dialectica*), haciéndolas la base del sistema educativo⁶¹³, y Escoto Eriúgena las trató brevemente en el *De divisione naturae*⁶¹⁴. Por su parte, Rabano Mauro, en el *De institutione clericorum*, las relacionó con ciertos aspectos de la interpretación bíblica, puesto que, según el autor, todas las artes ayudan al conocimiento de las Escrituras⁶¹⁵. Esta concepción de las artes como un camino preparatorio de la sabiduría cristiana ya fue apuntada por otros autores, como Alcuino o Teodulfo de Orleans (750-821), este último en su poema *De septem artibus liberalibus in quadam pictura depictis*⁶¹⁶. La idea original, sin embargo, se debe a la

⁶¹¹ PL 63 y 64.

⁶¹² PL 90. La faceta educativa de estos autores se refleja en otras obras relacionadas con las artes; por ejemplo, tanto Casiodoro como Beda y, posteriormente, Alcuino, compusieron un *De orthographia*.

⁶¹³ En el *De Grammatica*, Alcuino hace un paralelismo entre las artes liberales y las siete columnas de la casa de la Sabiduría de los Proverbios (9.1), de manera que aquellas constituirían los peldaños para ascender a la Sabiduría. D'Alverny, Marie-Thérèse, *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, editado por Charles Burnett, Aldershot, Variorum Reprints, 1993, p. 221.

⁶¹⁴ Joannes Scotus Eriugena, *De divisione naturae libri quinque*, I, 3 y V, 3-4.

⁶¹⁵ El capítulo II del libro III lleva como título *De eminentia sacrarum Scripturarum, et ad quid omnis scientia referenda sit*. En el mismo libro, a partir del XVIII, el autor dedicará un capítulo a cada una de las artes liberales, donde se especifica la utilidad que tienen para el estudio de las Escrituras (caps. XVIII-XXV; PL 107, 395-404).

⁶¹⁶ Dentro de los *Carmina*, PL 105, 333-335D. En un artículo sobre el poema de Teodulfo, Lopetegui Semperena afirma que el carolingio presenta una alegoría de la Sabiduría general que no se identifica

visión general que tenían de las artes Agustín, en el *De doctrina christiana*, y Boecio, en el *De trinitate*, quienes reconocieron su utilidad al saber cristiano⁶¹⁷.

Antes del siglo XII, no se encuentran muchas más obras que traten específicamente sobre las artes liberales, al menos en su conjunto⁶¹⁸. A esta literatura sobre las artes, deben añadirse los múltiples comentarios al *De nuptiis*, entre los cuales destacan el de Escoto Eriúgena y el de Remigius de Auxerre, en el siglo IX. También Neckam hizo un comentario a la obra de Capella, sin embargo, en este paso del siglo XII al XIII, la autoridad de Aristóteles se destaca, de modo que su sistema de ciencias –llegado a Occidente gracias a la mediación árabe, ahora sí en el contexto adecuado de su obra– se impone al de las artes liberales⁶¹⁹.

En el siglo XII, merece especial mención la actividad de la escuela de Chartres, donde se prestó particular atención al *quadrivium*, cosa inaudita hasta el momento. Destacan dos obras que tratan el sistema de las artes: el *Heptateuchon* de Thierry de Chartres (1155), donde se resumen todas las artes y se indican las autoridades en cada materia, y el *Metalogicon* de Juan de Salisbury (1110-1180), un tratado que constituye una defensa de las artes frente a un grupo que tenía una opinión crítica, los cornificios⁶²⁰. Por otro lado, la escuela de san Víctor, que también había adoptado el estudio de las artes, muestra su preferencia por las ciencias del *trivium*. Dos obras se ocupan específicamente de la temática de las artes y las ciencias: el *Didascalicon* de Hugo de san Víctor y el *Liber exceptionum* de Ricardo de san Víctor.

A partir del siglo XII y, especialmente, en el siglo XIII, las clasificaciones de las ciencias no pueden seguir estructurándose únicamente bajo el sistema de las artes

exclusivamente con la divina, contrariamente a la de Alcuino, donde la correspondencia entre ambas es inequívoca. Cf. Lopetegui Semperena, Guadalupe, «Teodulfo de Orléans y las artes liberales», *Veleia*, 20, 2003, pp. 459-476, aquí, p. 460.

⁶¹⁷ Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, p. 73.

⁶¹⁸ Sobre algún arte específica, pueden citarse, por ejemplo, diversos *De musica*, compuestos por Nokterius Balbulus (840-912), Remigius d'Auxerre (850-908), Odón de Cluny (m. 942), Guido d'Arezzo (c. 991- c.1033), Adalboldo II de Utrecht (970-1026), Hermann de Reichenau (1013-1054) y Guillermo de Hirschau (m. 1091). Guido d'Arezzo también escribió un *Quomodo De Arithmetica Procedit Musica*. Sobre gramática, encontramos el *De Grammatica*, las *Quaestiones Grammaticales* y el *Grammatico* de Ermanrico de Ellwangen (814-874), Abón de Fleury (945-1004) y Anselmo de Canterbury (1033-1109), respectivamente. Gerberto de Aurillac (930-1003), con una gran formación en las diferentes disciplinas, escribió sobre estas en diversos tratados: por ejemplo, en *Regulae de numerorum abaci rationibus*, *Geometria* o *De Rationali Et Ratione Uti*, donde reflexiona sobre cuestiones gramaticales.

⁶¹⁹ Tomas Zahora, en su tesis doctoral sobre la obra de Neckam, afirma que, de hecho, si se compara el comentario del *De nuptiis*, uno de los primeros trabajos del autor, con el *De naturis rerum*, se observa que este último se ampara en la autoridad aristotélica, mientras que el primero sigue el modelo platónico característico de la física del siglo XII. Zahora, *op. cit.*, p. 116.

⁶²⁰ Forment, Eudaldo, *Historia de la filosofía II: Filosofía medieval*, Madrid, Ediciones Palabra, 2004, p. 124.

liberales: la introducción en Occidente de nuevas ciencias (por ejemplo, la alquimia), de nuevos textos sobre las diversas disciplinas, así como de tratados y enciclopedias árabes sobre la clasificación de las ciencias (con especial relevancia de las de Alfarabi) lleva a la elaboración de propuestas sobre la clasificación de las ciencias, especialmente de los traductores que habían conocido las obras árabes de primera mano, como Domingo de Gundisalvo y Michel Scot. Estas se modifican, alterando su orden según los diferentes criterios de dignidad que se le conceda a cada disciplina: dichas modificaciones se observarán no solo en los tratados específicos (por ejemplo, en obras que clasificaban y reflexionaban sobre las ciencias, como el *De ortu scientiarum* del dominico Robert Kilwardhy, escrito hacia 1250, o en los tratados escolásticos, que, interpretando a Aristóteles y Boecio, elaboraron la doctrina de los grados de abstracción), sino también en las obras enciclopédicas. A este respecto, veremos en el siguiente apartado, último de esta consideración sobre el *ordo artium*, cómo Vincent de Beauvais presenta variaciones respecto a la clasificación que Hugo de san Víctor fijaría en el siglo anterior. Otra enciclopedia a mencionar sería la de Brunetto Latini: en tanto que compilación de un marcado interés político, la clasificación de las ciencias se adapta a los objetivos de la enciclopedia. El autor hace modificaciones en la distribución de las ciencias y, más importante, invierte la dignidad que hasta el momento se les había otorgado, pues las teóricas, tradicionalmente consideradas superiores, se asumen como preparación para las prácticas, que son las que interesan a Latini.

Para finalizar el presente apartado, se reparará en una obra del siglo XII considerada por los académicos como integrante del género enciclopédico: el *Didascalicon* de Hugo de san Víctor. Ya hemos comentado que, antes de la llegada de las fuentes árabes, los dos sistemas científicos principales en la época medieval –las siete artes liberales y la clasificación “aristotélica” de las ciencias– habían intentado armonizarse en varias obras, entre las que se encuentran los *didascalía*, las introducciones a las artes⁶²¹. El motivo se halla en el interés de la escolástica por dilucidar cuáles son las partes constitutivas de la filosofía, lo que conduce a una valoración de los textos de Boecio, donde esta cuestión aparecía trabajada (de manera muy breve, como hemos reparado anteriormente), fundamentándose el romano en criterios ontológicos y epistemológicos para tal distinción. A partir de estas consideraciones, los autores escolásticos presentan una división del conocimiento en

⁶²¹ Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, pp. 68-69 y 78; Weisheipl, James A, *op. cit.*, p. 473.

tres ramas: especulativa o teórica (física, matemáticas, metafísica y, en ocasiones, teología), práctica (ética, economía y política) y lógica⁶²². Dicha división no se encontraba fijada, por lo que se encuentran diferencias según el autor. Esta clasificación no se corresponde exactamente con ninguna de las vistas hasta aquí: sigue de manera cercana la “aristotélica”, si bien incluye un tercer conjunto, la última rama de la “platónica”. Del mismo modo que las clasificaciones vistas anteriormente, al intentar cohesionar esta con las artes liberales, tampoco queda claro cuál es el lugar del *trivium*, que, a menudo, no aparece en absoluto en estos esquemas. En este contexto se enmarca la obra de Hugo de san Víctor, relevante aquí por varios motivos: (i) pese a que no es una opinión unánime, presenta suficientes rasgos como para ser aceptada dentro del género enciclopédico; (ii) a la par que ordena todas las ciencias en un único esquema que resultó considerablemente satisfactorio⁶²³, exhibe los cambios culturales del siglo XII, al incluir –y equiparar– las artes mecánicas y las liberales.

El *Didascalicon* es una obra compuesta de seis libros: de manera similar a las *Instituciones* de Casiodoro, los tres primeros están dedicados a las letras paganas (filosofía y disciplinas) y los tres últimos, a las Escrituras. En el primero, tras tratar acerca de la filosofía y de las artes, incluye unos capítulos donde presenta una jerarquía de los entes y las criaturas. Los elementos abordados, junto con el hecho de que el autor hace referencia a autoridades y realiza un ejercicio de transposición típico del enciclopedismo, es lo que ha llevado a los académicos a considerarlo parte del género enciclopédico⁶²⁴. En el segundo libro Hugo expone su famosa clasificación de las ciencias, integrando la división “aristotélica” de la filosofía (incluyendo la última de las ramas de la “platónica” –es decir, la estoica–: la lógica), el *trivium*, el *quadrivium* y las artes mecánicas⁶²⁵. Se presenta una división general de la filosofía en teórica (teología, matemáticas –aritmética, música, geometría, astronomía– y física), práctica (ética, económica y política), mecánica (confección, armamento, navegación o comercio, agricultura, caza, medicina y teatro) y lógica (gramática, dialéctica y retórica). Incide el autor, además, en la armonización de las ciencias teóricas (o más bien, de los entes

⁶²² Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, p. 75.

⁶²³ Hugonnard-Roche, Henri, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, en Jean Jolivet y Roshdi Rashed (ed.), *Études sur Avicenne*, París, Les Belles Lettres, 1984, pp. 41-75, aquí, p. 41.

⁶²⁴ Ribémont, Bernard, *La «Renaissance» du XII siècle et l'encyclopedisme...*, pp. 99-100.

⁶²⁵ Se ofrece un esquema de la clasificación de Hugo de san Víctor en el Anexo B6.

susceptibles de tales ciencias) que Boecio presentó en el comentario a la *Isagoge* con las del *De trinitate*⁶²⁶.

Añadiendo las mecánicas, el esquema de Hugo recuperaría, sin conciencia de ello, la rama de las productivas de la división original aristotélica. Las artes mecánicas distinguidas son siete, equiparándolas así a las liberales, lo que muestra el valor que se concede, en este siglo, a la producción y a la figura del artesano. Además, a estas artes se añade una importante consideración que influirá en otras obras fuera del ámbito victorino (lo veremos en el caso del *Speculum maius*): su condición, en una lectura histórico-sagrada, de medio otorgado para combatir las enfermedades y debilidades del cuerpo humano, una vez caído del estado previo al pecado original. Así, las ciencias, en general, están relacionadas con la restauración del hombre: mediante las teóricas, se combate la ignorancia; mediante las prácticas, el vicio; las mecánicas, como se ha dicho, ayudan a superar las penurias corporales de la mortalidad⁶²⁷. Por lo tanto, estas dejan de ser vistas exclusivamente como consecuencia del pecado para entenderse como medio de reparación de este.

La clasificación de Hugo de san Víctor devino una referencia seguida por diversos autores, entre ellos Ricardo de san Víctor, que reproduce el esquema de su predecesor, concediéndole también a las artes mecánicas una dimensión restaurativa⁶²⁸. Ninguna de estas obras enciclopédicas, sin embargo, se cuestiona con profundidad el fundamento metafísico de la distinción de las ciencias; esto solo ocurrirá en tratados escolásticos u obras específicas sobre aquellas, como el mencionado tratado del dominico Robert Kilwardhy.

Como se sostuvo al inicio de este apartado dedicado al *ordo artium*, las enciclopedias del Occidente latino, pese a no dejar a un lado la consideración disciplinar, se basan primordialmente en el análisis de los entes. Los principios relativos a la clasificación de las ciencias no son suficientes para mantener las características básicas de las enciclopedias, que, de hecho, con el objetivo de perfeccionarse como imagen de la realidad o del cosmos, se decantan por principios rectores filosóficos. Por

⁶²⁶ “Philosophia dividitur in theoreticam, practicam, mechanicam et logicam. Hae quattuor omnem continent scientiam ... theoricam dividitur in theologiam, mathematicam et physicam. Hanc divisionem Boethius facit aliis verbis, theoreticam secans in intellectibilem et intelligibilem et naturalem, per intellectibilem significans theologiam, per intelligibilem, mathematicam, per naturalem, physicam”. Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, II, 1; PL 176, 752B.

⁶²⁷ Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, I. La doctrina de Hugo, desarrollada en el primer libro, es resumida por Ricardo de san Víctor en el *Liber exceptionum*, I, 3 y 5, PL 117, 195-196.

⁶²⁸ Ver nota precedente.

este motivo, las compilaciones que se fundamentadas en el *ordo artium* rara vez son incluidas dentro del género de manera no problemática, a excepción de aquellas que le dedican una parte específica de la obra. Este es el caso que veremos a continuación, con el que finalizará la exposición del *ordo artium*: el *Speculum maius*, donde hallamos el ejemplo más exitoso de combinación del *ordo rerum* y el *ordo artium*.

4.3.4.4 El *ordo rerum* y el *ordo artium* en un sistema enciclopédico: el *Speculum maius*

El *Speculum maius* de Vincent de Beauvais es la única enciclopedia que, confiriendo un lugar específico al *ordo artium*, logra integrar este y el *ordo rerum* en un sistema totalizador sólido, gracias, como veremos, a la dinámica que le otorga su clave de lectura histórico-sagrada.

Sobre la enciclopedia del dominico se ha tratado anteriormente, en el apartado dedicado al *ordo rerum*; restaba allí una cuestión por resolver: ¿qué motivo llevó al autor, durante la revisión de su trabajo, a separar la consideración sobre las disciplinas y las ciencias del estudio natural, creando así una obra de tres *specula* en lugar de mantener los dos iniciales? En la secuencia temporal que traza el *Speculum maius* de la cosmología a la historia humana, ¿es necesaria la inserción de un libro doctrinal separado del natural?

Recordemos que, en la versión *trifaria* —es decir, la versión definitiva de la obra según la ideó Vincent—, la exposición histórica había pasado a ocupar el último apartado del espejo natural, haciendo acabar así la creación con el juicio final y la restauración eterna. De esta manera, se conseguía una representación del mundo que enlazaba el estudio natural con la dimensión histórica de la creación, donde el hombre ocupaba un lugar central. Antes de continuar con el *Speculum historiale*, que comienza con una síntesis del contenido del *Speculum naturale* y que desarrolla en detalle las cuestiones históricas que ya se avanzaron, de manera resumida, al final de aquel espejo natural, el dominico inserta un espejo doctrinal. La posición intermedia de la exposición doctrinal adquiere pleno sentido en la secuencia temporal esbozada por el autor: una vez tratadas la creación y la caída del hombre, antes de abordar extensamente su devenir histórico y la futura restauración (estos temas se han apuntado en el resumen histórico con el que acaba el *Speculum naturale*, pero solo serán desarrollados en detalle en el *Historiale*), se tratan las ciencias y las artes, que no son otra cosa que los recursos que tiene el hombre,

después de haber caído en el pecado, para combatir sus consecuencias y prepararse para la restauración final. Así, con la ayuda de las ciencias, la humanidad lucha contra la ceguera ocasionada por la caída del estado de gracia, condición de la cual se recobra mediante el conocimiento, la virtud y las artes mecánicas, que le permiten llegar a la verdad, vivir según el bien y sobrevivir a pesar de las penurias de su mortalidad. Vincent desarrolla esta centralidad del conocimiento y de las artes para la historia de la salvación humana en el el capítulo noveno del primer libro del *Speculum doctrinale*. Astrik L. Gabriel, en su estudio sobre el *Speculum doctrinale*, resume así la exposición del dominico:

There are two «goods» outside of man. One is under him (*unum subtus eum*), and this is the world (*mundus*). The other is above him (*supra eum*), and this is God (*Deus*). Man was created in the beginning in the image and likeness of God, with an immortal body. The image of God was destroyed by ignorance, the similitude by concupiscence, and the immortality of the body by infirmity⁶²⁹.

Vincent indica los tres remedios que posee el hombre a fin de recobrase de estos males: la ignorancia, por la cual el ser humano pierde su imagen divina, se combate mediante la sabiduría; la concupiscencia, causante de la pérdida de la similitud divina en espíritu, se combate mediante la virtud; por último, la enfermedad, que ha hecho mortal al cuerpo humano, lleva a la necesidad de contar con cosas materiales a través de las artes mecánicas. Las acciones del ser humano deben conducir a la reparación del mal por el cual este ha perdido su verdadera naturaleza, así como a la provisión de aquello necesario para la vida terrena⁶³⁰. Así, tras haber finalizado el *Speculum naturale* tratando la caída del hombre, adquiere pleno sentido para el autor abordar las disciplinas y las ciencias, pues el conocimiento prepara al ser humano para recibir la gracia en la futura restauración, enlazando así la materia disciplinar con la histórica, desarrollada en la última de las obras que componen el *Speculum maius*. En esta ocasión, a diferencia de la versión *bifaria*, la exposición de las disciplinas estará más vinculada a su condición restaurativa que a su consideración como consecuencia del pecado⁶³¹.

Para la redacción del *Speculum doctrinale*, el dominico afirma, en el *Libellus apologeticus*, seguir el ejemplo de sus antecesores: Isidoro de Sevilla, en las

⁶²⁹ Gabriel, Astrik L., *The Educational Ideas of Vincent of Beauvais*, Notre Dame, University of Notre Dame Press (The Mediaeval institute), 1956, p. 14.

⁶³⁰ Vincentius Bellovacensis, *Speculum doctrinale*, cap. 9.

⁶³¹ Paulmier-Foucart, Monique, *Ordre encyclopédique et organisation de la matière dans le Speculum Maius...*, p. 212; Paulmier-Foucart, Monique, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde...*, p. 107.

Etimologías, Hugo de San-Víctor, en su *Didascalicon*, y, por último, Ricardo de San-Víctor, en el *Liber exceptionum*. Isidoro, asegura Vincent, trata brevemente sobre las ciencias; Hugo, por su parte, las divide, ofreciendo en su obra una clasificación que viene acompañada de una escueta descripción de cada una de ellas. Ricardo hace lo mismo que Hugo, de tal manera que, realmente, ninguno de ellos ha expuesto en detalle las ciencias, cosa que Vincent se propone hacer, volviéndose hacia la filosofía pagana, puesto que, en la cristiana, el tema no se ha estudiado con profundidad. Pese a esta afirmación, no duda el autor en acabar el capítulo asegurando, como hicieron los victorinos, que la ciencia divina es una reina a la cual sirven el resto de artes⁶³².

El *Speculum doctrinale* es deudor del *Didascalicon* y del *Liber exceptionum* en dos aspectos principales: el primero, como ha podido observarse, es la consideración de las artes y las ciencias como los medios restaurativos de la verdadera naturaleza humana, perdida por el pecado⁶³³; el segundo, la clasificación general de las ciencias presentada por Hugo de san Víctor y retomada por Ricardo. La obra del dominico, pese a mantener el sistema general de ciencias victorino, al que confiere especial importancia por su trabajo clasificatorio, va a presentar ciertas modificaciones de considerable importancia. Para empezar, el autor cita, al inicio del *Speculum doctrinale*, otras clasificaciones de la filosofía que también considera relevantes: las de Aristóteles, Alfarabi y Michel Scot (libro I). Prioriza, sin embargo, la de Hugo, clasificación que seguirá en gran medida, si bien la modificará en los puntos que expondremos a continuación. La medicina, ciencia muy desarrollada en la época y provista de nuevas traducciones y de una importante autoridad, el *Canon* de Avicena, será ampliamente tratada por el autor, que sigue como máxima autoridad al persa, adelantándose incluso a su instauración universitaria definitiva⁶³⁴. Vincent concede a la medicina un lugar eminente: el *Speculum doctrinale* no la considerará como una de las siete artes mecánicas, como en el esquema del *Didascalicon*, sino que, por el contrario, pasará a tratarse como una ciencia que posee una vertiente teórica y otra práctica, de manera que esta formará parte de los dos bloques anteriores (teórico y práctico), que se ven así

⁶³² Vincentius Bellocensis, *Libellus apologeticus*, cap. 7.

⁶³³ Paulmier-Foucart, Monique, *Ordre encyclopédique et organisation de la matière dans le Speculum Maius...*, pp. 205-206 y 213; Paulmier-Foucart, Monique, «Étude sur l'état des connaissances au milieu du XIIIe siècle: Nouvelles recherches sur la genèse du *Speculum maius* de Vincent de Beauvais», *Spicae - Cahiers de l'Atelier Vincent de Beauvais*, 1, 1978, pp. 91-122, aquí, p. 95; Duchenne, Marie-Christine y Paulmier-Foucart, Monique, *op. cit.*, p. 62.

⁶³⁴ Paulmier-Foucart, Monique, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde...*, p. 66.

modificados. El lugar vacante que ha dejado la medicina en las artes mecánicas pasa a ocuparse por la alquimia, alterando nuevamente, de esta manera, la lista original victorina. Por otra parte, el derecho había adquirido una gran relevancia en el ámbito intelectual, de manera que el autor decide introducirlo dentro de las ciencias prácticas y desarrollarlo considerablemente, asociándolo a la política, para lo que sigue aquí la clasificación de las ciencias de Alfarabi. Por último, las ciencias matemáticas se amplían a siete, añadiéndose a las del *quadrivium* la óptica, las ciencias de los pesos (mecánica) y la ingeniería, también por influencia de Alfarabi. Todos estos cambios respecto al modelo del *Didascalicon* son fruto, pues, de las novedades en el panorama intelectual y cultural respecto al de la redacción de aquel. Cabe resaltar el interés particular del autor, al margen de la medicina y del derecho, por la dialéctica: a diferencia de la gramática y la retórica, esta será ampliamente tratada. En general, puede afirmarse que, a excepción de la exposición de la gramática, la retórica y la teología, Vincent muestra una voluntad de introducir en su obra las novedades del momento, citando autoridades griegas y árabes, de las cuales hace un gran uso⁶³⁵. Este interés por incluir las nuevas doctrinas se hace patente en los capítulos acerca del alma racional: mientras que la mayoría de enciclopedistas tratan la cognición humana según la teoría médica de los tres ventrículos del cerebro, a los cuales se asocian las facultades de la imaginación, la razón y la memoria (en la segunda parte de la investigación, veremos que esta es la doctrina que presenta Bartolomé el Inglés), Vincent distingue cinco: *phantasia*, *imaginatio*, *vis cogitiva*, *vis aestimativa* y *vis memorialis*, siguiendo las doctrinas de Avicena, Johannes de Rupella y Alberto Magno. El tema psicológico fue ampliamente debatido hacia la mitad del siglo XIII, siendo en este momento cuando finalmente se observa una imposición de la psicología aristotélico-aviceniana que ya recoge la obra⁶³⁶.

Otra de las cuestiones que se plantearon sobre la separación de la materia doctrinal y natural en la versión *trifaria* era si no se darían repeticiones temáticas al contar con un libro dedicado al *ordo rerum* y otro al *ordo artium*, pues ciertos elementos pueden tratarse tanto en uno como en otro. En efecto, se encuentran ciertos apartados repetidos: por ejemplo, el *Speculum doctrinale*, al abordar la filosofía natural, vuelve a exponer los entes del mundo mineral, vegetal y animal, incluido el ser humano.

⁶³⁵ *Ibidem*, pp. 59-76.

⁶³⁶ Meier, Christel, *On the Connection between Epistemology and Encyclopedic Ordo in the Middle Ages and the Early Modern Period...*, pp. 101-104.

En esta ocasión, sin embargo, las fuentes difieren de las que sirvieron para redactar los capítulos del *Speculum naturale*: Vincent va a utilizar aquí, de manera primordial, una obra titulada *De natura rerum*, de cuyo autor solo puede señalar el dominico que es de su misma orden⁶³⁷. Se trata de la enciclopedia de Tomás de Cantimpré, a la que no había tenido acceso en el momento de redactar la versión *bifaria* por tratarse de dos textos contemporáneos. Cabe destacar que los fragmentos moralizantes de la obra de Tomás son eliminados en la reproducción de los pasajes que realiza Vincent.

Dichas repeticiones temáticas no suponen, sin embargo, la adición de un volumen de contenido importante (el vasto tamaño de la enciclopedia se debe, más bien, a la extensión con la que son tratadas las cuestiones naturales e históricas); por el contrario, esta reorganización de la materia introduce una importante novedad en el esquema de la obra, pues refuerza la secuencia histórica y su dependencia divina, contribuyendo a la coherencia del conjunto del trabajo enciclopédico. La creación, punto de partida de la obra, lleva de la cosmología al hombre; al tratar sobre este, se perfila una historia de la humanidad que parte del pecado original, continúa con su condición y devenir históricos y finaliza, consecuentemente, con la restauración final. El *Speculum doctrinale* tiene su lugar en el punto medio de esta secuencia, confiriéndole un dinamismo histórico al sistema del *Speculum maius* que contribuye a reflejar, en todas sus dimensiones, el cosmos cristiano.

4.3.5 De la Edad Media a la modernidad: criterios organizativos alfabéticos y epistemológicos

En los últimos siglos de la Edad Media, otro sistema de clasificación toma fuerza: el orden alfabético. Vincent de Beauvais, en la primera planificación de su obra, optaba por redactar un compendio donde la materia se tratara según su relación con los vicios y las virtudes, dispuestos alfabéticamente. Este primer esquema que ideó, como se ha visto anteriormente, fue rechazado por su incapacidad para cumplir el propósito de la obra: explicar tanto la naturaleza de las cosas como su historia. El orden alfabético había hecho aparición en diversas secciones de las obras de la primera parte del siglo XIII, como la de Bartolomé el Inglés o la de Tomás de Cantimpré, pero no se había utilizado como método organizativo para el esquema general de una obra por su rigidez a la hora de presentar las diversas dimensiones de la realidad, como se sigue de la

⁶³⁷ Paulmier-Foucart, Monique, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde...*, pp. 38-39 y 69.

declaración de Vincent de Beauvais. Cabe recordar que las enciclopedias buscan presentar sistemas que reflejen los propios esquemas de la realidad, tarea que dificulta el orden alfabético; sin embargo, por su practicidad, este presenta ventajas obvias para estas obras de referencia, motivo por el cual los enciclopedistas lo introdujeron en ciertos apartados en los que los entes podían ordenarse sin atender a sus jerarquías⁶³⁸.

Los compendios moralizadores de los siglos XIV y XV son considerablemente afines a la planificación originaria del *Speculum maius* imaginada por Vincent de Beauvais. En su mayoría, estas obras se basan en el texto del *De proprietatibus rerum*, siguiendo en mayor o menor medida su esquema: mientras el *Tractatus septiformis de moralitatibus rerum* toma solo la materia de siete libros de los diecinueve que integran la obra de Bartolomé el Inglés, el *Reductorium morale*, compuesto de dieciséis libros, sigue de cerca el esquema del franciscano, si bien añade unos apartados finales que no se encuentran en aquel. La intención del enciclopedismo de estos últimos siglos parece no guardar una relación tan estrecha con la capacidad representativa cósmica como la que había caracterizado a sus predecesoras, hecho que podría suponer el motivo de la mayor abertura a la ordenación alfabética de sus apartados. La misma consideración puede hacerse sobre las compilaciones alfabéticas que restan al margen de la tradición moralizadora: la *Historia Naturalis*, única enciclopedia alfabética del siglo XIII⁶³⁹ (proyectada como un gran diccionario enciclopédico universal), el *Omne bonum* (cuya pretensión es integrar el conocimiento derivado de un gran conjunto de disciplinas) y el *Macrologus* (concebido como un léxico enciclopédico) son obras en las cuales, por su naturaleza, se prioriza el ámbito referencial al aspecto cosmo-representativo, lo que permitiría abandonar la intención de reproducir en la estructura de la enciclopedia los propios esquemas hallados en la realidad a favor de la practicidad de la clasificación alfabética.

En la época moderna, las enciclopedias presentan la materia expuesta según las disciplinas que las abordan, volviendo a vincularse íntimamente la estructura del enciclopedismo con el esquema (o árbol, metáfora luliana medieval de origen porfiriano

⁶³⁸ En el caso del *De proprietatibus rerum*, Bartolomé el Inglés dispone alfabéticamente el contenido de los libros que versan sobre provincias, piedras y minerales, vegetales y animales (incluidas las aves) (libros XII y XV-XVIII).

⁶³⁹ El uso alfabético se hallaba extendido, sin embargo, en obras cercanas a las enciclopedias, como los florilegios y las hagiografías, principalmente por la utilidad de tal ordenación en la actividad predicadora. Draelants, Isabelle, «*Scala mundi, scala celi* de la A a la Z: claves para la comprensión de la obra universal de Juan Gil de Zamora»..., p. 35.

que apreciará el enciclopedismo moderno)⁶⁴⁰ de las ciencias. Como método de clasificación de dichas disciplinas, al margen de las categorías metodológicas o racionales⁶⁴¹ y de la ordenación alfabética, va a destacar otro principio: el epistemológico. Francis Bacon es el primer gran representante de la introducción de las facultades cognoscitivas como criterio de disposición de la materia enciclopédica, aunque el mayor exponente de la relación entre facultades, disciplinas y clasificación enciclopédica es la *Encyclopédie* de Diderot y d'Alembert, obra en la que confluyen intereses tanto didácticos y culturales como sociales. Por un lado, los ilustrados buscan compendiar el saber relevante de la época, añadir los nuevos descubrimientos y reformular la clasificación de las ciencias, en concordancia con las novedades científicas y filosóficas. Por otro lado, la obra está impregnada de los valores y las reivindicaciones florecientes⁶⁴², entre las que destacan la denuncia de los abusos político-religiosos y la necesidad de apartar estos poderes del dominio del pensamiento (las ciencias deben permanecer objetivas y alejadas de estas influencias). Asimismo, se manifiesta la exaltación de un naturalismo que hace surgir la idea de la igualdad entre los hombres, dado que las facultades naturales son idénticas en ellos⁶⁴³. Como consecuencia de estos ideales, hallamos una obra que supone un magno esfuerzo por llevar a cabo la renovación científico-social deseada, exponiendo los conocimientos de manera que estos fueran accesibles a un público amplio⁶⁴⁴; dicha obra, además, debía proyectarse de manera que no conformara un sistema universal cerrado, puesto que pretendía asentar las bases de un sistema empírico donde todo conocimiento derivado de una nueva experiencia pudiera añadirse. Siguiendo los principios que la caracterizan, la

⁶⁴⁰ Franklin-Brown, Mary, *op. cit.*, p. 359 (sobre la recepción moderna de la obra de Llull), pp. 142-144 y 161-173 (sobre la figura enciclopédica del árbol en el *Arbre de science*) y pp. 137-171 (acerca de la comparación del árbol de Llull con los otros autores medievales que utilizaron la figura del árbol tanto en obras enciclopédicas –Lambert de Saint-Omer y Matfre Ermengaud– como fuera del género –Buenaventura y Joaquín de Fiore–).

⁶⁴¹ Meier, Christel, *On the Connection between Epistemology and Encyclopedic Ordo in the Middle Ages and the Early Modern Period...*, p. 94.

⁶⁴² Black, Jeremy, *op. cit.*, p. 261.

⁶⁴³ A pesar de que d'Alembert defenderá la igualdad del hombre en su capacidad sensitiva, exponiendo en el *Discours préliminaire* sus ideas epistemológicas, no comparte las ideas naturalistas de Diderot y Buffon. Mayos, Gonçal, *op. cit.*, p. 57.

⁶⁴⁴ Explica Gonçal Mayos que “la obra relativamente elitista que –en sus inicios– era la *Encyclopédie* jugó un importante papel de renovación de la cultura oficial desde las emergentes clases medias. Además las sucesivas y más baratas ediciones de la *Encyclopédie* ... ampliaron notablemente su recepción social. Por otra parte, quizás aún más importante, incluso las clases medias más populares que, difícilmente pudieron comprarla e incluso consultarla, sabían que la *Encyclopédie* existía, que había sido posible y que –según se decía– anunciaba un nuevo mundo que las favorecía” (Mayos, Gonçal, *op. cit.*, p. 68).

clasificación de las ciencias responderá a las propias capacidades humanas naturales, criterio que los enciclopedistas consideran más acertado.

Pese a haber establecido un orden acorde con los ideales empíricos que les permitía reformular la clasificación de las ciencias e introducir las novedades que el método inductivo estaba proporcionando en el mundo científico, la enciclopedia francesa presenta la información mediante entradas que siguen la ordenación alfabética. La clasificación de las disciplinas según su vínculo con las facultades cognoscitivas es tan relevante para los autores de la *Encyclopédie*, que, en el prólogo de la obra (el *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* de d'Alembert), se ven obligados a exponer los motivos de no haber seguido este esquema como método expositivo. La razón no es otra que la facilidad de uso que proporciona el sistema alfabético, que lleva al lector a encontrar rápidamente aquello que busca y evita que los editores tengan que acordar un orden determinado dentro de cada bloque que se trate. Sin embargo, en cuanto a enciclopedia que es, la obra debe proporcionar principalmente un sistema sólido de clasificación de las ciencias⁶⁴⁵, motivo por el cual la enciclopedia se inicia con el esquema de las ciencias y las facultades: la obra debe garantizar que el lector, una vez se encuentre ante las entradas particulares que la componen, pueda recurrir a dicho esquema y situar cada concepto sobre la rama del conocimiento a la cual corresponde, así como visualizar sus interrelaciones con las restantes ciencias⁶⁴⁶.

En el capítulo introductorio a la presente investigación se hizo hincapié en la especial relevancia que tiene, para los ilustrados, la obra de Francis Bacon, cuyo árbol de la ciencia mencionan como gran precedente de su empresa enciclopédica⁶⁴⁷:

A la tête de ces illustres personnages doit être placé l'immortel Chancelier d'Angleterre, François Bacon, dont les Ouvrages si justement estimés, & plus estimés pourtant qu'ils ne sont connus, méritent encore plus notre lecture que nos éloges ... Il partagea ces Sciences en différentes branches, dont il fit l'énumération la plus exacte qu'il lui fut possible: il examina ce que l'on savoit déjà sur chacun de ces objets, & fit le catalogue immense de ce qui restoit à découvrir: c'est le but de

⁶⁴⁵ “Le mot *Encyclopedie* signifie enchaînement des Sciences”. Diderot, Denis, *Prospectus*, en *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds. Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert, University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2013 Edition), Robert Morrissey (ed.), <http://encyclopedia.uchicago.edu/>, p. 1.

⁶⁴⁶ D'Alembert, Jean le Rond, *Discours préliminaire des Éditeurs (Juin 1751)*, en *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds. Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert, University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2013 Edition), Robert Morrissey (ed.), <http://encyclopedia.uchicago.edu/>, pp. 18-19.

⁶⁴⁷ Tanto Diderot, en el *Prospectus*, como d'Alembert, en el *Discours préliminaire*, insisten sobre el hecho que su clasificación de las ciencias es deudora de la de Bacon. Diderot, Denis, *op. cit.*, p. 2; d'Alembert, Jean le Rond, *op. cit.*, p. 25.

son admirable Ouvrage de la dignité & de l'accroissement des connoissances humaines. Dans son nouvel organe des Sciences, il perfectionne les vûes qu'il avoit données dans le premier Ouvrage; il les porte plus loin...⁶⁴⁸

En el *De dignitate et augmentis scientiarum* (la versión inglesa de esta obra, *The Advancement of Learning*, data de 1605; su versión latina aumentada, de 1623), Francis Bacon clasificó las ciencias humanas según las facultades del alma, asegurando que esta es la división más verdadera de las mismas precisamente por la relación que guarda con las tres facultades: historia, que hace referencia a la memoria; poesía (literatura), que se corresponde con la fantasía, y filosofía, que se vincula a la razón. A esta clasificación principal le siguen sus correspondientes subdivisiones: la historia, por ejemplo, se divide en natural y humana o civil, incluyendo dentro de esta última la sagrada⁶⁴⁹. La enciclopedia francesa mantiene la relación entre facultades y disciplinas, pero alterando el orden⁶⁵⁰: en primer lugar, encontramos la historia, que se vincula a la memoria y se divide en sagrada, civil y natural. En segundo lugar, relacionada con la razón, se encuentra la filosofía y sus divisiones: empezando por los principios de la metafísica, se continúa por las ciencias divinas (teología natural, revelada y ciencias del espíritu), las ciencias del hombre (pneumatología, lógica y moral) y las de la naturaleza, donde se incluyen la física general, las matemáticas⁶⁵¹ y, por último, la física particular⁶⁵². En tercer lugar, la poesía, que se corresponde con la imaginación, se divide en narrativa, dramática y parabólica. Se tratan también en esta última sección las artes: música, pintura, escultura, arquitectura, etc., puesto que, de hecho, sostendrán los ilustrados, la imaginación rige toda imitación creativa de la naturaleza⁶⁵³.

⁶⁴⁸ D'Alembert, Jean le Rond, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁴⁹ Meier, Christel, *On the Connection between Epistemology and Encyclopedic Ordo in the Middle Ages and the Early Modern Period...*, pp. 100-101; Mudrovcic, María Inés, *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia*, Madrid, AKAL, 2005, p. 21.

⁶⁵⁰ "Ces trois facultés forment d'abord les trois divisions générales de notre système, & les trois objets généraux des connoissances humaines; l'Histoire, qui se rapporte à la mémoire; la Philosophie, qui est le fruit de la raison; & les Beaux-arts, que l'imagination fait naître. Si nous plaçons la raison avant l'imagination, cet ordre nous paroît bien fondé, & conforme au progrès naturel des opérations de l'esprit ... Nous ignorons pourquoi l'Auteur célèbre qui nous sert de guide dans cette distribution, a placé la nature avant l'homme dans son système; il semble au contraire que tout engage à placer l'homme sur le passage qui sépare Dieu & les esprits d'avec les corps" (D'Alembert, *op. cit.*, p. 16).

⁶⁵¹ En tres subgrupos: puras (aritmética y geometría), mixtas (mecánica, astronomía, óptica y acústica) y psicomatemáticas.

⁶⁵² Zoología (donde encontramos medicina, anatomía, fisiología, etc.), astronomía física y astrología, meteorología, cosmología, botánica, mineralogía y, para acabar, química.

⁶⁵³ Diderot, *op. cit.*, p. 50.

Puede observarse, por lo tanto, que el orden de las facultades se encuentra alterado respecto a la exposición de Bacon, la fuente en la que aseguran basarse Diderot y d'Alembert. Como explica este último en el *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, los autores franceses consideran que la razón debe preceder a imaginación porque, en la tercera capacidad, la imaginación (definida como una actividad de imitación creativa y no simplemente como la capacidad de representarse objetos), se encuentran las otras dos: la mente solo puede crear objetos similares a los que se reconocen por ideas directas y por percepciones sensoriales⁶⁵⁴. Así, el orden que expuso Bacon, que se encontraba demasiado condicionado, afirman los autores, por las clasificaciones de su época⁶⁵⁵, debe ser modificado para clasificar las ciencias conforme al “progreso natural de las operaciones del espíritu”.

Bacon supone un precedente importante para los enciclopedistas franceses por su defensa del método inductivo, de la observación y la experiencia como inicio del conocimiento (desechando las ideas preconcebidas del mundo y optando por una actitud crítica), así como por expresar la necesidad de reformular la clasificación de ciencias (utilizando la epistemología como elemento ordenador de las disciplinas) y por concebir el sistema de ciencias y artes como un todo que las engloba y las relaciona, evitando el peligro de la especialización aislada⁶⁵⁶. Por otro lado, sin embargo, se encuentran diferencias relevantes entre el sistema baconiano y el de la *Encyclopédie*: al margen de la modificación de las posiciones específicas entre razón e imaginación, cambio señalado y justificado por los ilustrados⁶⁵⁷, es significativa la distinta relación que guardan la historia sagrada y la humana. Para los ilustrados, estas ramificaciones de la historia resultan independientes, contrariamente a Bacon, quien, pretendiendo demostrar la intervención de Dios en el devenir humano⁶⁵⁸, presenta la historia sagrada y la humana como una única rama de la historia. El ámbito sacro en la obra de Bacon no tiene equivalente en la enciclopedia francesa, dado el distinto contexto histórico-social de ambos trabajos. La *Magna Instauration* de Bacon aboga por un conocimiento útil y

⁶⁵⁴ D'Alembert, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p. 24.

⁶⁵⁶ *Ibidem*, pp. 24-25.

⁶⁵⁷ En las *Observations sur la Division des Sciences du Chancelier Bacon*, Diderot expone el sistema de ciencias de Bacon para aclarar las diferencias que el sistema del *Encyclopédie* presenta respecto a este último. *Observations sur la Division des Sciences du Chancelier Bacon*, en *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds. Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert, University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project..., pp. 51-52.

⁶⁵⁸ Mudrovcic, María Inés, *op. cit.*, p. 22.

universal que mejorará la vida humana, pero cuya justificación no se halla al margen de la lectura histórico-sagrada⁶⁵⁹: las artes y las ciencias, así como el conocimiento válido y útil (aquel que se genera mediante una observación metódica), conducen a una restauración de las tres facultades del alma, esto es, a la restauración de la naturaleza humana previa al pecado.

Los rasgos comunes del enciclopedismo moderno son significativos, pese a los años que separan la obra de Bacon y la de los ilustrados; sin embargo, también son relevantes los nexos que el proyecto enciclopédico del canciller inglés presenta respecto a sus antecesores medievales. Su trabajo enciclopédico se enmarca en un contexto político y religioso-social que dista del que alberga al enciclopedismo medieval, por lo que no cabe una comparativa entre el contenido y el propósito de aquella respecto a las grandes obras del siglo XIII, cúspide del género en la Edad Media. Aun así —y al margen de las características básicas que habíamos distinguido, en el capítulo segundo, como constitutivas del enciclopedismo medieval occidental: las dimensiones didáctico-filosófica y referencial—, pueden aplicarse a la obra de Bacon varios de los rasgos del ejercicio enciclopédico medieval, si bien la plasmación de estos es distinta: una voluntad totalizadora (como se ha mostrado aquí, más idealizada en la época moderna⁶⁶⁰); una finalidad educativa (en esta ocasión, sin embargo, mediante la pretensión de una universalización del conocimiento) y un estudio de la realidad que se enmarca en una cosmovisión cristiana (la consideración del conocimiento y de las ciencias y artes como redención se encontraba en Hugo y en Ricardo de san Víctor; además, puede relacionarse con la lectura histórico-sagrada del sistema general del *Speculum maius* de Vincent de Beauvais). El enciclopedismo moderno, sin embargo, habiendo rescatado la noción clásica de la *enkyklios paideia* como el sistema de disciplinas, no va a pretender reproducir los esquemas de la realidad en su propia obra; por el contrario, la suma del conocimiento se expondrá según una clasificación de las ciencias que consiga abarcar todos los dominios del saber. No es extraño, por lo tanto, que los principios clasificatorios de los que hizo uso la Edad Media ya no sirvieran al

⁶⁵⁹ Longo, Bernadette, *op. cit.*, pp. 40-43.

⁶⁶⁰ La afirmación de los ilustrados de que el conjunto de conocimientos que presentan en su obra deberá completarse con aquellos aportados por las generaciones futuras no se contradice con la pretensión del *omne scibile*, concretándose este en el conocimiento accesible en la época que recoge tal saber. Así, la metáfora medieval de la enciclopedia como biblioteca también se aplica a la obra ilustrada, si bien con un matiz derivado de esta prolongación temporal del ejercicio enciclopédico: “cet Ouvrage pourra, du moins un jour, tenir lieu de bibliotheque dans tous les genres à un homme du monde” (D’Alembert, *op. cit.*, p. 41).

enciclopedismo moderno, que buscaría en la epistemología los principios que confirieran solidez a su clasificación de las ciencias⁶⁶¹.

En la época moderna, pues, el enciclopedismo se encamina hacia un nuevo rumbo del género. Si Bacon es el principal representante de este enciclopedismo que ya no es el que hemos visto desarrollado a lo largo de la Edad Media (las diferencias respecto a las obras medievales y las similitudes que presenta con la obra ilustrada dan fe de ello), la existencia de un hilo conductor entre uno y otro es patente. Por este nexo con su pasado medieval, los ilustrados, juzgando la época previa a la del inglés como carente de toda luz racional, no pudieron evitar reprocharle que se hallara aún retenido por las cadenas de su tiempo:

Nous oserions même faire quelque reproche au Chancelier Bacon d'avoir été peut-être trop timide, si nous ne savions avec quelle retenue, & pour ainsi dire, avec quelle superstition, on doit juger un génie si sublime ... Ce grand homme, après avoir brisé tant de fers, étoit encore retenu par quelques chaînes qu'il ne pouvoit ou n'osoit rompre⁶⁶².

⁶⁶¹ Pese a que esta relación explícita entre disciplinas y facultades del alma en el enciclopedismo sea propiamente moderna (fuera del género, se ha visto la interpretación que ciertos autores medievales hicieron del texto de Boecio, en el que entendieron una vinculación entre ciencias y facultades), se han señalado posibles antecedentes en la Edad Media, como es el caso del *Speculum maius*. Es nuevamente la investigadora Christel Meier quien sugiere un vínculo entre el esquema de la obra y algunos conceptos epistemológicos que se tratan en ella. Dicha relación, sin embargo, presenta dificultades, como la propia autora admite, por lo que serán necesarias investigaciones más profundas del texto del dominico para poder establecer la existencia de una consideración de las facultades del alma en la organización de la obra (ver Meier, Christel, *On the Connection between Epistemology and Encyclopedic Ordo in the Middle Ages and the Early Modern Period...*, pp 93–114). No debe obviarse que la cuestión psíquica gozó de una gran relevancia en la Edad Media, en especial durante el siglo XIII, momento en el que la psicología aristotélica y los trabajos árabes consolidaron su autoridad en los círculos académicos; aun así, dada la tendencia del enciclopedismo moderno a exponer la materia trabajada según la clasificación de las disciplinas (más cercano, pues, a las herramientas de las que se sirve el hombre para abordar la realidad que a las jerarquías de la naturaleza misma), el vínculo con la cuestión epistemológica tendrá una presencia distinta en las obras medievales y en las modernas.

⁶⁶² D'Alembert, *op. cit.*, p. 24.

5. El enciclopedismo y los sistemas filosóficos. Continuidad y discontinuidad del género

Para los círculos intelectuales del siglo XX, la unificación científica representaba un vasto proyecto filosófico que definía los límites del conocimiento humano y cuyas implicaciones se expandían a toda actividad intelectual, incluso a la cotidiana, afectando al ámbito social. Tal pensamiento filosófico-científico, especialmente el neopositivista, encontraba en el enciclopedismo el modelo más legítimo de conocimiento humano, una vez rechazados los sistemas apriorísticos y racionalistas. La enciclopedia debía servir como obra de referencia, a la vez que, de manera primordial, se trataba de un programa: un trabajo cooperativo y didáctico que, estructurado a la manera de una cebolla, enfrentara, en sus distintas capas, los problemas que podían entrever los especialistas que colaboraban en el proyecto a medida que este avanzaba⁶⁶³.

El neopositivista no es el único proyecto filosófico al que se vincula una propuesta enciclopédica: haciendo una retrospectiva de los casos más conocidos, hallamos tal pretensión en autores como Henri Saint-Simon (1760-1825)⁶⁶⁴ –a cuyo proyecto se asocia posteriormente Auguste Comte (1798-1857)⁶⁶⁵–, Hegel⁶⁶⁶, Diderot y d’Alembert, Leibniz (1646-1716)⁶⁶⁷, Alsted, Comenius (Jan Amos Komensky, 1592-

⁶⁶³ Neurath, Otto, *Unified Science as Encyclopedic Integration...*, pp. 24-25.

⁶⁶⁴ Saint-Simon escribió varias obras al respecto: *Projet d’encyclopédie*, 1809; *Nouvelle Encyclopédie*, 1810 y *Esquisse d’une nouvelle encyclopédie*, 1810. Ver Neus Campillo, *Razón y utopía en la sociedad industrial. Un estudio sobre Saint Simon*, Valencia, Servei de Publicacions Universitat de València, 1992, pp. 21-22 y 86-88; Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, vol. 1, Cambridge, Nueva York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore y Sao Paulo: Cambridge University Press, 1993, pp. 77-79 y 102-104.

⁶⁶⁵ Mary Pickering, *op. cit.*, pp. 104-140.

⁶⁶⁶ Ferrater Mora advierte que la obra de Hegel no mantiene todas las características enciclopédicas (es, básicamente, sistemática), por lo que se denomina enciclopedia en un sentido amplio del término. Esto no ocurriría, por ejemplo, con la neopositivista, pues combina el aspecto sistemático con lo que el autor llama el “elemento enciclopédico” propio, que se definiría por su utilidad y la presencia de diversas características que la hacen una obra referencial “cómoda”. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 1005.

⁶⁶⁷ Leibniz dedicó años y diversos escritos a su proyecto enciclopédico. Reflexionó acerca del enciclopedismo (en este caso, filosófico, de manera que podría hacerse la misma precisión que Ferrater Mora apunta en el caso de Hegel) en varios tratados, en los que comenta especialmente la obra de Alsted. Asimismo, definió y delimitó de manera muy clara en qué debía consistir la renovación enciclopédica que había ideado. Ver Marras, Cristina, *The Role of Metaphor in Leibniz’s Epistemology*, en Marcelo Dascal (ed.), *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 2008, pp. 199-212, especialmente p. 202; Rutherford, Donald, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, Nueva York, Melbourne, Cambridge University Press, 1998, pp. 101-105 y 126; Dascal, Marcelo, *Gottfried Wilhelm Leibniz: The Art of Controversies*, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 2008, pp. 129-141.

1670)⁶⁶⁸ y Francis Bacon. Lo que legitima la comparación de las obras aquí mencionadas, al margen de su vinculación con ciertas propuestas filosóficas, es el hecho de que estas están relacionadas de tal manera que los propios autores que concibieron dichos trabajos enciclopédicos tejen, mediante diversas referencias a obras anteriores, un hilo conductor que retrocede hasta el origen del fenómeno enciclopédico occidental. El propio Neurath, en el artículo que introduce su enciclopedia, enumera diversas tentativas enciclopédicas anteriores a la neopositivista, que serán juzgadas por su utilidad o ineficacia para dar lugar a un conocimiento adecuado, según el ideal científico-filosófico del proyecto enciclopédico neopositivista. Algunas compilaciones son citadas como trabajos de utilidad y, en cierta medida, como predecesoras (la obra de Francis Bacon y, principalmente, la *Encyclopédie*); otras son consideradas completamente infructuosas: las medievales (como las de Roger Bacon o las sumas de Tomás de Aquino) y la enciclopedia de Hegel. Por su parte, los ilustrados franceses, en el *Discours préliminaire*, recuerdan la oscuridad en que cayó Occidente durante la Edad Media, recuperándose posteriormente gracias al trabajo de autores como Francis Bacon, considerado aquí como un precedente. A su vez, Bacon, incidiendo en la duda que ya había planteado Montaigne⁶⁶⁹, declara la inutilidad tanto de la escolástica como del humanismo, por lo que se aleja de la valoración medieval de las *auctoritates* y de la tradición; aun así, la consideración de las ciencias en su obra presenta una lectura histórico-sagrada similar a la victorina y a la del *Speculum maius* de Vincent de Beauvais. Alsted (1588-1638), pese a también suponer, en cierta medida, un precedente de la enciclopedia francesa, lleva su vista hacia el enciclopedismo de Ramón Llull, que le sirve como modelo del suyo propio⁶⁷⁰. En general, el enciclopedismo barroco se basará en el desarrollo epistemológico iniciado por Bacon, la idea luliana de la unidad del saber y la pansofía de Comenius, a lo que se suma la metodología cartesiana⁶⁷¹.

⁶⁶⁸ Comenius desarrolló su teoría del conocimiento universal, la pansofía, en su magna obra enciclopédica: *De rerum humanorum emendatione consultatio catholica*, valorada positivamente por Leibniz pero relegada a un segundo plano tras las críticas del enciclopedista Pierre Bayle. Ver Capková, Dagmar, *El legado de Juan Amos Comenio. Rescate y perfectivas*, en Georgina M. Esther Aguirre (coord.), *Juan Amós Comenio: obra, andanzas, atmósferas en el IV centenario de su nacimiento (1592-1992)*, México D.F., UNAM, 1993, pp. 115-138.

⁶⁶⁹ Kraye, Jill, *Introducción al humanismo renacentista*, Madrid, Cambridge University Press, 1998, p. 246.

⁶⁷⁰ Trias Mercant, Sebastià, *Diccionari d'escriptors lul·listes*, Palma, Universitat Illes Balears, 2008, pp. 28-29 (en estas páginas se cita bibliografía específica sobre los trabajos de Alsted acerca del método de Llull, así como la influencia que este ejerció en su obra).

⁶⁷¹ Rodríguez, Evangelina, *Del saber cenacular a la Ilustración: el borrador enciclopédico de la Academia de los Nocturnos*, en Evangelina Rodríguez (ed.) *De las academias a la enciclopedia: el*

Varios académicos han señalado una correlación, sin bien con cambios y diferentes características, entre las enciclopedias occidentales antiguas y medievales y las posteriores creaciones renacentistas, modernas y contemporáneas⁶⁷².

Neurath acusaba al enciclopedismo escolástico de haber sentado las bases de otras tentativas enciclopédicas filosóficas más cercanas; en concreto, incidía en su influencia en el racionalismo de Hegel. Si, para el filósofo austriaco, la enciclopedia francesa es el paradigma de enciclopedismo no-sistémico, las obras medievales serán el paradigma de lo contrario: de la contextualización de datos en sistemas metafísico-teológicos. Reflexionando sobre las características que debía poseer su trabajo enciclopédico, Neurath sostiene que el esquema de una enciclopedia no puede basarse en una clasificación de las ciencias generalmente aceptada, dado que toda clasificación de las ciencias presenta problemas, partiendo del hecho de que la frontera entre estas es difusa y, en ocasiones, problemática⁶⁷³. El neopositivismo reprocharía a tales obras una ineficacia en el descubrimiento real de lo que puede ser conocido. Amparándose en estructuras preconcebidas y forzando a los datos a atenerse a estas, las enciclopedias sistémicas presentan un mundo fijo, integrado, completo. Tal estructura, a diferencia del mosaico empírico que propone Neurath, al que se irá añadiendo nuevos datos, no es representativa del conocimiento que posee el ser humano de la realidad, sino que, al contrario, hace a este “jugar” con la realidad previamente a su conocimiento, en su afán por abarcar toda la información y los conceptos poseídos. El mosaico empírico resta abierto, a diferencia del ideal de “sistema completo” que presentan las enciclopedias que proponen una estructura en la que ordenar los datos que queda fijada *a priori* de

discurso del saber en la modernidad, Valencia, Alfons el Magnànim, 1993, pp. 29-68, aquí, p. 42. Para el interés enciclopédico despertado en el humanismo a partir de la concepción lulista de la unidad del saber, ver Báez Rubí, Linda, *Mnemosine novohispánica: retórica e imágenes en el siglo XVI*, México D.F., UNAM, 2005, pp. 101-118.

⁶⁷² Pongamos como ejemplo el artículo de Shahid Rahman y John Symons, donde las obras aquí mencionadas, entre otras, se consideran dentro de una tradición enciclopédica definida. En este caso, los autores apuntan que el nexo entre estas es la apertura del conjunto organizado de conocimientos que la enciclopedia presenta como programa educativo: “The pragmatic approach of Neurath and Morris echo the main characteristics of the tradition of various encyclopaedic or *orbis doctrinae* projects not only that of Diderot and d’Alembert famous *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences; des Arts et des Métiers* but also from Varro’s *Rerum Divinorum et Humanorum Antiquitates* (116–24 BC.), through, among others, St. Isidorus’ (560–636 AD) *Etimologiae*, Yung-Loh Ta Tien’s *Encyclopaedia* of 11,995 volumes of the 15th century, Bacon’s *Instauratio Magna*, the Leibnizian project, Tu Shu Chi Ch’eng’s *Encyclopaedia* of 5,020 volumes edited in Shanghai some years before to the *Encyclopaedia* of the Vienna Circle. Indeed, in these works the *Encyclopaedia* is thought of as displaying an essential openness, both in terms of subject matter and contents” (Rahman, Shahid y Symons, John, *op. cit.*, pp. 12-13).

⁶⁷³ Neurath, Otto, *Unified Science as Encyclopedic Integration...*, p. 25.

manera más o menos racionalista⁶⁷⁴. Si bien Neurath, cuando hace referencia a las obras medievales, tiene en mente aquellas sistémicas epistemo-científicas, no las que también son referenciales y compilatorias al estilo enciclopédico que aquí se ha trabajado (por no poder considerar las últimas como antecesoras de su trabajo, ni siquiera para separarse explícitamente de estas), su juicio puede extrapolarse a la totalidad del género: como ha podido observarse, especialmente a lo largo del capítulo cuarto, un rasgo definitorio del enciclopedismo es la ordenación de los entes de modo que estos conformen un sistema que represente la realidad. De esta manera, la última tentativa filosófica relevante de enciclopedismo, la neopositivista, rompe con la tradición que, si bien evolucionada, puede seguirse desde su origen medieval. Sin embargo, y pese a esta ruptura, ciertas pretensiones del enciclopedismo como género sapiencial se mantienen: la enciclopedia neopositivista será concebida como el modelo del conocimiento humano⁶⁷⁵, volviendo a encontrar aquí una unión entre sujeto cognoscente y realidad conocida, con especial énfasis en la dirección que parte del sujeto hacia la realidad, característica del nuevo rumbo del género a partir de la época moderna.

Mediante los ámbitos trabajados en la primera parte de la investigación, se ha pretendido ofrecer un acercamiento al género enciclopédico a partir del estudio de tres ejes: sus características sapienciales básicas, su naturaleza a la luz del contexto histórico-cultural, entendido en un sentido amplio, y, por último, la delimitación y reflexión acerca de los rasgos básicos del ejercicio enciclopédico. Recordemos que la pregunta alrededor de la cual orbita el presente estudio es si en el desarrollo del enciclopedismo medieval se halla la razón de que tal género haya resultado adecuado a los proyectos filosóficos posteriores, justificando así el interés filosófico del mismo. Para dar una respuesta a dicha cuestión, es necesario complementar el estudio del género con el análisis pormenorizado del contenido de estas obras, especialmente el filosófico. Para ello, se ha seleccionado, como se detalló en la introducción, una de las enciclopedias aquí vistas: el *De proprietatibus rerum*; en concreto, se abordarán los libros dedicados a las realidades espirituales separadas, que tienen por objeto el estudio de Dios y de los ángeles, a lo que se añadirán ciertas consideraciones en torno del libro dedicado al alma. También se especificó en la introducción el motivo de la elección del mundo espiritual: ha podido observarse aquí que el género evoluciona

⁶⁷⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁶⁷⁵ *Ídem*.

considerablemente hasta alcanzar su máximo esplendor en el siglo XIII, momento, junto con el siglo precedente, en que el panorama cultural e intelectual se encuentra en plena ebullición y desarrollo. Las consecuencias de este contexto en el estudio físico característico de estas obras son patentes y han ocupado la atención de numerosos estudios. Mediante la investigación del mundo espiritual en la obra de Bartolomé el Inglés, pretende probarse que el tratamiento de tales ámbitos en el enciclopedismo de este siglo será afín al del mundo físico y, en consecuencia, al nivel asumido por el género en esta época.

Sobre la elección del *De proprietatibus rerum*, tras el estudio ya realizado, puede añadirse aquí una razón que, en la introducción, no tuvo ocasión de mencionarse por no haberse reparado aún en la evolución del género. Si bien la obra de Bartolomé no es la única considerada paradigmática, es la representativa del enciclopedismo medieval por excelencia: la de Neckam es una enciclopedia de transición, con una importante carga moral; la de Tomás de Cantimpré, obra que conoció un considerable éxito, no contiene un sistema tan satisfactorio como la del Inglés ni presenta un desarrollo suficiente en ciertos libros; la gran enciclopedia del siglo XIII, el *Speculum maius*, ha obtenido mayor reconocimiento por parte de los académicos actuales que en la propia Edad Media. Recordemos que su extenso tamaño llevó a una temprana separación de sus *specula*, de modo que podría afirmarse que esta no cumplía las expectativas asociadas al género. El *De proprietatibus rerum*, de tamaño perfecto y desarrollo suficiente, poseyendo un sistema satisfactorio y todos los rasgos esperados de una enciclopedia, conocería un enorme éxito. De hecho, así como la obra de Isidoro supuso el gran referente a partir de la cual surgieron otras compilaciones, restringiendo el campo de estudio de la primera, lo mismo ocurrió con la obra del Inglés en los últimos siglos de la Edad Media, siendo la más utilizada por parte del enciclopedismo moralizador. Reparando en la historia del género enciclopédico latino, la compilación de Bartolomé podría, en cierto modo, equipararse con el gran modelo del género en la época anterior: la obra isidoriana.

Así pues, abordaremos a continuación el análisis de los libros espirituales del *De proprietatibus rerum* (I-II, incluidos ciertos aspectos del III y el estudio de los *marginalia* presentes en el IV). Esta segunda parte de la investigación supondrá una concreción, en varios aspectos, de lo visto en la primera parte, de manera que la visión conjunta de ambas nos llevará a establecer las conclusiones del trabajo que aquí se desarrolla.

Segunda parte de la investigación.

Los libros espirituales del *De proprietatibus rerum*:
estudio de las realidades separadas
y de la dicotomía entre el mundo espiritual
y el mundo físico

6. Consideraciones previas acerca del *Liber I*

Daremos inicio al estudio del *De proprietatibus rerum* abordando el primer libro de la enciclopedia, el *Liber I*, dedicado a la divinidad. Antes de analizar el contenido de cada libro, nos detendremos a considerar ciertos aspectos preliminares que favorecerán su exposición. En el caso del libro acerca de Dios, repararemos en tres elementos: en primer lugar, en su estructura interna; en segundo lugar, en la intención que manifiesta el autor al comenzar su obra con la cita de una decretal de Inocencio III, a lo que añadiremos una particularidad de la versión romance castellana de Vicente de Burgos; por último, presentaremos un breve panorama sobre la evolución del dogma trinitario preagustiniano, cuya necesidad se justificará más adelante.

6.1 Estructura del *Liber I*

El análisis temático de los veintidós capítulos que constituyen el *Liber de Deo* permite distinguir tres partes, cada una fundamentada en una unidad de contenido común.

El primer bloque temático, el más extenso de los tres, puede dividirse a su vez en dos subconjuntos. El primero se compone de los capítulos primero al quinto⁶⁷⁷: *Unus immensus et incommutabilis Deus dicitur* (cap. I); *De essentie unitate et personarum pluralitate* (cap. II); *Quod quicquid dicitur de Deo, aut est essentia, aut notio, aut persona* (cap. III); *De notionibus* (cap. IV) y *Quod Deus cognoscitur in suo effectu* (cap. V). El segundo subconjunto está integrado por los diez capítulos siguientes, del sexto al decimoquinto: *Quid notificent nomina de Deo* (cap. VI); *De nominibus essentialium distinctionum* (cap. VII); *De nominibus concretis* (cap. VIII); *De nominibus mediis* (cap. IX); *De nominibus adiectivis que pure significant divinam essentiam* (cap. X); *De illis que aliquid connotant positive* (cap. XI); *De his que connotant respectum* (cap. XII); *De nominum adiectivorum subdistinctione* (cap. XIII); *De nominibus personalibus* (cap. XIV); por último, *De notionum subdistinctione* (cap. XV). En estos capítulos, Bartolomé expone la doctrina trinitaria, primero mediante la explicación de la realidad

⁶⁷⁷ Para las citas del *De proprietatibus rerum*, incluidos los títulos, seguimos la edición crítica: Bartholomaeus Anglicus, *Liber I*, ed. Michael W. Twomey, en *De proprietatibus rerum. Volume I: Introduction générale, Prohemium, et Libri I-IV*, ed. por B. Van Den Abeele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling y R. J. Long..., pp. 57-82. A partir de aquí, en las consecutivas notas que señalen una referencia textual, se indicarán las iniciales del título de la enciclopedia (DPR), seguidas del número del capítulo, la página de la edición crítica y las líneas correspondientes.

unitrina de la divinidad (primer subconjunto) y, posteriormente, presentando una clasificación de los nombres y expresiones que se dicen de Dios, la cual clarifica la doctrina trinitaria expuesta (segundo subconjunto).

La segunda parte, más escueta, está formada por los capítulos decimosexto y decimoséptimo: *De proprietatibus divine essentie* (cap. XVI) y *Quomodo Bernardus describit Deum* (cap. XVII). Ambos ofrecen una enumeración de las propiedades de la naturaleza divina. Dado que los aspectos determinantes acerca del conocimiento y de la manera de referirnos a Dios ya se han aclarado en el bloque precedente, el lector se encuentra ahora en disposición de abordar el presente bloque temático sin necesidad de mayores especificaciones por parte del autor.

La tercera y última parte está compuesta por los cuatro últimos capítulos, del decimoctavo al vigésimo primero: *De nominibus que notificant Deum in suis operibus* (cap. XVIII); *De nominibus appropriatis* (cap. XIX); *De nominibus transumptis* (cap. XX); *De diversis Christi nominibus quibus nuncupatur* (cap. XXI). En estos capítulos hallamos la clasificación y explicación de los nombres propios y los términos improprios que simbólicamente se utilizan para nombrar a Dios, así como las referencias corporales con las que las Escrituras y la tradición han representado a la divinidad.

6.2 El inicio del *Liber I*: declaración de intenciones del autor

Bartolomé el Inglés cita diversas fuentes utilizadas en la composición de su *Liber I*, donde encontramos referencias tanto a autores cercanos a la fecha de redacción de la obra –aquellos que ejercieron su actividad durante el siglo anterior– como a autoridades más alejadas en el tiempo.

6.2.1 Autoridades citadas y fuentes omitidas

Para el primer bloque temático, el Inglés dice utilizar las obras de Inocencio III (1161-1216), Boecio, Hugo de san Víctor, Agustín de Hipona, Ricardo de san Víctor, Damasceno (c. 650-753) e Isidoro de Sevilla, según el orden en el que estos aparecen en el texto. Los dos bloques temáticos restantes sintetizan fragmentos de Damasceno, Bernardo de Claraval (1090-1153), Isidoro de Sevilla y el *Libro de la Sabiduría*; asimismo, hallamos una mención a la figura de Hermes Trimegistro y otra a Dionisio Areopagita (Pseudo-Dionisio, c. siglos V y VI).

Las fuentes textuales de Bartolomé, sin embargo, no siempre coinciden con sus citas. Se ha apuntado la probable influencia de las *Sententiae* de Pedro Lombardo (c. 1095-1160), la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre (m. 1231) y la *Summa theologiae* de Alejandro de Hales (c. 1185-1245)⁶⁷⁸, si bien la dependencia textual no ha sido estudiada. De igual manera, el análisis del texto de la enciclopedia revela que el autor no maneja todas las autoridades citadas de primera mano. A esto debe añadirse el reconocimiento de un uso muy distinto de las mismas que guarda una estrecha relación con la idiosincrasia de los bloques temáticos que hemos distinguido en el libro.

El distinto empleo de las fuentes, así como la cita o la omisión de ciertos autores, responden a una intención por parte del autor que aquí nos proponemos analizar, tarea que emprendemos tras la exposición del contenido del *Liber I*. De momento, en este apartado previo, nos detendremos a considerar únicamente cómo Bartolomé da comienzo a su obra. Una vez entra el autor en materia, no es fortuito que sus primeras palabras sean de Inocencio III y provengan de una decretal. Es adecuado abordar el estudio del *De proprietatibus rerum* atendiendo a aquello que iba a suponer la primera impresión del lector, puesto que, como ocurre en la totalidad del género enciclopédico medieval (cosa sobre la que ha tenido la oportunidad de repararse en la primera parte de la investigación), el orden y la disposición del contenido que presenta la obra no carece de importancia.

6.2.2 La Decretal de Inocencio III

Dice mucho de la intención de un autor comenzar su obra citando una decretal. Bartolomé expresa con dicha referencia que la doctrina que presenta no va a desviarse del dogma establecido por la autoridad de la Iglesia. Al mismo tiempo, los decretos papales y los cánones gozaban de gran veracidad como fuentes para las obras compilatorias, de manera que su cita aporta fiabilidad⁶⁷⁹. Veamos en qué contexto se sitúa esta la referencia.

Inocencio III fue el único pontífice que convocó un concilio verdaderamente ecuménico en el siglo XIII, el Lateranense IV⁶⁸⁰, en 1215. Poco después, en 1230,

⁶⁷⁸ Van Den Abeele, Baudouin, *Introduction générale...*, pp. 7-9; Twomey, Michael W., *Introduction*, Bartholomaeus Anglicus, *Liber I*, ed. Michael W. Twomey..., pp. 58-59.

⁶⁷⁹ Vergara Ciordia, Javier, «El sentido del saber en la Escolástica medieval», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, *Historia Medieval*, 13, 2000, pp. 421-434, aquí, p. 426.

⁶⁸⁰ En este concilio se hizo manifiesto el poder de congregación del papado, pues acudió un gran número de cardenales, obispos, arzobispos, dignatarios menores y representantes reales. Dos temas principales a

Gregorio IX (1170-1241) encargó a Raimundo de Peñafort (c. 1180-1275) una compilación de derecho canónico que completara la de Graciano. El jurista y reconocido profesor de Bolonia creó una obra en la que aunaba adecuadamente la legislación vigente hasta el momento con la nueva, incluyendo las decretales de Alejandro III e Inocencio III, así como los cánones de los concilios Lateranenses III y IV. En septiembre de 1234, el papa ratificó con la bula *Rex pacificus* la obra, cuyo nombre oficial, *Liber Extra*, fue remplazado hasta llegar a nosotros como *Decretales de Gregorio IX*. El pontífice la mandó enviar a diferentes universidades: París, Salamanca y, por supuesto, Bolonia, conocida por sus estudios de leyes⁶⁸¹. El capítulo que abre el primero de los cinco libros en los que se divide la obra pertenece, precisamente, a los cánones del concilio IV de Letrán que el propio Inocencio III había completado. La fuente de Bartolomé es la obra de Raimundo, pues, al citarla en los capítulos primero y segundo, menciona el nombre de la nueva compilación: *Hucusque Innocentius III <Liber> extra I, capitulo I*⁶⁸². Este hecho afirma, además, la imposibilidad de que el *De proprietatibus rerum* se compusiera antes de 1234.

La figura de Inocencio III es especialmente significativa como referencia de autoridad eclesiástica, puesto que, en su pontificado, la *plenitudo potestatis* se defendió con gran empeño. No solo supone un poder sólido que hace frente e intenta dominar al laico; pretende, asimismo, llevar a cabo una reforma general de la Iglesia que dé fin a los vicios por los que tan desalentada se sentía la sociedad cristiana, tales como la simonía y el nicolaísmo. Por otra parte, no debe obviarse la especial relevancia de este papa para la Orden de Frailes Menores a la que pertenece Bartolomé: fue quien la aprobó cuando todavía se encontraba en su estado inicial, formada por escasos miembros y sin una verdadera regla elaborada. Finalmente, Francisco de Asís logró

debatir se consideraron imperiosos: la reforma eclesiástica y el llamamiento a la liberación de Jerusalén, es decir, el apoyo a la cruzada que profesaba Inocencio III. Le Goff, Jacques, *La Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1990, p. 234 y ss.; Orlandis, José, *Historia de la Iglesia*, vol. 1, *La iglesia antigua y medieval*, Madrid, Ediciones Palabra, 1998, p. 366.

⁶⁸¹ Kuttner, Stephan, «El Código de Derecho Canónico en la Historia», *Revista española de Derecho Canónico*, 24, 1968, pp. 301-314; Ghirlanda, Gianfranco, *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1990, p. 91 y ss.; Le Goff, Jacques, *La Baja Edad Media...*, pp. 81, 234 y ss.; Cosmen Alonso, Concepción y Taranilla Antón, Marta Elena, «Preliminares para el estudio de las Decretales de la Biblioteca de la Real Colegiata de San Isidoro de León», *De arte*, 4, 2005, pp. 7-16, aquí, p. 10.

⁶⁸² DRP, I, 2, p. 70, 26. Idéntica expresión, sin mencionar el nombre de Inocencio, en cap. 1, p. 69, 16-17. La traducción romance, por su parte, no hace referencia al nombre de la obra de Gregorio IX, pero menciona, sin embargo, el título exacto que confiere a este capítulo Raimundo de Peñafort: “como todo es provado en la Decretal de la *Alta Trinidad et fe cathólica*” (CM. 2879, f. 1^{rb}; Inc. 471, f. 1^{tb}). El título original del libro I de las *Decretales de Gregorio IX* es *De summa trinitate et fide catholica*.

redactar la que sería regla oficial de la Orden, la *Regula bullata*, con la primordial ayuda del cardenal Hugolino: el futuro para Gregorio IX⁶⁸³.

Concluimos, con lo visto hasta aquí, la especial relevancia que posee la primera fuente que presenta Bartolomé: a la par que ofrece fiabilidad a la enciclopedia, implica una evidente manifestación de su avenencia respecto a la autoridad de la Iglesia. A esto hemos de añadir la significativa relación de los pontífices aludidos con la orden a la que pertenece el autor. Además, como veremos más adelante, Bartolomé hace un uso de esta fuente distinto al de las restantes autoridades mencionadas en el primer bloque temático, reproduciéndola de manera casi literal, lo que muestra la determinada intención que persigue al citar la Decretal.

6.2.3 Agustín de Hipona y el dogma trinitario

La enciclopedia abre su primer libro con la referencia a una autoridad político-religiosa por un interés determinado, como acaba de mencionarse. El texto de los dos primeros capítulos guarda una dependencia absoluta con su fuente, el *Liber Extra*. Bartolomé omite ciertos pasajes, pero no realiza añadidos al contenido que provengan de otra fuente ni cita a ninguna otra autoridad. La relevancia que se otorga a esta primera fuente es la manera que posee el autor de declarar que su doctrina va a ser un fiel reflejo de la ortodoxia.

Si así procede Bartolomé el Inglés en su *De proprietatibus rerum*, la versión romance castellana de Vicente de Burgos, editada por primera vez en 1494, presenta una diferencia que altera lo que Bartolomé había dispuesto como primera impresión de sus lectores. Leemos al final del primer capítulo de la versión romance:

... como todo es provado en la decretal de la *Alta Trinidad y fe católica*, donde son escriptas las palabras del glorioso dotor sant Agustín, dichas en su primero libro de la *Trinidad*⁶⁸⁴.

⁶⁸³ Cuando Francisco de Asís y los hombres que decidieron seguir su nuevo estilo de vida llegan al significativo número de doce, según nos narran las *Vitas* redactadas por Tomás de Celano y Buenaventura, se presentan ante Inocencio III para que este confirme la *Regula prima*. Inocencio III aprobó en 1209 la Orden junto con la *Regula prima*, una primera regla que consistía básicamente en un conjunto de textos del Evangelio que Francisco observaba en su ideal de vida. A partir de su aprobación, la fraternidad comienza a expandirse, incrementando con ello la necesidad de una regla con normas jurídicas. Después de un infructuoso intento, Francisco escribe, con la mencionada ayuda del cardenal Hugolino, la *Regula bullata*, donde sí se define satisfactoriamente la organización de la Orden. Honorio III la aprueba en 1223. Moliner, José María, *Espiritualidad medieval: los mendicantes*, Burgos, El Monte Carmelo, 1974, pp. 49 y ss.; Cantera Montenegro, Margarita y Cantera Montenegro, Santiago, *Las Órdenes religiosas en la Iglesia medieval: siglos XIII a XV*, Madrid, Arco Libros, 1998, p. 26 y ss.

⁶⁸⁴ CM. 2879, f. 1^{rb}; Inc. f. 471, 1^{rb}.

El texto castellano hace así una identificación entre la autoridad de Inocencio III y la de Agustín de Hipona, creando, asimismo, una sensación de inalterabilidad en el tiempo de la doctrina expuesta. Agustín no tardará en ser citado en el texto latino, pues hallamos su referencia al final del tercer capítulo, pero no es casual que el autor se reserve hasta entonces la mención a este autor. La versión romance, al adelantar su cita, confiere una preponderancia a Agustín sobre el resto de autoridades que, junto a él, son citadas en el capítulo III: Boecio, Hugo de san Víctor y Ricardo de san Víctor. Pese a que Bartolomé no tenga la intención de resaltar la autoridad del Africano en el texto latino y, por lo tanto, no dé a entender tal cosa, cabe señalar que el análisis del contenido doctrinal de la exposición trinitaria que hallamos en estos capítulos, así como el del contexto histórico que envuelve el desarrollo de las cuestiones trinitarias, muestran que sí se da una cierta supremacía de Agustín respecto al resto de autoridades citadas, como tendremos ocasión de abordar más adelante.

En primer lugar, señalemos de dónde surge esta mención a Agustín situada entre los dos capítulos –el primero y el segundo– que reproducen el texto de Inocencio III. La referencia no es originaria de la versión castellana, ya que fue introducida por la versión francesa que Jean Corbechon, miembro de la Orden de san Agustín, preparó por orden de Carlos V en la segunda mitad del siglo XIV: el *Livre des propriétés des choses*, entregado al monarca en 1372. Leemos al final del primer capítulo del *Livre I*:

Tout ce chapitre est escript en la decretale qui se intitule *de la souveraine Trinité*, ou premier chapitre, et sont les parolles saint Augustin en son premier liure de la *Trinité*⁶⁸⁵.

La versión castellana no duda en copiar la referencia e, incluso, en acompañar del adjetivo “glorioso” varias menciones a Agustín de Hipona. Equiparar el reconocimiento a la autoridad de Inocencio III con la de Agustín conlleva la afirmación implícita de que la doctrina ortodoxa –que es la que presentará la enciclopedia– va a asentarse sobre las bases agustinianas, sin que exista contradicción alguna entre el pensamiento del Africano y la formulación del dogma actual representada en el texto de la Decretal.

Aunque el texto latino del *De proprietatibus rerum* no manifieste, como sí hacen el francés y el castellano, la igualdad entre las dos autoridades mencionadas, Agustín es el más antiguo de los filósofos citados en el capítulo III, de manera que también se le confiere cierto valor iniciático en la formulación ortodoxa del dogma trinitario. El pensamiento trinitario agustiniano es el fundamento y origen de la teología latina.

⁶⁸⁵ UG. 1984-11, f. 1^{va}.

Marca un punto de inflexión respecto al pensamiento anterior, ya que, en cierta manera, lo culmina, a la vez que inicia la posterior concepción trinitaria de la latinidad que desarrollarán los siglos venideros. Hasta el momento, la especulación teológica había girado en torno a una cuestión fundamental: la fijación del dogma acerca de la propia divinidad y su condición unitrina. Urge establecer principios sólidos que puedan sostenerse frente a las dilatadas desviaciones que aparecían en estos primeros siglos. El dogma trinitario es una cuestión capital en esta época que, debido a la confluencia de ciertos factores enmarcados en los siglos XII y XIII, renace, bajo un distinto enfoque, en la época en que se sitúan Bartolomé y su enciclopedia.

Las traducciones castellana y francesa del *De proprietatibus rerum* aseguran, como hemos visto, que la Decretal contiene las enseñanzas de san Agustín pertenecientes al primer libro del *De Trinitate*. A lo largo de todo el tratado, medita el Africano cómo solventar satisfactoriamente los problemas imputados a la condición trinitaria del Dios único, desarrollando una línea que seguirán los teólogos latinos en la explicación del dogma. No se encuentra especialmente contenida la cuestión en el primer libro, pero es donde Agustín expone su intención y el porqué del tema presentado:

Sed in ea nonnulli perturbantur cum audiunt deum patrem et deum filium et deum spiritum sanctum, et tamen hanc trinitatem non tres deos sed unum deum⁶⁸⁶.

Dos motivos son los que nos llevan a presentar, a continuación, una exposición sobre la evolución del dogma trinitario preagustiniano. El primero de ellos está directamente relacionado con lo se afirma en estas consideraciones iniciales: entenderemos por qué san Agustín representa un punto de inflexión en la especulación trinitaria solo si conocemos el carácter del pensamiento anterior al filósofo en este preciso tema. El segundo motivo atiende a un fin práctico en vistas a la exposición que aquí presentaremos: el análisis del *Liber I* de Bartolomé nos llevará a retrotraernos a menudo hacia el origen de las distintas cuestiones disputadas, germen que solemos encontrar en la primitiva etapa correspondiente a la fijación del dogma. Consideramos oportuno presentar en un breve apartado inicial la evolución de las principales cuestiones trinitarias de manera que esta quede contextualizada, pues facilitará la comprensión de las referencias que se hagan a la reflexión de estos primeros siglos y,

⁶⁸⁶ *De Trinitate*, I, 5, 8. Seguimos aquí la edición del Corpus Christianorum: Sancti Aurelii Augustini, *De Trinitate Libri XV*, cura et studio W. J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie, Corpus Christianorum Series Latina 50, Turnhout, Brepols Publishers, 1968, p. 36.

sobre todo, proporcionará una visión de conjunto que, de otra manera, estaría fragmentaria.

6.3 Elaboraciones intelectuales para una fijación de la doctrina trinitaria

La reflexión sobre la cuestión trinitaria llevada a cabo por los Padres de la Iglesia en los primeros siglos del cristianismo se caracterizó, fundamentalmente, por una necesidad de fijación doctrinal ante las diversas tendencias que proliferaban en la época, entendidas por estos pensadores cristianos como desviaciones y errores de interpretación del mensaje apostólico. Esta actividad hacia la fijación del dogma supuso el primer desarrollo racional de la materia trinitaria y, en dicha fijación, la interpretación y la definición cuidadosa de la terminología y de los conceptos ocuparon un lugar de capital importancia. Las disputas terminológicas se sucedieron, ya fueran contra las afirmaciones heréticas o, incluso, entre los propios autores que pretendían acabar con estos movimientos, puesto que, al intentar ofrecer una explicación racional que evidenciara el error de los heréticos, acababan sosteniendo diferentes posturas. Cabe decir, sin embargo, que muchas de estas diferencias eran aparentes, como se verá en el presente apartado.

El pensamiento trinitario de estos siglos, por lo tanto, se halla repleto de continuas referencias a los movimientos heréticos, cuyas doctrinas exponen los autores antes de rebatirlas, y de reflexiones y disputas acerca de un vocabulario que, siendo natural de otros ámbitos, como la filosofía pagana, la jurisprudencia, la dramaturgia, etc., era objeto de diferentes interpretaciones y suponía un problema al trasladarlo a la divinidad. Por otro lado, tampoco se puede pasar por alto la situación político-social que contextualiza la reflexión trinitaria de estos siglos.

6.3.1 El modalismo y la reacción de Tertuliano. Los conceptos de “sustancia” y “persona”

El modalismo, que supuso el principal problema dogmático del siglo IV, se ha identificado históricamente con las doctrinas de Noeto (c. s. II-s. III), Praxeas (c. s. II-s. III), Sabelio (s. III) y, tras el concilio de Nicea, Marcelo de Ancira (m. c. 347), presentando entre ellas ciertas variantes.

La teoría denominada monarquista parte de la unidad divina absoluta, sin posibilidad alguna de que existan personas diferentes en dicha unidad. Creen sus

seguidores, sin embargo, que Cristo es Dios, afirmación que logran armonizar con la anterior al suponer que este al que llamamos Hijo no es otro que el Padre presentándose ante el ser humano bajo una modalidad distinta. Fue el mismo Padre, por lo tanto, el que sufrió la pasión; de ahí que los adeptos a esta corriente también hayan sido denominados patripasianos. El primero en proclamar el modalismo monarquiano es Noeto de Esmirna, hacia finales del siglo segundo; continúa su difusión Praxeas, al que se opone con todo su empeño Tertuliano, como veremos a continuación; finalmente, es Sabelio quien da a conocer, en el siglo tercero, la herejía⁶⁸⁷, hasta el punto de haber sido considerado su principal representante y pasar a denominarse comúnmente sabelianismo⁶⁸⁸. El caso de Marcelo de Ancira es relevante, pues muestra cómo el intento de demostrar los errores de un movimiento puede hacer caer en otro que acabe siendo considerado igualmente herético. El obispo, férreo defensor del credo niceno, afirma la unidad divina y la consustancialidad de las personas, denunciando encarecidamente la doctrina arriana; esta reacción, sin embargo, le lleva a sostener un modalismo moderado⁶⁸⁹.

Tertuliano (c. 160-220) supuso un estimable avance hacia la fijación del dogma, considerándose su *Adversus Praxeam* el primer tratado de teología trinitaria que eleva la doctrina a expresión racional⁶⁹⁰. La lucha que mantiene contra el modalismo de los monarquianos le lleva a elaborar una teoría de las relaciones personales divinas que haga patente la compatibilidad entre unidad y trinidad⁶⁹¹. Los modalistas afirmaban, pues, que las personas divinas no son otra cosa que simples modalidades de una sola y única persona, Dios, que se manifiesta de diferentes maneras. Para rebatir esta doctrina, Tertuliano tuvo que precisar la fórmula trinitaria con un vocabulario que, sin romper la unidad divina, garantizara la verdadera (no meramente modal) distinción entre Padre,

⁶⁸⁷ Fue condenada por el papa Calixto I, quien excomulgó a sus partidarios.

⁶⁸⁸ Llorca, Bernardino, *Manual de historia eclesiástica*, Barcelona, Editorial Labor, 1946, pp. 93-94.

⁶⁸⁹ Su desviación de la ortodoxia se debe a una especial interpretación los pasajes de las Escrituras I Corintios, 15, 25: “porque es preciso que Él reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies”; y 28: “pero luego que todas las cosas le estén sujetas, entonces también el Hijo mismo se sujetará al que le sujetó a Él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos”: Marcelo afirma que el Hijo, cuando finalice su misión, se someterá al Padre, entendiendo esto como una unión divina que dará fin a toda distinción personal en la divinidad. Hijo y Espíritu Santo son, por lo tanto, manifestaciones de la mónada de Dios, que acabará volviendo a su simplicidad. Ver Pikaza, Xabier, *Dios como espíritu y persona: razón humana y misterio trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1989, p. 67 y ss.

⁶⁹⁰ Moingt, Joseph, *Théologie trinitaire de Tertullien; histoire, doctrine, méthodes*, Théologie 68, París, Aubier, 1964, pp. 53 y 55.

⁶⁹¹ Ganoczy, Alexandre, *La Trinidad creadora: teología de la Trinidad y sinergia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2005, p. 65.

Hijo y Espíritu Santo. De este modo, en el *Adversus Praxeam*, el autor afirmó que, donde solo hay una potencia, una sustancia, en definitiva, un solo Dios, existen tres personas diferentes. La *substantia* no hace referencia a la realidad individual de cada una de las personas divinas, sino al indiviso ser de Dios del que estas están constituidas⁶⁹², haciéndola así equivalente al término griego οὐσία y fijando, de esta manera, el sentido latino del término que va a prevalecer durante toda la Edad Media.

El vocabulario deviene en esta época fuente de innumerables discusiones. El término *substantia* englobaba una considerable diversidad de significados y matices en su uso general dentro de la lengua latina. La obra de Tertuliano refleja esta riqueza, incluso cuando la aplica a la divinidad. Ha sido estudiado el vínculo que mantiene el término con su carácter jurídico⁶⁹³, si bien se encuentran otros significados en lo extenso de su corpus: destaca la clara identificación del concepto en cuestión con la οὐσία filosófica, tanto con la πρώτη οὐσία aristotélica como con una concepción estoica que connotaría el substrato material del ser. En cuanto a la cuestión trinitaria, *substantia* también puede referirse, en cierta manera, a la subsistencia de una realidad individual: “Quaecumque ergo substantia Sermonis fuit, illam dico personam, et illi nomen Filii vindico; et dum Filium agnosco, secundum a Patre defendo”⁶⁹⁴. No hay ninguna incongruencia en los textos, pues Tertuliano llama sustancia al Hijo como individualidad subsistente, sustancialidad partícipe de la sustancia única divina. La denominación correcta de esta sustancia, sin embargo, es *persona*, la individualidad subsistente cuya sustancia es común con las otras dos. El mismo autor, para evitar una mala interpretación, prefiere referirse a la Trinidad como unidad de tres personas en una sustancia⁶⁹⁵, como expresa en el *Adversus Praxeam*, 12, 6-7 (PL 2, 168B-C):

⁶⁹² Moingt, Joseph, *Théologie trinitaire de Tertullien; substantialité et individualité*, Théologie 69, París, Aubier, 1964, p. 353.

⁶⁹³ Como puede leerse en *Adversus Praxeam* 3, 5 y 12, 7. Tertuliano recurre usualmente al lenguaje jurídico para explicar la naturaleza de la divinidad y para corregir los errores de las desviaciones heréticas. En el caso de los modalistas monarquianos, que reciben este nombre por considerar que su defensa de la unidad de Dios se encuentra asegurada por el mismo concepto de “monarquía divina” (si hubiera una verdadera diferencia trinitaria, el reinado de Dios no sería una monarquía), Tertuliano utiliza conceptos jurídicos y políticos para demostrar la falsedad de su deducción. Ver Uríbarri Bilbao, Gabino, *Monarquía y Trinidad: el concepto teológico “monarchia” en la controversia “monarquiana”*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1996; González, Justo L., *Historia del pensamiento cristiano*, Barcelona, Editorial Clie, 2010, p. 161.

⁶⁹⁴ *Adversus Praxeam*, 7, 9; PL 2, 162C-D.

⁶⁹⁵ Uríbarri Bilbao, Gabino, *Monarquía y Trinidad: el concepto teológico “monarchia” en la controversia “monarquiana”...*, pp. 169-171; Uríbarri Bilbao, Gabino, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1999, pp. 141-142; Bethune-Baker, James Franklin, «Tertullian's use of *substantia*, *natura*, and *persona*», *Journal of Theological Studies*, 4, 1903, pp. 440-442.

Alium autem quomodo accipere debeas, iam professus sum; personae, non substantiae nomine; ad distinctionem non ad divisionem. Caeterum, etsi ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus.

6.3.2 ὑπόστασις, ¿equivalente de οὐσία o de *persona*?

En esta primera etapa, en la que los Padres de la Iglesia establecen el dogma a medida que luchan contra las herejías en la controversia trinitaria del momento, fijar la terminología es fundamental.

El lenguaje que Tertuliano emplea para formular la cuestión trinitaria no es unívoco, puesto que el significado de los términos varía en las diferentes obras del africano, lo que provoca que puedan darse diferentes interpretaciones sobre la naturaleza de la relación entre las personas divinas y la sustancia única. Aun así, su doctrina trinitaria supone un verdadero intento de salvaguardar, en Dios, tanto la distinción real como la unidad, mediante la reflexión alrededor de los conceptos de sustancia y persona, capitales en la posterior formulación del dogma trinitario.

Orígenes (c. 185-254), pese a su incuestionable aportación a la reflexión trinitaria, sobre todo mediante su obra *Peryphyseon*, tampoco fijó de forma absoluta los términos que manejaba. Utiliza οὐσία comúnmente como sinónimo de naturaleza, pero el término ὑπόστασις, que en otras ocasiones es sinónimo de οὐσία, aparece igualmente en sus obras con el sentido de persona. Su reacción contra el modalismo le lleva a insistir reiteradamente en la realidad de las tres personas, que expresa bajo la fórmula de tres ὑπόστασεις, nunca tres οὐσίαι⁶⁹⁶.

Como podrá comprobarse en los siguientes apartados, la aplicación de ‘ousía’ a la divinidad no entraña ninguna dificultad, si bien el término ‘hipóstasis’ será, en estos siglos, verdaderamente problemático. Igual ocurrirá con el vocablo latino ‘persona’, así como con su original griego, ‘prosopon’.

6.3.3 La doctrina del ὁμοούσιον

En la evolución del dogma trinitario preagustiniano cabe reparar en san Atanasio (c. 295-373), uno de los máximos defensores de la ortodoxia en Oriente. El autor negará que la trinidad nominal arriana, la única trinidad que admite esta herejía, tenga validez, pues cae completamente en el error: la verdadera Trinidad es consustancial.

⁶⁹⁶ Cayré, Fulbert A. A., *Patrologie et histoire de la théologie*, tomo primero, París, Tournai, Roma, DESCLÉES & Cie, 1953, p. 257.

El Concilio de Nicea, celebrado el año 325, proclamó oficialmente la doctrina del ὁμοούσιον, sentenciando, pues, que las tres personas de la Trinidad son consustanciales. Atanasio defenderá firmemente esta doctrina buscando antecedentes implícitos de la formulación: cree encontrarlos en Teognosto, Dionisio Alejandrino, Dionisio Romano y en el mismo Orígenes⁶⁹⁷.

Fijémonos en el caso de Dionisio Alejandrino y Dionisio Romano. Dionisio de Alejandría fue acusado ante Dionisio de Roma, a mitad del siglo III, de sostener que la esencia o sustancia del Hijo era diferente a la del Padre. El alejandrino había utilizado la expresión ὑπόστασις, en plural, para referirse a las personas divinas. Debido a la carencia de una precisión terminológica, esto podía entenderse como la afirmación de tres sustancias o esencias, es decir, de tres dioses separados (ὑπόστασις se empleaba también en el sentido de οὐσία, que se traducía al latín como *substantia*). Dionisio Romano, de la misma manera que rechazó el sabelianismo, hizo lo propio con la doctrina de las tres hipóstasis. No acepta la existencia de tres sustancias separadas completamente entre sí, cosa que no defendían realmente los alejandrinos, incluido su homónimo, que afirmaba la existencia de tres hipóstasis, pero incluyendo en su doctrina todas las consecuencias del ὁμοούσιον, aunque no llegue a utilizar este término. Lo que Dionisio de Roma impugna, por lo tanto, es el significado de la expresión que queda fuera de la ortodoxia, identificando esta última con la consustancialidad defendida por Tertuliano. Así es como se entiende que Atanasio identifique una postura común en el pensamiento de ambos, el Alejandrino y el Romano, en cuanto al ὁμοούσιον⁶⁹⁸.

Atanasio participó en el sínodo de Alejandría de 362, donde se decreta que hablar de tres ὑπόστασις no es necesariamente contrario a la fe de Nicea, entendiendo que los que aplican esta fórmula a la Trinidad se refieren, con “hipóstasis”, a las personas divinas, no a la οὐσία. Atanasio, pese a que permite esta expresión y la considera válida, prefiere identificar en sus escritos ὑπόστασις y οὐσία⁶⁹⁹.

En Occidente, Hilario de Poitiers (c. 315-367) comienza el primero de sus doce libros del *De Trinitate* declarando el propósito de combatir el sabelianismo y el arrianismo. Con este fin, insiste en su obra en la distinción real de las tres personas divinas, manteniendo la unidad al afirmar la consustancialidad. Con una intención

⁶⁹⁷ Uríbarri Bilbao, Gabino, *Monarquía y Trinidad...*, p. 459.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, pp. 459-466; Loring García, María Isabel, «Alcance y significado de la controversia arriana», *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 1, 2004 (ejemplar monográfico: *Las Herejías Medievales*), pp. 87-114, aquí, p. 96.

⁶⁹⁹ Uríbarri Bilbao, Gabino, *Monarquía y Trinidad...*, pp. 393 y 401.

similar a la de Atanasio, Hilario, en su *De Synodis*, resume y comenta diversos puntos tratados en el concilio de Ancira de 358. En dicho concilio se rechaza el término ὁμοούσιον, pues se advierte un peligro en su uso ante la posibilidad de ser entendido de forma incorrecta. El mismo Hilario explica el posible motivo de que se juzgara como peligrosa la expresión⁷⁰⁰: los obispos pretendían evitar cualquier implicación de la doctrina modalista de Pablo de Samosata, patriarca de Antioquía del siglo III. Este fue condenado definitivamente en el concilio de Antioquía de 268, donde se evidencia el uso heterodoxo que lleva a cabo del término *homoousios*: lo aplica a una misma esencia divina, pero no entendida como la unidad de la pluralidad personal sino, siguiendo las teorías monarquianas, como la única esencia divina en la que no existe verdadera distinción personal, solo diferentes modos de la esencia de Dios. Ya desde el siglo anterior se había generado, por lo tanto, una polémica en torno al concepto que el sínodo de Ancira pretende evitar reavivar⁷⁰¹.

Hilario admite que la expresión ὁμοούσιον no aparece en las Escrituras y que es susceptible de mala interpretación, pero ninguna de estas objeciones le parece suficiente para prohibir lo que Nicea había aceptado dentro de su fe. Los mismos que lo han condenado sí consienten el término ὁμοιούσιον, cuando este tampoco se encuentra en el texto sagrado⁷⁰². Hilario confesará que antes de conocer estos conceptos, su creencia era tal que uno le hubiera llevado al otro: habría interpretado ὁμοιούσιον como ὁμοούσιον, pues parece que nada pueda ser “similar según la naturaleza” si no es “de la misma naturaleza”⁷⁰³. Su fe, basada en las Escrituras, le condujo a conclusiones que se ven totalmente preservadas en la noción del término en cuestión; de esta manera defiende la ortodoxia del concepto. Si sus hermanos reunidos en Ancira consideran arriesgado el ὁμοούσιον, él cree insuficiente el ὁμοιούσιον⁷⁰⁴.

Lo que caracteriza el pensamiento trinitario de Hilario es partir de la unidad divina, entendida como unidad de sustancia, para evitar así las eventualidades que pueden derivarse de concebirla como una unión de personas⁷⁰⁵. Utiliza el autor como

⁷⁰⁰ En *De Synodis*, 88; PL 10, 540A-B.

⁷⁰¹ Dalmau, José María, «El «homoousios» y el Concilio de Antioquía de 268», *Miscelánea Comillas*, 34-35, 1960, pp. 324-340.

⁷⁰² *De synodis*, 87; PL 10, 539-540A.

⁷⁰³ *Ibidem*, 89; PL 10, 541-542A.

⁷⁰⁴ *Ídem*.

⁷⁰⁵ Así lo expresa en la célebre sentencia del cuarto capítulo de su *De Trinitate*, donde, tratando acerca de las personas del Padre y del Hijo, afirma: “Absolute pater Deus et filius Deus unum sunt, non unione personae, sed substantiae unitate” (*De Trin.*, IV, 42; PL 10, 128B).

sinónimo de sustancia el término ‘esencia’, determinando el significado de ambos para hacer patente su equivalencia al aplicarlo a la divinidad. La esencia es una realidad que subsiste por sí misma de manera permanente; al margen de la condición en que exista, también puede indicarse que posee un género, naturaleza o sustancia constantes. Cuando se dice, por lo tanto, que la esencia significa la naturaleza, género o sustancia de cualquier cosa, se entiende por esencia aquello que subsiste permanentemente en todos ellos: “cum ergo essentiam dicimus significare naturam vel genus vel substantiam, intelligimus eius rei quae in his omnibus semper esse subsistat”. De esta manera, “substantia est quia res quae est, necesse est subsistat in sese ... essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod maneat subsistit”⁷⁰⁶.

‘Sustancia’ es utilizado, a su vez, como sinónimo de ‘persona divina’ en otro fragmento de la obra de Hilario, donde trata sobre la persona del Hijo⁷⁰⁷. Este uso viene precedido por la aceptación de la expresión de las tres ὑπόστασεις en los autores orientales, como se ha visto en el caso de Atanasio, momento a partir del cual se generaliza su empleo. No todos los Padres aceptan esta equivalencia sin recelo. Cirilo de Jerusalén (c. 313-387), del mismo modo que hizo Ireneo (c. 130-202) y hará Gregorio de Nisa (c. 331-396), continúa identificando οὐσία e ὑπόστασις. Tampoco aprueba el empleo del término ὁμοούσιον, con el que mantiene una relación en sus obras tan tensa que ha conducido al cuestionamiento de su ortodoxia⁷⁰⁸.

6.3.4 El elemento político en las disputas ideológicas

Los debates dogmáticos de estos siglos suelen incluir otro elemento que les acompaña en las disputas ocasionadas: la rivalidad entre los obispos y el emperador, además de la competencia que se da entre las mismas sedes, todo por adquirir el máximo beneficio en la distribución del poder que en la época se está llevando a cabo. Los emperadores Constancio II (317-361) y Valente (328-378) consideraron que la única manera de garantizar un buen gobierno era conseguir la unificación doctrinal, y llevaron esta a cabo mediante una política religiosa homeísta. Constancio proclama la doctrina homeísta fe oficial del Imperio en el concilio de Constantinopla de 360, tras los intentos que supusieron los concilios de Rímmini, que congregó a los occidentales, y

⁷⁰⁶ *De synodis*, 12; PL 10, 490A.

⁷⁰⁷ *De synodis*, 25; PL 10, 499B-C.

⁷⁰⁸ Pese a la desconfianza que provoca Cirilo, no se ha podido probar que se opusiera abiertamente a la fe de Nicea. Cayré, Fulbert A. A., *op. cit.*, pp. 419-420.

Seleucia, en Oriente⁷⁰⁹. Dicha doctrina coincide con el llamado “arrianismo histórico”, pues el símbolo de fe que se ratificó en el concilio de Constantinopla es el que algunos de los obispos presentes, como Ulfilas (c. 310-383), difundieron posteriormente en sus intensas obras evangelizadoras sobre los pueblos bárbaros. Recordemos cómo expresa san Jerónimo la imposición homeísta lograda por Constancio: *ingemuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est*⁷¹⁰. Aquellos que se negaron a renunciar a la fe de Nicea fueron desterrados, entre los que encontramos a Atanasio —a lo largo de su vida se vio cinco veces en el exilio— e Hilario.

Tras la muerte de Constancio, comienza a introducirse un movimiento de retorno al credo niceno, pues el nuevo emperador, Juliano el Apóstata (331-363), permite el regreso de los que se encontraban desterrados. Esta tendencia se vio frenada por los prejuicios que Valente mostraba ante el ὁμοούσιον de Occidente y de los alejandrinos⁷¹¹, pero el fracaso de su política homeísta y el rechazo popular en Antioquía de su actitud antinicena llevó a su sucesor, Teodosio (347-395), riguroso seguidor del símbolo niceno, a implantar su fe sin ninguna dificultad. En Occidente, Dámaso (306-384) y Ambrosio de Milán (c. 339-397) habían hecho lo propio. Posteriormente, el emperador Graciano (359-383) asegura el retorno de los desplazados por su tío Valente, llamándolos del exilio en el año 378 y posibilitando, de esta manera, la fructificación de la doctrina homoousiana⁷¹².

6.3.5 La aportación de los Padres capadocios: un movimiento hacia la fe de Nicea

Durante el gobierno de Valente, se origina un movimiento en el seno del sector homeísta: se trata de los partidarios del *homoiousios* (ὁμοιοῦσιον), noción que Hilario, como se ha visto, considera insuficiente si se acepta como la única válida, pues

⁷⁰⁹ Mediante ambos concilios, el emperador pretendía conseguir la aceptación común de su credo. Marrou, Henri Irénée, *Nueva historia de la Iglesia*, vol. 1, *Desde los orígenes a San Gregorio Magno*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, p. 298.

⁷¹⁰ *Dialogus Adversus Luciferianos*, 19; PL 23, 172. Ver Kelly, John Norman Davidson, *Primitivos credos cristianos*, Koinonia Series, volumen 13, Salamanca, Editor Secretariado Trinitario, 1980, p. 348.

⁷¹¹ Cayré, Fulbert A. A., *op. cit.*, p. 452.

⁷¹² Escribano Paño, María Victoria, *El exilio del herético en el s. IV d. C. Fundamentos jurídicos e ideológicos*, en *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo. Actas de la reunión realizada en Zaragoza los días 2 y 3 de junio de 2003*, Barcelona, Edicions Universitat Barcelona, 2004, pp. 255- 272; Kelly, John Norman Davidson, *op. cit.*, pp. 338- 352.

encuentra que las dos formulaciones, *homoiousios* y *homoousios*, tienen cabida dentro de la ortodoxia.

En la formación de la doctrina homoiusiana destaca Basilio de Ancira (m. c. 360), que, con ella, pretendía organizar una reacción contra el radicalismo anomeo. Este grupo defendía la existencia de un Dios no engendrado –*anomoios*–, considerando al Hijo, engendrado y cambiante, inferior al Padre y, por lo tanto, de una sustancia diferente y consecuentemente inferior. El propio Valente, menos radical que Constancio, presenta una política religiosa más cercana a esta nueva vía media que proclama la doctrina del *homoiousios*. Su formulación es relativamente cercana a la fe nicena, pues afirma una semejanza inalterable y perfecta entre el Padre y el Hijo, especialmente referida a la sustancia.

Acacio de Cesarea (m. 366) lidera una secesión, los llamados homeos, que suscriben la imprecisa fórmula ὁμοιος, semejanza. La proximidad del *homoiousios* a la consustancialidad de Nicea los lleva a separarse del anterior grupo. Los Padres capadocios advierten un peligro en la aplicación del término ὁμοιος, pues sugiere una distinción sustancial entre las personas de la Trinidad. Aceptan hablar de semejanza entre las personas divinas, como sostiene Basilio en una de sus cartas, si esta palabra viene acompañada por la expresión “sin ninguna diferencia”⁷¹³. De esta manera, tradicionalmente los Padres capadocios se citan como representantes del movimiento neo-ortodoxo, que se dirige hacia la fe nicena hasta acabar fusionándose con ella⁷¹⁴.

Los capadocios, que a menudo sostienen posturas intermedias y conciliadoras entre las distintas tendencias, pretendieron fijar la terminología oriental en torno a los puntos que originaban los conflictos doctrinales: distinguen entre οὐσία e ὑπόστασις y precisan el sentido del ὁμοούσιον. Basilio de Cesarea (323-379) es, sin duda, el que en mayor medida contribuyó a superar las incomprensiones causadas por la terminología. Basilio, que vivió las tensiones entre los obispos y el emperador Valente, era partidario de no ceder a las presiones imperiales, aunque supo, sin embargo, salvar ciertas dificultades doctrinales al aceptar tanto la fórmula de las tres ὑπόστασεις como el ὁμοούσιον⁷¹⁵. Su célebre *Epístola 38*, carta que dirige a su hermano Gregorio⁷¹⁶, recoge las apreciaciones del autor sobre los términos centrales del debate trinitario.

⁷¹³ *Epist.* IX, 3.

⁷¹⁴ Marrou, Henri Irénée, *op. cit.*, pp. 298-301 y 373; Cayré, Fulbert A. A., *op. cit.*, p. 463; Loring García, María Isabel, *op. cit.*, pp. 23-25.

⁷¹⁵ Cayré, Fulbert A. A., *op. cit.*, pp. 453-461.

⁷¹⁶ Se ha discutido la autoría de esta epístola, que algunos académicos consideran del propio Gregorio.

Encontramos en esta epístola la distinción entre οὐσία e ὑπόστασις, clarificación por la cual adquiere la carta su máxima importancia: siguiendo la doctrina aristotélica, una cosa se entendería a modo de género –koinon– y la otra como individuo –idion⁷¹⁷. Afirma aquí el capadocio que tal distinción tiene que ser tanto por la razón como por la significación. La οὐσία o sustancia se define como aquello común dentro de los individuos de la misma especie que, para existir realmente en lo concreto, debe completarse por unos caracteres propios que la determinen. La persona o *hypostasis* es esto ya determinado, lo otro concreto:

hoc igitur hypostasis est, non indefinita essentiae notio, quae ob communitatem rei significatae nullam sedem reperit, sed quae quod commune in aliqua re et incircumscribitum est, per conspicuas proprietates restringit ac circumscibit⁷¹⁸.

Basilio expone el motivo de su aceptación de la expresión de las tres ὑπόστασεις, que principalmente se debe al hecho de que lo considera un complemento indispensable de la doctrina del ὁμοούσιον⁷¹⁹.

Gregorio de Nisa va a apartarse de esta tendencia que presentan los padres capadocios al identificar οὐσία e ὑπόστασις, pues no se subscribe a la nueva fórmula *mia ousía, treis hypostaseis*. Esta se erigió en Oriente gracias a intervenciones como la de Basilio, sin duda una de las más decisivas, que llevaron a un entendimiento entre los homoiousianos y los defensores de la fe de Nicea⁷²⁰.

Si bien no consiguió ver realizada su empresa antes de que le alcanzara la muerte, Basilio sentó las bases sobre las que autores posteriores pudieron desarrollar una doctrina trinitaria basada en la fe de Nicea, ratificada definitivamente por el concilio de Constantinopla de 381, pero ahora con las precisiones oportunas en cuanto al vocabulario empleado. Un claro ejemplo es, en Occidente, Mario Victorino (c. 290-c. 370), quien manifiesta la confusión que se ha creado al utilizar los orientales *hypostasis* en ocasiones como sinónimo de persona divina, mientras que, en otras, lo hacen equivalente a *ousía*, que, a su vez, los latinos traducen por *substantia*. Mario Victorino establece y demuestra, por lo tanto, una correspondencia entre los términos *substantia* y *ousía*:

⁷¹⁷ Studer, Basil, *Dios salvador en los padres de la iglesia: trinidad – cristología – soteriología*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993, pp. 217-218; Dalmau, José M., *op. cit.*, ítem 484.

⁷¹⁸ *Epist. XXXVIII*, 3; PG 32, 327B.

⁷¹⁹ Cayré, Fulbert A. A., *op. cit.*, pp. 462-463.

⁷²⁰ Loring García, María Isabel, *op. cit.*, p. 110; Cayré, Fulbert A. A., *op. cit.*, pp. 462-463 y 492-493.

At enim apud Graecos posita est upostasis, non ousia ... Id autem Latini substantiam dicunt, quia diximus et substantiam dici posse, scilicet id quod esse est, magis formatum esse. Quae cum ita sint, dicta est upostasis, haec autem est ousia, sicut probavimus⁷²¹.

A Mario Victorino, san Jerónimo le reprocha la gran oscuridad que presentan sus escritos⁷²², donde Dios es definido como el ser puro e indeterminado que, en tanto substrato –por ser principio– de todo ser determinado eidéticamente, es denominado sustancia u ούσία. A su vez, el ser determinado eidéticamente de cada una de las personas divinas, en el que subyace el ser puro, de igual manera se considera sustancia, aunque es sustancia en mayor medida la del ser puro de la divinidad. ‘*Substantia*’ puede aplicarse tanto a las hipóstasis, determinaciones particulares del ser divino, como al ser puro subyacente a estas⁷²³. Mario Victorino discurre acerca de la Trinidad con un pensamiento marcado profundamente por la filosofía neoplatónica, en la cual encuadra su sistema teológico⁷²⁴.

6.3.6 Las dificultades del término πρόσωπον

Algunos autores, como Basilio de Cesarea, observaron cierta dificultad en la aceptación de otro término relacionado con la cuestión trinitaria: se trata de *prosopon*, el origen terminológico de ‘persona’. Basilio se opone a su uso porque considera peligrosa la facilidad con la que puede malinterpretarse su significado; no le resulta extraño que el sabelianismo entendiera una connotación a favor de su doctrina en la aplicación del término al ámbito divino. Recordemos que πρόσωπον es la palabra que traduce literalmente ‘*persona*’, encargada de designar, en el teatro griego, la suma de características mostradas por las que se reconoce a un personaje. Al proclamar la herejía sabeliana un modalismo en el que Padre, Hijo y Espíritu Santo no son más que las distintas maneras de manifestarse de la única persona divina, se hace patente el peligro que entraña continuar utilizando πρόσωπον⁷²⁵.

Paralelamente, se desarrolla el significado del término ὑπόστασις, que utilizaban en un principio los neoplatónicos en su teoría de las emanaciones. Pasa a hacer

⁷²¹ *Adversus Ariam* II, 4; PL 8, 1091-1092.

⁷²² *De viris illustribus*, 101.

⁷²³ Cooper, Stephen Andrew, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians: introduction, translation, and notes*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 29, 33 y 142-145.

⁷²⁴ Se evidencia el gran uso filosófico de su doctrina trinitaria en Jolivet, Jean, *op. cit.*, pp.14-16 y 63.

⁷²⁵ Cayré, Fulbert A. A., *op. cit.*, p. 462.

referencia, en las Escrituras, a una realidad objetiva, opuesta a lo aparente. Cirilo de Jerusalén muestra aún este sentido: en su obra, poseen idéntico valor las expresiones *kat'hypostasin* y *kat'aletheian*⁷²⁶. A los griegos les parecerá más seguro el uso de ὑπόστασις para nombrar a los tres que subsisten en la divinidad, por la significación originaria que acaba de mencionarse, mientras que los latinos definen la traducción de πρόσωπον, *persona*, como la subsistencia, manteniendo la fórmula “una sustancia y tres hipóstasis”. Oriente mira con recelo la expresión latina por el empleo de *persona*, que ellos mismos habían considerado peligroso y cercano al sabelianismo; Occidente entiende hipóstasis en el sentido de sustancia y reprocha a los griegos el admitir tres sustancias en la divinidad. San Jerónimo remite una carta al papa Dámaso en la que asegura que el significado original de ὑπόστασις es οὐσία, por lo que le sugiere que evite confusiones ratificando la fórmula de las tres personas, que considera clarificadora, y aconseja utilizar el término esencia en lugar de sustancia al hablar de Dios, también en vistas a evitar equívocos⁷²⁷.

Los latinos traducen οὐσία por sustancia, que entienden en el sentido de esencia o naturaleza⁷²⁸. A su vez, como afirma Jerónimo y expresa la fe de Nicea, el sentido originario de ὑπόστασις es el de οὐσία para los orientales. Cuando algunos de ellos comienzan a aplicarlo al Padre, Hijo y Espíritu, lo están utilizando como πρόσωπον –debido a la mayor adecuación de la palabra–, no como οὐσία, pero se les atribuye, por la confusión terminológica, la afirmación de una triple naturaleza en Dios, como si se tratara de un triteísmo.

A este motivo se debe la relevancia de la tarea unificadora que emprendieron los capadocios sobre esta cuestión. Sostendrá Gregorio de Nacianzo que, así como ellos, los griegos, dicen que en la divinidad hay una *ousía* y tres *hypóstasis*, designando la naturaleza en la divinidad con el primer término y, con el segundo, la triplicidad de las propiedades individuantes, los latinos afirman lo mismo, pero con diferentes palabras. Así es como se cree que existen diferencias doctrinales donde solo hay una gran confusión terminológica⁷²⁹.

⁷²⁶ Arias, Luis, *op. cit.*, p. 13.

⁷²⁷ *Epist.* 15; PL 22, 356-358. Citada en Blázquez, Niceto, «El concepto de substancia según san Agustín. Los libros *De Trinitate*», *Augustinus*, 14, 1969, pp. 305-350, aquí, p. 324.

⁷²⁸ Igual que los capadocios, que tratan la οὐσία como equivalente a la φύσις.

⁷²⁹ *Orat.* 21, 35; PG 35, 1124-1125.

6.3.7 La culminación agustiniana

San Agustín será quien, finalmente, entrevea una solución al tema trinitario partiendo de la unidad divina. Garantiza la pluralidad personal gracias al uso que realiza de la noción de *substantia*, tomando las relaciones entre las personas divinas como eje articulador de la unidad y pluralidad de Dios. Con ello, su teología trinitaria se presenta como culminación de la especulación precedente, sin la cual no puede comprenderse plenamente la línea de reflexión sobre este asunto que abrió el Africano y que desarrollarán los siglos venideros. A lo largo del presente trabajo se expondrá, cuando sea pertinente según el análisis de la obra de Bartolomé, la doctrina trinitaria agustiniana.

Por significativa que resulte la Trinidad como imagen creadora en los siglos XII y XIII, así como poco monolítico el discurso acerca de Dios, Agustín siempre va a suponer el obligado referente del estudio trinitario. Su explicación basada en la unidad esencial resulta un punto de arranque idóneo para, posteriormente, tratar sobre las personas divinas, sus propiedades, los nombres dichos de Dios con una u otra significación, etc. Todas estas cuestiones se encuentran en el *Liber I* del *De proprietatibus rerum* y todas ellas se consideran de manera paralela o tras haber establecido la primordial unidad de esencia divina, creencia fundamental del pensamiento latino.

7. Análisis del *Liber I*

El análisis del libro I del *De proprietatibus rerum* induce a distinguir tres partes: en primer lugar, Bartolomé expone la doctrina trinitaria; en segundo lugar, remite a las descripciones de la esencia de Dios de ciertas autoridades, para finalizar el libro explicando el significado simbólico de los nombres atribuidos a la divinidad. Abordaremos a continuación la primera parte del libro. Para una mayor comprensión de la doctrina que expone el autor, se han elaborado unos mapas conceptuales que nos serán de gran utilidad en la visualización del esquema subyacente a la obra⁷³⁰.

7.1 Parte primera del *Liber I*: el dogma trinitario

La extensión de la primera parte distinguida se corresponde con su importancia: abarca quince de los veintiún capítulos acerca de Dios. Presenta una división principal en dos grandes núcleos: “las cosas que son en Dios” (capítulos I al V) y “los nombres que son dichos de Dios” (capítulos VI al XV). En estos capítulos, Bartolomé expone la doctrina trinitaria, primero mediante la explicación de la realidad unitrina de la divinidad (primer subconjunto) y, posteriormente, presentando una clasificación de los nombres y expresiones que se dicen de Dios que clarifica la doctrina trinitaria expuesta (segundo subconjunto).

7.1.1 Exposición de la doctrina trinitaria. Capítulos I-V

Excepcionalmente al estilo que Bartolomé presenta en esta obra, los cinco primeros capítulos no están ordenados de manera intuitiva y totalmente clara para el lector. El objetivo de este conjunto de capítulos es explicar en qué consiste la realidad trinitaria mediante la exposición concisa de la doctrina teológica, incluyendo las nociones ontológicas básicas de dicha doctrina. El fundamento de la Trinidad reside en la distinción entre esencia, personas y nociones; así, afirma Bartolomé, *notandum est iuxta sanctorum traditionem quod quicquid in Deo est aut de Deo dicitur, aut est*

⁷³⁰ Son especialmente clarificadores, por la cantidad de elementos a considerar, los dos primeros esquemas que se corresponden a los dos subapartados de este núcleo temático inicial. Para el apartado al que damos inicio, observemos el primero de ellos, en el Anexo C1, donde se encuentra la clasificación de las *cosas que son en Dios*. Por otra parte, a lo largo del presente capítulo se señalarán las diferencias destacables que se localicen entre el texto latino de la enciclopedia y la traducción castellana de Vicente de Burgos. Para facilitar la comparación de ambos textos, tal y como se adelantó en la introducción de la presente investigación, este trabajo incluye la transcripción de los dos primeros libros de la traducción castellana que aquí consideramos. Encontramos la transcripción del *Liber I* en el Anexo C6.

*essentia aut notio aut persona*⁷³¹. Esta clasificación de aquello a lo que podemos referirnos al hablar de Dios –o, usando una terminología abusiva e impropia de la simplicidad divina, las “partes” que diferenciamos para explicar la conjunción de tres personas que son una única esencia divina– no se encuentra hasta el tercer capítulo. Como el propio autor admite, esta distinción ayuda a comprender lo que se ha explicado en los capítulos precedentes y lo que se abordará en los siguientes⁷³². Siendo así, cabría preguntarse por qué no se sitúa este capítulo o, como mínimo, las líneas que aclaran e introducen el contenido de este bloque temático al inicio del mismo.

De nuevo, hallamos la respuesta en la intención del Inglés de iniciar su obra citando el texto de la Decretal de Inocencio III. De hecho, este primer bloque temático que hemos distinguido en el libro (correspondiente a la exposición trinitaria y formado por los quince primeros capítulos) se caracteriza por contener la redacción propia del autor, a excepción de los dos primeros capítulos, en los que se reproduce el mencionado texto de la decretal. No encontramos la redacción de Bartolomé, por lo tanto, hasta el tercer capítulo. Ahí es precisamente donde el autor declara que, para comprender la realidad trinitaria (lo que va a explicar a continuación y lo que ya se ha dicho en los dos capítulos precedentes), debemos afirmar como principio que todo lo que se dice de Dios hace referencia o bien a su esencia, a las personas o a las nociones.

El texto que extrae el autor del *Liber Extra*, donde se recoge la decretal citada, proporciona información sobre las personas y la esencia divina; Bartolomé completará estos apartados y añadirá una explicación sobre las nociones.

7.1.1.1 Esencia

Comencemos por la esencia. El autor expresa claramente en el capítulo quinto que la esencia divina no puede ser comprendida por las criaturas: no podemos decir qué es Dios, pues la inteligencia de las criaturas no puede investigarlo. Sí puede, sin embargo, conocerse de alguna manera por el efecto de sus obras, en cuanto a causa y principio universal de la creación. Este es el único conocimiento positivo que llegaría a asumirse acerca de Dios: el que lo contempla a la luz de sus efectos; al margen de este, solo cabe el discurso privativo sobre la divinidad. Bartolomé señala que, tradicionalmente, ha sido

⁷³¹ DPR, I, 3, p. 70, 1-4.

⁷³² Bartolomé comienza el fragmento de esta manera: “Ut autem dicta et dicenda apertius elucescant, notandum est iuxta sanctorum traditionem...” (DPR, I, 3, p. 70, 1-2).

descrito de manera privativa y por abnegación, siendo este un uso recurrente en las Escrituras.

Del capítulo quinto se sigue, pues, que el autor acepta tanto la vía negativa como el conocimiento divino que se alcanza al seguir la llamada vía de la eminencia: todas las perfecciones que se observan en el mundo creado se aplican a Dios, por ser causa y principio de la creación, de forma trascendente⁷³³. Esta reflexión requiere una indicación previa de las imperfecciones propias de las criaturas, que se eliminan expresamente al aplicar sus perfecciones a la divinidad. El conocimiento divino, de hecho, solo puede alcanzarse por dos caminos que el hombre tiene ante sí: uno es la revelación, mediante la cual Dios manifiesta su condición trinitaria, que las tres personas son *unus Deus* y que no es otra cosa que el ser (aspectos de suma importancia que aparecen en el primer libro de la enciclopedia); la otra manera de conocerlo es atender a la creación, aplicando relaciones analógicas y simbólicas⁷³⁴ (cuyos resultados también se hallan en este libro acerca de Dios). Incluso el planteamiento místico que evoca a un conocimiento interno para llegar a la divinidad se fundamenta en esta como principio de la realidad del individuo. Las Escrituras legitiman este conocimiento ya desde el Antiguo Testamento (especialmente en el *Libro de la Sabiduría*, 13), ratificado explícitamente en el Nuevo: *invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur* (Rom., 1, 20)⁷³⁵. Hay, por lo tanto, una vía de acceso a Dios sobrenatural y otra llamada natural: la que parte de lo observado en la naturaleza, cuya validez está garantizada en último término en las Escrituras. Aunque existan estas

⁷³³ Santo Tomás la especificará como una de las tres vías mediante las cuales se puede obtener un conocimiento imperfecto de la esencia de Dios. Se trata de atribuirle las perfecciones del mundo creado de una forma absoluta, eminente. Forment, Eudaldo, *Tomas de Aquino Esencial*, Barcelona, Montesinos esencial, Editorial Montesinos, 2008, pp. 34-35.

⁷³⁴ Cicerón y Quintiliano aseguraban que la alegoría no es más que una metáfora continuada, ya que se altera totalmente el significado normal de las palabras. La relación remite a la idea aristotélica de la proporción, donde se entiende por analogía el resultado de que un segundo término sea a un primero como un cuarto a un tercero, pues podrá usarse el cuarto en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto (*Poética*, 1457b). La alegoría es un juego de relaciones que convienen en base a una necesaria interpretación, ya que se significa algo distinto a su literalidad. Huizinga explica que, por mucho que hablemos de una proporción, no podemos olvidar que esta entraña una jerarquía, un “algo mayor” y “algo menor”. Cosas equivalentes no pueden ser una símbolo o alegoría de la otra. Se trata de un fenómeno humano universal, encontrado en las más diversas culturas desde las épocas más antiguas. Se puede decir, sin embargo, que la Edad Media hizo suya la expresión simbólico-alegórica: se traslada a la vida y al propio pensamiento. No pertenece a un ámbito concreto, sino que se convierte en una visión, en una forma de comprensión, aunque con unas connotaciones extremadamente relevantes en el seno de la teología. Ver Fletcher, Angus, *Alegoría. Teoría de un modo simbólico*, Madrid, Ediciones Akal, 2002, pp. 15 y 78-79; Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 272.

⁷³⁵ Las citas latinas de los textos bíblicos presentes en este trabajo pertenecen a la Vulgata Clementina (disponible online: <http://vulsearch.sourceforge.net/>).

vías, debe admitirse que el conocimiento humano acerca de Dios siempre restará imperfecto⁷³⁶, como advierte Bartolomé.

En el capítulo I, donde se reproduce la Decretal de Inocencio III, encontramos una lista de atributos divinos. Estos se sitúan en este primer subapartado, las cosas dichas de Dios que hacen referencia a su esencia, aunque su análisis propiamente pertenecería al segundo estudio de Bartolomé, el de los nombres dichos de Dios, pues innegablemente designan la esencia y son nombres esenciales. Aun así, ya sea por su función dentro del texto de origen, la Decretal, o bien sin intencionalidad alguna, la situación de esta lista de atributos aporta un beneficio a la significación de la esencia de Dios en el esquema que se plantea. Uno, eterno, inmenso, inmutable, todopoderoso e inefable⁷³⁷, los atributos que aquí aparecen, denotan mejor que otros que la esencia, sustancia o naturaleza es la divinidad como lo absoluto. Aunque esto parezca obvio, no debe obviarse que realizar un análisis racional del misterio divino puede tender a desviar este aspecto central hacia una concepción de la esencia como parte constitutiva de Dios. San Agustín ya lo advierte:

Nec sic ergo trinitatem dicimus tres personas uel substantias unam essentiam et unum deum tamquam ex una materia tria quaedam subsistant, etiamsi quidquid illud est in his tribus explicatum sit; non enim aliquid aliud eius essentiae est praeter istam trinitatem. Tamen tres personas eiusdem essentiae uel tres personas unam essentiam dicimus; tres autem personas ex eadem essentia non dicimus quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona sicut tres statuas ex eodem auro possumus dicere; aliud enim est illic esse aurum, aliud esse statuas⁷³⁸.

La noción puede llevar a un equívoco por la manera propia de la razón humana de plantearse la divinidad. Para evitarlo, es necesario clarificar esta cuestión, tan relacionada con la capacidad gnoseológica del hombre, pero nunca negar, por ello, parte del misterio, a saber, que las personas divinas son una esencia, naturaleza o sustancia. La Decretal de Inocencio III explica el error de Joaquín de Fiore (c. 1135-1202) en este preciso punto, pues él consideraba peligrosa la afirmación de Pedro Lombardo (c. 1110-1160): “Quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius et Spiritus sanctus”⁷³⁹. Esta

⁷³⁶ Ladaria, Luis F., *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, p. 399 y ss.

⁷³⁷ “Est igitur, ut dicit Innocentius III, solus et verus Deus, eternus, immensus, incommutabilis, omnipotens et ineffabilis” (DPR, I, 1, p. 69, 2-4).

⁷³⁸ *De Trinitate*, VII, 6, 11, pp. 264-265.

⁷³⁹ *Decretalium D. Gregorii Papae IX Compilatio*, liber I, titulus I, cap. II. Seguimos aquí la edición de Lancelotti: *Corpus Juris Canonici*, ed. Giovanni Paolo Lancellotti, tomo II, *Gregorii Papae IX Decretales*, ed. Giovanni Paolo Lancellotti y Jean Rodolf Tourneisen, Colonia, impensis J.R. Thurnissi, 1746, p. 2.

“cierta cosa suma” que son las tres personas parece que haga emerger una cuaternidad en Dios –Padre, Hijo, Espíritu Santo y esencia común–, motivo por el cual Joaquín niega que las personas sean cosa alguna. La Decretal confirma la veracidad de la doctrina de Pedro Lombardo, sosteniendo con él cierta realidad suprema incomprensible e inefable⁷⁴⁰. No es casual que el primero de los atributos divinos de la Decretal sea *unus solus* (en la enciclopedia, *solus*), comienzo idóneo para el texto en cuestión y para la intención que presentan estos primeros capítulos del *Liber I* de Bartolomé.

Tras la lista de atributos divinos, el autor, siguiendo la Decretal, afirma que las tres personas son una misma esencia, naturaleza o sustancia divina, es decir, un Dios (*unus Deus*). La esencia, por su parte, es una e indivisible. Las personas, por lo tanto, son consustanciales, coeternas, omnipotentes y coiguales. Aunque Bartolomé elude cualquier tipo de referencia a la cuaternidad y a la polémica en torno a Joaquín de Fiore, la doctrina presente en los fragmentos seleccionados de la Decretal aleja cualquier implicación de este tipo: no cabe la cuaternidad, puesto que cualquiera de las personas individualmente y las tres juntas son la esencia, naturaleza o sustancia divina⁷⁴¹.

7.1.1.2 Personas

Pasemos a considerar las personas que constituyen la Trinidad. La explicación de Dios unitrino debe garantizar la naturaleza indivisible y común a las tres personas que no se confunden entre sí. Hallamos en las personas, pues, unidad y pluralidad.

a. Unidad en la esencia o sustancia

Es la esencia o sustancia única de las personas la que asegura la unidad trinitaria, como vemos repetido en los dos primeros capítulos del *Liber I*. La tradición teológica occidental, caracterizada por un mayor énfasis en resaltar la unidad de Dios de la que parte todo el discurso trinitario, tiene como principal representante, sin duda, a Agustín de Hipona, como se ha considerado en el capítulo previo. Remitiendo a los textos sagrados, el autor razona en el *De Trinitate* por qué podemos afirmar que el Hijo es consustancial al Padre. Se dice en las Escrituras que todas las cosas, incluyendo las

⁷⁴⁰ *Nos autem sacro et universali approbante concilio credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus sanctus: tres simul personae ac sigillatim quaelibet earundem. Et ideo in Deo solummodo trinitas est, non quaternitas (Decretalium D. Gregorii Papae IX Compilatio, I, tit. I, cap. II, §. 1, p. 3).*

⁷⁴¹ Como aclara al principio del capítulo III: “he tres persone sunt una essentia et unus Deus, et quelibet earum est una essentia et unus Deus” (DPR, I, 3, p. 70, 7-8).

criaturas, fueron hechas por el Verbo (Jn., 1, 3), por lo que se evidencia que no puede ser criatura, ya que entonces no estarían todas hechas por Él. Lo que no es criatura solo puede ser Dios⁷⁴². Igualmente, el Espíritu Santo es Dios y no criatura, pues también en las Escrituras encontramos dos mandatos que nos confirman esta realidad: servir al Espíritu de Dios (Fil. 3, 3) y servir al Creador y no a la criatura (Ro. 1, 25), de lo que se sigue que el Espíritu Santo es Dios⁷⁴³. Son iguales, consustanciales y coeternos: “ergo patri et filio prorsus aequalis et in trinitatis unitate consubstantialis et coaeternus”⁷⁴⁴.

La teología agustiniana se estructura sobre una ontología de la sustancia. El manejo que hace del concepto *substantia* es determinante en su reflexión trinitaria, pues con él garantiza la igualdad entitativa de las personas al definirlo como unidad en la trinidad, el propio ser de Dios, lo absoluto. Padre, Hijo y Espíritu Santo: no puede negarse que los tres son sustancias, pero a la vez son la misma y única sustancia, un solo ser en el que se articulan tres realidades distintas⁷⁴⁵.

Omnes quos legere potui qui ante me scripserunt de trinitate quae deus est, diuinorum librorum ueterum et nouorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum scripturas docere, quod pater et filius et spiritus sanctus unius substantiae inseparabili aequalitate diuinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres dii sed unus deus⁷⁴⁶.

Reprocha el autor la falta de textos en latín sobre materia trinitaria: es difícil acceder a los que existen y los compuestos en lengua griega no le resultan del todo comprensibles⁷⁴⁷. Agustín se basa en la fe de la consustancialidad nicena y, sin duda, sus escritos guardan una estrecha relación con el debate presentado por los Padres anteriores a él sobre el dogma trinitario; en cierta forma, su pensamiento es la conclusión final que zanja las cuestiones sobre la unidad y pluralidad divinas, a la vez que supone el inicio del discurso teológico que se producirá en adelante⁷⁴⁸.

Los siglos que acompañan a la reflexión escolástica ven aparecer nuevamente la cuestión sobre la unicidad divina, no porque vaya a ponerse en duda que las tres

⁷⁴² *De Trinitate*, I, 6, 9.

⁷⁴³ *Ibidem*, 12-13.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, 13, p. 42.

⁷⁴⁵ Blázquez, Niceto, «El concepto de sustancia según san Agustín. Los libros *De Trinitate*»..., p. 317.

⁷⁴⁶ *De Trinitate*, I, 4, 7, pp. 34-35.

⁷⁴⁷ *De Trinitate*, III, pról. 1.

⁷⁴⁸ Los precedentes de la obra trinitaria agustiniana se han visto en el capítulo anterior: se trata de la consustancialidad defendida por Tertuliano, Hilario y Atanasio en Oriente, así como las disputas terminológicas y su intento de solución por parte de los alejandrinos. La doctrina de Agustín se presenta, por una parte, como superación de este debate y, por otra, como defensa férrea de la ortodoxia ante las amenazas heréticas del momento.

personas son un único Dios, cosa que ni siquiera se tendría en cuenta en las consideraciones teológicas, sino por las consecuencias que se sigan de las sutiles argumentaciones dialécticas en torno a las propiedades y los atributos divinos, así como las distinciones entre la esencia divina, las personas y las mencionadas propiedades. El pensamiento teológico latino, si bien discurre acerca de Dios mediante estos conceptos (observaremos cómo Bartolomé se vale de ellos en su exposición del dogma trinitario), no olvida en ningún momento su principal atribución: la unidad y simplicidad divina.

El caso más notorio del resurgir de esta cuestión lo protagoniza Gilberto de la Porrée (m. c. 1154), profesor en París y obispo de Poitiers, quien trabajó, como lo hacían los intelectuales del momento, sobre la explicación lógica del misterio unitrino, recogida en su obra filosófica más importante, sus *Commentaria In Boetium*. El tema sobre la individualidad que desarrolla añade a su ya de por sí complejidad doctrinal una dificultad terminológica, pues utiliza expresiones con un sentido que difiere del empleado comúnmente en la época⁷⁴⁹. Con tal de preservar la unidad divina, Gilberto alejó el alcance de la implicación de las relaciones interpersonales, de modo que concluyó una distinción entre la persona divina y su propiedad personal, así como entre la esencia de Dios y las propiedades. Sus contemporáneos creen peligrar la simplicidad divina y tratan como sospechosa esta doctrina –con especial reacción de Bernardo de Claraval–, que finalmente se desaprueba en el Concilio de Reims de 1148. Lejos de ser ignorada, esta cuestión comenzó rápidamente a debatirse en las escuelas –verdaderos hervideros del movimiento intelectual a mediados del siglo XII– como uno de los principales asuntos de índole trinitaria a disputar. Se corresponda o no la acusación con el verdadero pensamiento de Gilberto, difícil de abordar debido al refinamiento de su dialéctica, se le atribuyó una distinción real entre la naturaleza divina y las relaciones y atributos. El maestro hubo de rectificar en dicho concilio, donde se forjó la sentencia de que nada hay en Dios que no sea esencia de Dios, en respuesta a lo que sostenían los círculos de seguidores del Porretano: que los atributos y propiedades divinas no son Dios. El abuso de los intelectuales partidarios de Gilberto, más que la doctrina de este mismo, es lo que Pedro Lombardo tachó de herético, como se recoge en su libro I de las *Sentencias*⁷⁵⁰.

⁷⁴⁹ Hallamos un estudio de la doctrina filosófica de Gilberto en Gracia, Jorge J. E., *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, pp. 205-242.

⁷⁵⁰ Emery, Gilles, *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2008, p. 135 y ss. Asimismo, ver la nota a pie núm. 28 de la p. 97 de la edición preparada por José

- La esencia es principio universal

Mediante el texto de la Decretal de Inocencio III, asegura Bartolomé, en el capítulo primero, que la naturaleza, esencia o sustancia única de las personas divinas es el principio universal de todas las cosas, que crea *ex nihilo* las criaturas corporales, espirituales –es decir, angélicas– y al ser humano, poseedor de ambas naturalezas⁷⁵¹.

Entendemos, por lo tanto, que la creación es una operación *ad extra* que no puede atribuirse a una persona en concreto. Ninguna particularmente es principio de todas las criaturas, pues fuera de la operación divina *ad intra* –la que viene dada por el engendramiento y la procesión–, el acto de Dios se dice de su esencia y, por lo tanto, de las tres personas conjuntamente. El pensamiento medieval de estos siglos se encuentra muy sensibilizado con la idea de la Trinidad creadora. La vieja concepción de un Padre creador se disipa y el vocabulario empleado se adapta a tal tendencia: prolifera el uso del prefijo “co-”. Si bien no siempre directamente en términos de actividad o de creación, su simple uso evidencia una mayor noción de interrelación entre las personas trinitarias. La Decretal de Inocencio III lo muestra, en un fragmento reproducido por Bartolomé en el capítulo primero: Padre, Hijo y Espíritu Santo son *consustanciales*, *coequales* y *coeternae*⁷⁵².

A menudo esta época utiliza el lenguaje de los Padres capadocios, quienes usaron términos más significativos de la cooperación divina que los latinos⁷⁵³. Los primeros atienden especialmente a la distinción personal y a sus relaciones; a los segundos, en cambio, como se ha visto, les preocupa ante todo la unidad. Los capadocios entienden una relación interpersonal dinámica, es decir, llevada a la creación. La misma Decretal, en el artículo de fe sobre Cristo, afirma que este fue encarnado por obra común de toda

Ignacio Saranyana y Jaime Restrepo Escobar del *Compendio de teología* de Tomás de Aquino, Madrid, Ediciones Rialp, 1980. En el capítulo 67 de su *Compendio*, el dominico reflexiona sobre cómo deben entenderse las relaciones, respondiendo (y tachando de falsas) las afirmaciones de los porretanos.

⁷⁵¹ “He tres persone sunt ... unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium creaturarum, qui sua virtute omnipotenti simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, videlicet angelicam et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex corpore et spiritu constitutam” (DPR, I, 1, p. 69, 9-16).

⁷⁵² *Consustanciales, et coequales, et coomnipotentes, et coaeterni* (*Decretalium D. Gregorii Papae IX Compilatio*, I, tit. I, cap. I, p. 1); cf. DPR, I, 1, p. 69, 9-10. Solo “coeternos” y “consustanciales” para el texto castellano (Inc. 471, f. 1^{rb}; CM. 2879, f. 1^{rb}). Siguiendo al Lateranense IV se expresa otro concilio de este mismo siglo, el segundo de Lyon (1274), donde se lee y se acepta la procesión de fe de Miguel Paleólogo: “Creemos que la Santa Trinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo, es un solo Dios omnipotente y que la completa divinidad de la Trinidad es coesencial y consustancial, coeterna y coomnipotente” (DH 1333).

⁷⁵³ Ganoczy, Alexandre, *op. cit.*, p. 74 y ss.

la Trinidad⁷⁵⁴. Cuando Bartolomé remite a la creación, también lo hace bajo esta idea de Trinidad creadora, como muestra más adelante en su clasificación de los nombres divinos.

Las autoridades que cita Bartolomé en su explicación del dogma trinitario argumentan en sus escritos por qué las personas no pueden ser principios diferentes de las cosas, así como tampoco cada una de ellas un único principio de ciertas cosas, sino que todas son un único principio de todas las universales cosas, fuera del cual no hay otro, como insiste en afirmar el Inglés⁷⁵⁵. Si bien la enciclopedia no ofrece mayor explicación al respecto, los autores citados sí desarrollan esta cuestión. Cabe reparar en que las actividades que se asocian a una persona determinada nunca pueden ser exclusivas de esa persona, sino que se le atribuye de manera especial a ella⁷⁵⁶. Dios es simple, sin composición, y las personas son idénticas entre sí, a excepción de la única diferencia de origen, por lo que no es posible que haya distinción en su actividad⁷⁵⁷. Vemos cómo lo expresa Agustín:

Et quemadmodum id intellegant quaerunt, praesertim cum dicitur inseparabiliter operari trinitatem in omni re quam deus operatur ...

Ita trinitas simul operata est et uocem patris et carnem filii et columbam spiritus sancti cum ad personas singulas haec singula referantur. Qua similitudine utcumque cognoscitur inseparabilem in se ipsa trinitatem per uisibilis creaturae speciem separabiliter demonstrari, et inseparabilem trinitatis operationem etiam in singulis esse rebus quae uel ad patrem uel ad filium uel ad spiritum sanctum demonstrandum proprie pertinere dicuntur⁷⁵⁸.

⁷⁵⁴ *Et tandem unigenitus Dei Filius Iesus Christus, a tota trinitate communiter incarnatus (Decretalium D. Gregorii Papae IX Compilatio, I, tit. I, cap. I, § 2, p. 1).*

⁷⁵⁵ Leemos en el segundo capítulo del *Liber I*: “Sed cuilibet istorum est una essentia vel natura, que sola est uniuersorum principium, preter quod non est aliud reperire” (DPR, I, 2, p. 70, 13-15).

⁷⁵⁶ La economía divina pertenece también a esta dimensión trinitaria. Las misiones (encarnación en cuanto al Hijo y don en cuanto al Espíritu Santo) no son operaciones *ad extra* atribuibles a una persona en concreto y solo a ella; son manifestaciones según las propiedades personales de cada una. Es decir, las misiones muestran las relaciones de origen, son una manifestación de las propiedades de cada persona que no difiere de la unidad divina. Ver Pikaza, Xabier, *Enquiridion trinitatis: textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, Salamanca, Editor Secretariado Trinitario, 2005, pp. 266 y ss. Veamos un ejemplo: Beda el Venerable —afirma el autor de la *Summa Sententiarum*, obra que pudo haber influido en la enciclopedia de Bartolomé— explica la procesión del Espíritu estableciendo una relación entre dicha procesión y su misión. Recurre a Agustín para sentenciar que la procedencia de la tercera persona no es un nacimiento sino un don: *procedit non quomodo natus sed quomodo datus (Summa Sententiarum, I, cap. VI; PL 176, 52A).*

⁷⁵⁷ Santo Tomás reflexiona sobre la operación *ad extra* trinitaria. Como tal, pertenece a la esencia divina y es común a las tres personas. Aun así, y sin poder decir en ningún caso que sea una actividad propia de alguna de ellas, existe una causalidad en la creación en cuanto a la procedencia de cada una. El dominico desarrolla esta cuestión en la *Suma Teológica I*, q. 45, a. 6.

⁷⁵⁸ *De Trinitate*, I, 5, 8 y IV, 21, 30, pp. 36 y 203, respectivamente.

Padre e Hijo son iguales y sus operaciones son las mismas porque, de no ser así, el Padre habría hecho unas cosas y el Hijo otras. Pero las Escrituras no solo nos dicen que todo fue hecho por el Padre, sino también que todo fue hecho por el Hijo (Jn, 1, 3), por lo que los dos son un único principio que ha creado todo⁷⁵⁹. Igual ocurre con el Espíritu Santo,

alioquin non inseparabiliter trinitas operatur, sed alia pater facit, alia filius, alia spiritus sanctus; aut si quaedam simul faciunt, quaedam sine inuicem, iam non inseparabilis trinitas⁷⁶⁰.

Boecio encuentra la garantía de la unicidad divina en la indiferencia de las cosas que se predicán de Dios como absoluto, como uno mismo; es decir, por la no diferencia de sustancia, de operación, etc.⁷⁶¹ Igualmente, Damasceno explica que la operación de las personas es la misma, pues no hace ciertas cosas el Hijo diferentes a las que realiza el Padre⁷⁶²:

...eadem quoque auctoritas, potentia, bonitas. Non dixi, similitudinem, sed identitatem, atque unam motionis praesultationem. Una enim est essentia, una bonitas, una potestas, una voluntas, una facultas, una auctoritas; una, inquam, et eadem, non tres inter se similes, sed una plane eademque trium personarum motio⁷⁶³.

En un fragmento del texto del Concilio de Florencia de 1442, tras exponer las procesiones, se ejemplifica el hecho de que Padre e Hijo sean un único principio del Espíritu Santo, estableciendo una analogía con la manera en que “el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de la creación, sino un solo principio”⁷⁶⁴.

⁷⁵⁹ *De Trinitate*, I, 6, 12-13. Leemos en las *Confessiones*, XIII, 5: “Et tenebam iam patrem in Dei nomine, qui fecit haec, et filium in principii nomine, in quo fecit haec, et Trinitatem credens deum meum, sicut credebam, quaerebam in eloquiis sanctis eius, et ecce “spiritus” tuus “superferebatur super aquas”. Ecce Trinitas, Deus meus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, creator universae creaturae” (Agustín, *Las Confesiones*. Edición crítica y anotada por el padre Ángel Custodio Vega, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, p. 908).

⁷⁶⁰ *De Trinitate*, I, 5, 8, p. 36.

⁷⁶¹ “Servata vero unitas in eo quod est indifferentia vel substantiae, vel operationis, vel omnino eius quae secundum se dicitur praedicationis” (Boethius, *De Trinitate*, 6, p. 179, 336-339). Seguimos, como se especificó en la primera parte de la investigación, la edición Boecio de Moreschini.

⁷⁶² Como ya señaló su autor más influyente, el Pseudo-Dionisio, al afirmar que “todo lo susceptible de ser creado es común a toda la divinidad” (*De div. Nom.*, II). Citado por Pikaza, Xabier, *op. cit.*, p. 204. La doctrina sigue desarrollándose en la reflexión teológica de los siglos siguientes, que debe explicar todo aquello que se atribuya a alguna persona divina en especial (por ejemplo, las misiones) sin que afecte en nada a la igualdad trinitaria. Buenaventura, en el capítulo VI de su *Itinerario de la mente a Dios*, dirá que las personas de la Trinidad son coiguales, coeternas y configurables en semejanza; por todas estas cosas cada una obra con la otra, ya que se da una identidad de operación en ellas.

⁷⁶³ *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae*, cap. VIII; PG 94, 837 C-D.

⁷⁶⁴ La bula *Cantate Domino* del Concilio de Florencia se encuentra en DH 1030-1038; citado por Pikaza, Xabier, *op. cit.*, p. 138.

Bartolomé llega a afirmar explícitamente, si bien no en esta parte de su *Liber I*, sino cuando trate los nombres por los que Dios se manifiesta en sus obras, que la operación *ad extra* divina es una y la misma en todas las personas⁷⁶⁵, manteniendo así la simplicidad de Dios.

- Las propiedades personales no se predicán de la esencia

Siguiendo el texto de la Decretal, declara Bartolomé en el capítulo II que la esencia única de las personas no engendra, ni es engendrada, ni es procedente⁷⁶⁶. Con esta breve sentencia, el autor manifiesta que las propiedades personales no se predicán de la naturaleza ni forman parte de los atributos divinos. Aquello dicho de la sustancia, esencia o naturaleza de Dios debe hacer referencia a lo absoluto; las propiedades son, sin embargo, relativas.

De Dios se pueden predicar cosas en cuanto a la esencia y en cuanto a la relación de las personas. San Agustín aclaró estos dos modos de hablar de Dios:

In rebus enim creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur restat ut secundum accidens dicatur ... In deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid sicut pater ad filium et filius ad patrem, quod non est accidens quia et ille semper pater et ille semper filius, et non ita semper quasi ex quo natus est filius aut ex eo quod numquam desinat esse filius pater esse non desinat pater, sed ex eo quod semper natus est filius nec coepit umquam esse filius ... Si uero quod dicitur pater ad se ipsum diceretur non ad filium, et quod dicitur filius ad se ipsum diceretur non ad patrem, secundum substantiam diceretur et ille pater et ille filius. Sed quia et pater non dicitur pater nisi ex eo quod est ei filius et filius non dicitur nisi ex eo quod habet patrem, non secundum substantiam haec dicuntur quia non quisque eorum ad se ipsum sed ad inuicem atque ad alterutrum ista dicuntur ... Quamobrem quamuis diuersum sit patrem esse et filium esse, non est tamen diuersa substantia quia hoc non secundum substantiam dicuntur sed secundum relatiuum, quod tamen relatiuum non est accidens quia non est mutabile⁷⁶⁷.

Continúa Agustín explicando cómo argumentan los arrianos que los términos ‘engendrado’ e ‘ingénito’ no suponen relación alguna distinta a la de sí mismos, esto es, dicen habitud a sí mismos. Todo lo que se diga de este modo, se está predicando según la sustancia, por lo que, al ser dos conceptos distintos predicados de la sustancia,

⁷⁶⁵ “Et quamvis indivisibilia sint opera beatissime Trinitatis, tamen a sanctis distinguuntur quedam nomina per que notificatur Deus in operibus suis” (DPR, I, 18, p. 78, 3-5).

⁷⁶⁶ DPR, I, 2, p. 70, 15-17.

⁷⁶⁷ *De Trinitate*, V, 4-5, 6, pp. 210-211.

estamos ante dos sustancias distintas. Agustín señala un error en esta reflexión, pues ‘engendrado’ es, sin duda, un concepto relativo: “sicut autem filius ad patrem sic genitus ad genitorem refertur, et sicut pater ad filium ita genitor ad genitum”⁷⁶⁸. Los arrianos podían aceptar que ‘engendrador’ implica una relación con ‘engendrado’, pero aseguran que ‘ingénito’ es un término absoluto que expresa una relación consigo mismo y, por lo tanto, es predicado según la sustancia. Concluyen que Padre e Hijo no son de la misma sustancia, pues el Padre tendría algo que el Hijo no tiene. Agustín sostiene que el Hijo es igual al Padre en naturaleza, no en relación y, tras esto, demuestra que ‘ingénito’ es término de relación y no de sustancia: se expresa lo que no es, es decir, no engendrado. Ser engendrado es un término relativo, y la negación no puede convertirlo en sustancial:

cum uero ingenitus dicitur pater, non quid sit sed quid non sit dicitur. Cum autem relatiuum; negatur, non secundum substantiam negatur quia ipsum relatiuum non secundum substantiam dicitur⁷⁶⁹.

- La sustancia se transfiere por entero en las personas divinas

Bartolomé afirma que la sustancia divina única no se divide en las personas, pues cada una la posee por completo sin que se dé ningún tipo de disminución asociada a las operaciones internas de Dios. Es por eso que una misma “cosa”, es decir, una misma sustancia (*una et eadem res*), es el Padre que engendra, el Hijo que nace y el Espíritu Santo que procede⁷⁷⁰.

La sustancia divina, por lo tanto, es transferida del Padre por entero al Hijo en una operación *ad intra* eterna, la generación, que no supone otra cosa más que una diferencia de origen, pero nunca de dignidad, pues, fuera de este origen, las personas son perfectamente iguales. De idéntica manera, mediante la procesión, ha sido transferida por el Padre y el Hijo al Espíritu Santo. La sustancia no resulta dividida ni repartida en las tres personas –lo que supondría un triteísmo– ni se vuelca de una a otra quedando la primera despojada de ella, cosa carente de todo sentido, sino que se transmite completamente en las operaciones divinas internas, a la vez que cada persona la retiene de forma absoluta.

⁷⁶⁸ Ibidem, V, 6, 7, p. 211.

⁷⁶⁹ Ibidem, p. 212.

⁷⁷⁰ DPR, I, 2, p. 70, 22-25.

La unión personal queda preservada por esta noción de *substantia* que se entiende como esencia, no como aquello que existe separadamente en cada persona⁷⁷¹. En el capítulo precedente acerca de la cuestión trinitaria preagustiniana, se expuso cómo la lengua latina identifica los términos sustancia y esencia, pues traduce la expresión griega οὐσία como *substantia*. Al aplicarlos a Dios, Agustín hace sinónima esta carga significativa a la de naturaleza⁷⁷², estableciendo así una equivalencia de los tres términos: sustancia, esencia y naturaleza; de ahí que no acepte decir “tres sustancias” si un contexto determinado pudiera entrañar el riesgo de que se deduzca un triteísmo. La importancia del vocabulario es relativa mientras se exprese la unidad en la trinidad, tal y como afirma el Africano, pero Agustín ve la necesidad de fijarlo porque la diferencia terminológica había llevado previamente a errores de contenido y porque, en su época, es fundamental en la réplica que se le dé a las herejías. Así se entienden los reparos que tiene en utilizar el término ‘sustancia’ en la divinidad, por lo que constantemente remarca su trascendencia en cuanto al uso común que se hace del vocablo, es decir, el concerniente al mundo creado. Denominar a Dios sustancia es, sin duda alguna, completamente válido⁷⁷³, siempre que se tenga en cuenta la diferencia constitutiva entre la sustancia divina y la sustancia de la criatura propiamente dicha, pues a esta última sí le son adecuadas las categorías aristotélicas. Dios es sustancia y, más propiamente llamado, οὐσία o esencia, pues la palabra manifiesta más espléndidamente lo que propiamente puede decirse de Dios: que es el ser inmutable y absoluto⁷⁷⁴.

b. Pluralidad según las propiedades

Prestemos atención ahora a la pluralidad que se halla en la Trinidad según las propiedades, siguiendo los capítulos III y IV del *Liber I*. Dios es Padre, Hijo y Espíritu

⁷⁷¹ El concepto de sustancia que presenta Bartolomé se posiciona en la tradición occidental que cabía esperar. Frente a esta, parte del pensamiento oriental sostendrá la doctrina de las “tres sustancias”, pues entienden la noción como lo que existe por separado en cada persona y no como la esencia común.

⁷⁷² La sinonimia de estos términos se muestra a lo largo de la obra agustiniana, encontrando esta equivalencia en otros escritos al margen del *De Trinitate*. ‘Sustancia’ y ‘esencia’ se utilizan con el mismo significado en el *De immortalitate animae* (12, 19; PL 32, 1031); igual ocurre con ‘sustancia’ y ‘naturaleza’ en varios pasajes del *De moribus ecclesiae catholicae et manichaeorum* (I, 10, 17; PL 32, 1318 y I, 13, 23; PL 32, 1321). En los textos que desarrolla Agustín polemizando contra Fausto y Maximino, *natura* también sustituye en ocasiones a *substantia*, dentro de los pasajes en los que se trabaja la expresión *substantia divinitatis*. Blázquez, Niceto, «El concepto de sustancia según san Agustín», *Augustinus*, 14, 1969, pp. 43-93, aquí, pp. 50, 52 y 77.

⁷⁷³ Blázquez, Niceto, «El concepto de sustancia según san Agustín. Los libros *De Trinitate*»..., pp. 322-323.

⁷⁷⁴ Encontramos esta reflexión en el *De Trinitate*, V, 2, 3.

Santo; los tres son la divinidad única, pero a su vez son personas distintas. En el texto copiado de la Decretal, ya se había asegurado que la diferencia entre las personas es la que suponen sus propiedades⁷⁷⁵: Bartolomé matiza ahora que, dentro de la simplicidad divina, Padre es no ser de nadie y engendrar, cosa distinta al Hijo, que es ser del Padre y ser engendrado, cosa distinta al Espíritu Santo, que es ser del Padre y del Hijo y ser procedente⁷⁷⁶.

Este ser de las personas, por lo tanto, es relativo: no es más que el ser relacional, pues el ser absoluto es sustancial, único y común a las personas divinas. Las propiedades no guardan la misma relación con las personas que se observa en el mundo creado; es decir, el Padre, por ejemplo, no refiere a un sujeto del que se predique “no ser de nadie y engendrar”, sino que se corresponde por entero con sus propiedades. En la divinidad, se es Padre si no se es de nadie y se engendra; igualmente, no se es de nadie y se engendra si se es el Padre. Se trata, por lo tanto, de un bicondicional. Esto excluye radicalmente toda atribución de una distinción de las personas meramente modal, pues son realmente distintas entre sí.

Recordemos que el modalismo había supuesto el principal problema dogmático del siglo IV, pues, partiendo de la unidad divina absoluta, negaban la distinción personal real, alegando que las personas no son más que diferentes modalidades de la divinidad. Sabelio había dado a conocer la herejía en el siglo III, por lo que sus adeptos pasaron a denominarse sabelianos, se aseguró en el capítulo anterior. Boecio, uno de los autores a los que Bartolomé atribuye la doctrina expuesta en este libro, compone un breve tratado trinitario –*De Fide Catholica*– donde evidencia el error tanto de la doctrina arriana como de la sabeliana, ya que “los sabelianos también se han atrevido a declarar que no existen tres personas, sino una sola, diciendo que el mismo Padre es el Hijo”⁷⁷⁷. El concilio decimoprimer de Toledo del año 675 sentenció, contra las especulaciones acerca de la verdadera distinción de las personas divinas, que “el que es el Hijo no es el Padre, y el que es el Padre no es el Hijo, ni el Espíritu Santo el que es el Padre o el Hijo”⁷⁷⁸.

Debido a lo que determinados teólogos consideraron una temeraria incursión de la dialéctica en el terreno de la fe, las acusaciones de modalismo reaparecen a partir del

⁷⁷⁵ DPR, I, 2, p. 69, 3-9.

⁷⁷⁶ DPR, I, 3, p. 70, 6-10.

⁷⁷⁷ Boecio, *De la fe católica*, en *Cinco opúsculos teológicos (opuscula sacra)...*, p. 112.

⁷⁷⁸ DS 530, citado en Pikaza, Xabier, *Enquiridion trinitatis...*, p. 266.

siglo XII, como muestra el caso de Abelardo⁷⁷⁹, que fue inculcado por Roscelin de Sabelianismo debido a su doctrina de las atribuciones. Dicha doctrina asigna a cada persona divina un atributo: el poder (*potentia*) denota al Padre; la sabiduría (*sapientia*), al Hijo; la bondad (*benignitas*), al Espíritu Santo. La singular importancia que da Abelardo a esta tríada de atributos condujo a ciertas interpretaciones que insinuaban la reducción, por parte del autor, de las personas divinas a los mencionados atributos. A su vez, como potencia, sabiduría y bondad o amor son atributos esenciales, no propiedades relativas, el recelo en torno a un determinado modalismo no tarda en aparecer.

El siglo siguiente, en el que se enmarca la obra de Bartolomé el Inglés, posee el caso más claro de presunción de modalismo en Durand de Saint Pourçain (1270-1334). La sospecha de que distinga entre la esencia divina y las relaciones, siendo estas, constitutivas de las personas, distintos modos de poseer la esencia de Dios, se basa en que Durand había afirmado una distinción real modal en los grados metafísicos; es decir, distingue entre la cosa y el modo en que se tiene la cosa o entre los modos en sí⁷⁸⁰.

- La procesión del Espíritu Santo: común espiración del Padre y del Hijo

Cada persona de la divinidad, leemos en el capítulo III del *Liber I*, posee lo que tiene por aquella otra persona que ha supuesto su origen, es decir, por la cual es. Dado que al Hijo le viene todo del Padre, recibe de Él la espiración del Espíritu Santo, siendo ambos un único principio de este último. El Espíritu recibe su ser tanto del Padre como del Hijo⁷⁸¹.

⁷⁷⁹ Bernardo de Claraval y Guillermo de Saint-Thierry, entre otros teólogos, se oponen a la preponderancia del saber racional, encarnado en intelectuales como Abelardo. En el debate fe-razón que se produce en esta época, hallamos autores con un marcado carácter antidialéctico que, temerosos de que la especulación racional acabara entrañando una contradicción con los principios ortodoxos, negaron la sumisión del discurso teológico a las leyes lógicas. Dios está incluso por encima de la lógica: no se le puede aplicar. Claro está, una afirmación de tal índole, sobre todo en el momento en que nos encontramos, acaba siendo defendida mediante argumentaciones racionales, como muestra el principal representante del movimiento antidialéctico, Pedro Damiano. En cuanto a Abelardo, una de las motivaciones que le llevaron a escribir sus obras teológicas fue precisamente su reacción contra el pensamiento de Roscelin, en el que encontraba un serio peligro de triteísmo. Ver Emery, Gilles, *op. cit.*, p. 441.

⁷⁸⁰ Kuri Camacho, Ramón, *La Compañía de Jesús, imágenes e ideas: scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, México D. F., Plaza y Valdés Editores, 2000, p. 256.

⁷⁸¹ La traducción castellana de Vicente de Burgos presenta un pequeño matiz respecto al texto latino. Leemos en la enciclopedia: “et ideo quia Filius est a Patre, ab ipso omnia habet, et quia Spiritus Sanctus est a Patre et a Filio, ideo habet quod habet communiter ab utroque” (DPR, I, 3, p. 70, 14-17). La versión romance traduce el párrafo así: “E porque el Fijo es del Padre, por esso dezimos que todas las cosas que el Hijo ha, las ha del Padre, et por la mesma razón pues que el Spíritu Santo es del Padre et del Fijo, todas

La cuestión sobre la procesión del Espíritu se remonta hasta la etapa inicial de fijación del dogma. En Oriente, esta procesión se expresa de una manera concreta: el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo *–a Patre per Filium–*, como encontramos formulado ya desde Orígenes⁷⁸². Atanasio no varía esta terminología⁷⁸³, pero, en su reflexión teológica, la noción no implica la pasividad de la segunda persona trinitaria. El Hijo es inseparable del Padre y posee las propiedades de su sustancia como una realidad propia, garantizada por su existencia personal en la unidad divina esencial⁷⁸⁴. Procede del Padre por generación, no por creación, siendo eternamente engendrado de su misma naturaleza (*τὰὐτόν*). De igual manera, el Espíritu Santo tiene del Hijo todo lo que posee, existiendo así dentro de la Trinidad una unión misteriosa de naturaleza⁷⁸⁵.

En Occidente, Tertuliano afirma explícitamente la divinidad del Espíritu Santo, aunque siguiendo la doctrina oriental por la cual el Espíritu procede del Padre a través del Hijo⁷⁸⁶. Hilario de Poitiers también declara su divinidad, permaneciendo fiel a la formulación oriental: esta denota la negación de que el Espíritu tenga dos principios separados, pero no debe entenderse que se sugiera la idea de que el Hijo sea un intermediario sin intervención alguna. Como sostenía Atanasio, Hilario asegura que, así como el Padre ha conferido su naturaleza al Hijo, el Espíritu ha recibido del Hijo la suya⁷⁸⁷. Principalmente, es esta la idea que subyace tras las formulaciones orientales, como muestra Gregorio de Nisa, quien mantiene la doctrina de la procesión del Espíritu del Padre por el Hijo, pero sin que ello suponga una negación de la intervención del Hijo, pues este no es un mero instrumento. Participa en la producción mediante la causalidad recibida del Padre, principio primero del Espíritu Santo⁷⁸⁸. Epifanio de

las cosas que Él ha, ha del Padre y del Hijo” (Inc. 471, f. 1^{va}; CM. 2879, f. 1^{vb}). El texto latino, por lo tanto, asegura que el Espíritu Santo posee todo lo que las otras dos personas tengan en común; el romance, sin embargo, solo dice que el Espíritu tendrá lo que posea por el Padre y el Hijo. Esta diferencia podría deberse a la intención, por parte del traductor, de evitar que se entienda que la capacidad de espirar del Padre y del Hijo se transmite también al Espíritu. De ser este el motivo, cabe reparar en que Bartolomé matizará a continuación, en la breve gramática trinitaria que desarrolla, que hay términos que solo remiten a dos personas, como ‘principio’ si lo tomamos en cuanto a la procedencia del Espíritu. Es común a dos personas, pero no es esencial: no se dice de Dios como absoluto sino como relativo.

⁷⁸² Cayré, Fulbert A. A., *op. cit.*, p. 257.

⁷⁸³ Como muestra a lo largo de su *Ep. Ad Serapionem* (I, 20; I, 28, etc.).

⁷⁸⁴ Cayré, Fulbert A. A., *op. cit.*, p. 460.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, pp. 402-403.

⁷⁸⁶ *Adversus Praxeam*, IV, I.

⁷⁸⁷ Cayré, Fulbert A. A., *op. cit.*, p. 416.

⁷⁸⁸ *Ibidem*, p. 493. Fijémonos también en un pasaje de los escritos de Cirilo de Alejandría: “Lo mismo que el Espíritu procede del Padre, siendo suyo según la naturaleza, del mismo modo exactamente (procede) a través del Hijo, ya que es físicamente suyo y es consustancial a él” (*Contra Nestorium* IV, 3;

Salamina es la excepción en Oriente, el único que utiliza expresiones conjuntas del Padre y el Hijo para formular la procesión del Espíritu⁷⁸⁹; sin embargo, la noción no difiere: se mantiene el Padre como principio, la intervención del Hijo y la no existencia de dos principios del Espíritu.

La cuestión del *Filioque* –concepto tomado de la expresión *ex Patre Filioque*, forjado en Occidente para enunciar la procesión del Espíritu– no se ha planteado todavía en los siglos a los que pertenecen estos autores; la diferencia de formulación entre latinos y orientales no implica una verdadera distinción doctrinal. El propio Agustín, que introduce con fuerza en Occidente esta declaración de la procesión *ex Patre Filioque* del Espíritu, siendo estos un único principio –*communiter de utroque procedit*–, afirma asimismo que la procedencia es *de Patre principaliter*⁷⁹⁰. Los latinos no van a negar la prioridad del Padre en la procesión del Espíritu⁷⁹¹, siempre entendiéndose sin implicaciones temporales o de dignidad, únicamente en cuanto al origen⁷⁹².

Ad se autem inuicem in trinitate si gegnens ad id quod gignit principium est, pater ad filium principium est quia genuit eum. Vtrum autem et ad spiritum sanctum principium sit pater quoniam dictum est: De patre procedit, non parua quaestio est. Quia si ita est, non iam principium ei tantum rei erit quam gignit aut facit sed etiam ei quam dat ... Si ergo et quod datur principium habet eum a quo datur quia non aliunde accepit illud quod ab ipso procedit, fatendum est patrem et filium principium esse spiritus sancti, non duo principia, sed sicut pater et filius unus deus et ad creaturam relatiue unus creator et unus dominus, sic relatiue ad spiritum sanctum unum principium; ad creaturam uero pater et filius et spiritus sanctus unum principium sicut unus creator et unus dominus.

Si enim quidquid habet de patre habet filius, de patre habet utique ut et de illo procedat spiritus sanctus⁷⁹³.

PG 76, 184D; citado en Sesboué, Bernard y Wolinski, Joseph, *Historia de los dogmas*, vol. 1, *El Dios de la salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995, p. 253).

⁷⁸⁹ Cayré, Fulbert A. A., *op. cit.*, pp. 452 y 493.

⁷⁹⁰ *De Trinitate*, XV, 26, 47, p. 529. Ver Ladaria, Luis F., *op. cit.*, p. 352; Iacobone, Pasquale, *Mysterium Trinitatis: dogma e iconografia nell'Italia medievale*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, p. 86. Se da cierta anticipación terminológica a Agustín por parte de Mario Victorino (Iacobone, Pasquale, *op. cit.*, p. 87).

⁷⁹¹ Von Balthasar, Hans Urs, *Teológica*; tomo 3, *El espíritu de la verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1998, p. 214 y ss.

⁷⁹² Ya que el Padre es, como Agustín dice, *principium non de principio*, mientras que el Hijo es *principium de principio* (*Contra maximin*, 2, 17, 4; PL 42, 784).

⁷⁹³ *De Trinitate*, V, 14, 15 y XV, 26, 47, pp. 222-223 y 528, respectivamente.

Oriente comienza a reaccionar contra la doctrina latina a partir de una carta sinodal que el papa Martín I (m. 655) remite a Constantinopla el año 649. La mediación de Máximo el Confesor (c. 580-662) como intermediario fue esencial, pues acudió en defensa de la doctrina occidental y la declaró compatible con su ortodoxia⁷⁹⁴. Así se observa en el pensamiento de Damasceno, casi un siglo posterior, pues este afirma que todo aquello que tiene el Padre también lo posee el Hijo, exceptuando la agenesia o innascibilidad, cosa que no indica una diferencia sustancial o de dignidad, sino solamente una manera de existir. Asimismo, el Espíritu Santo procede del Padre y se denomina Espíritu del Padre; no puede afirmarse que sea del Hijo, sostendrá Damasceno, pero también se denomina Espíritu del Hijo⁷⁹⁵. Si bien el Espíritu no procede del Hijo –el origen es el Padre–, sí lo hace mediante el Hijo.

El credo latino radicaliza su postura solo tras la intervención de Focio (c. 820-893), patriarca de Constantinopla, quien, a mediados del siglo IX, agudiza la diferencia doctrinal entre ambas posiciones: considera únicamente al Padre origen del Espíritu⁷⁹⁶, sin que al Hijo se le pueda atribuir ningún tipo de mediación en el espirar del Padre. La ruptura definitiva de las Iglesias ocurre bajo el patriarcado de Miguel Cerulario (c. 1059), a mediados del siglo XI⁷⁹⁷.

El siglo XIII, en el que se enmarca la obra de Bartolomé, vive esta complicada situación en las relaciones con Oriente. Los concilios de Lyon (1274) y Florencia

⁷⁹⁴ Lo asegura el monje en su *Epist. ad Marinum*, donde manifiesta la equivalencia doctrinal de las dos expresiones.

⁷⁹⁵ Damasceno, *Expositio*, I, 8.

⁷⁹⁶ *Ek mónou tou Patrós* (*Carta Encíclica a los obispos de Oriente*, a. 867; PG 102, 721-741, citado en Mateo Seco, Lucas Francisco, *Teología trinitaria: Dios Espíritu Santo*, Madrid, RIALP, 2005, p. 184).

⁷⁹⁷ Focio fue instigador del concilio de Constantinopla de 867, en el que tachan de hereje a Nicolás I y lo deponen, ya que este acusaba a Focio de haber depuesto ilegítimamente a su antecesor en el patriarcado. Focio radicalizó su doctrina teológica en la cuestión del *Filioque* para legitimar su posición. En Occidente, tras los infructuosos intentos carolingios de que se ratificara oficialmente en el credo latino el *Filioque*, Benedicto VIII finalmente lo introdujo en la ceremonia de coronación de Enrique II (1014). Bajo el pontificado de León IX, se envían unos legados a Constantinopla con el fin de intentar una alianza frente a la amenaza normanda del sur de Italia, momento en el que se presionó a los orientales para que profesaran, como habían hecho los occidentales, el *Filioque*, pero los enviados encontraron una fuerte oposición de Miguel Cerulario, quien se negó por completo a aceptarlo. Aquí ocurre la conocida escena en la que los legados, durante la celebración del oficio religioso, colocan en el altar mayor de la catedral de Santa Sofía una bula de excomunión contra dicho patriarca. La reacción de Oriente no se hace esperar, condenando este acto y a sus ejecutores. Pese a que se sitúa en este momento la ruptura doctrinal entre las Iglesias, se ha sugerido que el verdadero cisma se produce cuando las diferencias entrañan implicaciones de otra índole: recordemos que el marco de la cuarta cruzada permitió a sus protagonistas latinos saquear Constantinopla, en 1204, e intentar subyugar a los orientales a una supremacía Occidental. La separación a partir de este momento es un hecho. Ver Codina, Víctor, *Los caminos del Oriente cristiano: Iniciación a la teología oriental*, Cantabria, Sal Terrae, 1997, p. 22 y ss.; García-Murga, José Ramón, *El Dios del amor y de la paz; tratado teológico de Dios desde la reflexión sobre su Bondad*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1991, p. 234 y ss.

(1439-1447) fueron un intento de reconciliación fallido. El primero de ellos, unos decenios después de la publicación de la enciclopedia, sostendrá en su fe que “el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, no como de dos principios, sino como de un solo principio, no por dos espiraciones, sino por una única espiración”⁷⁹⁸. Bajo esta tradición doctrinal, se sitúan, sin duda, las afirmaciones de Bartolomé en cuanto a la procesión del Espíritu Santo⁷⁹⁹.

- Igualdad esencial de las personas

Otra de las cuestiones principales que vienen siendo objeto de debate desde los primeros siglos, presente también en el tercer capítulo del *Liber I* de la enciclopedia, es la que se refiere a la igualdad de las personas:

sed propter huiusmodi nascibilitatem vel processibilitatem Pater non est maior nascente vel Spiritu Sancto procedente, quia veritas divine essentie equaliter est in ipsis et in Patre⁸⁰⁰.

Es particular el propósito de la patrística en lo concerniente a este tema. A menudo se ha visto en la doctrina de Tertuliano cierto subordinacionismo de origen, ya que el Padre aparece definido como una sustancia particular de la que participan el resto de personas⁸⁰¹. No se debe pasar por alto, sin embargo, la intención que persigue el autor con esta explicación: que la divinidad no pueda quedar dividida al compartir cada persona el mismo ser divino. Pensar en tres sustancias podría dar a entender un fraccionamiento del ser de la divinidad, por lo que Tertuliano utiliza otro término que considera más ajustado a la realidad individual de cada persona: *res*⁸⁰². Debido a las expresiones que encontramos atribuidas al Hijo, también se intuye en Orígenes cierta jerarquía en las personas: la divinidad del Verbo, aunque eternamente, es participada del Padre⁸⁰³. Orígenes no duda en afirmar, sin embargo, que el Hijo no es una emisión del Padre, pues no puede decirse que una parte de su sustancia haya pasado a ser Hijo, como tampoco que lo haya creado de la nada, es decir, sin que su sustancia participara, pues habría entonces un tiempo en el que el Hijo no existiría. Entendemos su

⁷⁹⁸ DS 850, citado en García-Murga, José Ramón, *op. cit.*, p. 235.

⁷⁹⁹ Para una completa exposición de la cuestión del *Filioque* y sus implicaciones doctrinales, ver Von Balthasar, Hans Urs, *op. cit.*, p. 207 y ss.

⁸⁰⁰ DPR, I, 3, pp. 70-71, 17-21.

⁸⁰¹ Moingt, Joseph, *op. cit.*, p. 353.

⁸⁰² *Ibidem*, pp. 354-355.

⁸⁰³ Cayré, Fulbert A. A., *op. cit.*, pp. 271-272.

engendramiento de forma análoga a la manera como el acto de voluntad proviene de la mente⁸⁰⁴.

Al analizar los textos patrísticos, puede observarse cómo este pensamiento se hace extensivo a todos ellos. El verdadero subordinacionismo no es el que se deriva de los matices que implica la explicación de la diferencia de origen por parte de los Padres, sino el que proclaman doctrinas como la de Arrio (256-336) o Macedonio (c. 300-362). Para el primero, presbítero de Alejandría, la trascendencia divina queda preservada por el Padre. El Hijo es menor, creado de la nada por la libre voluntad divina. Su dignidad es superior a la del resto de criaturas, por ser la primera de ellas y la única creada directamente por el Padre sin intervención –por ello sería lícito llamarlo Dios–, pero sustancialmente no es igual a Él⁸⁰⁵. Así, Arrio, “aunque llame Dios al Hijo, lo confiesa, empero, como menor que el Padre en muchos aspectos y ajeno a la sustancia del Padre”⁸⁰⁶. Afirma Boecio que “aquellos que, como los arrianos, varían aumentando o disminuyendo los grados de mérito a la Trinidad caen ineludiblemente en la diferencia y, errando, desarrollan la pluralidad”⁸⁰⁷. Según la doctrina arriana, la creación, voluntad del Padre, se realiza mediante el Verbo, que interviene en ella como instrumento de Dios. Los arrianos desvalorizan al Hijo hasta implicar una pluralidad de esencias al establecer semejante diferencia.

Por su parte, Macedonio, obispo de Constantinopla, hizo lo propio con el Espíritu Santo. Los macedonianos o pneumatómacos proclamaron la condición del Espíritu de primera criatura del Verbo, negando así su divinidad. Atanasio reaccionó duramente contra ellos, siendo estos finalmente condenados el año 381, en el primer concilio de Constantinopla⁸⁰⁸. El arrianismo, sin embargo, se extendió imparablemente por Occidente en manos de los pueblos bárbaros, por lo que los defensores de la ortodoxia no cesan de declarar, en los siglos posteriores, la igualdad entre las personas divinas. Ricardo de san Víctor, por ejemplo, manifiesta así la perfección de las tres y su suprema igualdad:

Quoniam trium pariter una est divinitas, aequalis gloria, coeterna majestas. Nullus ibi anterior, nullus ibi posterior. Constat itaque in illa Trinitate omnes personas

⁸⁰⁴ Orígenes, *De principiis*, IV.

⁸⁰⁵ Orlandis, José, *op. cit.*, p. 170 y ss.

⁸⁰⁶ Boecio, *De la fe católica*, en *Cinco opúsculos teológicos (opuscula sacra)...*, p. 112.

⁸⁰⁷ Boecio, *Cómo la Trinidad es un solo Dios y no tres dioses*, en *Cinco opúsculos teológicos (opuscula sacra)...*, p. 53.

⁸⁰⁸ Orlandis, José, *op. cit.*, p. 173 y ss.

coaequales simul est coaeternas esse. Nam si coaeternae non essent, eo ipso coaequales non essent⁸⁰⁹.

El hecho de que las personas procedan unas de otras no implica más distinción que la de origen. La afirmación más contundente al respecto se dio en el concilio de Florencia de 1442: “todo es uno [en ellos] donde no existe oposición de relación”⁸¹⁰.

Fuera de estas relaciones que los diferencian, Padre, Hijo y Espíritu Santo son consustanciales y del todo iguales, dogma de fe que los siglos escolásticos tienen muy presente en las especulaciones dialécticas sobre las propiedades y relaciones personales, y cuya referencia doctrinal se cita en el Símbolo *Quicumque*: “en esta Trinidad nada hay anterior o posterior, nada mayor o menor: pues las tres personas son coeternas e iguales entre sí”⁸¹¹. No hay, por lo tanto, prioridad de naturaleza o temporal, quedando explícitamente eliminada toda implicación de supremacía de dignidad o perfección. De ahí que leamos en la enciclopedia que nos ocupa:

Unde licet alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud, sed id quod est Pater est Filius et Spiritus Sanctus⁸¹².

7.1.1.3 Propiedades

El último aspecto a considerar en el discurso acerca de Dios son las propiedades o relaciones, que, en el capítulo IV, Bartolomé esgrime como elemento clave en la explicación trinitaria. Esto se observa tras analizar sus dos estudios paralelos sobre la Trinidad, el doctrinal (sobre las cosas que son en Dios) y la pequeña gramática teológica que desarrollará a continuación (lo que se dice de Dios). Las propiedades serán el eje mediante el cual se articula la unicidad de Dios –en esencia, sustancia y naturaleza– y la pluralidad personal.

Bartolomé sostiene que son cinco las propiedades o nociones que se predicán de las personas y que no son comunes a todas (pues, se entiende, entonces serían atributos divinos esenciales y no propiedades): la *paternitas*, que conviene al Padre; la *innascibilitas*, también conveniente al Padre; la *filiatio*, conveniente al Hijo; la *processio* o espiración pasiva, conveniente al Espíritu Santo, y la *communis spiratio* o espiración activa, que conviene tanto al Padre como al Hijo. El Inglés indica que tres de

⁸⁰⁹ Ricardus, *De Trinitate*, III, 21; PL 196, 928B.

⁸¹⁰ DS 1330; citado en Pikaza, Xabier, *Enquiridion trinitatis...*, p. 266.

⁸¹¹ *Symbolum Athanasianum*, 24, en Pero-Sanz, José Miguel, *El símbolo atanasiano; de la Trinidad a la Encarnación*, Madrid, Ediciones Palabra, 1998, p. 17.

⁸¹² DPR, I, 2, p. 70, 19-21.

estas propiedades son personales, es decir, son las personalidades mismas: paternidad (Padre), filiación (Hijo) y procesión (Espíritu Santo). De este modo, al Padre se atribuyen tres nociones (*paternitas*, *innascibilitas* y *communis spiratio*), dos al Hijo (*filiatio* y *communis spiratio*) y una al Espíritu (*processio*), sin que, por estar constituidas de mayor o menor número de nociones, se dé ningún tipo de superioridad entre las personas⁸¹³.

Se matiza en el capítulo que las nociones se denominan de tal manera por notificar o dar noticia de las personas. También se conocen como distinciones, pues por ellas las personas son distinguidas. Asimismo, son nombradas como relaciones, ya que hacen referencia a las personas (*per ipsas quandoque persone ad invicem referuntur*), y, como se entiende de lo explicado por el autor hasta el momento, las personas están constituidas propiamente por las relaciones. Las nociones señalan las propiedades de cada persona en concreto, lo que hace que el Padre no sea Hijo ni Espíritu, que el Hijo no sea Padre ni Espíritu y que el Espíritu Santo no sea Padre ni Hijo; de ahí que generalmente sean llamadas propiedades⁸¹⁴.

Por último, se aclara la manera que tienen de predicarse dichas nociones: estas no pueden predicarse las unas de las otras. Cada una de ellas es la esencia divina y Dios, pero, así como no se dicen las unas de las otras, tampoco se predicán de la esencia divina. La única opción, por lo tanto, es hacerlo de las personas, ya que en la esencia no hay distinción, solo en las personas⁸¹⁵. La explicación de este último punto no parece del todo satisfactoria en el texto de la enciclopedia, pues no se aclara lo suficiente, cosa que enmendará el autor en su gramática teológica, haciendo más comprensible esta cuestión doctrinal.

De este capítulo se sigue que las relaciones entre las personas divinas son las referencias entre ellas por su distinción real de origen. Las propiedades personales son subsistentes en sí porque no están relacionando dos o más cosas de naturaleza, esencia o sustancia distintas, sino que hacen referencia a la propia relación⁸¹⁶.

⁸¹³ DPR, I, 4, p. 71, 2-3 y 9-19.

⁸¹⁴ *Ibidem*, 4-9.

⁸¹⁵ *Ibidem*, 19-25.

⁸¹⁶ Santo Tomás definirá explícitamente la persona divina como la relación subsistente: “La distinción en Dios se hace solo según las relaciones de origen ... Pero la relación en Dios no es como un accidente inherente a un sujeto, sino que es la misma esencia divina: de donde se sigue que es subsistente, como subsiste la esencia divina. Por tanto, como la deidad es Dios, así la paternidad divina es Dios Padre, que es una persona divina. Así pues, la persona divina significa la relación en tanto que subsistente” (*Suma Teológica*, I, 29, 4; citado y traducido por Ladaria, Luís F., *op. cit.*, p. 267; del mismo autor, también en *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, p. 89).

Las nociones no pueden predicarse de forma común a todas las personas, ya que entonces serían atributos divinos esenciales y no dirían relación de origen, es decir, no podrían distinguir a las personas divinas. Como ya se ha visto, se es Padre en la Trinidad si y solo si no se es de nadie y se engendra; se es Hijo si y solo si se es del Padre y se es engendrado; por último, se es Espíritu Santo si y solo si se es del Padre y del Hijo y se es procedente. Por este motivo, las propiedades se dicen exclusivamente de las personas, ya que remiten las unas a las otras en la única diferencia que se encuentra entre ellas: el origen, garantizando de esta manera la pluralidad divina. Así como de la esencia de Dios propiamente solo podemos saber que es el ser absoluto y que, en su unidad, es trinitario, de las personas el único conocimiento que poseemos es el de sus relaciones. Se trata de un conocimiento de las personas en cuanto al misterio trinitario; lo que se pueda decir de ellas de otro modo —por ejemplo, de la vida de Cristo o de la misión del Espíritu Santo—, pertenece a un discurso distinto, no al que podemos formular respecto a Dios unitrino.

Bartolomé denomina a las nociones, como ha explicado, perfecciones. No debe olvidarse que las nociones son términos relativos, pero que nombran a las personas y las diferencian verdaderamente entre sí; de no ser así, no podría darse verdadera pluralidad, sino un cierto modalismo. Por tanto, cada una nombra y hace referencia a la perfección, pues cada persona es perfecta al ser consustancial a las otras y ser Dios único. Las propiedades, como se ha dicho, constituyen las personas y se predicán de ellas. Cada propiedad es la divina esencia y un solo Dios, aunque no puedan predicarse de la esencia indivisa precisamente porque son relativas, no absolutas, entrañando la relación una pluralidad que no conviene a lo absoluto. No afectan en nada a la esencia, naturaleza o sustancia de Dios: no la multiplican ni la alteran lo más mínimo, pese a ser la esencia de Dios, único y simple.

Al entendimiento humano le es difícil concebir esto, cosa que lleva a numerosos errores en los que se cae al especular sobre tales asuntos (vimos el que se le atribuyó a Gilberto de la Porrée), como afirma Ricardo de san Víctor:

Non enim facile capit humana intelligencia intelhgentia, ut possit esse plus quam una persona ubi non est plus quam una substantia. Hinc illi innumeri infidelium errores, hinc multiplices illae schismaticorum haereses, hinc est quod alii divinae substantiae unitatem scindunt, alii personarum pluralitatem confundunt⁸¹⁷.

⁸¹⁷ Ricardus, *De Trinitate*, IV, 1; PL 196, 931A.

Escinden la unidad de la sustancia los que suponen una diferencia real, es decir, que quiebre la unidad divina, entre las propiedades que constituyen las personas y la esencia de Dios. Los círculos intelectuales debatían la diferencia que supuestamente afirmaba el Porretano entre paternidad o divinidad, por ejemplo, y Dios, pues a Gilberto se le atribuía la distinción divina entre el *id quod* (aquello que es) y el *id quo* (lo que hace que aquello que es sea como es)⁸¹⁸. Así, continúa Ricardo de san Víctor:

In rebus naturalibus et creatis diversum est esse, et id quod est; in rebus autem increatis, idem ipsum esse, et id quod est. Constat itaque divinam substantiam nihil aliud esse quam substantiale, imo supersubstantiale esse. Substantiale in quantum tale quid est quod consistit in seipso, supersubstantiale in quantum ei nihil inest velut in subjecto. Timentes itaque ubi non est timor, recte timerent fateri personas secundum substantiam dici, si persona simpliciter substantiale esse significaret, nec aliquid consignificaret. Significat autem habentem substantiale esse ex aliqua singulari proprietate⁸¹⁹.

Alrededor de diez años atrás, Odo de Soissons consultaba a Hildegarda de Bingen, mediante una epístola, acerca del conocimiento que esta pudiera tener sobre el tema en cuestión: si los atributos y las propiedades de Dios son o no son Dios. La respuesta de Hildegarda es contundente: afirma sin duda que la paternidad y la divinidad son la esencia de Dios, es decir, son Dios mismo. Esta conclusión, asegura, no es fruto de la disquisición racional, como hacía el resto de intelectuales del momento al debatir sobre estas cuestiones divinas, sino del conocimiento que se le reveló en una de sus visiones, pues “el hombre no tiene capacidad para hablar acerca de Dios como puede hablar de la humanidad del hombre”⁸²⁰. Los nombres que se aplican a Dios no lo dividen, ya hagan

⁸¹⁸ Gilberto utiliza el *id quo* y el *id quod*, tomados de Boecio (*quo est* y *quod est*) como uno de los binomios conceptuales esenciales en el desarrollo de su pensamiento. La supuesta aplicación de tales diferencias al discurso divino por parte de este autor es cuestionada (ver Jolivet, Jean, *op. cit.*, pp. 122 y ss): “Este rigor extremo [de Gilberto] hace que a veces sea difícil seguirlo; de hecho, muchos de sus contemporáneos menospreciaron el sentido de su teología y le acusaron, por ejemplo, de afirmar la existencia de una divinidad distinta del mismo Dios; aunque Gilberto afirma expresamente que en Dios el *quod est* y el *quo est* son idénticos, el tono general de su pensamiento pudo dar una impresión diferente sobre el contenido real de su doctrina” (Jolivet, Jean, *op. cit.*, p. 124). Para su doctrina general sobre el *id quo* y el *id quod*, ver Gracia, Jorge J. E., *op. cit.*, p. 108 y ss.; también Nielsen, Lauge Olaf, *Theology and philosophy in the twelfth century: a study of Gilbert Porreta's thinking and the theological expositions of the doctrine of the incarnation during the period 1130-1180*, *Acta Theologica Danica*, 15, Leiden, E. J. Brill Archive, 1982, p. 47 y ss. Alain de Libera aconseja recurrir a los textos de ciertos alumnos de Gilberto –más asequibles que los suyos propios– con el fin de evidenciar lo poco justificadas que fueron las acusaciones imputadas: especialmente comprensible es la doctrina de Alain de Lille en esta cuestión, pues afirma que no puede existir diferencia en el seno de la divinidad entre aquel que es Dios y lo que hace que lo sea (De Libera, Alain, *La filosofía medieval*, Valencia, Universitat de València, 2006, pp. 266-269).

⁸¹⁹ Ricardus, *De Trinitate*, IV, 19; PL 196, 942D.

⁸²⁰ Carta 40r. Hildegardis Bingensis, *Epistolarium*, ed. Lieven van Acker, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, vol. 91-91a y b; Turnhout, Brepols, 1991/1993-2001, pp. 103-105. Citado y

referencia a las tres personas en conjunto –los atributos esenciales–, o a alguna particularmente –las propiedades que constituyen las personas–. La esencia divina no se ve modificada por ellos, que ni quitan ni añaden, puesto que Dios es la plenitud del ser.

Con lo visto hasta aquí pueden afirmarse dos cosas: la primera, que las propiedades divinas no se predicán de la sustancia porque son relativas, mientras que la sustancia es absoluta; la segunda, que las propiedades y las personas que son constituidas por estas no se diferencian realmente de la esencia divina, ya que la unidad y simplicidad de Dios se mantiene.

En cuanto a la igualdad de las personas, ya vimos que permanece intacta pese a la diferencia de origen entre ellas; por lo tanto, no supone tampoco ninguna alteración de esta igualdad el hecho de que a una persona le convengan más o menos propiedades. Todas son relativas: no se modifica la esencia idéntica y única común al Padre, Hijo y Espíritu Santo. Las propiedades que convienen al Padre son las necesarias y suficientes para que sea una persona diferente al Hijo y al Espíritu, e igual ocurre con las otras dos personas, de manera que, como decíamos, su implicación es puramente relacional.

Aquello que se pueda predicar de las personas divinas y que, sin embargo, no implique relación, debe decirse de las tres en conjunto, pues estaríamos hablando de atributos divinos esenciales y no de propiedades. En ese caso, si le convinieran más a una persona que a otra, no se daría una igualdad entre ellas y habría diferencia esencial. Recordemos los problemas que le supuso a Abelardo su teoría de las atribuciones. Este pretendía exponer una verdadera dimensión trinitaria de la divinidad creadora y salvífica mediante una doble significación de los atributos divinos en las proposiciones que aplicamos a la Trinidad. Una remite a la esencia común de las personas: poder, sabiduría y bondad se dicen sustancialmente y son comunes a las tres; la otra, a lo propio de cada una de ellas: atribuidos personalmente, poder designa al Padre; sabiduría, al Hijo; bondad o amor, al Espíritu Santo. En ningún caso persigue Abelardo hacer especialmente poderoso al Padre en detrimento de los dos restantes; los atributos divinos se dicen de una persona, pero ellos mismos se incluyen mutuamente, se suponen unos a otros⁸²¹. Obviando la intención del autor, pronto se le acusa de modalismo,

traducido en Fraboschi, Azucena Adelina, *Bajo la mirada de Hildegarda, abadesa de Bingen*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, p. 257.

⁸²¹ Hugo de san Víctor, que conocía la doctrina de la atribución de la potencia, la sabiduría y la bondad a las personas divinas por los textos patristicos, también los aplicó, en su *De tribus diebus*, si bien de manera que no entrañaran ninguno de los riesgos que suponía la doctrina de Abelardo. La tríada de atributos pertenece por igual a las personas divinas: son nombres esenciales que no guardan relación con sus propiedades. Si, de alguna manera, el hombre hace referencia a una persona con uno de ellos en

viéndose condenada su obra *De unitate et trinitate divina* en el concilio de Soissons (1121). Tiempo después, Bernardo de Claraval promueve una condena mayor: lo acusa de sostener doctrinas arrianas, nestorianas y pelagianas, concluyendo diecinueve tesis heréticas en el concilio de Sens (1140). En ciertos casos, como parece ser el de Abelardo, las recriminaciones hacia su doctrina guardaban más relación con una aversión hacia la dialéctica por parte de los censuradores que con un verdadero indicio de peligro dogmático⁸²².

Se concluye, por lo tanto, que, al ser las personas divinas consustanciales, los atributos son idénticos en ellas, ya que así se mantiene la igualdad. Las propiedades, al contrario, son distintas en cada persona y de número variable, pues son relaciones que garantizan la diferencia de origen, como expone claramente Ricardo de san Víctor:

Non igitur erit majus vel melius aliquid quaevis in Trinitate persona quam quaelibet alia, cum veraciter sit singulis una eademque substantia. Est autem singulis simul et omnibus eadem ipsa; unde nec majus vel melius aliquid erunt quaelibet duae quam quaelibet sola, nec tres simul pariter acceptae quam quaelibet duae, vel quaelibet sola per se⁸²³.

particular, es en oposición a la experiencia humana; es decir, el Padre es poderoso como contrapunto a la impotencia que acarrea la vejez. Que el Hijo es sabio se dice para impugnar la inexperiencia juvenil; igualmente, el espíritu, que se concibe como algo riguroso, se describe como el amor o la bondad en el Espíritu Santo. Ricardo enriquecerá la disputa de las apropiaciones al no conferirles, como sí hacía su maestro, únicamente un valor negativo. Los mismos atributos son una manifestación de la diferencia de origen de las personas divinas y aluden a sus operaciones *ad intra*: el poder, que no presupone la sabiduría ni la bondad, se asocia con el Padre, que no procede de nadie; la sabiduría únicamente presupone el poder, por lo que se asocia al Hijo, engendrado por el Padre; la bondad se encuentra donde hay poder y sabiduría, diciéndose del Espíritu Santo, procedente del Padre y del Hijo. Ver Emery, Gilles, *op. cit.*, p. 441 y ss. y Bauer, Horacio W., *Construcción de la Iglesia*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004, p. 222 y ss.

⁸²² En la *Confesión de fe* que Abelardo dirige a Eloísa, carta espontánea y sin relación con su *Apología* o *Confesión de fe* oficial tras la condena del concilio de Sens, se lee: “La lógica me ha hecho el blanco del odio del mundo ... Dicen que soy el primero de los dialécticos, pero que estoy vacío en mi conocimiento de Pablo. Proclaman la brillantez de mi inteligencia, pero niegan la pureza de mi fe cristiana. A lo que entiendo, se han formado este juicio más por conjeturas que por el peso de las pruebas. Has de saber que no quiero ser filósofo, si ello significa entrar en conflicto con Pablo ... No apoyo a Arrio que –arrastrado por su pervertida inteligencia o seducido por el demonio– llegó a introducir grados en la Trinidad afirmando que el Padre es mayor y que el Hijo es menor ... Doy testimonio de que el Espíritu Santo es consustancial en todo y coigual al Padre y al Hijo, y que –como declaran a menudo mis libros– es conocido por el nombre de Bondad. Condeno a Sabelio, que –al sostener que la persona del Padre es la misma que la del Hijo– afirma que la Pasión fue sufrida por el Padre ... Esta es, pues, la fe en que descanso” (*Cartas de Abelardo y Eloísa*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 279-281).

⁸²³ Ricardus, *De Trinitate*, III, 24; PL 196, 929D.

7.1.2 Desarrollo de una gramática trinitaria. Capítulos VI-XV

Una vez expuesta la doctrina trinitaria, Bartolomé va a repetir el mismo esquema, pero esta vez a través de una clasificación gramatical que se desarrolla en los siguientes diez capítulos (lo que hemos distinguido como el segundo subconjunto dentro del primer bloque temático) y que nos aclara cómo debemos hacer referencia a Dios para expresar la realidad trinitaria con propiedad. Abordamos a continuación el segundo estudio que Bartolomé realiza del discurso divino: un estudio lingüístico o teoría de los nombres dichos de Dios que abarca del capítulo VI al XV⁸²⁴.

Inicia el autor en el capítulo VI un discurso basado en cómo notifican la divinidad los nombres que utilizamos para hablar sobre ella. Los términos que aplicamos a Dios solo pueden significar tres cosas: la esencia de Dios, las personas divinas o las nociones⁸²⁵. Los primeros se conocen como nombres esenciales; son aquellos que responden a qué (*quod*) es Dios (expresan *in quid*), tales como el propio término ‘esencia’, ‘sustancia’ y el resto de nombres que representan de manera más abstracta la esencia divina y significan únicamente la quiddidad de la cosa (este es el concepto más filosófico del que Bartolomé hace uso, siendo esta la única vez que lo emplea el autor en los libros aquí analizados)⁸²⁶. Los segundos son llamados nombres personales; se trata de aquellos que responden a quién (*quis*) es Dios (expresan *quem*), como ‘Padre’,

⁸²⁴ Se ofrece un mapa conceptual de la gramática trinitaria expuesta en estos capítulos en el Anexo C2. De manera complementaria, se encontrarán en el Anexo C5 unos mapas conceptuales de cada capítulo de la obra latina donde se reflejará de manera visual la diferencia textual entre esta y la traducción romance de Vicente de Burgos. Dado que la versión castellana también se basa en la francesa, se reflejarán, asimismo, las modificaciones relevantes que introdujo Corbechon, para diferenciar en qué puntos Vicente sigue al francés y dónde modifica el texto latino por voluntad propia. Tal comparación se ha realizado únicamente en el bloque dedicado al análisis lingüístico trinitario por la especial relevancia que posee, en este apartado, la traducción del texto latino.

⁸²⁵ Reparemos en que, en este segundo bloque temático, sí comienza el autor por las consideraciones iniciales, esto es, por explicar de qué va a tratar y cuáles son los apartados en que se va a dividir su exposición, cosa que no pudo hacer en el primer bloque temático a causa de priorizar que el texto empezara con la cita de la Decretal de Inocencio III.

⁸²⁶ La versión romance de Vicente de Burgos omite cualquier referencia a la quiddidad, siendo este el único punto que elude del texto latino. Igual ocurre si atendemos a la versión francesa, a la que la castellana sin lugar a dudas ha seguido de cerca, copiando los pequeños añadidos que esta presenta (dichos añadidos se introducen con el fin de aclarar de manera pertinente a qué responde cada término, pues las versiones romances no pueden plasmar de otra manera el juego de géneros que posee el texto latino). Sin embargo, como se apuntó en un capítulo precedente y como tendrá ocasión de demostrarse más adelante, Vicente de Burgos posee el texto latino, no solo la traducción de Corbechon, sirviéndose de ambos para la redacción de la obra, por lo que es una decisión propia, en este punto, mantener la opción de Corbechon de eliminar la referencia a la quiddidad, donde hallamos una clara intención, por parte de los traductores, de eludir la complejidad doctrinal que entienden que comporta tal noción filosófica.

‘Hijo’ y ‘Espíritu Santo’. El último tipo de nombres son los nocionales: los que responden a qué (*que*) hay en Dios (expresan *quam*), como ‘paternidad’ o ‘filiación’⁸²⁷.

Apuntemos las particularidades sobre el empleo del término quiddidad correspondientes a los ejemplares del texto de la enciclopedia que aquí manejamos. Leemos en el texto latino: “Quod, substantia, essentia et huiusmodi, que mere quidditatem rei significant et divinam essentiam simpliciter et abstracte representant”⁸²⁸, palabras que presentan ciertas variantes según el manuscrito del *De proprietatibus rerum* que se considere. En el manuscrito que aquí empleamos, por ejemplo, reza *que mere quidditatem rei signant*⁸²⁹. Dichas variantes no son tan significativas y problemáticas como la que se encuentra en la última edición moderna latina, la de Frankfurt de 1601, edición ampliamente utilizada por los académicos debido a la carencia de una edición crítica completa de la obra. Esta, en lugar de ‘quiddidad’, recoge lo siguiente: “Quod, substantia, essentia, et huiusmodi, quae mere quantitatem rei significant, et divinam essentiam simpliciter et abstracte repraesentant”⁸³⁰. La transformación de ‘quidditatem’ en ‘quantitatem’ se trata de un error bastante desafortunado, ya que el capítulo explica, precisamente, que la pluralidad se expresa mediante los nombres personales, mientras que la unidad esencial viene expresada por los esenciales, de modo que la variación podría confundir considerablemente al lector, aparte de hacer caer el fragmento en un grave error doctrinal⁸³¹.

El hecho de que resulten dos modelos superpuestos entre “lo que hay” o se dice que hay en Dios y aquello que se dice de Dios refleja las inquietudes de una época en la que el estudio del ser se lleva a cabo mediante el estudio de cómo se dice el ser, de manera que la especulación acerca de la divinidad no excluye los ámbitos lógico y epistemológico. Los siguientes capítulos se adentrarán en cada uno de estos grupos de nombres, especificando sus divisiones internas.

⁸²⁷ DPR, I, 6, p. 72, 5-17.

⁸²⁸ DPR, I, 6, p. 72, 14-16.

⁸²⁹ MS. 12739, f. 2^{ra}.

⁸³⁰ 1601, p. 7.

⁸³¹ Recordemos el uso escolástico que se realiza de la quiddidad, de la cual explica Tomás de Aquino: “y como aquello por lo que una cosa se constituye en su propio género o especie, es lo que significamos por medio de la definición que indica qué es la cosa, de ahí que el nombre de esencia se cambie por los filósofos en el nombre de quiddidad; y esto es lo que el filósofo llama con frecuencia en el libro séptimo de la *Metafísica*: «aquello que era el ser», esto es, aquello por lo que una cosa es lo que es” (*Sobre el ente y la esencia*, cap. II, 2, en *De los principios de la naturaleza*, ed. J. A. Míguez, M. Fuentes y A. J. Cappelletti, Madrid, SARPE, 1893, p. 56).

7.1.2.1 Sustantivos esenciales

Comienza el autor, en el capítulo VII, presentando la clasificación principal de los nombres esenciales: pueden dividirse en sustantivos o adjetivos. Los sustantivos, a su vez, se dividen en abstractos, concretos o medios.

- Generales y abstractos

Asegura Bartolomé, apoyándose en la autoridad de Agustín de Hipona, que los sustantivos esenciales abstractos son aquellos que expresan la esencia divina de manera absoluta, como ‘esencia’, ‘deidad’ o ‘bondad’. Si estos términos hacen referencia a la esencia divina de manera abstracta, no podrán, como consecuencia, significar las personas divinas. La doctrina se expresa aquí mediante una advertencia gramatical: si unimos en una oración un sustantivo esencial abstracto con cualquier preposición, nombre, verbo o participio personal o nocional, la proposición resultante será falsa⁸³². Bartolomé nos ofrece varios ejemplos: ‘la esencia engendra’ o ‘la esencia es engendada’, ‘la esencia es de la esencia’ y ‘la esencia está junto a la esencia’ son proposiciones falsas: *Unde hec est falsa, essentia generat vel generatur, essentia est de essentia, vel essentia est apud essentiam, et huiusmodi*⁸³³.

Entre los ejemplos proporcionados, en el primer caso el autor trata de predicar un verbo personal en voz activa –‘*generat*’ (engendra)– o pasiva –‘*generatur*’ (es engendada) de un término esencial (‘*essentia*’), por lo que el valor lógico de esta oración es falso. Igual ocurre en los otros casos, donde aunamos nombres esenciales a preposiciones personales. Tomemos el primero de ellos: ‘*essentia est de essentia*’; ‘ser de algún otro’ solo puede predicarse de las personas, como al declarar ‘el Hijo es del Padre’, ya que la preposición está haciendo referencia a la relación de origen entre las personas. Igualmente, en la segunda oración (‘*essentia est apud essentiam*’), no es posible afirmar que la esencia divina única esté ‘junto a’ ella misma. Si Bartolomé menciona aquí esta preposición es, probablemente, para aclarar que la expresión del primer versículo del Evangelio de san Juan (*Verbum erat apud Deum*, 1.1.) solo puede aplicarse a la distinción personal. En ningún caso el autor incluye en este capítulo dicha referencia bíblica, como tampoco expone el motivo por el que ha seleccionado estas

⁸³² DPR, I, 7, p. 72, 2-13.

⁸³³ *Ibidem*, 13-15.

preposiciones o la problemática en torno a las expresiones de las que las proposiciones formarían parte.

Todo esto nos lleva a afirmar, continúa Bartolomé, que este tipo de nombres se predicán de cada una de las personas individualmente y de todas juntas en singular, no en plural, como muestra con el ejemplo del término ‘*deitas*’: *Pater est deitas, Filius est deitas, Spiritus Sanctus est deitas, et simul sunt una deitas et non deitates*⁸³⁴.

Para la explicación de los nombres esenciales, Bartolomé asegura apoyarse en los textos de san Agustín. De acuerdo con la afirmación del autor, se halla en el libro V del *De Trinitate*:

Quapropter illud praecipue teneamus, quidquid ad se dicitur praestantissima illa et diuina sublimitas substantialiter dici; quod autem ad aliquid non substantialiter sed relatiue; tantamque uim esse eiusdem substantiae in patre et filio et spiritu sancto ut quidquid de singulis ad se ipsos dicitur non pluraliter in summa sed singulariter accipiatur. Quemadmodum enim deus est pater et filius deus est et spiritus sanctus deus est, quod secundum substantiam dici nemo dubitat, non tamen tres deos sed unum deum dicimus eam ipsam praestantissimam trinitatem. Ita magnus pater, magnus filius, magnus et spiritus sanctus; nec tamen tres magni sed unus magnus ... Et bonus pater, bonus filius, bonus et spiritus sanctus; nec tres boni sed unus bonus ... Itaque omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens spiritus sanctus ... Quidquid ergo ad se ipsum dicitur deus et de singulis personis ter dicitur patre et filio et spiritu sancto, et simul de ipsa trinitate non pluraliter sed singulariter dicitur⁸³⁵.

Si estos términos hicieran referencia a las relaciones por las cuales existe la pluralidad en la divinidad, sí sería necesario expresarlos en plural, como matizará el Inglés cuando trate acerca de los nombres personales.

- Concretos

El siguiente capítulo, muy escueto, está dedicado a la explicación de los sustantivos esenciales concretos. Estos términos esenciales presentan la particularidad de hacer referencia a la esencia divina de una manera más concreta, *significant quasi*

⁸³⁴ DPR, I, 6, p. 73, 19-21.

⁸³⁵ *De Trinitate*, V, 8, 9, pp. 215-216. Especial mención merece otro pasaje del mismo libro, donde Agustín clarifica que estos nombres esenciales son singulares porque lo que se dice de la esencia –los atributos divinos– se identifica con ella: “et ideo sicut non dicimus tres essentias sic nec tres magnitudines; hoc est enim deo esse quod est magnum esse. Eadem causa nec magnos tres dicimus sed unum magnum quia non participatione magnitudinis deus magnus est sed se ipso magno magnus est quia ipse sua est magnitudo. Hoc et de bonitate et de aeternitate et de omnipotentia dei dictum sit omnibusque omnino praedicamentis quae de deo posunt pronuntiari, quod ad se ipsum dicitur non translate ac per similitudinem sed proprie, si tamen de illo proprie aliquid ore hominis dici potest” (*De Trinitate*, V, 10, 11, p. 218).

*formam in subiecto*⁸³⁶. Seguimos en un discurso propio de la esencia divina, no de las personas o de las relaciones, pero con tal significación que podemos atribuir estos sustantivos a las personas, ya que prácticamente se está señalando la esencia divina “concretizada” en la persona (casi como una forma en un sujeto). Se nos da un único ejemplo de este tipo de sustantivos concretos: ‘creador’⁸³⁷.

Pese a que Bartolomé no lo aduce explícitamente, resuelve en este apartado la dificultad de comprensión doctrinal que acompaña a aquellos pasajes bíblicos o patrísticos donde se señala la acción divina –*ad extra*, que pertenece por entero a la esencia divina– pero solo se anuncia de una de las personas. Al hablar del Creador, aunque nos hallemos ante un relato que connote la primera persona de la Trinidad como sujeto del mismo, lo que se significa es la esencia divina, no las distinciones de origen. El hecho de que las misiones se asocien a determinadas personas no significa que la Trinidad no opere conjuntamente en ellas. Nos es conocida la dimensión trinitaria de la creación que esta época ratifica, de manera que ‘creador’ se dice de la esencia divina, pero también de cada una de las personas. No se trata de tres principios creadores sino de una actividad realizada por la Trinidad, no exclusivamente por el Padre, ni por el Padre tomando al Verbo como instrumento. Padre, Hijo y Espíritu son un único principio de la creación trinitaria, que se concibe cada vez más como una cooperación⁸³⁸.

- Medios

El último tipo de nombres sustantivos esenciales son los que llamamos medios, dichos así por constituir una suerte de término medio entre los dos grupos anteriores. En el capítulo IX, leemos que estos nombres se caracterizan por tratarse de términos con un significado abstracto (es decir, esencial), de los cuales, sin embargo, se hace un uso concreto (siendo aplicados a las personas, a la manera de los nombres concretos). Es el caso de las expresiones como ‘luz de luz’, ‘sabiduría de sabiduría’ o ‘principio de principio’ (*lumen de lumine, sapientia de sapientia, principium de principio et*

⁸³⁶ DPR, I, 8, p. 73, 3-4.

⁸³⁷ La traducción castellana de Vicente de Burgos, siguiendo a la francesa, añade ‘redentor’ como ejemplo de este tipo de sustantivos.

⁸³⁸ Ricardo de san Víctor recoge esta idea, haciéndola capital en su doctrina trinitaria fundamentada en el amor, explicada mediante la operación *ad intra* de Dios. Lo que no explicita Ricardo es si (y cómo) esta cooperación explica también la operación *ad extra*, para lo que hay que esperar al pensamiento de Buenaventura (en *Brevil.* II, 12, 1).

similia)⁸³⁹, donde se toman términos esenciales que no implican la distinción personal, pero que se utilizan intencionadamente para hacer referencia a las personas divinas. Pese al uso de estas expresiones, en tanto que son nombres esenciales, deben predicarse siguiendo la regla de este tipo de nombres: diciéndose en singular de todas las personas juntas, no en plural⁸⁴⁰.

El lector puede apostillar los ejemplos de este apartado con el apunte del capítulo VII sobre el uso de las preposiciones personales. Dado que los nombres ‘luz’ y ‘sabiduría’ son esenciales abstractos, no deberían poder unirse a las preposiciones personales dando como resultado una proposición verdadera, sino que deberían componer una oración falsa, como ocurría en el ejemplo ‘*essentia est de essentia*’. Bartolomé nos indica aquí que ciertos nombres esenciales abstractos pueden tomar una significación concreta y conformar estas expresiones, en las que tienen cabida las preposiciones porque precisamente se connotan las distintas personas: ambas formulaciones, ‘luz de luz’ y ‘sabiduría de sabiduría’, son utilizadas para señalar la segunda persona de la Trinidad. Nuevamente, nos hallamos ante expresiones que el autor no ha formulado arbitrariamente, aunque omita su origen y la problemática que lleve a debatirlas: ‘luz de luz’ es una célebre expresión del símbolo niceno⁸⁴¹; ‘sabiduría de sabiduría’, por su parte, es una formulación compuesta a semejanza de la anterior a partir de la múltiple atribución, en las Escrituras, de este atributo divino a la persona del Hijo⁸⁴². Tal y como afirma Agustín de Hipona, “*dicitur filius sapientia patris quomodo dicitur lumen patris, id est ut quemadmodum lumen de lumine et utrumque unum lumen, sic intellegatur sapientia de sapientia et utrumque una sapientia*”⁸⁴³.

⁸³⁹ DPR, I, 9, p. 72, 6-7.

⁸⁴⁰ *Ibidem*, 1-10.

⁸⁴¹ En el llamado Símbolo niceno-constantinopolitano, resultado de los dos concilios ecuménicos (325 y 381, respectivamente), leemos: *Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem ... in unum dominum Jesum Christum, filium Dei unigenitum, ex Patre natum ante omnia saecula, Deum ex Deo, lumen ex lumine. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (Florenca-Venecia: 1758-1798), ed. D. J. Mansi, Tomus tercium (Florenca, 1759), Concilium Primum Constantinopolitanum, col. 566^a (disponible en línea en <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>). Según la versión que se tome, las expresiones que nos interesan varían en la preposición: *Deum ex Deo, lumen ex lumine* o *Deum de Deo, lumen de lumine*.

⁸⁴² Por ejemplo, en la primera Epístola a los Corintios: *ipsis autem vocatis Judaeis, atque Graecis Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam* (I Cor. I. 24); *ex ipso autem vos estis in Christo Jesu, qui factus est nobis sapientia a Deo, et justitia, et sanctificatio, et redemptio* (I Cor. I. 30).

⁸⁴³ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VII, c. I, 158-162, p. 247.

7.1.2.2 Adjetivos esenciales

Una vez finalizada la exposición de los sustantivos esenciales, procede Bartolomé a enumerar los tipos de adjetivos esenciales que pueden distinguirse, en el capítulo X. Tres conjuntos son diferenciados: el de los adjetivos que significan la esencia divina de manera pura, sin entrañar ninguna connotación, aquellos que lo hacen connotando algo positivo y, por último, aquellos que connotan algo negativo⁸⁴⁴.

- Puros y privativos

Sobre los primeros, el autor no ofrece mayor explicación, limitándose a dar un par de ejemplos: *ens, bonus et huiusmodi*⁸⁴⁵. Los adjetivos esenciales que connotan privación son los que principalmente se desarrollan en este capítulo. Este último grupo está constituido por adjetivos tales como ‘eterno’, ‘inmenso’ o ‘inmortal’. Cada uno de estos términos hace referencia de manera primordial a la esencia divina, ya que se trata de los propios atributos divinos, los cuales se identifican con la esencia de Dios⁸⁴⁶. De manera secundaria, sin embargo, indican una carencia. Por ejemplo, al denominar a Dios ‘eterno’, de manera principal se hace referencia a su esencia –en Dios es lo mismo ser y ser eterno– y, de manera secundaria, se revela la carencia de principio y de fin⁸⁴⁷. Recordemos que Bartolomé señaló anteriormente, cuando detallaba las cosas dichas de Dios que hacen referencia a la esencia, que la incomprendibilidad divina ha llevado comúnmente a su descripción por abnegación⁸⁴⁸.

- Que connotan algo positivo

En los dos capítulos siguientes encontramos la explicación del último conjunto de adjetivos esenciales: los que expresan la naturaleza divina connotando algo positivo. Estos nombres son divisibles, a su vez, entre aquellos que connotan efecto en las criaturas y los que connotan relación (*respectum*)⁸⁴⁹. El efecto en las criaturas, por su

⁸⁴⁴ DPR, I, 10, p. 73, 1-5.

⁸⁴⁵ *Ibidem*, 4. La traducción romance no contiene ningún ejemplo de este tipo de términos.

⁸⁴⁶ Bartolomé señala que estos términos significan principalmente la esencia divina, pero no explica que los nombres señalados son los atributos de Dios ni entra a discutir si se identifican o no con su esencia, cuestión altamente debatida en el siglo anterior a la redacción de la enciclopedia.

⁸⁴⁷ DPR, I, 10, p. 73, 6-17.

⁸⁴⁸ DPR, I, 5, pp. 71-72, 9-11.

⁸⁴⁹ DPR, I, 11, p. 74, 2-4.

parte, se puede expresar en hábito o en acto. Connotan efecto en hábito los adjetivos que se predicán de Dios según su eternidad, como ‘justo’ (*iustus*) o ‘misericordioso’ (*miseri-cors*), mientras que aquellos adjetivos que se predicán de la divinidad en el tiempo connotan el efecto en acto, como cuando llamamos a Dios ‘justificante’ (*iustificans*) o ‘misericordioso’ (‘que muestra misericordia’; *miserator*)⁸⁵⁰.

Según esta última manera que expone el autor de aplicar los atributos de manera adjetivada a la divinidad, llamaríamos *iustificans* a Dios solo en el momento en el que comienza a impartir justicia, situando su acción en el tiempo. Sin embargo, si empleamos el mismo adjetivo en hábito, le llamaríamos *iustus* de acuerdo con su realidad eterna, ya que, aunque estos adjetivos se dicen de la divinidad en cuanto a su relación con las criaturas, Dios no cambia su ser en el momento en el que aplica justicia, sino que eternamente es justo. El lector vuelve a encontrar aquí la solución a una posible dificultad doctrinal: el hecho de que ciertas expresiones en las Escrituras, los sermones, etc., asignen a Dios un atributo en el tiempo, cuando la divinidad se identifica con sus atributos. En este capítulo se manifiesta la doble connotación de estos nombres, dichos en hábito según la realidad divina o en acto según la condición temporal de las criaturas⁸⁵¹.

Por otra parte, los adjetivos esenciales también pueden connotar relación. Dos posibilidades aparecen aquí: que la relación se establezca entre Dios y las criaturas o que se trate de la propia relación entre las personas divinas. En el primer caso,

⁸⁵⁰ Ibidem, 4-11. Las versiones romances presentan distintas soluciones ante lo que sería una problemática de la lengua, pues las traducciones de ‘*miseri-cors*’ y ‘*miserator*’ en romance no dan lugar a dos vocablos distintos, por lo que no podría diferenciarse si el adjetivo se aplica en hábito o en acto a la divinidad. La traducción francesa menciona ‘*miseri-cors*’ solo para ejemplificar los adjetivos esenciales dichos en hábito, de manera que, al tratar los que se dicen en acto, únicamente toma el ejemplo ‘*justifiant*’. Vicente de Burgos, sin embargo, pretende mantener el binomio en ambos términos, para lo cual introduce un adjetivo que le permita añadir el adjetivo ‘misericordioso’ en hábito: “justificante et amercendeante, que son nombres dichos de dios en el tiempo que comienza de justificar y aver misericordia” (Inc. 471, f. 3^{vb}; CM. 2878, f. 3^{ra}).

⁸⁵¹ Pudiera tener relación el matiz que Bartolomé destaca en cuando a la diferencia de llamar justo a Dios de manera actual o de manera habitual con el desarrollo doctrinal del concepto de justicia en la época. El punto de inflexión se encuentra en Hugo de san Víctor, uno de los autores citados por el autor. En el *De sacramentis fidei christianae*, se aborda el tema, alejando toda concepción de justicia distributiva en el sentido aristotélico y tratándola aquí con sus categorías propias. La cuestión a debatir era la siguiente: Dios es siempre justo. Observamos que justifica cuando castiga a los pecadores; pero, ¿cómo mantiene su condición de justo al perdonarlos, si no existe en ellos un mérito que los justifique? Hugo basa su respuesta, ya apuntada por san Anselmo, en la distinción entre ser justo *per se* (tal y como lo es Dios, por sí mismo, porque su acto de justificar es de su propio ser: justo) y serlo *per aliud* (como lo es el pecador que ha sido perdonado, pues no tiene relación con su esencia, sino que es justificado al “recibir la justicia en concepto de gracia”, es decir, que es justo por otro). El mencionado texto de Hugo de san Víctor se halla reproducido en Alain de Libera, *op. cit.*, pp. 259-260.

encontramos expresiones tales como ‘Dios es refugio’⁸⁵². Si atendemos al texto bíblico, hallamos que se denomina *refugium* a la divinidad especialmente en los Salmos⁸⁵³; el autor, sin embargo, no menciona tal referencia bíblica. Al segundo caso Bartolomé le concede mayor importancia, ya que forma parte de la explicación trinitaria. Los adjetivos que connotan relación entre las personas son aquellos tales como ‘semejante’ o ‘igual’ (*similis, equalis*). La característica principal de estos términos es que constituyen el único caso de nombres esenciales que se predicán de todas las personas divinas conjuntamente en plural, en lugar de hacerlo en singular. De esta manera, no podemos formular la proposición ‘*Pater et Filius sunt similis*’; debemos decir ‘*Pater et Filius sunt similes*’⁸⁵⁴.

No cabe duda de que los adjetivos de este último tipo son esenciales, ya que es en su esencia común en lo que son iguales o semejantes las personas. Aun así, deben decirse en plural por señalar la distinción personal y por pertenecer exclusivamente al discurso propio de las personas, ya que en ningún caso podemos aplicarlos a la esencia⁸⁵⁵. Decir ‘la esencia es semejante o igual a la esencia’ (así como a cualquier otra cosa con la que intentara relacionarse), da como resultado una proposición falsa. Dichos términos implican una relación, cosa que, en la formulación trinitaria, solo puede recaer en la dimensión personal, nunca de la esencia, de la que no se puede hablar *ad aliquid* si no es para señalar su relación con las criaturas. Esta última opción, de hecho, la hemos visto apuntada brevemente por Bartolomé: al llamar a Dios ‘refugio’, se aplica el único caso de *ad aliquid* que puede decirse de la esencia divina: la que señala la relación con su creación. La diferencia con el subconjunto precedente, aquel que nos permite decir que Dios es *iustus* o *iustificans*, se basa en una distinción entre aquellos términos que expresan relación de efecto (que Dios sea ‘justo’ tiene un efecto en las criaturas; es por ello que puede decirse en hábito, según el ser de Dios, o en acto, en el tiempo) y aquellos que expresan una relación que no implica un efecto (al denominar a Dios ‘refugio’, no estamos indicando un efecto en las criaturas).

Reparemos en que la posición de estos nombres en el esquema es importante. ‘Igual’ o ‘semejante’ hacen referencia a la esencia, aunque se diga de las personas en un discurso en que se trate la pluralidad de estas. Expresar la igualdad de las personas es

⁸⁵² DPR, I, 12, p. 74, 2-4.

⁸⁵³ Salmos 9.10, 17.3, 30.3-4, 31.7, 45.2, 58.17, 70.3, 89.1, 90.2, 90.9, 93.22, 103.18 y 143.2.

⁸⁵⁴ DPR, I, 12, p. 74, 10-11.

⁸⁵⁵ *Ibidem*, 5-10.

declarar, dentro de la pluralidad divina, la unidad de esencia⁸⁵⁶. En cuanto a la semejanza, la teología trinitaria reflexiona sobre esta cuestión desde un temprano momento, como vimos en la discusión acerca del ὁμοιούσιον, siendo, pues, relevante en la doctrina de la unicidad divina⁸⁵⁷. Los escolásticos tampoco olvidarán señalar que entre las personas, para que haya absoluta identidad de sustancia, se debe admitir una perfecta semejanza.

Por otra parte, al mencionarse la relación de la divinidad con su creación, es evidente que se acepta aquí cierto conocimiento de Dios a partir del mundo creado, pues utilizando, como se sigue del texto de la enciclopedia, la vía de la eminencia, no puede negarse una manera de hablar de la esencia divina concerniente a esta relación. De tal modo se dice de Dios que es refugio, etc. Bartolomé no entra a tratar aquí el sentido de los términos (simbólico, literal, etc.); esto solo se explicita en la tercera parte del presente libro, al estudiar la manera tradicional de tratarse las personas divinas en los textos sagrados, como también lo hará en el libro siguiente sobre la descripción bíblica de los ángeles, para alejar toda concepción material del mundo espiritual que se está trabajando y ofrecer una explicación simbólica de estos textos. En el presente bloque temático, sin embargo, solo puede intuirse el sentido por los comentarios del autor, pero no pertenece a su gramática teológica este aspecto, ya que aquí se tratan los términos y enunciados de Dios con el único objetivo de ofrecer un esquema clarificador de la explicación del misterio trinitario⁸⁵⁸.

7.1.2.3 El caso de los numerales

Bartolomé se aleja momentáneamente del esquema que había expuesto para introducir un capítulo, el XIII, donde tratará de manera concreta sobre los adjetivos

⁸⁵⁶ Como se puntualizó en los apartados 7.1.1.2 *Personas* (b. *Pluralidad según las propiedades*) y 7.1.1.3 *Propiedades*.

⁸⁵⁷ Se expuso en el capítulo precedente, en 6.3.3 *La doctrina del ὁμοούσιον*.

⁸⁵⁸ Reparemos en un texto de Agustín de Hipona en el que expone a qué ámbito pertenece lo que se dice de cada persona: sin duda, a la relación. Lo que haga referencia a la Trinidad propiamente, no a la distinción personal, será idéntico a lo que se predique de la esencia: los atributos divinos (Bartolomé explicará esto cuando analice los nombres personales, donde afirma que ‘Padre’ no es Trinidad, exactamente como dice Agustín). Sin embargo, hay una manera legítima de nombrar a la Trinidad mediante un nombre personal: utilizando el sentido traslaticio. Bartolomé le otorga a ‘refugio’ una significación equivalente a la que Agustín propone aquí para ‘Padre’. Veamos el texto del *De Trinitate*: “Quod autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur nullo modo ad se ipsa sed ad inuicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relatiue non substantialiter ea dici manifestum est. Sicut enim trinitas unus deus dicitur magnus, bonus, aeternus, omnipotens, idemque ipse sua sic dici potest deitas, ipse sua magnitudo, ipse sua bonitas, ipse sua aeternitas, ipse sua omnipotentia; non sic dici potest trinitas pater nisi forte translate ad creaturam propter adoptionem filiorum” (*De Trinitate*, V, 11-12).

numerales. No se encuentra ahora de manera exclusiva en el ámbito de los nombres esenciales, ya que la particularidad de este grupo de adjetivos es que, dependiendo del género en el que se usen, harán referencia a la esencia o a las personas. Así, cuando los utilizamos en género neutro de manera sustantivada (como atributo), su significado es la esencia divina y, por lo tanto, nos encontramos ante unos nombres esenciales. Por esto mismo seguirán, como los términos vistos hasta el momento, la norma básica que obliga a predicar estos nombres en singular, ya se digan de una persona sola o de todas en conjunto. El único ejemplo que puede ofrecer Bartolomé es el siguiente: ‘*Pater et Filius sunt unum*’. Los géneros masculino y femenino se emplearán, por consiguiente, para hablar sobre las personas. De esta manera, la proposición ‘*Pater et Filius sunt duo*’ es verdadera solo si *duo* se toma en género masculino y se trata, pues, de un término personal. Si el mismo adjetivo se entiende en su género neutro, la proposición sería falsa, aclara el autor⁸⁵⁹.

El uso del género neutro queda reservado a la significación esencial, mientras que los géneros masculino y femenino se aplican a las personas. Esto no implica que el valor de la proposición resultante sea necesariamente verdadero, aunque se utilice en el género debido. Por ejemplo, según lo expuesto en este capítulo, entendemos que el adjetivo sustantivado ‘tres’ será esencial en su forma neutra (*tria*) y personal en su forma masculina o femenina (*tres*). Precisamente porque el género neutro del término indica que aquello a lo que se hace referencia es a la esencia divina, su predicación como atributo dará como resultado una proposición falsa, tanto si el sujeto es un término esencial como personal. Es decir, son falsas todas las proposiciones que siguen: ‘*essentia est tria*’, ‘*Pater et Filius sunt tria*’, ‘*Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt tria*’. El uso esencial del numeral es, por lo tanto, muy restrictivo, ya que debe cumplir las dos condiciones expuestas por el autor: encontrarse en género neutro y predicarse de todas las personas en número singular, de manera que solo podremos obtener proposiciones afirmativas en el caso del numeral *unum*.

La situación es distinta cuando los adjetivos numerales no se sustantivan, como explica el autor a continuación. Cuando estos adjetivos actúan como tal, unidos a un sustantivo, conservan la naturaleza del sustantivo al cual acompañan⁸⁶⁰. Entendemos que los sustantivos no están sujetos al género para ser esenciales o personales, de manera que los numerales que los califican concertarán con el sustantivo en el género

⁸⁵⁹ DPR, I, 13, p. 74, 3-11.

⁸⁶⁰ *Ibidem*, 11-15.

que corresponda. Aclara Bartolomé que este es el motivo por el cual es verdadera la proposición '*Pater et Filius sunt unus Deus*', mientras que '*Pater et Filius sunt unus*' es falsa⁸⁶¹. No le es necesario al autor una mayor explicación, pues la cuestión es fácilmente comprensible: en la primera oración, '*unus*' acompaña al sustantivo esencial '*Deus*', por lo que toma la naturaleza esencial del sustantivo, pese a no hallarse en género neutro. Por el contrario, en la segunda oración, '*unus*' es un adjetivo sustantivado, de manera que solo podría constituir una proposición verdadera si se encontrara en género neutro.

Con estas últimas indicaciones gramaticales, el autor se asegura de que el lector no pueda formular una expresión herética. La oración '*Pater et Filius sunt unus*' es falsa porque, al hacer el numeral referencia a las personas y no a la esencia divina, niega la diferencia personal en la Trinidad. También la proposición '*Pater et Filius sunt duo*' entraña un peligro doctrinal si no se aclara al lector en qué género debe entender el numeral '*duo*', ya que hacerlo de manera neutra implicaría duplicar la esencia divina.

Debe entenderse que es la especial relevancia que posee el correcto uso de los numerales en el discurso acerca de Dios el motivo que lleva al autor a tratar estos de manera conjunta, pese a que cada uno de ellos corresponda a un lugar diferente en el esquema que ha diseñado Bartolomé. El numeral neutro '*unum*' se situaría en un grupo ya tratado: el de los términos esenciales adjetivos, abordados en el capítulo X. Mediante dicho numeral se indica la consustancialidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, por lo que es determinante la situación que ocupa en este esquema de los nombres dichos de Dios, si bien Bartolomé prefiere reservar la mención del numeral neutro para este último capítulo sobre los nombres esenciales, constituyendo un nexo entre estos y los personales, que se abordarán a continuación, pues, como se ha detallado, los numerales se atribuirán a un grupo u otro según el género con el que se empleen. La sustancia, esencia o naturaleza única divina se identifica así con este *unum* –en género neutro– dicho de la divinidad, en respuesta al *quod est*⁸⁶². Se trata de la misma equivalencia al ὁμοούσιον que venía planteándose, desde la primitiva fijación del dogma, por los Padres de la Iglesia.

⁸⁶¹ Ibidem, 15-16.

⁸⁶² Cf. Blázquez, N., *El concepto de substancia según san Agustín. Los libros De Trinitate...*, pp. 333-334 y 339.

7.1.2.4 Nombres personales

Una vez finalizada la exposición de los nombres esenciales, el autor tratará brevemente sobre los nombres personales y los nocionales, dedicando un único capítulo del *Liber De Deo* a cada conjunto.

Los nombres personales son abordados en el capítulo XIV. Bartolomé se limita a distinguir los distintos modos que tienen estos términos de predicarse de las personas, según se digan de una sola, de dos de ellas o de las tres. Los dos últimos casos admiten aún otra distinción: la posibilidad de que un término se predique, por una parte, de un conjunto de personas –ya sean las tres personas o solo dos de ellas– y de cada una de ellas por separado o, por otra parte, únicamente predicarlo de las personas en conjunto, sin poder decirse de ellas lo mismo cuando se las considera de manera aislada.

En primer lugar, hallamos los nombres personales que se predicán de una persona solamente. Es el caso de los nombres ‘Padre’, ‘Hijo’ y ‘Espíritu Santo’, que son exclusivos de la persona correspondiente y no de las otras dos⁸⁶³.

La segunda modalidad abordada es la de ciertos nombres que se dicen de dos personas juntas y de cada una de ellas por separado. Es el caso del término ‘principio’, que puede predicarse tanto del Padre como del Hijo. Ambos son principio del Espíritu Santo, haciendo referencia aquí la palabra ‘principio’ a la noción de la común espiración. Es igualmente verdadero decir ‘*Pater es principium Spiritus Sancti*’ o ‘*Filius es principium Spiritus Sancti*’ que sostener ‘*Pater et Filius sunt principium Spiritus Sancti*’, de manera que se puede llamar ‘*principium*’ a dos personas de la Trinidad, tanto de manera conjunta como individual⁸⁶⁴.

Otros nombres se dicen de dos personas conjuntamente, pero no es posible predicarlos de cada una de ellas de manera aislada⁸⁶⁵. El ejemplo de este tipo de nombres personales lo ha tratado el autor en el capítulo anterior, lo que ayuda a la correcta comprensión de la clasificación expuesta en este apartado: se trata del numeral masculino ‘*duo*’⁸⁶⁶. Gracias a la exposición sobre los numerales, entendemos que este adjetivo, siempre que no se encuentre en género neutro, hace referencia a las personas,

⁸⁶³ DPR, I, 14, p. 75, 3-4.

⁸⁶⁴ *Ibidem*, 5-11.

⁸⁶⁵ Bartolomé no dice explícitamente que no puedan predicarse de las personas de manera aislada, cosa que se deduce de su exposición. La traducción de Vicente de Burgos, siguiendo a la francesa, sí especifica esta condición.

⁸⁶⁶ DPR, I, 14, p. 75, 11-13. En este punto, la versión castellana, nuevamente siguiendo a la francesa, detalla que el numeral masculino ‘*duo*’ no podría aplicarse a las personas de manera individual.

por lo que pertenece a la categoría de términos personales. Recordemos que, de entenderlo en su forma neutra, estaríamos afirmando una duplicidad de la esencia divina, no de las personas.

Los nombres personales también pueden predicarse de las tres personas en conjunto. Se nos da el ejemplo del término ‘Trinidad’, cuya naturaleza es semejante a la del caso anterior, el numeral ‘*duo*’, ya que la *Trinitas* solo puede significar el conjunto de las tres personas, en ningún caso se predica de una de las personas de manera aislada o de dos de ellas en conjunto. Clarifica esto el autor recurriendo a un pasaje de las *Etimologías* de Isidoro⁸⁶⁷, donde se afirma que la palabra ‘*Trinitas*’ tiene un significado similar a ‘unidad de tres’ (*quasi trium unitas*)⁸⁶⁸. Con esta referencia, Bartolomé da a entender que este término se predica de manera similar al numeral masculino correspondiente a las tres personas: *tres*, con la diferencia de que ‘*Trinitas*’ incluye, en su significado, la unidad de las tres personas, mientras que ‘*tres*’ solo hace referencia a las personas.

Por último, el autor aborda los nombres que pueden decirse de cada una de las personas en singular y de todas juntas en plural. La diferencia respecto al primer grupo de esta relación, el de los nombres que se predicán de una sola persona, es que aquellos son exclusivos, de manera que no pueden predicarse de otra persona si no es la suya propia, ni de varias de ellas en conjunto. Estos últimos, sin embargo, se dicen de cualquiera de las personas indistintamente, como ocurre con ‘hipóstasis’ (*ypostasis*) o con el propio término ‘persona’ (*persona*)⁸⁶⁹. Bartolomé acaba este capítulo recordando que *Pater enim et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres ypostases seu persone et non una*⁸⁷⁰. Entendemos que, tratándose de nombres que puramente expresan la distinción personal, deben decirse en plural cuando se predicán de más de una persona.

⁸⁶⁷ *Etymologiae*, VII, 4, 1-2: *Trinitas appellata quod fiat totum unum ex quibusdam tribus, quasi Triunitas*. Seguiremos aquí la edición de la BAC: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero; introducción general por Manuel C. Díaz y Díaz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 634.

⁸⁶⁸ DPR, I, 14, p. 75, 17.

⁸⁶⁹ *Ibidem*, 23-25. La versión castellana de Vicente de Burgos mantiene ambos ejemplos y añade un tercero: ‘supósito’, además de desarrollar más extensamente la explicación mediante ejemplos de construcciones proposicionales. Esta vez, sin embargo, no sigue a la versión francesa, que omite el término ‘hipóstasis’.

⁸⁷⁰ DPR, I, 14, p. 75, 25-27.

7.1.2.5 Nombres nocionales

El último capítulo de lo que hemos denominado la “gramática teológica” del *Liber De Deo*, el XV, está reservado a la exposición y clasificación de los nombres nocionales. Este capítulo completa una explicación que Bartolomé había iniciado capítulos atrás, en lo que distinguimos como primer subconjunto (capítulos I al V) dentro del bloque dedicado a la cuestión trinitaria en este libro. En el capítulo IV, el Inglés abordó las nociones, detallando qué son, cuántas se distinguen y cómo se predicar. Al final del capítulo, apuntó una cuestión doctrinal que no llegó a desarrollar: las nociones son la esencia divina –es decir, no son nada distinto a la propia divinidad– pero no se pueden predicar de ella, ya que las nociones entrañan distinción y, en la esencia, no se da tal distinción. Cómo pueden ser las nociones lo mismo que la esencia pero no predicarse de ella, Bartolomé no lo explica en aquel capítulo. Dentro de su gramática teológica, sin embargo, ofrece la clave para que el lector entienda la doctrina expuesta en el bloque anterior.

Los términos nocionales se clasifican en dos conjuntos, según se trate de nombres abstractos o concretos. El primer grupo está formado por los nombres abstractos de las cinco nociones: *innascibilitas*, *paternitas*, *nativitas*, *processibilitas* y *spirabilitas*. Bajo esta forma abstracta, los términos nocionales sí pueden predicarse de la esencia divina, ya que, como sostenía Bartolomé en el capítulo IV, las nociones no son nada distinto a la esencia misma. En consecuencia, es verdadero decir ‘*essentia est paternitas*’, así como también es verdadera la proposición que resulta de intercambiar el sujeto y el atributo: ‘*paternitas est essentia*’. Igualmente, ‘*essentia est innascibilitas*’ e ‘*innascibilitas est essentia*’ serán proposiciones verdaderas, y de la misma manera ocurrirá con el resto de términos nocionales que se formulen de manera abstracta⁸⁷¹.

Debe tenerse presente que la paternidad (así como la natividad, etc.) no es un accidente, sino que pertenece al mismo ser de Dios. Las relaciones de origen distinguen a las personas, pero este *esse ad* no es otra cosa que la referencia mutua entre ellas. No existe un Padre que vaya a permanecer, como sujeto, si no existiera la paternidad, precisamente porque en Dios no es accidente. Así como el Padre es la divina esencia y

⁸⁷¹ DPR, I, 15, p. 75, 2-4 y 6-8.

las tres personas en conjunto son la esencia, la paternidad y la natividad son también la divina esencia⁸⁷².

Por otro lado, los nombres nocionales pueden expresarse de manera concreta, como *innascibilis*, *generans*, *nascens*, *spirans*, *procedens*. Dichos de esta manera concreta, los términos nocionales, ya sean sustantivos o participios, nunca pueden predicarse de la esencia divina, únicamente de las personas. Repite Bartolomé un ejemplo que nos había dado anteriormente, cuando, en el capítulo séptimo, aseguraba que un nombre esencial abstracto unido a un verbo nocional o personal da como consecuencia una proposición falsa: así, la oración '*essentia generat vel generatur*' es falsa⁸⁷³. Lo mismo sucede con todas las formulaciones posibles que expresen semejante idea, tales como '*essentia est generans vel generata*'⁸⁷⁴.

Los términos nocionales que aborda la enciclopedia hacen referencia a la procesión *ad intra* de las personas divinas. Como el propio autor explica en el capítulo IV, las nociones dan cuenta de la relación entre las personas, siendo esto lo que verdaderamente las constituye como diferentes personas, ya que, fuera de la diferencia de procedencia, son lo mismo: la única y simple esencia divina. Si las nociones dicen qué son las personas mediante sus relaciones, estas se dan entre las personas, no entre la esencia y las personas. No podremos decir, por lo tanto, 'la esencia engendra al Hijo', porque '*generans*' es una noción que expresa la relación entre el Padre y el Hijo: el

⁸⁷² Santo Tomás expone en su *Compendio de teología* (capítulo 61, 107), al tratar acerca de las propiedades personales, cómo desaparecen las hipóstasis si la mente abstrae estas propiedades de la divinidad. El ejemplo contrario, el perteneciente al mundo natural, es clarificador: "en efecto, separada la forma por medio de la abstracción intelectual, queda el sujeto de la forma. Por ejemplo, removida la blancura, queda la superficie que la recibía; removida la forma de superficie, queda la substancia; removida la forma substancial, permanece la materia prima; pero destruido el sujeto ya no queda nada. Recordemos que las propiedades personales son las mismas personas subsistentes, porque estas propiedades no constituyen las personas como sobreviniendo a supuestos preexistentes; pues lo que en Dios es absoluto no puede ser distinto, sino sólo cuando es relativo" (*op. cit.*, p. 93). También explica, en el capítulo 63, 109, que los actos personales se dan en virtud de la propia naturaleza divina. Se deduce, por lo tanto, "que la potencia generativa en el Padre es la misma naturaleza divina, porque el poder de hacer alguna cosa es el principio en virtud del cual se ejerce la acción" (*op. cit.*, p. 95). El acto *ad intra* divino supone la naturaleza divina, como también la propiedad personal, que, como tal, procede del acto en sí. Es decir, tanto se puede decir del Padre que es Padre porque engendra como que engendra porque es Padre. Continúa santo Tomás explicando -capítulo 64, 110- cómo, según la forma de entender, la generación activa presupone la paternidad y constituye la persona del Padre, mientras que la generación pasiva o natividad precede a la filiación y también constituye la persona del Hijo. La cuestión es que, dada la diferencia de significación, dichos de esta manera general los nombres 'paternidad' y 'natividad' son la misma esencia divina y no se diferencian de esta; por eso, es verdadera la proposición: 'la divina esencia es paternidad', igual que 'la paternidad es divina esencia', así como 'natividad', etc. En Dios, hay paternidad y hay natividad, y se identifica con ellas.

⁸⁷³ DPR, I, 7, p. 72, 10-14.

⁸⁷⁴ DPR, I, 15, p. 75, 12.

Padre es Padre porque eternamente engendra al Hijo⁸⁷⁵. Engendra, pues, el Padre, no la esencia. Sin embargo, para garantizar la unidad divina, las nociones no pueden ser nada distinto a la naturaleza, sustancia o esencia simple y única de Dios. De ahí que los mismos términos, tomados en su forma abstracta, sean la esencia divina. Es correcto decir ‘la paternidad es la esencia’, ya que lo contrario nos obligaría a concluir que la noción ‘paternidad’ es algo distinto a la esencia y, por lo tanto, atribuiríamos multiplicidad a Dios. Sin embargo, ‘la esencia engendra’ es una formulación errónea, tomando la proposición un valor lógico falso al expresarse la noción de manera concreta. Es el Padre el que engendra al Hijo, quien, a su vez, es eternamente nacido del Padre, relación que los define y constituye como personas diferentes en la Trinidad.

Reprendiendo el texto de la enciclopedia, observamos que Bartolomé enumera a continuación los distintos modos en los que los términos nocionales pueden ser predicados de las personas, de manera similar a la clasificación que realizó en el capítulo anterior con los nombres personales. Los nombres nocionales concretos pueden ser predicados de una única persona, de dos o de todas ellas. El primer tipo demanda exclusividad, como ocurría con los nombres personales dichos de una única persona. ‘*Generans*’ es un término que solo puede predicarse del Padre; ‘*genitus vel nascens*’ solo se dice del Hijo; ‘*procedens*’, por último, se predica únicamente del Espíritu Santo⁸⁷⁶. Cabe apuntar que, pese a no tratarse de una propiedad personal porque no constituye la persona del Padre, ‘*innascibilitas*’ también es una noción exclusiva, ya que se predica de la primera persona de la Trinidad, pero no de las restantes, por lo que podría añadirse a la lista proporcionada por el autor.

Continúa Bartolomé explicando que los nombres nocionales concretos también pueden predicarse de dos personas divinas. Este es el caso de la *communis spiratio*, expresada con el término nocional concreto ‘*spirans*’. La espiración es una noción compartida por el Padre y el Hijo, ya que ambos espiran al Espíritu Santo⁸⁷⁷.

En último lugar, ciertos nombres nocionales pueden predicarse de cada una de las personas de manera indiferente. Bartolomé nos ofrece un único ejemplo: ‘*distinctus*’. Asegura que dicho término conviene a todas las personas porque podemos decir que cada una de ellas es distinta a las otras, sin importar cuál haga la función de sujeto

⁸⁷⁵ Cf. DPR, I, 1, p. 69, 6-9.

⁸⁷⁶ DPR, I, 15, p. 76, 14-15.

⁸⁷⁷ Ibidem, 15-17.

(*Pater enim est distinctus ab aliis personis, similiter Filius et Spiritus Sanctus*)⁸⁷⁸. Acaba aquí el autor el decimoquinto capítulo, cerrando así la exposición trinitaria del *Liber I*.

7.1.3 Consideración acerca de la exposición trinitaria

Antes de proseguir con la doctrina desarrollada por Bartolomé el Inglés en los dos bloques temáticos restantes, nos detendremos a apuntar unas consideraciones acerca del primer –y más relevante– bloque temático: la exposición sobre la doctrina trinitaria, analizada en este apartado.

7.1.3.1 Distinción de esencia, personas y nociones

La organización estructural de la exposición presentada en el *Liber I* divide tan claramente el discurso sobre Dios en esencia, personas y nociones que no puede dejar de pensarse en las distinciones escolásticas de recuperación aristotélica, entre las cuales se encuentra la de razón racionada con fundamento *in re*, en la misma cosa⁸⁷⁹: no hay una separación real, pero tampoco se da únicamente en el intelecto tras un proceso mental. La distinción no existe en la realidad, ciertamente, pero tiene fundamento en la realidad porque hay una diferencia de significación.

Los debates escolásticos del momento concluyen la imposibilidad de negar que la paternidad o la divinidad sean la esencia divina, ya que la diferencia entre ambas y la esencia como absoluto es de razón, aunque sea con fundamento *in re*. Si se negara esta identidad entre esencia y propiedades o atributos, no se mantendría la absoluta simplicidad de Dios. Esta reflexión, común contra las teorías supuestamente defendidas

⁸⁷⁸ *Ibidem*, 18-20.

⁸⁷⁹ La doctrina escolástica de las distinciones establecía una división entre las reales –la no identidad real y en acto, independientemente de la intervención mental abstractiva– y las de razón –distinción formal, sin encontrarse realizada en la realidad, sino únicamente mediante la razón intelectual–. A su vez, cada una de estas distinciones puede dividirse en otras dos. La distinción real absoluta es la que se observa completamente entre cosas separadas, mientras que la modal es aquella que se da entre la cosa y el modo de tener la cosa. Distinción de razón racionante (*ratiocinantis*) se dice de la que no tiene fundamento *in re*, como ocurre con los sinónimos; distinción de razón racionada o razonada (*ratiocinata*) es la que se lleva a cabo porque la cosa misma, de alguna manera, da un fundamento para ello (fundamento *in re*). Es el conocimiento el que realiza la distinción al abstraer, pero posibilitado por la cosa, que, debido a su perfección, solo puede ser concebida por la mente mediante conceptos inadecuados. Duns Escoto introdujo una distinción intermedia, la formal, según la naturaleza de la cosa (*ex natura rei*). Véase Dalmau, José M., *Del Dios trino según las personas*, en *Suma de la sagrada teología escolástica por los Padres de la compañía de Jesús*, vol. II, *Teología dogmática*, tratado I, *Acerca de Dios uno y trino*, libro II; libro electrónico contenido en el website www.serviciocatolico.com, ítems 479-481; Florido, Francisco León, «Una estructura filosófica en Historia de la filosofía», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, n. 17, 2, 2000, pp. 195-216, aquí, pp. 203-204.

por Gilberto de la Porrée, rechaza toda insinuación de modalismo; asimismo, también ha servido para dejar de lado la doctrina escotista de la distinción formal en base a la naturaleza de la cosa. Duns Escoto (1266-1308) afirma que, a toda distinción que haga la mente humana por abstracción, le corresponde una realidad, aunque no sea separable de la unidad de la cosa en la que se encuentre; es decir, la distinción es previa a la intervención intelectual y, por lo tanto, las proposiciones que declaran identidad entre los elementos en cuestión son falsas. No podría, siguiendo la doctrina escotista, afirmarse identidad entre la esencia y las relaciones divinas⁸⁸⁰.

Desde los inicios de la reflexión trinitaria latina, representada, sin duda, de manera contundente en san Agustín, se afirma la premisa de que, por su simplicidad, no hay diferencia en la divinidad entre ser esencia y ser persona: “non enim aliud est deo esse, aliud personam esse sed omnino idem. Nam si esse ad se dicitur, persona uero relative”⁸⁸¹. No existe distinción real, ya que el discurso acerca de las personas es relativo, por lo que no significa la esencia, lo absoluto. Entre la esencia y las personas o las relaciones hay absoluta unidad y simplicidad, pero se admite, como se deduce de todo el análisis expositivo de Bartolomé, una distinción de razón racionada⁸⁸². Los atributos divinos son idénticos a la esencia, no hay diferencia entre ellos porque son la perfecta esencia simple de Dios. El ser humano los distingue debido a sus limitaciones naturales, pues no puede concebirlo de otra manera⁸⁸³. Las personas y, por lo tanto, las propiedades que las constituyen son Dios único; tampoco hay diferencia real entre cada persona –ni entre las propiedades– y la esencia divina, aunque las personas –igual que las propiedades– se distinguen realmente entre sí debido a la diferencia relativa de origen, lo que garantiza la verdadera pluralidad personal.

La distinción que observamos en los análisis del discurso divino es, por lo tanto, en cuanto a la significación. Siglos atrás los Padres ya se vieron obligados a alegar ante los anomeos la diferencia entre aquello que significa ‘divinidad’ y lo que significa ‘no

⁸⁸⁰ Dalmau, José M., *op. cit.*, ítems 481 y 485; Florido, Francisco León, *op. cit.*, p. 205.

⁸⁸¹ San Agustín, *De Trinitate*, VII, 6, 11, p. 261.

⁸⁸² Santo Tomás de Aquino, en el capítulo 66 (112 y 113) de su *Compendio de Teología*, explica cómo las propiedades relativas no son otra cosa que la esencia divina, remitiendo también a la idea ya expresada por Agustín de que, en un ser, lo que no sea esencial debe ser accidental. En Dios hay otra forma de hablar: la relativa, pero, debido a la disyunción anterior, la relación permanece en el mismo plano ontológico que la esencia de Dios. Algo más adelante, en el capítulo 65 (111), admite que existe una diferencia de razón entre las personas y las nociones en cuanto al modo distinto de entenderlas, pues “estas relaciones se diferencian por razón de las cosas a las cuales se refieren” (*op. cit.*, p. 96).

⁸⁸³ Prisco, José, *Elementos de filosofía especulativa según las doctrinas de los escolásticos y singularmente de Santo Tomás de Aquino*, vol. 2, Madrid, Imprenta de Tejado, 1866, p. 366 y ss.

engendrado'. Los anomeos negaban la divinidad del Hijo por ser engendrado, puesto que no creían que pudiera dissociarse de manera alguna a Dios del hecho de no ser engendrado. La célebre *Epístola 38* de Basilio de Cesarea daba solución al problema, distinguiendo entre οὐσία e ὑπόστασις, cuya distinción, afirma Basilio, es tanto por la razón como por la significación⁸⁸⁴.

Concluimos, pues, que no hay distinción real entre la esencia (naturaleza o sustancia) divina y las relaciones, pero algo en Dios (*in re*) hace que, al discurrir sobre su misterio, la razón distinga la esencia y las relaciones que constituyen las personas. Las relaciones divinas no se diferencian como tal de la esencia o naturaleza de Dios, pero son lo único por lo que existe verdadera distinción entre las personas, constituyéndolas según el *esse ad*. Cada persona es una realidad distinta de las otras: el *esse ad* conveniente a cada relación personal. Las relaciones son subsistentes porque hacen referencia a ellas mismas; comprenden el *esse in* común a todas, lo absoluto. No son accidentales al no diferenciarse realmente de la sustancia divina pero, a su vez, no se predicán de ella. Si las relaciones constituyen las personas, son formalmente realidad para que haya verdadera distinción, y dicen perfección, al ser, cada una, la naturaleza perfecta de Dios, motivo por el cual Bartolomé también las denomina “perfecciones”, como explica en el capítulo cuarto.

7.1.3.2 La gramática trinitaria como complemento doctrinal

A lo largo de los diez capítulos del primer libro del *De proprietatibus rerum* distinguidos como el segundo subconjunto del primer bloque temático (del VI al XV), localizamos unas indicaciones lingüísticas y lógicas que conforman lo que podemos llamar una escueta gramática teológica. Si aunamos en un único esquema la información que Bartolomé expone en este apartado de la obra, obtendríamos como resultado un mapa conceptual que se superpone –repetiendo la misma clasificación– a la organización básica del contenido de los cinco primeros capítulos. Recordemos que el autor señalaba en el capítulo tercero que todo lo que es en Dios o es dicho de Él

⁸⁸⁴ Lo vimos en el apartado 6.3.5 *La aportación de los Padres capadocios: un movimiento hacia la fe de Nicea*. Reparemos en un fragmento significativo de la epístola: “la ousía es lo común a los individuos de la misma especie, que todos poseen igualmente, por lo cual se les designa con un único vocablo, que no expresa ninguno de los caracteres individuantes que la determinan. (...) Si se unen estos caracteres individuantes a la ousía tendremos la hipóstasis. La hipóstasis es el individuo determinado, existente por sí, que comprende y posee la ousía, pero que se opone a ella como lo propio a lo común, lo particular a lo general” (citado y traducido en Castilla y Cortázar, Blanca, *Noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género*, Madrid, Ediciones Rialp, 1996, p. 30, n. 3).

únicamente puede tratarse de su esencia, las personas o las nociones (*notandum est iuxta sanctorum traditionem quod quicquid in Deo est aut de Deo dicitur, aut est essentia aut notio aut persona*)⁸⁸⁵. Así, esta clasificación general ordenaba la doctrina que había desplegado en los dos primeros capítulos y, asimismo, debía servir como guía para los siguientes. Toda la información extraída de los cinco primeros capítulos se puede disponer según esta clasificación, ya que el objetivo de Bartolomé es exponer de manera concisa el significado y la relación que guardan la esencia, las personas y las nociones en el seno divino. En los siguientes capítulos, del VI al XV, vuelve a abordarse la misma temática, pero esta vez haciendo hincapié en cómo debe expresarse la divinidad. Indica el autor cuál es la correcta formulación trinitaria, cosa que ayuda a comprender la doctrina que se presentó anteriormente en el libro: cuidando ciertas normas gramaticales, la enunciación de la esencia, las personas y las nociones constituye en sí misma una vía de conocimiento y explicación de la realidad divina apropiada al público de la enciclopedia.

La inclusión de un libro específico sobre Dios en un trabajo enciclopédico no es una novedad en el género, así como tampoco abordar ciertas cuestiones trinitarias que vemos desarrolladas en el *De proprietatibus rerum*, principalmente en torno a la unidad esencial y la distinción personal, es decir, a la conciliación de la unitrinidad divina. La innovación de la obra, respecto a las restantes enciclopedias del siglo XIII, es que el autor escoja el lenguaje y las consecuencias lógicas del discurso divino como método de exposición de la realidad trinitaria. Bartolomé, en primer lugar, enuncia la doctrina, tal y como la podemos encontrar en un texto del calibre de una decretal. Una vez ha recogido los principios básicos del dogma trinitario, lo explica y matiza a través de su gramática teológica.

La esencia divina es incomprendible en su totalidad para las criaturas, leemos en el capítulo quinto del *Liber I*, justo antes de iniciarse dicha “gramática trinitaria”. Pese a que la inteligencia humana, dada su naturaleza, no pueda inquirir con éxito qué es Dios, hablamos sobre Él e intentamos expresar su realidad, ya que puede concederse –sostendrá Bartolomé– algún tipo de conocimiento de la divinidad debido a su condición de causa y principio de todas las cosas, lo que en ocasiones nos lleva a describirlo afirmativamente y, en otras ocasiones, por privación. Debido a esto, su estudio pertenece, en buena medida, a la dimensión del lenguaje y de la propia razón

⁸⁸⁵ DPR, I, 1, p. 70, 3-6.

humana, que, por la limitación de su naturaleza, no podrá pensar la divinidad de manera acorde a la perfección de su realidad (no en vano el capítulo V se halla justo antes de dichas consideraciones acerca del discurso trinitario). La razón y el lenguaje humanos, incapaces de comprender o hablar de Dios con propiedad, se enfrentan a su estudio con dos recursos: la información que se puede extraer partiendo del mundo de la creación, del que Dios es causa y principio, y la información proporcionada por la revelación, a partir de las Escrituras. Bartolomé no hace uso de citas bíblicas, pero ciertos puntos de su gramática teológica se relacionan con estas referencias, como es el caso de su matización sobre la expresión ‘la esencia está junto a la esencia’ (*essentia est apud essentiam*), en el capítulo VII. Dicha expresión debe abordarse solo porque el texto bíblico lo hace necesario, al afirmar que *Verbum erat apud Deum* (Juan 1.1).

Las enunciaciones bíblicas llevan a los autores de las *summae* de estos siglos a matizar el sentido de las proposiciones y a precisar cómo debemos interpretar en cada pasaje la terminología, ya que un mismo nombre en ocasiones se emplea con diferentes significados. A la manera de las *summae* y las *quaestiones disputatae* de su tiempo, el estudio sobre Dios de Bartolomé incluye una clasificación de los nombres y una reflexión sobre la validez lógica de ciertas proposiciones que podrían atribuirse a la divinidad. Las características que definen la enciclopedia, sin embargo, presentan importantes diferencias respecto a dichos géneros: no sigue el estilo dialéctico⁸⁸⁶, no se adentra en elucidaciones filosóficas, omite cualquier referencia al origen o la implicación de ciertas expresiones y no recurre a la cita de autoridades (cosa esta última que remarca su excepcionalidad en el conjunto de la obra). El Inglés es conciso y expone el contenido de manera sintética, sin desarrollar la problemática que acompaña a la doctrina.

Podemos afirmar que Bartolomé abarca una temática amplia en su *Liber I*, señalando varios puntos que están enlazados con cuestiones filosóficas y teológicas que el autor tiende a eludir. Al Inglés le interesa únicamente aclarar los principios básicos de

⁸⁸⁶ Tanto las *summae* como *quaestiones disputatae* suponen grandes esfuerzos de recopilación, exposición, comentario y resolución de las opiniones contradictorias (reales o aparentes) de las autoridades medievales en torno a un tema polémico, generalmente originado en la interpretación de los textos bíblicos o patrísticos. Estas obras son eminentemente dialécticas: se presentan las cuestiones a debatir, se exponen los argumentos a favor que parecen seguirse de ciertos fragmentos de las autoridades, se indican los argumentos en contra, también a través de la cita y explicación de las autoridades, se presenta la solución al problema y se da respuesta a los argumentos contrarios a la doctrina que el autor concede como acertada. A este respecto, ver Schökel, Luis Alonso, *Hermenéutica Bíblica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1986, pp. 23-24 y Kern, Walter y Niemann, Franz-Josef, *El conocimiento teológico*, Barcelona, Herder, 1984, *passim*.

la doctrina trinitaria de manera simple; aquellos que podrían entrañar una mayor dificultad, sin embargo, no los trata explícitamente. En estos capítulos, la enciclopedia tiene como objetivo asegurar que los lectores no van a expresar incorrectamente la Trinidad, alejándolos de formulaciones heréticas. La clasificación de los nombres que aquí hallamos simplifica al máximo los puntos tratados, omite explicaciones que serían pertinentes y elude algunos temas que deberían incluirse en una reflexión sobre los nombres divinos, quizás por ahorrar complejidad al texto (por ejemplo, si el nombre ‘*Deus*’ es esencial o personal).

En conclusión, el conjunto de indicaciones gramaticales para referirse a la divinidad que hallamos en el *Liber de Deo* está directamente relacionado con los primeros capítulos del libro, donde se exponen los puntos básicos de la doctrina trinitaria. En todo este bloque temático en su conjunto (los quince primeros capítulos), Bartolomé explica de manera complementaria la realidad unitrina: en el primer subapartado, lo hace teniendo en cuenta aspectos epistemológicos y ontológicos, mientras que, en el segundo subapartado, se especifican las características gramaticales de los términos divinos (el número, el género y la categoría), ya que de ellas se deriva un valor lógico, es decir, si la proposición predicada de la divinidad es verdadera o falsa. El análisis del primer libro nos lleva a afirmar, por lo tanto, que Bartolomé el Inglés expone la Trinidad haciendo referencia a cómo hablamos de ella, a cómo la describimos. La doctrina dogmática trinitaria se explica y se comprende mejor, de manera más afín a los objetivos didácticos de la enciclopedia, a través de una reflexión sobre su propia formulación, cosa que el autor desarrolla en su *Liber de Deo*.

7.2 Parte segunda del *Liber I*: definición de la divinidad

Comienza un nuevo bloque temático acerca de Dios que comprende los capítulos XVI y XVII. La diferencia de extensión respecto al núcleo anterior es significativa, si bien el capítulo XVI es el más amplio de todo el *Liber I*. El contenido de esta segunda parte, así como su situación dentro de la doctrina general del libro, se ajustan por completo a la presentación que el autor nos ofrece, a la que no le conviene una disquisición más profunda ni una mayor pormenorización.

Encontramos en este punto de la obra una descripción general de Dios, sin los matices que hasta el momento Bartolomé ha trabajado. Hasta aquí nos ha ofrecido el autor una explicación de lo que considera fundamental en Dios: su unitrinidad, teniendo

en cuenta aspectos básicos ontológicos, epistemológicos y lógicos. A lo largo de los capítulos que componen sus dos estudios, el de las “cosas que son en Dios” y el de las “cosas dichas de Dios”, es decir, su estudio lingüístico, se abstraen dos esquemas que suponen la retícula sobre la cual se sitúa toda definición o discurso divino. Lo que todavía no ha hecho el autor es, precisamente, ofrecer una definición divina. Habiéndose aclarado ya los aspectos determinantes acerca del conocimiento de Dios, el lector se encuentra en disposición de abordar el siguiente capítulo sin necesidad de especificaciones por parte del autor. Lo que sí puntualiza Bartolomé es que, tratándose de una definición general de Dios, las propiedades que se le van a atribuir son esenciales: no tiene aquí cabida remitir a lo relativo en Dios, sino a lo absoluto.

Bartolomé reproduce en el capítulo XVI fragmentos de la *Expositio* de Damasceno⁸⁸⁷, que completa, en el capítulo XVII, con pasajes del *De consideratione* de Bernardo de Claraval⁸⁸⁸. A continuación, reparemos en el texto expuesto en ambos capítulos, comentando las distintas cuestiones que surjan al respecto. Comenzamos, pues, por el capítulo XVI, del que iremos referenciando las líneas de la edición crítica, a la vez que se compara con el texto de la *Expositio*, I, 8.

Deus est, inquit, sine principio, principium primum (4-5). La reflexión sobre las propiedades de la esencia divina comienza exponiendo su condición de principio primero, consideración tradicional en la historia del pensamiento que ha permitido argumentar la existencia de un ser superior que se identifique con este. Asimismo, Dios es *increatedum, ingenitum* (5). Que la divinidad es increada queda fuera de toda duda; no se le puede atribuir tal característica ni haciendo referencia a la esencia ni a la pluralidad personal. Sin embargo, entender plenamente en qué sentido se dice que la divinidad es “no engendrada” requiere de una explicación previa que, en este caso, Bartolomé ofrece en su clasificación de los nombres dichos de Dios, concretamente cuando trata los nombres esenciales sustantivos generales y abstractos. Se dice “no engendrado” de la

⁸⁸⁷ *Expositio*, I, 8, 13 y 14. El Inglés no cita el título de la obra de Damasceno, solo remite a un octavo capítulo de su libro tercero (DPR, I, 16, p. 76, 3-4; la edición 1601, p. 11, presenta una referencia errónea: capítulo séptimo). La *Expositio*, tercera parte de la *Fuente del conocimiento* de Damasceno, es utilizada de primera mano por Bartolomé sin ninguna duda, como demuestra la cercanía de la reproducción. La traducción latina de la obra del de Damasco se había realizado a mediados del siglo XII, resultando exitosamente utilizada y difundida (de las cuatro traducciones que se crearon en el siglo XII, la que devino de uso común fue la realizada por Burgundio de Pisa). La primera cita de Bartolomé se corresponde con la división de la *Expositio*, pues reproduce fragmentos del capítulo octavo. La segunda cita, que encontramos ya bastante avanzado el capítulo, menciona un capítulo decimosexto que no hallamos en la obra –el libro primero acerca de Dios de la *Expositio* contiene catorce capítulos–, pero cuyo contenido se localiza en el capítulo trece.

⁸⁸⁸ *De consideratione*, V, 5 y 11. Bartolomé no ofrece ninguna referencia de la obra de Bernardo que cita.

esencia de Dios porque no se significa aquí la propiedad relativa conveniente al Padre. Nada hay que haya engendrado a Dios, puesto que es principio primero y que nada existe fuera de Él; nada hay previo ni coeterno a la divinidad.

Dios es *impartibile, ... incircumscripsum, indeterminatum* (6), *creaturarum omnium contentiva* (11-12), *Deus immaterialiter existens incircumscripibilis est, quia loco non continetur. Ipse enim sui ipsius locus est, omnia implens* (47-49), *omnia continens* (50). *Et cum sit totus impartibilis, totus est totaliter ens ubique et non pars in parte partialiter divisus, sed totus in omnibus et totus super omne. Unde ipse solus incomprehensibilis est et interminabilis, et a nullo preterquam a semetipso cognitus* (53-55). Siguiendo la autoridad de Damasceno, Bartolomé afirma que la divinidad contiene todo sin hallarse contenida en nada, pues nada la circunscribe. No se encuentra una parte suya en un lugar y otra en otro; es todo en todas las cosas y todo por todas las cosas, completamente impartible. Dios es indefinido e ilimitado, por intentar describir con el lenguaje humano aquello que lo supera, pues estos términos tampoco se ajustan absolutamente a la esencia de la divinidad, como se sigue de la doctrina de Damasceno. De la divinidad puede decirse que está en todas partes sin lugar, ya que las categorías no le convienen; por lo tanto, los atributos que se digan de Dios son el mismo Dios: se identifica con ellos totalmente, no como un sujeto que posea una cualidad u otra, sino existiendo una identidad total entre la esencia divina y lo que se dice de Dios. Consiguientemente, Dios es omnipresente sin lugar: explica aquí Damasceno que Él mismo es su lugar, y lo es en la perfecta unidad de su esencia. Su simpleza excluye cualquier tipo de división.

Es la esencia divina *virtus ... immensurabilis, et tamen omnia mensurat propria voluntate* (9-11). Por más que intente definirse mediante sus atributos positivos o siguiendo la vía negativa, Dios no agota los conceptos. No puede definirse por entero, no cabe pensarlo limitado porque es infinito e ilimitado sin medida. Nuevamente se recurre a la idea de que a Dios, para poder decir algo de Él, hay que aplicarle todos los atributos del ser, a la vez que se alejan las implicaciones categoriales. No tiene medida porque es la medida de todas las cosas, pues todo lo ha hecho, todo lo mantiene y todo lo dirige hacia su simplicidad a su voluntad: *creaturarum omnium effectiva, omnium contentiva et conservativa, omnium provisiva, omnia implens in suo regno, omnibus dominans et imperans et nullum contrarium habens* (11-14); *sed multiplicata per dona impartibilis permanet et ad suam simplicitatem creaturas suas convenit et coniungit* (40-42). Por esto mismo, se dice que Dios es aquello no determinado que determina,

dispone y ordena todo, *principatus et potestates ordinans, determinans ac disponens, super omnem ordinem* (17-18); perfección que movió a Trimegisto a compararlo con una esfera. La esencia divina es perfecta a la manera de una esfera, pues se compara a su circunferencia: siendo Dios sin principio ni fin, abarca todo de tal modo que nada hay que no exista por su creación ni se mantenga por su conservación; también se relaciona con su centro: considerada como causa, limita y define el ser de las cosas (60-69).

Bartolomé cita aquí una sentencia hermética cuyas primeras referencias se encuentran en la segunda mitad del siglo XII: *Deus est intellectualis sphaera, cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam*⁸⁸⁹. Se trata de la segunda máxima de una obra que integra un conjunto de escritos atribuidos a la figura de Hermes Trimegisto. Conocida como el *Liber XXIV philosophorum*, se presentan en ella, en forma de axiomas, veinticuatro definiciones de Dios supuestamente recopiladas en el transcurso de una reunión entre dichos sabios⁸⁹⁰. Es Alain de Lille quien se cree utilizó por primera vez esta sentencia⁸⁹¹. En sus *Regulae theologicae*, afirma que Dios lo determina todo como principio y fin al que todas las cosas están sujetas, motivo por el que puede ser llamado esfera intelectual, cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna⁸⁹². La obra hermética de la que Alain extrae esta sentencia le ofrece otra a la que el autor recurre como representativa de la Trinidad: la primera máxima del libro dice que *Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem*⁸⁹³. El resurgir del aspecto numérico y aritmético se enmarca dentro del afán por explicar el dogma trinitario que caracteriza al siglo XII. La idea, sin embargo, no es nueva. Se mantiene siempre presente en la tradición neoplatónica, como puede constatarse en el pensamiento de Agustín, Boecio, el Pseudo-Dionisio y Escoto

⁸⁸⁹ La sentencia hermética es la siguiente: *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*. En Lucentini, Paolo, *El libro de los veinticuatro filósofos*, Madrid, Siruela, 2000, pp. 46-47. La única diferencia es que Bartolomé cambiará *infinita* por *intellectualis* (DPR, I, XVI, p. 77, 62-63).

⁸⁹⁰ Fraboschi, Azucena, *op. cit.*, p. 258.

⁸⁹¹ La fama que alcanzará la comparación de la divinidad con una esfera extiende su uso en el tiempo, siendo utilizada por numerosos autores: es conocido, por ejemplo, el que de ella realizan Nicolás de Cusa –en la primera mitad del siglo XV– y François Rabelais –primera mitad del siglo XVI– hasta que Pascal, en el siglo XVII, deja de aplicarla a la divinidad para tomarla como descripción de la propia naturaleza espacial.

⁸⁹² *Regulae theologicae*, 7; PL 210, 627-686. Cabe señalar que esta obra de Alain de Lille contiene numerosos nexos con la gramática trinitaria de Bartolomé. Si bien no guardan relación directa, ciertas cuestiones presentes en las obras que sí pudieron influenciar la composición de la enciclopedia (dichas *Summas* y *Sententiae* se estudiarán en el siguiente capítulo) ya se encuentran en las *Regulae theologicae*.

⁸⁹³ En Lucentini, Paolo, *op. cit.*, pp. 44-45. Ver Jolivet, Jean, *op. cit.*, p. 165.

Eriúgena; algo antes de que apareciera la obra hermética mencionada, también Hildegarda ilustraba la Trinidad como una esfera⁸⁹⁴.

Continuemos con la enumeración de propiedades divinas que se lee en el capítulo XVI del *Liber I*. Puede decirse que todas las cosas están sujetas a Dios porque la creación le es dependiente, mientras que Él no está sujeto a nada que exista fuera de sí mismo. Por ello se afirma que nadie es su contrario: *nullum contrarium habens* (14); por una parte, no existe contrario a Dios, pues no hay nada que pueda medirse con Él; asimismo, debe alejarse también toda concepción que suponga algún tipo de preexistencia a la creación fuera de la divinidad, ya que esta es principio universal primero. Al no circunscribirse Dios en una conjunción de propiedades positivas, ni tan siquiera podría definirse su contrario como aquello donde se den los contrarios a estos atributos. Dios es trascendente a todo lo que pueda atribuírsele. Tampoco existe una dualidad de principios, el bien y el mal, en la que Dios se encuentre posicionado como representante de uno de ellos. Este tipo de doctrinas de origen maniqueo habían resurgido en la época inmediatamente anterior a aquella en la que escribe Bartolomé, de mano de las nuevas herejías que ve nacer el siglo XII.

Como se ha advertido en el transcurso del análisis del libro I, Dios es simple, no compuesto y, por ende, inmaterial (6-8). La simplicidad divina es el punto de partida de la teología occidental, su perfecta unidad. No cabe en Dios la composición de ningún tipo, menos aún la materialidad, que en sí misma implica imperfección por el hecho de ser cambiante, pues está sometida a la generación y corrupción, mientras que la divinidad es *influxibile, impassibile, invertibile, inalterabile* (8).

Dios es incomprensible en su totalidad a la naturaleza creada, es decir, a toda inteligencia que no sea Él mismo: la angélica y la humana; es *virtus inaccesibilis* (9-10), *unde ipse solus incomprehensibilis est et interminabilis, et a nullo preterquam a semetipso cognitus. Nam ipse solus sui ipsius maximus contemplator est, unde ad eius totalem comprehensionem nulla potest pertingere creatura, cum sit infinitus in se* (55-60). En efecto, no puede comprenderse por entero la naturaleza de Dios, qué es Dios, como aseguraba Bartolomé en su quinto capítulo; lo que sí puede es conocerse de alguna manera, ya que, de no ser así, no tendría sentido el discurso divino⁸⁹⁵. A esto

⁸⁹⁴ Fraboschi, Azucena, *op. cit.*, pp. 259-261. Fraboschi, que recoge las comparaciones de Dios con una esfera anteriores al siglo XII, trabajada aquí las representaciones pictóricas de Hildegarda, así como su primigenia mención a la esfera, en una epístola dirigida a Odo de Soissons.

⁸⁹⁵ Estudiaremos la tradición acerca de la posibilidad del conocimiento divino a la que se suma la enciclopedia en el siguiente capítulo, en el apartado 8.1.1.1 *Posibilidad del conocimiento divino*.

cabe añadir que no toda la creación se encuentra en igual disposición hacia el conocimiento de Dios, como mostrará Bartolomé en el libro segundo del *De proprietatibus rerum*: la visión o intelección divina de los ángeles es privilegiada.

Dios es, continúa el Inglés, Trinidad personal: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Su distinción se basa en las propiedades o relaciones de origen y en ninguna otra cosa, pues no pueden dividirse ni separarse en cuanto a la unidad de su esencia; son Dios único⁸⁹⁶. La divinidad es unidad, sin que por ello haya confusión personal, ya que no altera en nada la pluralidad relativa de origen: cada una de las personas es, sin distancia (en la unidad de Dios), divisa y distinta (25-38)⁸⁹⁷. Padre, Hijo y Espíritu son *una substantia, una vistus, una voluntas, una operatio, unum principium, una potestas, una dominatio, una divinitas in tribus perfectis ypostatibus seu personis* (24-26)⁸⁹⁸. Aquello que

⁸⁹⁶ Al margen del fragmento de Damasceno que sigue Bartolomé (*Expositio*, I, 8), cf. *Expositio* I, 2 y I, 7.

⁸⁹⁷ Estas líneas de Bartolomé guardan una mayor relación literal con un fragmento del capítulo 14 de la *Expositio*, que sigue de cerca el autor sin indicar que ha cambiado de capítulo. Aun así, también se hallan presentes en el capítulo 8 unas líneas que exponen brevemente la Trinidad, por lo que no se altera la información de la cita. Para comparar el texto de Damasceno con aquello que aduce Bartolomé, seguimos aquí la traducción de la *Expositio* de Burgundio de Pisa, pues, siendo la más empleada en la época, es el texto que probablemente manejara el Inglés: Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, Versions of Burgundio and Cerbanus, ed. Eligius M. Buytaert, Nueva York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, Louvain, E. Nauwelaerts, y Paderborn, F. Schöning, 1955. Apuntaremos, tras cada referencia a Damasceno, la página correspondiente a la mencionada edición, a lo que añadiremos la localización en la *Patrologia Griega* (concretamente, hacemos referencia al texto latino que acompaña al griego, pues es el que se ha tenido en cuenta para la presente investigación). En este caso, el capítulo 14 de la *Expositio* corresponde a la página 64 de la versión de Burgundio; PG 94, 859B.

⁸⁹⁸ Veamos las pequeñas diferencias que hasta el momento se encuentran en la enciclopedia respecto al texto de Damasceno en este capítulo octavo del libro primero de la *Expositio*. Extrae Bartolomé del orden de la presente relación el término ‘deidad’, para situarlo justo antes de nombrar las personas, con lo que da más potencia a la formulación trinitaria ‘una deidad, tres personas’; omite aquí *unum regnum* (p. 29; PG 94, 810A). En lugar de *lucem intellectualem et inaccessam, potentiam nulla mensura comprehensam* (PG 94, 807C), escribe nuestro autor: *lumen intellectuale, virtus inaccessibilis et immensurabilis* (DPR, I, 16, p. 76, 9-10), cambiando así *virtus* por *potentiam*, si bien esta diferencia respecto al texto de Damasceno es propiciada por la traducción de Burgundio, donde leemos: *lumen intellectuale, inaccessibilem; virtuti nulli mensurae cognitam* (p. 28); en la traducción castellana, “lumbre intelectual, virtud inaccesible a que hombre se acercar no puede, inmensurable o sin medida” (Inc. 471, f. 4^{vb}; CM. 2879, f. 3^{vb}). La reproducción de atributos divinos de Bartolomé también omite que es *incorporeum* e *invisibilem* (PG 94, 807C). El primero ya se encuentra ausente de la traducción de Burgundio (p. 28); para el segundo, que sí se localiza en la traducción (ídem), aparece en su lugar *invincible* en los textos latinos aquí considerados de la enciclopedia al margen de la edición crítica (MS. 12739, f. 2^{va}; Inc. 469, f. 3^{ra}; 1601, p. 11), si bien dicha edición fija en este lugar el término ‘invertible’, señalando variables en los manuscritos que contempla; “ynvariable” ocupa su posición en la traducción romance (Inc. 471, f. 4^{vb}; CM. 2879, f. 3^{vb}), igual que en el texto latino del Inc. 468, f. 2^{vb}, donde aparece *invariabile*. Bartolomé no copiará de este pasaje que *omnia enim quaecumque vult, potest* (p. 28; *potest enim quidquid vult*, en PG 94, 807C); tampoco encontramos aquí *intuentem omnia priusquam fiant* (PG 94, 810A; ausente de la traducción de Burgundio, p. 29), pero añadirá ambas ideas más adelante, aunque tomadas de manera casi literal de otro capítulo de Damasceno que no cita: *Expositio*, libro I, capítulo 14. En este preciso punto donde nos hemos detenido a exponer estas diferencias, se encuentra otra variación. Leemos en la versión romance castellana de la enciclopedia: “Una sustancia, una virtud ... una deidad en tres perfectos supósitos, personas o ypóstases: Padre, Fijo y Spiritu Sancto” (Inc. 471, f. 4^{vb}; CM. 2879, f. 3^{vb}); el documento latino, sin embargo, dice *una divinitas in tribus perfectis hypostasibus seu personi* (DPR, I, 16, p. 76, 25-26). La traducción romance añade ‘supuesto’ como sinónimo de ‘hipóstasis’, cosa que en el

predicamos de Dios hace referencia a lo que no es (en el esquema de Bartolomé, nombres privativos esenciales), a sus propiedades y personas o a lo que se le pueda atribuir mediante la vía de la eminencia, es decir, sus atributos. Los atributos son el ser incomprendible de Dios y se identifican con Él, aunque no expresen realmente qué es dicha esencia⁸⁹⁹. El ser humano realiza estas distinciones para poder comprender de alguna manera, imperfecta, la divinidad.

El único modo del que el hombre puede servirse para explicar de alguna forma los conocimientos divinos que posee es expresarse como tradicionalmente han hecho los autores en sus reflexiones teológicas: identificando a Dios con lo que pueda decirse de Él (no es un sujeto que es justo –explica Boecio–, Dios y Justo son el mismo ser) o atribuyéndole todo de manera trascendente (Dios es “supra-cualquiera de sus atributos”). Es sustancia que está por encima de toda sustancia, asegura Bartolomé que explica Damasceno: *omnibus substantiis eminens et super omnia existens, super bona, super dea, super plena* (15-16); mayor que toda vida, razón o inteligencia: *super omnem substantiam, vitam rationem et integillentiam existens* (18-19); causa del ser, de la vida, de la participación racional y de cualquier bien del mundo creado: *per se enim est lux, per se est bonitas, per se est vita, per se est substantia, per se existens fons essentie his que sunt, his que vivunt vite his que participant ratio nem ratio. Omnibus omnium bonorum causa est* (20-24); su superioridad y su condición de causa abarca cualquier existencia inanimada o animada, como vemos en esta graduación de los tipos de vida en relación con las manifestaciones del alma aristotélica⁹⁰⁰.

Continuamos ahora con las propiedades divinas extraídas de Damasceno semejantes en contenido a aquellas que Bartolomé, en el capítulo XVII, cita de la descripción divina de Bernardo. Dios es eterno, inmortal, infinito en sí y en virtud; inmutable, impasible, invariable e inalterable. Así como no tiene principio, tampoco tiene fin, siendo Él principio y fin de todo (cap. XVI, 4-8 y 60-6; cap. XVII, 4-5). Es una simplicidad eterna a la que no le convienen consideraciones temporales –solo

original latino no aparece; a su vez, en la traducción latina que acompaña al texto griego de Damasceno en la *Patrologia Griega*, solo aparecerá *in tribus perfectis personis* (PG 94, 810A), en griego, ὑπόστασεις (PG 94, 809A); la traducción de Burgundio traduce el texto griego, manteniendo el vocablo ‘hipóstasis’ que reza en el original: *in tribus hypostasibus* (p. 29). En la gramática trinitaria de Bartolomé, ya vimos que la versión castellana añadía ‘supuesto’ donde la latina solo decía ‘personas’ e ‘hipóstasis’. La cita de Damasceno, a partir de cierto lugar (pp. 29 y 30; PG 94, 807C –parte– y D –por entero–), comienza a reproducirse de manera más libre, guardando relación en todo lo mencionado con el contenido que aparece en la *Expositio*, pero sin copiarse este tan literal como hasta el momento.

⁸⁹⁹ *Expositio*, I, 9.

⁹⁰⁰ *De anima*, II, 3.

adecuadas a aquello que forme parte de la creación— y que no sufre cambio alguno, cosa que implicaría composición al haber una diferencia de estado.

Damasceno utiliza las condiciones de increado e inmutable pertinentes a la divinidad con el objetivo de probar la existencia de Dios. En el tercer capítulo del libro primero de la *Expositio*, el autor muestra la necesidad de la existencia de un primer principio creador e inmutable mediante un argumento antiguo en la historia del pensamiento: si se moviera, tendría su movimiento por algún otro que también requeriría un principio primero creador⁹⁰¹. Por su perfecta simplicidad inconmutable, en el capítulo quinto de la misma obra argumenta la existencia de un único Dios basándose en el razonamiento siguiente: aceptamos que Dios es perfecto. Siendo así, debe ser uno por necesidad, pues si hubiera más dioses deberían diferenciarse en algo, ya que, si no, serían el mismo y serían uno. Al darse diferencias entre ellos no existiría perfección en la divinidad, pues alguno sería superior⁹⁰². No encontraremos en la enciclopedia de Bartolomé tales demostraciones; al Inglés únicamente le interesa exponer de modo concreto el discurso divino mediante las propiedades que se le atribuyen, sin entrar en argumentaciones ni disputas doctrinales, de forma que toma de estas obras lo que se adecue al orden de su propia exposición.

La siguiente de las propiedades de Dios comunes en Damasceno y Bernardo citadas por Bartolomé es su descripción como inteligencia. Dios es luz intelectual de la que toda vida intelectual depende como principio, participando de ella (cap. XVI, 9, 19 y 23; cap. XVII, 5 y 11); es simple cognición que conoce todas las cosas presentes, pasadas y futuras (cap. XVI, 43-44). El conocimiento divino se encuentra por encima del tiempo, en la eternidad. Se conoce totalmente: Él es de sí mismo su gran contemplador (cap. XVI, 57-58), siguiendo la tradición aristotélica de una divinidad o primer motor inmóvil que se conoce a sí mismo, pues su acto intelectual permanente debe versar sobre lo mejor⁹⁰³.

La divinidad es fuente de bondad y justicia (cap. XVI, 9), naturaleza más que buena (cap. XVI, 9; es supra-bondad, trasciende aquello que implica el concepto de bondad). Poderoso a infinitas cosas, puede cuanto quiere y no quiere cuanto puede, pues podría aniquilar el mundo, pero no quiere (cap. XVI, 44-46); es, pues, voluntad, y por

⁹⁰¹ En la traducción de Burgundio, p. 17; PG 94, 795.

⁹⁰² En la traducción de Burgundio, pp. 22-23; PG, 94, 802.

⁹⁰³ *Metafísica*, XII, 7 y 9. Tengamos presente a este respecto la posterior relación que creó la reflexión teológica entre las personas del Verbo y del Espíritu con el pensamiento de Dios sobre sí mismo.

esta se dio la creación, siendo *creaturarum omnium effectiva, omnium contentiva et conservativa, omnium provisiva* (cap. XVI, 11-12). Lo que Bartolomé toma de san Bernardo es precisamente la descripción de Dios por sus efectos con respecto a las almas de las criaturas racionales. Las ha creado para que participen de Él; las vivifica para que puedan sentirle; les da afección para que puedan desearle y las dilata para que lo comprendan (cap. XVII, 5-7). Recordemos la investigación acerca del alma humana que realiza Aristóteles (*De anima*, II, 3), donde se la describe como poseedora de la facultad nutritiva, forma de vida básica común a todo ser vivo; la sensitiva –que viene acompañada de la desiderativa–, por la que el hombre siente y desea; finalmente, la discursiva, por la que se comprende mediante el intelecto. San Bernardo expresa de otra manera lo que Damasceno ya nos ha mostrado: Dios está por encima de lo inanimado y lo animado, sea cual sea la graduación del ser. Es causa del ser –en todas sus manifestaciones, desde la más ínfima–, de la vida, de la participación en la razón y del resto de bienes.

Continuando con el texto de Bernardo reproducido por Bartolomé, se afirma, asimismo, que Dios justifica a las criaturas para que puedan ser merecedoras de Él, otorga la capacidad de amar para que lo amen y las capacita para fecundar con el fin de que puedan fructificar. Las promueve a su bondad, las endereza y dirige en igualdad, las esfuerza en virtud, dispone su firmeza en benevolencia, las modera en sapiencia, las visita en consolación, las alumbra a conocer, las perpetúa en inmortalidad, las aumenta infundiéndoles felicidad y las circunda en seguridad (cap. XVII, 7-13).

Vemos que, como dice Bartolomé, Bernardo describe a Dios de otra manera distinta a las que se han visto hasta el momento: a modo de causa descrita por sus efectos (cap. XVII, 1-2). Explica así que Dios ama como caridad, conoce como verdad, se sienta como equidad, domina o señorea como majestad, rige como principio⁹⁰⁴, medica como salud, revela como luz, asiste como piedad (cap. XVII, 13-15)⁹⁰⁵. En este pasaje, Bernardo establece la diferencia de las cosas que se dice que realiza el hombre, o incluso el ángel, a la manera como entendemos que se dicen de Dios, esto es,

⁹⁰⁴ En la edición crítica, así como en todas las ediciones latinas con las que aquí trabajamos, encontramos *regit ut principium* (DPR, I, 17, p. 78, 14; Inc. 468, f. 3^{rb}; Inc. 469, f. 3^{va}; 1601, p. 13), copia literal del texto de Bernardo (PL 162, 759C). La única excepción es el manuscrito 12739, f. 2^{vb}, donde aparece *princeps*; de manera similar, en la versión castellana se lee ‘príncipe’ (Inc. 471, f. 5^{rb}; CM. 2879, f. 4^{va}).

⁹⁰⁵ En el texto de Bartolomé se omite “*operatur ut virtus*”; con esta única excepción, este fragmento es una reproducción literal del pasaje de Bernardo (*De consideratione*, V, 5; PL 162, 795C).

realizándose de una forma incomparablemente superior. Nuestro modo de amar, de conocer, etc., es, de hecho, participación de la eminencia de Dios.

La intención original de las fuentes utilizadas para la confección de este segundo bloque de la enciclopedia, tanto Damasceno como Bernardo, al proporcionar en sus obras estas descripciones divinas, no guarda relación con el uso que de ellas realiza Bartolomé. Dado el contenido temático y el orden expositivo que sigue en el *Liber I*, conviene al autor insertar en este punto los fragmentos de Damasceno y de Bernardo que aquí hallamos. Su uso es más directo y literal y, por lo tanto, se encuentra menos relacionado con la totalidad del pensamiento de estos autores⁹⁰⁶. Igual ocurre en la tercera parte del libro, como se mostrará en las páginas siguientes.

En el primer bloque temático, la enciclopedia había tratado el discurso de Dios que se aplica para hacer referencia a su realidad unitrina. En el presente apartado, el discurso acerca de la divinidad es distinto: no se trata ahora de aquello con lo que se pretende expresar el dogma trinitario según la distinción entre esencia, personas y nociones, sino de lo que puede decirse de Dios –y, por lo tanto, del conocimiento que se puede tener de la divinidad– según los medios humanos: aplicándole las perfecciones de la creación (atendiendo a sus operaciones, a las virtudes de los atributos y a la vía de la excelencia), cosa que el autor consigue mediante el texto de Damasceno, y abordándolo como causa de sus efectos, para lo que se sirve del fragmento de Bernardo de Claraval. En tercer lugar, expondrá en el *Liber I* un último tipo de discurso divino: el que se realiza por comparación simbólica al mundo corporal.

7.3 Parte tercera del *Liber I*: nombres simbólicos atribuidos a Dios

En el capítulo XVIII, el autor presenta el siguiente bloque temático, donde se hallará un discurso acerca de Dios diferente del visto hasta el momento. A lo largo de los restantes capítulos de este *Liber I*, esto es, del XVIII al XXI, Bartolomé va a tratar un aspecto que ha obviado en sus definiciones anteriores: los modos en los que tradicionalmente se nombra a Dios, ya sea mediante nombres propios o aquellos pertenecientes al mundo creado que se aplican por analogía. Afirma el autor en este capítulo XVIII que esta manera de hacer referencia a la divinidad manifiesta cómo puede conocerse a partir de sus obras (1-5).

⁹⁰⁶ En el Anexo C3, se ofrece un mapa conceptual que se ha elaborado a partir del contenido expuesto en la segunda parte del *Liber I*. Por las propias características de estos dos capítulos, el esquema, si bien útil, no resulta tan primordial como los correspondientes al primer bloque temático de la obra de Bartolomé.

Adviértase la diferencia con respecto a la descripción de Bernardo de Claraval que Bartolomé ofrecía un capítulo antes (XVII): lo que se hará a partir de ahora es enumerar los nombres por los que se alude a la divinidad. Como son impropios al aplicarlos a Dios, deben comprenderse atendiendo a la capacidad humana de describir lo indescriptible de una manera que podemos llamar, en general, simbólica. Esto es posible porque son las obras las que se significan en estos nombres divinos; al querer expresar de alguna manera la divinidad, nombrarla, no nos referimos a Dios propiamente, sino a sus efectos: *quedam nomina per que notificatur Deus in operibus suis, qui innominabilis est et innotificabilis in se quoad intima maiestatis*⁹⁰⁷. Aseguraba Bartolomé que Bernardo describe a Dios así como nosotros describimos la causa por sus efectos, pero tal discurso no guarda relación con la correcta interpretación de los nombres que impropia y simbólicamente se dicen de Dios, objetivo que Bartolomé persigue en la última parte de su libro.

El autor distingue tres tipos de nombres que manifiestan a Dios en sus obras, aquellos dichos “por apropiación, por transunción o translación y por semejanza”: *sunt autem quedam nomina appropriata et quedam sunt transumpta et translata*⁹⁰⁸.

7.3.1 Nombres atribuidos a Dios por apropiación

Los diez nombres atribuidos a la divinidad por apropiación que presenta Bartolomé son aquellos mediante los cuales la tradición hebrea designa a Dios a modo de nombre propio. El Inglés sigue fielmente a lo largo de todo el capítulo XIX un fragmento de las *Etimologías* de Isidoro⁹⁰⁹, si bien no profundiza como lo hace el Hispalense en el estudio etimológico de cada uno de los términos. Veamos la exposición desarrollada en dicho capítulo, en la cual se sintetizan las ideas de Isidoro.

Aparece, en primer lugar, el nombre *El*, cuyo significado es “fuerte”, “que no puede ser oprimido por ninguna enfermedad”. Se designa a Dios bajo este nombre,

⁹⁰⁷ DPR, I, 18, p. 78, 4-6.

⁹⁰⁸ *Ibidem*, 6-8. La línea anterior muestra los términos de la traducción de Vicente de Burgos (Inc. 471, f. 5^{va}; CM. 2879, f. 4^{va}). Incluimos en el Anexo C4 el mapa conceptual correspondiente a este tercer bloque.

⁹⁰⁹ *Etymologiae*, VII, 1. El manuscrito latino del *De proprietatibus rerum* cita correctamente la referencia de Isidoro (MS. 12739, 2^{vb}), el resto de documentos que aquí consideramos, sin embargo, refieren al capítulo sexto de las obras de Isidoro, como afirma la edición crítica (DPR, I, 19, p. 78, 3; Inc. 468, f. 3^{rb}; Inc. 469, f. 3^{va}; 1601, p. 13). La traducción romance también cita el libro sexto (Inc. 471, f. 5^{va}; CM. 2879, f. 4^{vb}), mientras que la francesa, a la que sigue, había indicado que se trataba del séptimo (UG. 1984-11, f. 3^{va}).

afirma Bartolomé, puesto que manifiesta su poder para perpetrar todas las cosas (4-6)⁹¹⁰. Aborda la cuestión Isidoro –y, por lo tanto, Bartolomé– comenzando por la más primitiva denominación semítica: la expresión hebrea *Ha-El*, que equivale a decir “el Dios”⁹¹¹. Un estudio detallado, asegura Isidoro, evidencia la relación del término con el vocablo griego ἰσχυρὸς⁹¹². No es extraño, pues, que Bartolomé se expresara así al iniciar la enumeración de los nombres divinos: “*primum est El sive Scyros*”⁹¹³. Al traducir la obra al romance, se introduce la disyunción dentro del propio nombre, de modo que los textos de Vicente de Burgos presentan como primer nombre de Dios *Elisueschiros*⁹¹⁴.

En segundo lugar, hallamos *Eloe*, cuyo equivalente griego es *theosphebos*⁹¹⁵, es decir, “temor”, pues Dios debe ser temido incluso por los que le adoran (7-9). Se trata de otro de los nombres comunes utilizados en hebreo para designar a Dios, habitualmente bajo la expresión *'Elohe Ixrael*, “Dios de Israel”⁹¹⁶. Bartolomé sitúa en el último lugar de esta lista un término que, en su fuente, aparece en esta segunda posición que aquí ocupa *Eloe*: se trata de *Eloym*, siendo este el único cambio con respecto a la enumeración original. Isidoro trata ambos nombres, *Eloym* (*'Elohim*) y *Eloe* (*'Eloah* o *'Elohe*), en conjunto, debido a su común origen y significación. Se considerará la

⁹¹⁰ En la versión castellana, “bastante et sufficiente para començar, perpetuar et finir todas cosas” (Inc. 471, f. 5^{va}; CM. 2879, f. 4^{vb}). Vicente de Burgos mantiene, en algunos casos, las pequeñas explicaciones adicionales de Corbechon, añadiendo él mismo ciertas palabras o expresiones donde lo cree necesario. En este caso, por ejemplo, leemos en la traducción francesa: “suffisant à faire toutes choses” (UG. 1984-11, f. 3^{va}).

⁹¹¹ Se acepta como origen *'wl*, “ser fuerte” o “estar delante”. *'Elohim* y *'Eloah*, nombres incluidos en esta enumeración (último y segundo, respectivamente), provienen de la misma raíz. Ver *San Isidoro de Sevilla: Etimologías*, eds. Oroz Reta, José y Marcos Casquero, Manuel..., p. 624, n. 1. Para un estudio pormenorizado del término y su uso bíblico, Lockyer, Herbert, *All the Divine Names and Titles in the Bible*, Michigan, Zondervan, 1988, pp. 7 y ss.

⁹¹² *Etymologiae*, VII, 1, 3, p. 614.

⁹¹³ Así lo fija la edición crítica del *Liber I*. En lo que respecta a los textos latinos que se han considerado en el presente trabajo, es común la forma *'hyskiros* a todas las ediciones (Inc. 468, f. 3^{rb}; Inc. 469, f. 3^{va}; 1601, p. 13), mientras que el manuscrito presenta *Sciros* (MS. 12739, f. 2^{vb}).

⁹¹⁴ Inc. 471, f. 5^{va}; CM. 2879, f. 4^{vb}. En CM. 2879 el significado de *Elisueschiros* aparece como “fuente” (f. 4^{vb}), en lugar de “fuerte”, como vemos en el Inc. 471, f. 5^{va}, y en el texto latino, donde reza *fortis*. Cabe reparar en que la traducción francesa, de la que se sirvió Vicente de Burgos, no presenta tal aglutinación de los nombres y la disyunción: “le premier nom est El, ou Schiros” (UG. 1984-11, f. 3^{va}).

⁹¹⁵ Afirma Isidoro: “tertium Eloe ... est autem nomen in Latinum ex Graeca appellatione translatum. Nam Deus Graece δέος, φόβος dicitur, id est timor” (*Etymologiae*, VII, 1, 3, p. 614). Reparemos en que, mientras el manuscrito que aquí utilizamos y la edición crítica presentan *'theosphebos* (MS 12739, 2^{vb}), las ediciones contienen la forma *'theosphelos* (Inc. 468, f. 3^{rb}; Inc. 469, f. 3^{vb}), variación que recogen las traducciones francesa y castellana (UG. 1984-11, f. 3^{va}; Inc. 471, f. 5^{va}; CM. 2879, f. 4^{vb}).

⁹¹⁶ Véase Estanyol i Fuentes, M. Josep, *Judaisme a Catalunya, avui*, Barcelona, Pòrtic, 2002, p. 196.

intención de Bartolomé subyacente a este movimiento al tratar el término en cuestión en la posición en la que el texto lo presenta.

El tercer nombre es *Sabaoth*, príncipe de los ejércitos, pues todos los ejércitos celestiales se encuentran sujetos al dominio de Dios (9-11)⁹¹⁷. En hebreo, aparece usualmente como *Adonay Sabaoth*, cuya traducción literal es “el Señor de las huestes”, “el Señor de los ejércitos”⁹¹⁸.

En cuarto lugar, a Dios se le llama *Ieliom*⁹¹⁹ o *Ramachel*, que significa “excelso” (o “alto”, en la versión castellana), pues es el más excelso, su gloria se encuentra por encima de todo (11-13). En la tradición hebrea, se trata de uno de los atributos divinos más frecuentes para denominar a Dios. *El-Elion* se traduce como “Dios Supremo”⁹²⁰.

Eyel (*'Ehyeh; Eie* en Isidoro), en quinto lugar, quiere decir “el que es”: *id est qui est; Deus enim qui est eternus vere est, qui tantum novit esse, fuisse autem et modo non esse vel futurum esse non novit* (14-16). Denominándole según su propia esencia, solo Dios verdaderamente es el que es, ya que su ser no está sujeto al tiempo. Eternamente presente a todo ser de la creación, no posee pasado, futuro ni inicio en el momento actual, explica el autor, resumiendo el pasaje de Isidoro y omitiendo la cita bíblica que este incluye (Exod. 3,14): *Ego sum, qui sum: et dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*⁹²¹. Observemos la asociación con el verbo imperfectivo *'hyh* o *'hwh*, “ser” o “estar”, que constituye a su vez la raíz de *YHWH*, término que se explicará a propósito del octavo nombre en la enumeración de Bartolomé⁹²².

⁹¹⁷ Traduce Vicente de Burgos “de las batallas” (Inc. 471, f. 5^{va}; CM. 2879, f. 4^{vb}), fijándose en la traducción francesa: “des ostz ou des batailles” (UG. 1984-11, 3^{va}). Consecuentemente, en ambos textos son las batallas –no los ejércitos– los que están sujetos a Dios.

⁹¹⁸ Encontramos un estudio detallado del término en Lockyer, Herbert, *op. cit.*, p. 42 y ss.

⁹¹⁹ Según señala la edición crítica y leemos en el Inc. 468, f. 3^{fb}. En el manuscrito aquí utilizado, *Elion* (MS. 12739, f. 2^{vb}); el Inc. 469, f. 3^{vb} lo presenta como *Zeliom*, igual que la edición de 1601, p. 13. En los textos romances castellanos, *Jelion* (Inc. 471, f. 5^{va}; CM. 2879, f. 4^{vb}), semejante al francés, *Ielion* (UG. 1984-11, f. 3^{va}).

⁹²⁰ Véase Estanyol i Fuentes, M. Josep, *op. cit.*, p. 196. Para un análisis de su significación en las Escrituras, Lockyer, Herbert, *op. cit.*, p. 9 y ss.

⁹²¹ *Etymologiae*, VII, 1, 11, p. 616. La traducción francesa de la enciclopedia, al margen de explicar más extensamente el significado del nombre en cuestión, recurre a la fuente isidoriana, pues incluye la cita bíblica que Bartolomé omite (UG. 1984-11, 3^{vb}). La traducción castellana de Vicente de Burgos, pese a mantener la explicación extensa introducida por Corbechon, no reproduce la referencia bíblica, manteniéndose fiel, en este sentido, al texto latino (Inc. 471, f. 5^{va}; CM. 2879, f. 4^{vb}). Este es uno de los numerosos casos hallados que corroboran que Vicente de Burgos realizó su traducción a partir tanto de la de Corbechon como del texto latino de la obra. En los siguientes libros encontramos ejemplos más patentes de este hecho.

⁹²² Se analizan diversos aspectos del uso en el Antiguo Testamento de *'hyh* en Gibson, Arthur, *Biblical semantic logic, a preliminary analysis*, Londres, Sheffield Academic Press, 2001, p. 157 y ss.

El sexto nombre es *Adonay*, que significa “señor”, “*dominus*”, pues el mundo está sujeto a su dominación (16-18). La tradición hebrea prohíbe la pronunciación del nombre propio de Dios, norma que se aplica por asimilación de la antigua costumbre de no pronunciar el nombre propio de alguien que se encontrara en un estamento superior, ya que se consideraba una falta de respeto. Nadie se halla, por lo tanto, en situación de pronunciar el nombre de la divinidad. *Adonay*, uno de los atributos de Dios, es el que, según la *Halakhá*, la legislación judaica, principalmente va a utilizarse para sustituir el nombre propio de Dios, aunque los otros atributos vistos aquí son igualmente propicios para designar la divinidad⁹²³.

El séptimo nombre es *Ya*. La versión romance castellana sostiene que su significado es Espíritu Santo, pues Dios es Espíritu Santo⁹²⁴. En el texto latino, sin embargo, hallamos “*spiritus almus, Deus enim Spiritus est*” (18-19). Se trata, por lo tanto, de Dios en cuanto a espíritu que nutre o alimenta. Proviene de YHWH: es un derivado o diminutivo del tetragrama, igual que *Yahu*, nombre mucho menos utilizado que el que ahora nos ocupa (era propio de los judíos de la isla de Elefantina, en Egipto). El nombre propio *Yah* hace referencia a la santidad y bondad divina protectora⁹²⁵.

El octavo nombre es *Tetragramaton*. Se trata de las cuatro letras que componen, para los hebreos, el impronunciable nombre de Dios, no porque no podamos físicamente pronunciarlo, explica Bartolomé, sino porque no es respetuoso declamar aquello que está tan por encima de nosotros y que nuestro corazón no es capaz de comprender (19-24): IHVH (como tal, el tetragrama no aparece escrito en la enciclopedia). La única ocasión lícita para pronunciar el nombre propio de Dios era durante la celebración del *Iom Kipur*, el día del perdón de los pecados, y el único autorizado para ello era el sumo sacerdote del Templo. Tras la destrucción del Primer Templo en el año 587 a.C. por Nabucodonosor, se prohíbe totalmente la enunciación del tetragrama. A partir de ese momento, los judíos pasan a decir *Adonai* cada vez que, al leer la Torá, aparece el nombre divino⁹²⁶.

⁹²³ Estanyol i Fuentes, M. Josep, *op. cit.*, p. 23, n. 6. Se trata el uso del término como sustitutivo del nombre divino dentro del pensamiento medieval en Jacobs, Louis, *A Jewish Theology*, New Jersey, Behrman House, 1973, p. 147. Asimismo, Herbert argumenta la fuerte connotación de dominación divina que conlleva su utilización, en Lockyer, Herbert, *op. cit.*, p. 15 y ss.

⁹²⁴ Inc. 471, f. 5^{va}; CM. 2879, f. 4^{vb}. Igual leemos en la versión francesa (UG. 1984-11, f. 3^{vb}).

⁹²⁵ Katselashvili Basilidze, Zurab; Chachkanishvili, Elza; Katselashvili Chachkanishvili, Maia y Katselashvili Chachkanishvili, Lia, *Diccionario etimológico de nombres y palabras bíblicos*, Madrid, Éride Ediciones, 2008, p. 220.

⁹²⁶ Estanyol i Fuentes, M. Josep, *op. cit.*, p. 201. Añadiendo al tetragrama las vocales de Adonay o Elohim, los nombres preferentes para sustituirlo, obtenemos “*YeHoWaH*”. Sin embargo, tras ciertas

El noveno nombre lo ocupa *Saday*, “omnipotente”, pues omnipotente es su nombre. Puede todo lo que quiere; de igual manera, aquello que la divina voluntad no quiera no ocurre ni lo padece, pues entonces no sería omnipotente (24-28). Es uno de los más conocidos atributos mediante el cual el judaísmo remite a Dios⁹²⁷.

En último lugar se encuentra *Eloym*, nombre que, asegura Bartolomé, expresa la Trinidad, de modo que pertenece a Padre, Hijo y Espíritu. Sostiene el autor que es plural y singular para los hebreos: significa la divina esencia suponiendo las tres personas, *unde dicitur Trinitas quasi trium unitas* (28-33). La fuente de Bartolomé, Isidoro, no ofrece absolutamente ninguna explicación acerca de este nombre, siendo el único caso en el que simplemente se enumera, llamándolo el Hispalense *Eloi*⁹²⁸. *'Elohim* es el plural mayestático de *'Eloah*⁹²⁹, pero, pese a ello, designa al Dios único. Dicho término connota una pluralidad divina entendida, sobre todo, en cuanto a su poder creador, sin que mengüe de ninguna manera su unidad. El pensamiento hebreo expresa, mediante este nombre, la unidad férrea de Dios que subyace a la pluralidad, en la que solo podemos admitir sus poderes y atributos, no la Trinidad, como pretenderá nuestro autor⁹³⁰. Es notorio el énfasis que consigue Bartolomé al finalizar su enumeración de nombres propios hebreos con uno que designa pluralidad en la unidad y que, por lo tanto, para el pensamiento latino, designa la Trinidad, motivo por el cual se reserva el término y lo sitúa como cierre su capítulo. Al concluir con un nombre trinitario, logra, asimismo, retornar de manera adecuada a la tónica general de su exposición.

Isidoro mantiene en este capítulo I de su libro VII que los nombres propios de Dios en hebreo son sustanciales. Su interpretación simbólica esclarece cómo estos nombres no hacen referencia a nada relativo, sino a lo absoluto, por lo que no le es necesario a Bartolomé explicitar su designación esencial. Una vez ha proporcionado el autor la doctrina que se deriva de la primera parte de su libro, disponemos de la formación necesaria para entender qué significa aquello que digamos de Dios. Solo

investigaciones morfológicas, se ha considerado que la manera correcta de pronunciar el nombre es “*YaHWeH*”. Para una revisión de ambos términos, ver Bourland, D. David y Dennithorne Johnston, Paul, *E-Prime III, a third anthology*, Concord, International Society for General Semantics, 1997, p. 85 y ss. En cuanto a la discusión que suscitó en los autores medievales, ver Jacobs, Louis, *op. cit.*, p. 147.

⁹²⁷ Estanyol i Fuentes, M. Josep, *op. cit.*, p. 224. Término estudiado en Lockyer, Herbert, *op. cit.*, p. 12 y ss.

⁹²⁸ *Secundum nomen Eloi (Etymologiae, VII, 1, 4, p. 614)*.

⁹²⁹ Como hemos visto, dicho nombre proviene de *El*, la antigua denominación semítica por la que también poseemos el nombre de *Allah*.

⁹³⁰ Lockyer, Herbert, *op. cit.*, p. 5 y ss.

matiza, por lo tanto, el especial modo de predicarse del término ‘*Eloym*’, que seguiría la misma regla que el término ‘*Trinitas*’, tratada en la gramática trinitaria.

En el fragmento que Bartolomé selecciona de las *Etimologías* para este capítulo XIX, Isidoro trata los nombres propios de Dios como inicio de su definición divina y de una relación de sus atributos. Bartolomé tiene un propósito totalmente diferente en este apartado, por lo que se ajusta a su intención, siguiendo a Isidoro de cerca pero modificando u omitiendo lo que considera oportuno. Las propiedades de Dios como absoluto ya han sido expuestas en la segunda parte del *Liber I*, para lo que utilizó textos extraídos de Damasceno y Bernardo de Claraval. La finalidad de Bartolomé aquí es ofrecer la enumeración de los nombres propios de Dios junto con una breve explicación de su significado que clarifique por qué designan la divinidad, es decir, de qué manera entiende el hombre dichos términos para haberlos empleado como nombres propios de Dios. No pretende este capítulo realizar una profunda disquisición sobre el tema.

7.3.2 Nombres atribuidos a Dios por translación

Bartolomé explica a continuación, en el capítulo XX, el sentido de los nombres que se encuentran en las Escrituras y que, siendo propios de la creación, se atribuyen a la divinidad (*nomina transumpta*). Utiliza para ello unos textos de la *Expositio* de Damasceno que sigue de manera sistemática, idea tras idea⁹³¹.

El hecho de que los nombres a tratar pertenezcan al mundo sensible y se ajusten a las realidades de la creación supone que se apliquen a Dios impropriamente, ya que la divinidad, en su absoluta simplicidad, sin composición alguna, no es figurable. La similitud que lleva a atribuirle estos nombres es impropia: es el ser humano el que, debido a su incapacidad para entender las deíficas operaciones, requiere de imágenes conocidas que describan a Dios figuradamente. Bartolomé cita a Damasceno, el cual está reproduciendo al Pseudo-Dionisio. Recuerda la enciclopedia la afirmación del de Damasco sobre la licencia que otorga Dios a las criaturas racionales para comprenderle de alguna manera, como les sea posible conforme a sus capacidades naturales, dada la oculta cognición divina (4-12 y 45-47).

Comienza el Inglés a enumerar las figuras corporales que Damasceno especifica. Las Escrituras aseguran que Dios tiene ojos, párpados y vista, aludiendo con estas palabras al conocimiento que todo abarca y del cual nada puede ocultarse. Las orejas u

⁹³¹ *Expositio*, I, capítulos 11 y 12.

oídos (*ures*) y la audición sugieren la escucha de las súplicas de los hombres; los labios y la boca (*fauces*) aseguran que Dios hace revelaciones al hombre como quien habla espirando, siendo además estos órganos por los que el ser humano expresa sus pensamientos; la garganta y el gusto hacen referencia a su deleite con las justas obras del hombre. Al decir que tiene nariz y olfato, se alude a que le place, como un suave olor, lo que se le presenta por devoción⁹³². La divina palabra manifiesta, mediante sus obras, su virtud y presencia, así como la presencia de una persona es manifiesta en su rostro; por esto, las Escrituras hablan de la cara de Dios, pues hacen referencia a la presencia divina por su obra. Las manos y los brazos representan sus sutiles y fuertes obras; cuando se nombra la mano derecha de Dios, se significan las más ciertas y dignas. Cuando se dice que jura por su mano diestra, debe entenderse que otorga su consejo inmutable. Por los pies, comprendemos que socorre a los pobres y a los indigentes; el pecho y el corazón aluden al continuo recuerdo de las cosas que conoce; el vientre y las entrañas simbolizan la misericordia y compasión que muestra al ser humano⁹³³. Se le dice airado y furioso por su odio hacia la maldad y la justa pena con que venga los pecados; cuando disimula las injurias, decimos que duerme o que se olvida (12-45)⁹³⁴.

Una vez enumerados los miembros y figuras corporales que se asocian a la divinidad por similitud, pasa el autor a exponer la descripción que el Pseudo-Dionisio hace de Dios por sus efectos. Este texto recuerda considerablemente al que Bartolomé reprodujo de Bernardo (cap. XVII). La fuente originaria de Bartolomé es Damasceno, como hemos dicho (y como Bartolomé mismo afirma al final del capítulo, 64-65); este es el que, a continuación de la enumeración de figuras corporales divinas, cita literalmente el texto de Dionisio, que también copia en idéntico lugar el Inglés,

⁹³² Damasceno afirma: “Per olfactum, vim eam, qua cogitationem ac benevolentiam gratam acceptamque habet. Siquidem et nos odorum fragrantiam per hunc sensum excipimus” (*Expositio*, I, 11; PG 94, 842C-843A); fragmento que Burgundio traduce como “Odoratum vero, acceptionem eius quae ad ipsum nostrae intelligentiae et benevolentiae, quia apud nos per hunc sensum boni odoris acceptio innascitur” (*op. cit.*, p. 53). Hasta aquí, Bartolomé ha tomado cada una de las descripciones simbólicas de manera mucho más fiel al texto de Damasceno (según la traducción de la que dispone el autor); la excepción es esta explicación acerca del olfato. Asimismo, volveremos a encontrar una variación con respecto a la fuente cuando el Inglés explica qué significa decir que Dios posee pecho y corazón, pues parece intercambiarse por lo que Damasceno, que no menciona el pecho y el corazón, asocia al tacto de Dios (*Expositio*, I, 11, p. 54; PG 94, 843A).

⁹³³ En el texto de Damasceno, en lugar de esto, leemos: *per jusjurandum, consilii ejus immutabilitatem: quod apud nos interposito jurejurando mutua pacta firmentur* (*Expositio*, I, 11; PG 94, 843B); con otras palabras, la traducción de Burgundio expresa la misma idea (*op. cit.*, p. 54).

⁹³⁴ Para Damasceno, *per oblivionem, somnum et dormitationem, animadversionis in hostes dilationem, temporisque moras in auxilio consuelo ferendo iis, quos charos ac necessarios habet* (*Expositio*, I, 11; PG 94, 843B); la traducción de Burgundio recoge el significado de Damasceno (*op. cit.*, p. 54).

aludiendo a su autoridad⁹³⁵. Así, Dionisio describe a Dios por sus efectos como causa y principio de todos los que son sustancia. Igualmente, es vida de todo lo que vive y razón de los racionales⁹³⁶; revocación de los que se aparten de Él y resurrección de lo corruptible. Es santo firmamento de las criaturas que están (*sacrum firmamentum minus stantium*), así como vía y ordenada guía de los que van a Él. Es más padre de las cosas que son que aquellos que las engendran, pues estos poseen el ser y el engendrar de Él. Dios es pastor de los que le siguen y son apacentados de Él, esplendor de los iluminados, perfección de los perfectos⁹³⁷, deificación de los deificados, paz de los distintos, es decir, de los discordantes; es simplicidad de los simples y unidad de los unidos (47-62).

Concluye el capítulo nuevamente la advertencia de suponer figuradamente todas aquellas cosas que, perteneciendo al mundo corporal, se atribuyan a Dios: *ex quibus omnibus patet quod omnia corporalia de Deo dicta sunt ad figurativum intellectum mystice referenda* (65-67)⁹³⁸. Veamos el capítulo siguiente, muy similar al que acabamos de considerar.

7.3.3 Nombres atribuidos a Dios por semejanza

El último capítulo del *Liber I*, el XXI, recoge los nombres atribuidos a la divinidad por sus obras a semejanza de las cosas artificiales, si bien parece, por el título, que se va a tratar de aquellos nombres que se aplican exclusivamente al Hijo por su encarnación: *De nominibus que conveniunt Christo et homini*⁹³⁹. Sin embargo, no solo encontramos una enumeración con su pertinente explicación de los nombres que son dichos de Cristo; también realiza el autor lo propio con los que hacen referencia al Espíritu Santo, dentro del mismo capítulo⁹⁴⁰.

⁹³⁵ El capítulo 12 de la *Expositio* de Damasceno (*Expositio*, I, 12, p. 55; PG 94; 843C) reproduce el mencionado texto del Pseudo-Dionisio, que pertenece a su *De los nombres divinos*, I, 3 (PG 3, 589B-C).

⁹³⁶ Nuevamente aparece la graduación de las manifestaciones del ser que presentaba la propia descripción divina de Damasceno (capítulo XVI del *De proprietatibus rerum*).

⁹³⁷ Sigue aquí Bartolomé la traducción de Burgundio de manera fiel (*op. cit.*, p. 55). En el texto de Damasceno, *eorum qui sacris mysteriis imbuuntur, initiationis auspex* (*Expositio*, I, 12; PG 94, 846A).

⁹³⁸ DPR, I, 20, p. 81, 65-67.

⁹³⁹ DPR, I, 21, p. 81, 1-2.

⁹⁴⁰ Las ediciones que se han considerado en la realización del presente trabajo, tanto latinas como romances, contengan o no el título que especifica que se va a tratar sobre los nombres dichos de Cristo, incluyen este apartado acerca de los términos atribuidos al Espíritu Santo dentro del capítulo XXI, como fija la edición crítica. Encontramos una excepción en el manuscrito latino, donde el fragmento que aborda los nombres del Espíritu Santo configura un capítulo independiente (MS 12739, f. 3^{va}), contando el manuscrito, por lo tanto, con veintidós capítulos.

Bartolomé da comienzo al capítulo declarando que va a tomar un fragmento de la obra de Isidoro, en concreto el segundo capítulo del libro VII, donde se enuncian los nombres por los que las Escrituras designan a Cristo. El nombre de Cristo, asegura Bartolomé, proviene de crisma (*crismate*), y la única explicación que ofrece al respecto es que fue ungido en plenitud de gracia por encima de sus consortes, tal como aparece escrito por el “psalmista David” (referencia que solo contiene la versión romance, no el original latino). Se sigue, pues, como sostiene Isidoro, que su significado es ‘ungido’⁹⁴¹. La exposición de las *Etimologías* es mucho más rica en detalles, matizando el significado genérico del término y su sentido al aplicarlo al Hijo de Dios encarnado, así como explicando la tradición hebrea por la que conviene aplicarle el calificativo de ‘ungido’. También es originaria de Isidoro la referencia bíblica de los *Hechos*, cita que Bartolomé omite, aunque asimila su explicación al sintetizar lo expuesto aquí por el Hispalense. La versión de Vicente de Burgos sí menciona, como hemos apuntado, la cita neotestamentaria⁹⁴², única en el *Liber I* de la obra.

Continúa Bartolomé: en hebreo se le denomina *Iesus*, que se corresponde con el término griego *Sother* (*sotér*, del σωτήρ que aparece en la obra de Isidoro) y con *Salvator* en latín, pues ha sido enviado con el fin de salvar a la humanidad. Por ello en hebreo es denominado *Messias*, *unctus* en latín, dado que es señalado y dotado especialmente entre todas las dignidades (10-16). *Meixiakh* o Mesías significa ‘El Ungido’, el descendiente de la familia de David que será ungido como rey de Israel⁹⁴³.

Emmanuel es el siguiente nombre, que quiere decir *nobiscum Deus*, “Dios con nosotros”⁹⁴⁴, ya que la segunda persona de la divinidad se encarnó y fue hombre, naturaleza que tomó junto a la divina, sin perder esta última. Se le llama “verbo hecho carne” (o “palabra y carne”, en la versión castellana⁹⁴⁵): ‘verbo’, por nacer eternamente del Padre; ‘carne’, por nacer temporalmente de la Virgen (16-21). Hallamos aquí la

⁹⁴¹ Ciertamente, *Jristos* o *Kristos* significa, en griego, bienaventurado o ungido, correspondiéndose con el *Meshiaj*, *Mashiaj* o *Messia* hebreo. En Katselashvili Basilidze, et. al., *op. cit.*, p. 221.

⁹⁴² Isidoro cita *Actus Apost.*, 4, 27: *Convenerunt enim vere in civitate ista adversus sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti*. La versión romance castellana solo alude al “salmista David”, que es mencionado, en los *Hechos*, justo en la línea anterior de la cita bíblica que reproduce Isidoro, *Actus Apost.*, 4, 26: *per os patris nostri David pueri tui dixisti*. Tal referencia no aparece en la traducción francesa.

⁹⁴³ Estanyol i Fuentes, M. Josep, *op. cit.*, p. 207. En Katselashvili Basilidze et al., *op. cit.*, p. 218, se explica el origen de *Mesia* o *Meshiaj* como término que denomina al Hijo de Dios: en egipcio, *Mes* o *Mesu* significa ‘hijo’; *Hiaj*, en hebreo, equivale a Yahvé.

⁹⁴⁴ El término *Emmanuel* (*Emmanoel*, *Emmanuil*, etc.) significa “Dios está con nosotros” y es el apelativo simbólico hebreo del Mesías. En Katselashvili Basilidze, etc., *op. cit.*, p. 218.

⁹⁴⁵ Inc. 471, f. 6^{va}; CM. 2879, f. 5^{vb}.

única explicación que el autor realiza sobre la encarnación en su *Liber de Deo*, más profunda que la que se encuentra en su fuente. Se le denomina también unigénito y primogénito, pues tanto del Padre como de la Virgen fue el único hijo engendrado, delante y detrás del cual no había ningún otro (21-32)⁹⁴⁶.

De muchos otros modos, afirma Bartolomé, es prefigurado en los entes de la creación (24). Se le denomina ‘principio’, pues el Padre, por el Hijo, hace todas las cosas; también ‘fin’, pues en Él y por Él acaban todas las cosas. Es ‘boca de Dios’ porque por Él Dios habla al mundo. Es ‘mano’, pues contiene la universalidad de las cosas; ‘vía’, dado que por Él se llega al paraíso (*bravium*)⁹⁴⁷; es ‘vida’, ya que las criaturas poseen vida por Él; ‘verdad’, ante la imposibilidad de ser engañado y el hecho de que no engaña; es, por último, ‘fuente’, tanto por suponer el origen de todo como por saciar a los sedientos (25-32).

Acaba aquí Bartolomé la enumeración que sigue del texto de Isidoro, si bien asegura que este ofrece gran cantidad de ejemplos omitidos en la enciclopedia de las figuras mediante las cuales las Escrituras dan a conocer a Cristo (32-35). Así como se le atribuyen nombres al Padre y al Hijo según sus efectos, prosigue el autor, igual ocurre con el Espíritu Santo, consustancial a ellos en la unidad de la esencia o naturaleza. Recurre ahora a un fragmento del *Libro de la Sabiduría*, capítulo VII⁹⁴⁸, para la relación de nombres referentes al Espíritu (35-40).

Lo primero que se nos dice acerca del Espíritu es que es llamado Santo porque santifica las criaturas (40-41). El *Libro de la Sabiduría* nombra la santidad como una de las propiedades del espíritu que hay en ella, en la sabiduría, sin explicar en qué sentido se aplica al Espíritu⁹⁴⁹. En general, aunque los términos que menciona el autor se encuentran en la *Sapientia*, estos no son comentados, del modo en que lo hace

⁹⁴⁶ Distinto matiz comporta la explicación de Isidoro: “Vnigenitus autem vocatur secundum divinitatis excellentiam, quia sine fratribus; Primogenitus, secundum susceptionem hominis, in qua per adoptionis gratiam fratres habere dignatus est, quibus esset primogenitus” (*Etymologiae*, VII, 2, 13, p. 622).

⁹⁴⁷ ‘Vía’ es un añadido de Bartolomé, no se encuentran en Isidoro.

⁹⁴⁸ La traducción romance cita erróneamente el capítulo: remite al octavo (Inc. 471, f. 6^{vb}; CM. 2879, f. 6^{ra}) en lugar del séptimo, como consta en el texto latino y en la traducción francesa.

⁹⁴⁹ *Sapientia* 7, 22: *Est enim in illa spiritus intelligentiae, sanctus*. Leemos en Isidoro: “Ideo igitur Spiritus Dei sanctus vocatur, quia Patris et Filii sanctitas est. Nam cum sit et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus, proprie tamen ipse vocatur Spiritus sanctus, tamquam sanctitas coessentialis et consubstantialis amborum” (*Etymologiae*, VII, 3, 5, p. 628). Reparemos en la semejanza del comienzo de la exposición de Bartolomé con dicho fragmento: “sicut Pater et Filius propter varios effectus in creaturis variis nominibus nuncupantur, sic Spiritus Sanctus, Patri et Filio in simplicitate nature consubstantialis et coeternus, diversis vocatur nominibus et diversis rebus multipharie comparatur. Propter quod dicitur in VII Sapientie quod est sanctus in omnis, scilicet creature, sanctificatione” (DPR, I, 21, pp. 81-82, 35-41).

Bartolomé, en el texto bíblico. Continúa la enciclopedia especificando aquello atribuido al Espíritu: siendo uno con el Padre y el Hijo, se ve multiplicado en la distribución de los dones y gracias (41-43), pues, como la fuente veterotestamentaria asegura, es único y múltiple, cosa que hemos de entender como único en cuanto a la esencia, sustancia o naturaleza común divina, múltiple por la diversidad de efectos en el mundo creado⁹⁵⁰. Se le llama también sutil por su capacidad de buscar y conocer las afecciones y pensamientos. Interviene en los actos de los hombres, ordenándolos moderada y discretamente. Es elocuente en la administración de la elocuencia (*disertus in facundie sive eloquentie administratione*)⁹⁵¹; inmaculado e impoluto sin infección, el Espíritu es suave en preceptos, consejos y premios; ama el ejercicio del bien; estima, asimismo, la comunidad humana (*humanus humanam diligens societatem*). Es bondadoso, pues la bondad le es innata. Siendo estable e inmutable, otorga firmeza a los laxos y enfermos, extrae de los que protege toda disformidad o mal y concede la perfección de virtud a los virtuosos. Lo supervisa y conoce todo; comprende los espíritus inteligibles, siguiendo el movimiento y las afecciones de los espíritus racionales, separando toda infección (44-59)⁹⁵².

Bartolomé asegura que el Espíritu ha sido denominado por muchos otros nombres, y continúa seguidamente, sin más especificación, con la relación de términos corporales que se le atribuyen y que deben interpretarse de manera figurada. Estos no se encuentran en el *Libro de la Sabiduría*: sin mencionarlo, el autor ha retomado la fuente isidoriana en el apartado que esta destina a la tercera persona de la Trinidad⁹⁵³. Así, vemos que el Espíritu es llamado ‘dedo’, por su discreta y sutil operación; ‘paloma’, por la simplicidad de su amor; ‘nube’, porque enfría aquello caliente. También se le denomina ‘viento’, por la oculta inspiración de sus gracias (*gratiarum inspirationem*); ‘fuego’, por la evaporación de la gracia; ‘rocío’ o ‘lluvia’, porque fecunda el alma;

⁹⁵⁰ En *Sapientia* 7, 22 solamente se dice que es *unicus, multiplex*. En las *Etimologías* de Isidoro leemos: “In tantum autem donum Dei est, in quantum datur eis qui per eum diligunt Deum. Apud se autem Deus est: apud nos donum est; sed sempiternus Spiritus sanctus donum est, distribuens singulis, prout vult, gratiarum dona” (VII, 3, 16).

⁹⁵¹ La traducción romance omite esta atribución al espíritu. El texto de Corbechon, por su parte, afirma: “il est discret en administrant parolles par discretion à ceulx qui en ont besoing” (UG. 1984-11, f. 5^{br}).

⁹⁵² La cita bíblica de este fragmento dista de ser literal. Leemos en *Sapientia* 7, 22-26: *subtilis, disertus, mobilis, incoinquinatus, certus, suavis, amans bonum ... benefaciens, humanus, benignus, stabilis, certus, securus, omnem habens virtutem, omnia prospiciens, et qui capiat omnes spiritus, intelligibilis, mundus*.

⁹⁵³ Sin abandonar el libro VII, el tercer capítulo de las *Etimologías* de Isidoro trata acerca del Espíritu.

‘miel’, por la dulce conversión interior del hombre⁹⁵⁴; es, por último, ‘aceite’ u ‘óleo’, pues engorda y regocija el interior del alma (59-68).

Acaba de esta manera la tercera y última parte del libro I del *De proprietatibus rerum*. Declara el autor que continuará en el siguiente libro con el estudio de las propiedades de los ángeles, a lo que añade la traducción romance que estos, después de las tres eternas personas divinas, son los siguientes en la jerarquía (del ser, podría apuntarse), pues suponen las más excelsas criaturas entre todas las de la creación⁹⁵⁵.

A lo largo de este tercer bloque analizado se manifiesta un aspecto común a la totalidad de los capítulos que lo componen: la finalidad del autor es ofrecer la explicación simbólica de los nombres propios y corporales que aparecen en las Escrituras y que la tradición atribuye a Dios; por ello, toma únicamente lo necesario de sus fuentes, de manera que el fragmento reproducido (sería más adecuado calificarlo, en esta ocasión, de sintetizado) se ajuste a su objetivo⁹⁵⁶. El uso de las autoridades y sus obras se corresponde también en esta tercera parte, por lo tanto, con una intención concreta previamente concebida por el autor.

Lo mismo ocurrirá cuando el *De proprietatibus rerum* devenga en sí mismo fuente en la que se basen otros autores. Debido a su gran difusión, no es extraño encontrar alusiones a la enciclopedia. Si bien la mayoría remiten al estudio de las propiedades del mundo corporal, hallamos casos, sin embargo, en los que se toman fragmentos también de la exposición del mundo espiritual que realiza Bartolomé. Muestra de ello es el *Libro de la Verdad* de Pedro de Medina, donde la reproducción de los capítulos correspondientes a esta última parte aquí analizada se adecua totalmente, por la situación en la que encuentran en la obra de recepción, a la finalidad didáctico-moral de esta⁹⁵⁷.

⁹⁵⁴ En este fragmento, Bartolomé no toma literalmente el texto de Isidoro. Los cuatro últimos términos vistos hasta aquí atribuidos al Espíritu por semejanza de aquello corporal (nube, viento, rocío o lluvia y miel) no poseen correspondencia alguna en el capítulo III del libro VII de las *Etimologías*. El resto, sin embargo, guarda una relación directa con esta fuente.

⁹⁵⁵ Inc. 471, f. 6^{vb}; CM. 2879, f. 6^{tb}.

⁹⁵⁶ Veamos cómo se nos muestra esto en el caso de Isidoro. En el libro VII de las *Etimologías*, el Hispalense matiza la procedencia del Espíritu y su diferencia respecto al nacimiento del Hijo; explica la consustancialidad personal y demás aspectos sobre la Trinidad que Bartolomé ya ha expuesto antes de entrar a considerar los nombres divinos. El análisis etimológico del Hispalense incluye un estudio de lo que se puede decir de Dios y lo que no, tal como unigénito y primogénito se aplican al Hijo, por ejemplo, pero no al Espíritu. De este modo, su obra explica el dogma trinitario, basándose en un estudio terminológico en el que se encuentran elementos que pertenecerían, en la obra de Bartolomé, a su apartado gramatical o lingüístico.

⁹⁵⁷ Pedro de Medina compuso, a mediados del siglo XVI, su *Libro de la Verdad*. La obra se presenta bajo la forma de un diálogo entre un hombre y la Verdad, que responde a todos los ruegos y dudas que este le

7.3.4 Consideración sobre la tercera parte del *Liber I*

Retomemos la presentación que realiza Bartolomé de este tercer bloque del *Liber de Deo*. Aseguraba en el capítulo XVIII, y reitera a lo largo de los tres restantes, que va a tratar los nombres que aluden a Dios mediante sus efectos. Podría pensarse entonces que sí existe una distinción personal ratificada por la enseñanza de la tradición que nos explica cómo cada persona hizo en un momento dado ciertas cosas que no realizó otra. Esta manera de hablar del Padre, Hijo o Espíritu, sin embargo, no implica más que una atribución de determinadas acciones de modo especial a uno de ellos, siendo solo un modo de significar a una determinada persona (problemática que ya aclaró Bartolomé en la gramática trinitaria, cuando abordó los sustantivos esenciales concretos). La actividad *ad extra* divina es única en las tres personas, pertenece a la Trinidad en su

plantea, resultando de ello una lección indudablemente moralizante. La mencionada obra se divide en tres partes. En la primera de ellas, concretamente en los diálogos XVII, XVIII y XIX, Pedro de Medina utiliza tres de los cuatro últimos capítulos de la traducción romance de Vicente de Burgos, que copia de manera casi literal sin citar el *De proprietatibus rerum* ni a su autor. Comienza el primero de dichos diálogos con esta petición del hombre a Verdad: “¡Divina Señora! Dicho me habéis que no se puede dar a Dios nombre que iguale y convenga con su infinita grandeza. Pido, pues por el nombre se conoce la cosa que nombramos, cómo podemos los hombres nombrar a Dios para que de nosotros sea conocido”. Responde Verdad a tal demanda: “Hombre, has de saber que escritos están por los Santos Doctores algunos nombres por los cuales Dios es manifestado en sus obras, aunque en sí y en el alteza de su substancia, y en la profundidad de su potencia no puede ser conocido. Y así hallarás que en la Santa y Sagrada Escritura es nombrado Dios nuestro Señor por diez nombres, y son estos ...”. Se reproduce seguidamente el capítulo XIX de la enciclopedia de manera íntegra. Continúa la obra con el Diálogo XVIII, donde el hombre pregunta a Verdad los nombres por los que es conocido Cristo “según su santísima humanidad”: “Dios o Cristo en muchas maneras en las Sanctas Escrituras es llamado. Y primeramente es dicho Christo o Chrisma, porque Él es aquel de quien dice el Real Propheta que de toda plenitud de gracia más que todos fue ungido...”. Copia aquí la primera parte del capítulo XXI de Bartolomé, la que trata sobre los nombres de Cristo. La segunda parte, acerca del Espíritu Santo, aparece en un nuevo diálogo, el XIX, donde leemos: “¡Divina señora! Pues me habéis declarado que el Padre y el Hijo por diversos nombres son nombrados, pido si el Espíritu Santo, pues es consubstancial al Padre y al Hijo y coeterno con ellos, si es así mismo en la Sacra Escritura por otros algunos nombres nombrado”. Verdad comienza a hablar, detallando los nombres con los que las Escrituras aluden al Espíritu Santo por comparación. No copia el autor en este punto la totalidad de la parte concerniente al Espíritu en el capítulo XXI de Bartolomé, pues omite aquello que este extrae del *Libro de la Sabiduría*. Veamos el fragmento de Pedro de Medina: “Primeramente es dicho Sancto, porque a toda criatura santifica. Es dicho Dedo, por su sutil y muy alta y discreta operación. Es dicho paloma, por la simplicidad del amor. Es llamado Nube, por la refrigeración del ardiente calor. Viento es llamado por la inspiración oculta de sus gracias. Es dicho Rocío de lluvia, por la fecundidad del ánima que hace fructificar. Miel es dicho por la meliflua y muy dulce conversión y mutación interior del hombre. Es Aceite, por la engrasación o inspiración espiritual del ánima”. Como puede observarse, a Pedro de Medina le interesa únicamente aquello que Bartolomé ha extraído de la obra de Isidoro. No solo no ha utilizado las escasas líneas procedentes del *Libro de la Sabiduría*, sino que ha omitido por completo el capítulo que Bartolomé basa en el texto de la *Expositio* de Damasceno, donde aparece también la cita del Pseudo-Dionisio. Tras unas palabras de conclusión posteriores al último fragmento aquí reproducido, acaba el diálogo y el uso que de la enciclopedia que nos ocupa realizó el *Libro de la Verdad*. Los textos se han tomado de la edición preparada por Ángel González Palencia, *Libro de la Verdad*, en *Obras de Pedro de Medina*, Madrid, CSIC, 1944, pp. 260-515 (las citas pertenecen a la p. 334, para el diálogo XVII, y p. 335, para los diálogos XVIII y XIX).

conjunto, ya que en Dios la única distinción que puede hallarse es la de origen⁹⁵⁸. No es posible decir, por lo tanto, que una parte de Él está en un lugar realizando cierta acción y otra en otro: se encuentra por entero, en su simplicidad, en todas las cosas, siendo su actividad trinitaria y única. Esto mismo sostiene Bartolomé cuando, antes de explicar en qué va a consistir su último apartado del *Liber I*, inicia su discurso de la siguiente manera:

et quamvis indivisibilia sint opera beatissime Trinitatis, tamen a sanctis distinguuntur quedam nomina per que notificatur Deus in operibus suis, qui innominabilis est et innotificabilis in se quoad intima maiestatis⁹⁵⁹.

Semejante inicio aleja toda duda del sentido que posee el discurso de Dios que va a trabajarse.

Bartolomé también nos recuerda que el mundo corporal ofrece cierto conocimiento de Dios por sus efectos, como causa, fundamento y fin de la creación; sin embargo, concluimos anteriormente que la esencia, sustancia o naturaleza de Dios nos es por completo desconocida. El intelecto humano no se encuentra capacitado para comprenderla totalmente. Partiendo de esta premisa, puede crearse un discurso en el cual lo que sí nos es conocido, aquello perteneciente a la creación, pueda relacionarse de manera trascendental con su creador, cosa que no solo justifica la segunda parte del *Liber I* (la definición divina como causa de la creación, atribuyéndole sus perfecciones de manera eminente), sino también esta tercera. El sentido simbólico presente en la Edad Media tiene como fundamento una visión del mundo en la que este contiene vestigios de su hacedor, de manera que el ser humano se ve posibilitado a realizar ciertas relaciones por analogía.

El enciclopedismo medieval guarda un íntimo vínculo con el simbolismo y el alegorismo cósmicos, como pudo advertirse en la primera parte de la presente investigación. El medievo no distingue aún entre símbolo y alegoría. La época de Bartolomé es precisamente la que va a ver cómo Tomás de Aquino acaba con los diferentes matices del sentido alegórico que habían surgido con el paso de los siglos, puesto que, puede decirse, lo diviniza. Se distinguen hasta el momento dos sentidos generales: el literal y el espiritual. El primero será al que se refieran las palabras, mientras que el segundo es el oculto bajo el sentido literal, perteneciendo la alegoría a este grupo. Sin embargo, la alegoría que define Tomás no solo es una de las tres

⁹⁵⁸ Las misiones, concluyó Agustín de Hipona, no hacen otra cosa que ratificar la diferencia de origen, sin distinguir las personas en ningún otro sentido. *De Trinitate*, IV, 20, 29 y 21, 32.

⁹⁵⁹ DPR, I, 18, p. 78, 3-6.

subdivisiones del sentido espiritual, sino que también es exclusividad de Dios⁹⁶⁰. Por sentido literal, entiende el Aquinate aquello pretendido por el autor, que incluye todo procedimiento retórico, puesto que es intencional. La fábula y su correspondiente intención didáctico-moral, así como la metáfora, la parábola, etc., pertenecen a lo que el autor quiere transmitir, de forma que deviene sentido literal. Se entiende con solo un mínimo ejercicio interpretativo. En las fábulas, por lo tanto, al presentarse el recurso formal que antes llamaríamos alegoría, lo que se da es el sentido parabólico-literal. Cuando las Escrituras utilizan este recurso, también se encuentran dentro de su sentido literal. Solo puede hablarse de sentido alegórico-espiritual si se hace referencia a la estructura misma de las cosas, no a la significación figurada de las palabras. Santo Tomás aceptará un sentido espiritual que se caracteriza por hacer referencia a algo oculto que el autor no pretende comunicar; de hecho, desconoce que lo está haciendo. Supone un caso paradigmático aquel en el que se narran unos sucesos sin tener conocimiento de que Dios los ha predispuesto así como signo de otra cosa. Forman parte del sentido espiritual el alegórico (tal y como lo define santo Tomás), el tropológico o moral y el anagógico⁹⁶¹.

De esta manera, Tomás de Aquino pone fin al alegorismo cósmico que se daba paralelamente a la exégesis. La misma teología había recurrido al alegorismo más desenfundado, relacionándose íntimamente con el enciclopedismo desde que Agustín de Hipona afirmara la necesidad de obtener un mayor conocimiento de los entes para comprender los mensajes ocultos de las Escrituras. Así, la Edad Media desarrollará enciclopedias y un elevado número de obras paralelas a estas (destacan aquí los bestiarios) donde se recogen todos los sentidos figurados posibles. El universo

⁹⁶⁰ De Bruyne, Edgar, *Estudios de estética medieval*, tomo II, libro III, *Época Románica*, Madrid, Editorial Gredos, 1959, p. 316 y ss. Atendamos al siguiente fragmento de santo Tomás: “Los hombres solo pueden significar palabras, que se adaptan más o menos a sus objetos; no siendo dueños de la naturaleza de los seres no pueden, por consiguiente, disponer de ella para significar otras realidades. Dios en cambio no solo puede componer palabras con el fin de manifestar la verdad, sino que puede disponer las cosas a fin de significar por ellas otras realidades. En la Sagrada Escritura hay, pues, una doble manifestación de la verdad: manifiéstase esta por palabras que designan las cosas y, además, por los hechos y las cosas que figuran a otras. En el primer caso hablamos de sentido literal, en el segundo, de sentido espiritual” (*Quodl.*, art. 15; citado y traducido por De Bruyne, Edgar, *op. cit.*, p. 318).

⁹⁶¹ El esquema de los sentidos posibles se visualizaría de la siguiente manera: por sentido literal entendemos aquello que pretende expresarse, ya sea de manera propia (en sentido histórico, según la etiología –que busca señalar las causas– o según la analogía) o figurativa. El sentido figurativo incluye, a su vez, el típico (los particulares significan algo universal, pero no en sentido teológico), el parabólico (como generalmente se entendía la alegoría) y el moral (intencionado, como ocurre en el caso de las fábulas). El sentido espiritual, por su parte, era aquel oculto en el literal. Le son propios el sentido alegórico (el mundo natural es representación de lo sobrenatural; el Antiguo Testamento es una prefiguración del Nuevo), el moral o tropológico (señala una realidad moral superior), y, por último, el anagógico (se representa la realidad de la otra vida). En De Bruyne, Edgar, *op. cit.*, p. 327.

entrañaba un significado espiritual que debía aprender a leerse, motivo que explica la preponderancia del estudio de la naturaleza durante la Alta Edad Media. No solo influye el primigenio enciclopedismo de Isidoro de Sevilla: esta visión deriva, asimismo, de la influencia mística, donde especial mención merecen el Pseudo-Dionisio y Escoto Eriúgena. Encontramos su máxima expresión, dentro del enciclopedismo, en las interpretaciones simbólicas de los fenómenos naturales que se presentan en autores que siguen la tradición isidoriana, tales como Rabano Mauro⁹⁶². Se vio anteriormente cómo, a partir del siglo XII, comienza a perfilarse una nueva visión de la naturaleza. El conocimiento de las estructuras físicas se considera valioso por sí mismo, resurgiendo en su seno la antigua concepción del hombre que forma parte de la naturaleza como microcosmos. Acorde con las novedades que ya había introducido el siglo XII y que no tardarán en desarrollarse, se asume la existencia de una estructura matemática subyacente a la naturaleza, de manera que esta ciencia cobra gran importancia⁹⁶³. Así, Roberto Grosseteste afirma la conveniencia de aplicar la matemática al análisis de la naturaleza como único modo de alcanzar la verdad del universo. Maestro de franciscanos de la universidad de Oxford, es uno de los principales representantes del científicismo inglés que caracterizaba el pensamiento universitario del siglo XIII. Se fundamenta en la metafísica de la luz, cuyos orígenes se remontan al Pseudo-Dionisio y en Escoto Eriúgena, aunque ahora tomada como objeto de estudio científico autónomo⁹⁶⁴. La luz física supone un correlato de la iluminación divina. Observemos hasta qué punto se transforma la anterior visión simbólica del mundo físico. No se deja a un lado por completo, pues continúa aceptándose en este sentido la causalidad en la naturaleza. Al contrario, parece que se dé una simbología particular, específica de esta época, al no poder establecerse las relaciones libres que la caracterizaban anteriormente. Acostumbra a señalarse la figura de Roger Bacon como el paradigma científico de este siglo; el franciscano debe mucho a la filosofía de Grosseteste, entre lo que se destaca el valor que le otorga a la matemática. Bacon, sin embargo, también sostendrá que existe un

⁹⁶² El carolingio atribuye la oscuridad de las Escrituras a los dos tipos de signos que en ella se encuentran: los que designan directamente las cosas y los figurados. El sentido figurado tiene una relación misteriosa con lo designado por el sentido propio, pero este misterio se produce, asegura el autor, por ignorancia etimológica y de las propiedades de la naturaleza con la que se compara. Mauro decide escribir su *De Universo* con el fin de explicar el sentido propio y el figurado de términos que considera importantes para entender los textos sagrados. Ver De Bruyne, Edgar, *Estudios de estética medieval*, tomo II, libro II, *La civilización carolingia*, Madrid, Editorial Gredos, 1959, pp. 355 y ss.

⁹⁶³ Ramón Guerrero, Rafael, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, AKAL, 2002, p. 145 y ss.

⁹⁶⁴ *Ibidem*, p. 201 y ss.; Weinberg, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 164 y ss.

sentido espiritual o místico que se alcanza únicamente tras la comprensión del literal; solo accederemos a este sentido oculto precisamente si somos capaces de poseer un correcto conocimiento de la naturaleza y de las propiedades de todas las cosas⁹⁶⁵.

El valor de la expresión simbólica no va a desaparecer en la Edad Media, siendo este avalado por las mismas Escrituras. Sin embargo, a medida que el estudio de la naturaleza va adquiriendo autonomía, el alegorismo cósmico se ve frenado, y el discurso simbólico, siempre presente, debe encontrar su nuevo lugar. El enciclopedismo no deja de contener la expresión simbólica: recordemos las obras de los últimos siglos medievales, caracterizadas por tomar los textos de las grandes enciclopedias del siglo XIII –especialmente el *De proprietatibus rerum*– y moralizar su contenido físico. Sin embargo, la considerable unidad y delimitación del género en la Alta Edad Media en torno a la naturaleza significativa no se recupera: tras la gran variedad de manifestaciones enciclopédicas del siglo XII y el momento de esplendor del género en el siglo XIII, el enciclopedismo se diversifica y toma rumbos distintos. La tradición simbólico-alegórica enciclopédica se mantiene hasta el final de la Edad Media y se adentra en el Renacimiento, pero la modernidad va a conferir al género una clara preocupación gnoseológica y científica, definiendo y delimitando su carácter y sus implicaciones. Si bien el enciclopedismo occidental contiene, desde su nacimiento, una faceta metodológica y sistemática, el antecedente y lo que posibilita que, en la modernidad, el género posea tal idiosincrasia se halla en la evolución que experimenta en los siglos XII y XIII. Si el enciclopedismo altomedieval va a contener una naturaleza significativa donde el valor del estudio presentado recae en el simbolismo desarrollado (con alguna visión más moderada, como la de Beda), el siglo XII solo va a modificar en parte tal tendencia: incluso la obra de Neckam, aun considerándose de transición, se fundamenta por completo en el método tropológico. Serán las grandes obras del siglo XIII las representativas de esta redefinición del lugar propio del simbolismo, aunque cada una presentará sus particularidades. Reparemos en que, mientras que el trabajo de Tomás de Cantimpré otorga cierta relevancia a la exposición simbólica (con diferente peso según la versión de la obra), el de Bartolomé el Inglés va más allá: sin alejarse del fin último espiritual que proclama en su prólogo, en el que aboga por un correcto conocimiento de la realidad para comprender el simbolismo del mensaje bíblico, va a limitar considerablemente, en su exposición, la expresión simbólica. Cabe tener

⁹⁶⁵ Boadas i Llavat, Agustí, *Roger Bacon: Subjetivitat i ètica*, Barcelona, Herder, 1996, p. 162.

presente que, en el *Liber I* que aquí se ha analizado, no parece incluirse un apartado simbólico sobre la divinidad porque el autor pretenda conferir un determinado valor al simbolismo, aun relegándolo al último lugar de su exposición. La exposición simbólica tiene cabida en este libro por su excepcionalidad a la hora de presentar su objeto de estudio: de Dios no pueden abordarse las propiedades ni comprenderse su naturaleza, al contrario que del resto de *realia*; siendo así, Bartolomé centra por completo su interés en el discurso acerca de Dios. El simbolismo, por lo tanto, no se incluye aquí como vía de conocimiento, sino como parte de uno de los tres discursos divinos que el Inglés distingue: el que manifiesta su condición unitrina –primer bloque temático–, aquel que se le atribuye a partir de la creación (según las virtudes, como causa de sus efectos o siguiendo la vía de la eminencia) –segundo bloque temático–, y, por último, el que se aplica también a partir de la creación, pero por una semejanza simbólica, –tercer bloque temático–. Fijémonos que tal ordenación se halla, además, claramente jerarquizada. Puede concluirse, por lo tanto, que el interés de Bartolomé por el simbolismo en el *Liber I* se debe al hecho de que la investigación de Dios se centra –genuinidad del *De proprietatibus rerum*– en la investigación sobre el discurso humano acerca de la divinidad, dentro del cual se halla la expresión simbólica, cuya aplicación a Dios es menos precisa e informativa que el lenguaje propio de su unidad esencial y trinidad personal, y aún menor que su descripción como causa y eminencia de toda la creación.

8. Uso de autoridades y fuentes en el *Liber I* del *De proprietatibus rerum*

En el *Liber De Deo*, Bartolomé recurre de dos maneras diferenciadas a una serie de fuentes y autoridades. La primera corresponde prácticamente por entero a la parte inicial de su obra, aquella que trata acerca de la cuestión trinitaria. En estos capítulos no aparecen citadas todas las fuentes textuales que se utilizaron para su composición y las que sí se citan pudieron no ser manejadas de primera mano por el autor, pues no se da una dependencia directa entre sus textos y la obra del Inglés. Lo relevante de los autores que aquí se mencionan es su faceta de autoridad: son especialmente significativos porque sus doctrinas suponen una determinada e importante contribución en la evolución del pensamiento trinitario.

El otro modo en que el autor recurre a las fuentes pertenece a las partes que hemos denominado segunda y tercera. La aportación en este punto de la obra no es doctrinal, sino textual, pues lo importante son los textos determinados que toma de las autoridades. En este capítulo, presentamos un análisis que profundiza en los distintos usos de autores y fuentes que hallamos en el *Liber I*, donde se evidenciarán las particularidades del libro dedicado al estudio divino.

8.1 Aportación doctrinal

Recordemos que los dos primeros capítulos del libro reproducen ciertos fragmentos de la decretal de Inocencio III en los que se expone la cuestión trinitaria. En el tercer capítulo, el autor ofrece una clasificación de los tres modos que tienen las cosas de “ser en Dios” o “ser dichas de Él”, esto es, esencia, propiedades o personas⁹⁶⁶. A continuación, Bartolomé retoma la formulación trinitaria y expone tanto la diferencia real de origen entre las tres personas divinas como la igualdad esencial entre ellas. Al final del capítulo se afirma que esta conciliación conceptual entre la trinidad personal y la unidad esencial divina que se ha presentado se encuentra en Boecio, Hugo de san Víctor, Agustín y Ricardo de san Víctor.

El *De proprietatibus rerum* se caracteriza por un estilo claro y conciso, totalmente estructurado para facilitar al lector la comprensión de la materia tratada. El orden lógico de la exposición en estos primeros capítulos, sobre todo teniendo en cuenta el estilo del autor, se encuentra alterado: la clasificación presentada en el tercer capítulo debería ser

⁹⁶⁶ “Ut autem dicta et dicenda apertius elucescant, notandum est iuxta sanctorum traditionem quod quicquid in Deo est aut de Deo dicitur, aut est essentia aut notio aut persona” (DPR, I, 3, p. 70, 1-6).

lo primero que el lector hallase en el libro, pues el contenido de los dos primeros capítulos ya proporciona información que explica las tres “cosas que son en Dios”. Como hemos apuntado anteriormente, esta excepcionalidad en el estilo expositivo del autor se debe a su interés en que las primeras palabras del libro sean las de la autoridad político-religiosa de Inocencio III. La presentación del dogma trinitario del texto de la decretal en los dos primeros capítulos y la mención de las cuatro autoridades en el tercero nos sugiere algo más por parte del autor: la afirmación implícita de que son estos autores los que, mediante su aportación a la reflexión trinitaria, han llevado al dogma a la actual formulación que la Iglesia proclama, presentada en esta obra bajo la mencionada decretal. Los autores que utilizará Bartolomé serán aquellos de los que la teología occidental ortodoxa –y, por lo tanto, la misma enciclopedia– tome el contenido doctrinal necesario para llegar a dicha formulación dogmática.

El hecho de que se realice una copia prácticamente literal de la decretal dentro de un apartado en el que el autor no reproduce citas textuales evidencia la función especial que esta desarrolla. Bartolomé omite ciertos párrafos del texto de Inocencio III en los que cabe reparar para comprender qué objetivo persigue el Inglés en su libro sobre Dios. Por una parte, comprobamos que el autor deja de lado todas aquellas cuestiones que no pertenezcan a la propia realidad trinitaria divina: los párrafos sobre cristología, sacramentos, etc. Por otra parte, es sumamente interesante comprobar cómo Bartolomé elude toda mención a posibles interpretaciones conflictivas del dogma expuesto, como ocurre con la cuestión de la cuaternidad, vista en el capítulo previo. Pese a que Bartolomé no menciona de manera explícita la cuestión en torno a la cuaternidad ni las disputas entre los diferentes autores, su exposición de la doctrina trinitaria aleja intencionadamente cualquier implicación problemática⁹⁶⁷.

Al margen de las autoridades ya mencionadas, localizamos en los capítulos que conforman el primer bloque temático otras dos citas: una referencia a Damasceno, en el capítulo V, y la cita de un pasaje de las *Etymologiae* de Isidoro, en el capítulo XIV. Esta última es una mención puntual; es la única ocasión en que Bartolomé, en estos capítulos en los que trata la condición trinitaria divina, hace alusión a una obra y un libro concretos que le han servido de fuente textual⁹⁶⁸, a excepción, como se ha tratado, de la

⁹⁶⁷ Cf. DPR, 3, p. 70, 6-8 y 14, p. 75, 16-19.

⁹⁶⁸ Se abordó esta referencia en el apartado 7.1.2.4 *Nombres personales*. El *De proprietatibus rerum* cita aquí el libro VI de las *Etymologiae*. La referencia está claramente equivocada: es en el libro VII, *De deo, angelis et sanctis*, donde hallamos la fuente textual de Bartolomé (*Etymologiae*, VII, 4, 1-2).

decretal de Inocencio III. El Inglés copia el breve fragmento de Isidoro literalmente, omitiendo una única proposición: la que hace referencia a la doctrina que compara la Trinidad divina con la trinidad que se da en el hombre (memoria, inteligencia y voluntad)⁹⁶⁹. Elude nuevamente Bartolomé aquello que no trate estrictamente la unitrinidad divina, y con ello evita mencionar disquisiciones filosóficas que añadirían complejidad a la explicación.

Damasceno, por el contrario, se cita como al resto de filósofos de este apartado (Agustín, Boecio, Hugo y Ricardo de san Víctor): por su autoridad en el tema preciso que Bartolomé está desarrollando, sin tomarse exactamente como fuente textual. No se especifica del autor ninguna obra en particular, sino que se menciona como autoridad en la doctrina que se está tratando: en este caso, la posibilidad del conocimiento divino por parte de las criaturas. Tras analizar el libro I de la enciclopedia, partiendo de la mención a Damasceno y teniendo presentes el resto de autoridades citadas, entendemos que el autor se suma a una determinada tradición en torno a la posibilidad del conocimiento de Dios. Es oportuno, pues, comenzar el presente apartado reparando en los aspectos principales que entraña la mencionada tradición a la que se adhiere el autor.

8.1.1 La excepcionalidad de Damasceno como autoridad

Damasceno se cita en un contexto muy concreto de la exposición trinitaria, si bien es relevante reparar en que no aparece junto a los nombres de las autoridades cuyas doctrinas son señaladas como aquellas de especial relevancia en la materia trinitaria abordada, pese a que hallamos en el texto del de Damasco cierta anticipación de la teoría de los nombres que presenta el Inglés. Este autor se tratará, pues, bajo un doble prisma: como autoridad en un aspecto específico en torno al conocimiento divino y como posible modelo de la gramática teológica desarrollada por el autor.

8.1.1.1 Posibilidad del conocimiento divino

Bartolomé asegura en el capítulo V que las criaturas no pueden conocer la esencia divina, es decir, qué es Dios, y refuerza su postura citando en este punto a Damasceno. En su *Expositio*, el de Damasco declara que no puede entenderse ni decirse nada de Dios fuera de lo que ha sido transmitido por la revelación⁹⁷⁰. Sin embargo, no solo ofrece

⁹⁶⁹ Isidori Hispalensis, *Etymologiae*, VII, 4, 1-2.

⁹⁷⁰ Damascenus, *Expositio*, I, 2.

una explicación de los nombres con los que se describe la divinidad, sino que, además, atribuye cierto conocimiento, si bien imperfecto, al discurso afirmativo de Dios como principio y creador de todas las cosas, exactamente como Bartolomé hace a lo largo del *Liber I*. Aquello que se dice sobre Dios no declara su esencia o naturaleza, sino las propiedades de esta. Así, Damasceno, en el capítulo cuarto de la *Expositio*, sostiene que la divinidad es incorpórea, pues no puede poseer cuerpo aquello indefinido, indeterminado, sin figura, que no puede tocarse ni verse, simple, sin compuesto, inmutable, primer motor inmóvil; decimos que es ingénito, sin principio ni mutación, por lo que es incorruptible. Sin embargo, *at ne hoc quidem essentiam eius declarat*⁹⁷¹. Lo único que puede llegar a comprenderse de la divinidad es su propia incomprendibilidad e infinitud; “*quaecumque autem de Deo per affirmationem decimus, non Dei naturam, sed quae circa naturam illius sunt*”⁹⁷².

La influencia en este autor del Pseudo-Dionisio es palpable. Este último, en su *Teología del misterio*, acepta la vía afirmativa o catafática, que asigna a Dios las perfecciones de la creación. Existen en Él de un modo completamente distinto, tanto que debe afirmarse también la vía negativa o apofática, excluyendo lo propio de las criaturas, pues son imperfectas. La teología del Pseudo-Dionisio que sigue Damasceno es apofática, como lo es, en general, gran parte de la teología oriental⁹⁷³. La vía propia del conocimiento de Dios es la negativa porque es la que evidencia que el ser humano se halla en un estado de ignorancia ante la divinidad. Así lo expresa el Pseudo-Dionisio en la mencionada obra, donde asegura que el verdadero conocimiento, el que se encuentra más allá de la inteligencia, se produce cuando deja de intentar captarse lo incognoscible⁹⁷⁴. Esta reflexión conduce a la aceptación de una tercera vía que supone la superación de las anteriores, siendo esta superlativa o simbólica. Podemos decir,

⁹⁷¹ Ídem; PG 94, 799A. *Sed non hoc substantiae eius est demonstrativum*, leemos en la traducción de Burgundio de Pisa (*op. cit.*, p. 20).

⁹⁷² *Ibidem*; PG 94, 799B-C. Expresión similar encontramos en la traducción de Burgundio (*op. cit.*, p. 21).

⁹⁷³ Dicha vía fue especialmente cultivada por los Capadocios. Así, Gregorio de Nisa afirmará que “el espíritu [humano] no tiene más que una manera de alcanzar aquella Potencia que le sobrepasa: la de no detenerse jamás en el concepto, sino buscar siempre incansablemente el más-allá-del-concepto” (*In Cant.*, 12; PG 44, 1024). De manera similar se expresa Gregorio Nacienceno: “Tú estás más allá de todo. ¿Qué otra cosa puede decirse de ti? ¿Qué himno podría dirigirte la palabra? No hay palabra que pueda expresarte. ¿Dónde te fijará la inteligencia? Tú estás más allá de toda inteligencia. Sólo tú eres inefable. (...) Tú eres todo ser y no eres ninguno. Tú no eres uno de los seres, ni eres su conjunto. Tú tienes todos los nombres. ¿Cómo te nombraría yo a Ti, el único que no tiene nombre, el más allá de todo? ¿No es eso todo lo que puede decirse de ti?” (*Ep.* 29; PG 37, 507, citados y traducidos en Codina, Víctor, *op. cit.*, pp. 34 y 35, respectivamente).

⁹⁷⁴ *Teología del misterio*, III, 3.

entonces, que Dios es Supra-Ser, Supra-Bondad, etc.⁹⁷⁵ Damasceno, siguiendo la tendencia del Pseudo-Dionisio, sostiene que, una vez exploradas las vías catafática o positiva y apofática o negativa para describir a Dios, la manera más adecuada de expresarse sobre la divinidad es la vía de la eminencia o superlativa⁹⁷⁶.

Escoto Eriúgena, que no se encuentra dentro de las referencias de Bartolomé, es el filósofo medieval al que en mayor medida se le reconoce esta línea de pensamiento enmarcada en la tradición del Pseudo-Dionisio. La razón no puede conocer totalmente a Dios porque trasciende el intelecto: es principio de todo, incluso de este. No se podrá hablar, por lo tanto, con propiedad de Él, pero de alguna manera podemos conocerlo interpretando las Escrituras y atendiendo al orden natural. El mundo creado tiene un valor simbólico y es reflejo de Dios; por ello, afirmará que no hay nada visible y corporal que no signifique otra cosa incorporeal e inteligible⁹⁷⁷.

Las autoridades citadas por Bartolomé en la exposición del dogma trinitario también manifiestan esta tendencia. Dado que la mayoría de ocasiones no decimos las cosas con propiedad, ya que nuestra forma general de hablar es impropia, y, aun así, se entiende lo que se quiere decir⁹⁷⁸, junto con el hecho de que las palabras que utilizamos para definir a Dios, tales como esencia, sustancia, unidad, etc., son siempre insuficientes al no poder abarcar la divinidad, Agustín va a ser el primero de los autores citados por Bartolomé que realiza un discurso de Dios partiendo de las perfecciones de la creación, a la vez que niega que podamos hablar propiamente de Dios y que el lenguaje humano sea adecuado. Por eso, no duda en emplear el término *substantia* para exponer qué es Dios. Esta noción trasforma su significado, propio del mundo creado, cuando se aplica a

⁹⁷⁵ Codina, Víctor, *op. cit.*, p. 33 y ss.; Weinberg, Julius, *op. cit.*, p. 54 y ss.

⁹⁷⁶ *Ibidem*, I, 12 (especialmente en PG 94, 846D y ss.). Estos fragmentos fueron omitidos por Burgundio en su traducción. Cf. *op. cit.*, p. 56.

⁹⁷⁷ En *Periphyseon*, V, 3 (PL 122, 865D-866A). Escoto reconoce la validez de la vía afirmativa, siempre que se entienda metafóricamente. También es legítima la negativa, matizando que se niega algo como completa naturaleza de Dios. Así es como explicará que no se da ninguna contradicción entre dichas vías, porque todo lo que se atribuya a la divinidad debe hacerse como síntesis que trasciende a ambas (Dios es súper-esencia, como síntesis y superación de la vía que afirma que es esencia y la que lo niega). La teología de Escoto comprende a Dios y a sus manifestaciones o teofanías, pues nos acercan a su conocimiento. En Dios, 'creación' es igual a 'manifestación', lo que permite una elevación a partir del universo hacia lo divino. La razón, al contemplar la naturaleza, descubre tres órdenes: las sustancias individuales, las causas primordiales (son las razones inmutables de todo lo existente: Dios las crea desde la eternidad y se manifiestan, en cuanto a teofanías, cada una como una belleza perfecta; será el ideal en relación a las cosas que de ella participan) y la unidad suprema de las personas divinas. Así, lo que no es Dios es teofanía o manifestación. De Bruyne, Edgar, *Estudios de estética medieval*, tomo II, libro II, *La civilización carolingia...*, p. 364; Weinberg, Julius, *op. cit.*, p. 57 y ss.; Ramón Guerrero, Rafael, *op. cit.*, 2002, pp. 90 y 102-103.

⁹⁷⁸ Cf. Agustín, *Confesiones*, XI, 20.

la divinidad, pues debe entenderse de manera trascendente: es inmutable, cosa que lleva a la exclusión radical de los accidentes que sí convienen a las sustancias creadas⁹⁷⁹. El ser de Dios es bueno sin cualidad, grande sin cantidad, omnipresente sin lugar, eterno sin tiempo, etc. Asegura el autor que esto es lo que podemos concebir de la divinidad, los atributos divinos que se identifican con su propio ser sin que en él se den las categorías aristotélicas. No conoceremos lo que es, pero tampoco pensaremos lo que no es⁹⁸⁰. No podemos comprenderlo, pero, de algún modo, las perfecciones del ser, a la vez que garantizan su trascendencia por aplicarse a la divinidad de manera similar al Uno de Plotino, lo hacen cognoscible, en cierta medida, por la vía de la eminencia.

En su *De Trinitate*, Boecio clarifica la diferencia de predicar de cualquier sujeto las diez categorías aristotélicas a decir las de Dios. En un sujeto cualquiera, uno de los predicados consiste en la sustancia, mientras que los otros siempre van a ser accidentes. Boecio lo ejemplifica así: si alguien dice que un sujeto es justo, la mente humana imagina ese sujeto siendo de esa manera, justo. En lo referente a la divinidad, alejada por completo de todo accidente, la cosa cambia, pues no hay diferencia entre su esencia y lo que se predica de ella. No puede imaginarse como un sujeto y ese sujeto siendo justo, pues en Dios Él y Justo tienen el mismo ser⁹⁸¹.

Pasando a las autoridades citadas por Bartolomé más cercanas a él, Hugo de san Víctor, no satisfecho con el argumento ontológico de san Anselmo, propone otras vías que evidencian la existencia de Dios y, todavía más importante para el autor, posibilitarán el ascenso hasta la divinidad. La primera se corresponde con la introspección humana, pues el hombre entiende que es necesaria la existencia de un fundamento y principio de su alma, al no haber existido esta siempre. Otra forma de llegar a la divinidad es mediante la creación: la contingencia de las criaturas nos lleva a deducir un ser inmutable y perfecto que sea su principio. Aún cabe otra manera de considerar la creación, la que parte del orden y la finalidad que observamos en el universo y asciende hasta Dios como gobernador de todas las cosas⁹⁸². Recordemos que, como se vio en la primera parte de la presente investigación, Hugo de san Víctor reconoce en el *Didascalicon* que todas las artes y ciencias están al servicio del

⁹⁷⁹ Blázquez, Niceto, *El concepto de substancia según san Agustín. Los libros De Trinitate...*, pp. 308-309, 325, 328 y 332.

⁹⁸⁰ Agustín, *De Trinitate*, V, 1, 2 y 10, 11.

⁹⁸¹ Boecio, *De Trinitate*, IV.

⁹⁸² Forment, Eudaldo, *Historia de la Filosofía II: Filosofía medieval*, Madrid, Ediciones Palabra, 2005, p. 114.

conocimiento divino, al que se dirige todo saber mundano, incluida la propia introspección. El hombre sabio comprenderá toda la ciencia de la creación como camino hacia su artífice, pues el mundo sensible es un *liber scriptus digito Dei*⁹⁸³. La doctrina de Hugo de san Víctor va a desarrollar especialmente esta metáfora del libro del mundo⁹⁸⁴.

En el pensamiento de Ricardo de san Víctor también es importante la experiencia, tanto que lleva al hombre de lo mundano a lo divino. Esto implica la doctrina agustiniana de los *vestigia*, donde las criaturas son consideradas como huellas del creador que de alguna manera nos hablan de Él: mediante lo percibido, por la reflexión, se accede a aquello que no se ve. Los dos primeros libros de su *De Trinitate* desarrollarán una teología natural, no tan interesada en ofrecer una prueba de la existencia de Dios –Ricardo también rechaza el argumento anselmiano– como en evidenciar su confirmación continua en la naturaleza, partiendo de la propia experiencia de esta y aplicando el principio de causalidad⁹⁸⁵. Ricardo describe a Dios como sustancia de la misma forma que lo hace Agustín, recurriendo a la analogía. La estructura entitativa divina no puede compararse con nada del mundo creado, que es donde propiamente existen las sustancias. Finalmente, la conclusión de Ricardo es la misma a la que llegan Damasceno y Escoto Eriúgena, siguiendo al Pseudo-Dionisio: la manera más adecuada de expresarse es la que define a Dios como suprasustancia⁹⁸⁶; en definitiva, el ser “supra-cualquier cosa que pueda decirse de Él”. No olvidemos que el discurso sobre Dios intenta definir, dentro de sus posibilidades, aquello que es en sí la “supraeminente incomprensibilidad”⁹⁸⁷.

Bartolomé no describirá a Dios como suprasustancia, es decir, no utiliza la vía superlativa, hasta que no presente la propia definición de Damasceno en el capítulo

⁹⁸³ “Todo el mundo perceptible es como si fuera un libro escrito por el dedo de Dios” (*De tribus diebus*, II). Alain de Lille dirá aún más: el mundo creado es para el hombre “como si fuera un libro y una pintura y un espejo” (*Rythmus alter*). Ambos citados y traducidos en Macintyre, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, Madrid, Ediciones Rialp, 1992, p. 129.

⁹⁸⁴ Jolivet, Jean, *op. cit.*, p. 145 y ss. Un siglo más tarde, Buenaventura, que no cesó de alabar el trabajo de Hugo de san Víctor (*Reducción de las ciencias a la teología*, V), expondrá, en el capítulo segundo de su *Itinerario de la mente a Dios*, cómo las criaturas del mundo sensible muestran las perfecciones de Dios, causa, principio y fin de todas las cosas.

⁹⁸⁵ Ganoczy, Alexandre, *op. cit.*, p. 77 y ss. Tres vías filosóficas conducen hacia la divinidad: la de la contingencia de los seres creados, que requiere la existencia de un ser increado, inmutable y eterno; la de los grados de perfección, ya vista en Agustín y que Tomás de Aquino desarrollará, y, por último, la de los grados de posibilidad de las esencias, que remiten al ejemplar, el ser de Dios, como ejempladas. Forment, Eudaldo, *Historia de la Filosofía II: Filosofía medieval...*, p. 117.

⁹⁸⁶ Ricardus, *De Trinitate*, II, 22.

⁹⁸⁷ *Ibidem*, 21.

XVI. Este tipo de discurso no tiene cabida en la primera parte de su obra, la concerniente al dogma trinitario. Sin embargo, puesto que Bartolomé se dispone a comenzar su clasificación de los nombres en el capítulo VI, precisamente dedicado a los nombres esenciales, puntualiza el Inglés previamente que, aunque no se pueda entender la esencia de Dios, algo podemos conocer de ella al describirla de manera positiva, como causa universal de todas las cosas. También hace mención a la vía negativa, justificando así el lenguaje de las Escrituras. Todo aquello que Bartolomé dice aquí de Dios, entre otras cosas, que es sustancia, pertenece a un análisis cuyo único objetivo es hacer congeniar la unidad y trinidad divinas. Es en el segundo bloque temático en el que se observa una definición de Dios en la cual el hombre no puede más que describirlo por sus efectos. Todo conocimiento de Dios se sigue, partiendo de la creación, por su trascendencia. La concepción de un mundo creado que proporciona cierta información de su creador posibilita, asimismo, un discurso simbólico que, como muestra el *De proprietatibus rerum* en el tercer bloque temático del libro primero, requiere matizaciones interpretativas.

La tradición en la que se enmarca la enciclopedia no solo otorga un sentido a la exposición del *Liber I*, sino que, aún más allá, será lo que confiera valor al conjunto de la obra que aquí analizamos. Se abordó, en la primera parte de la investigación, la finalidad espiritual que posee la enciclopedia y que su autor expresa en el proemio, en consonancia con el propósito que manifiestan los enciclopedistas de este siglo: el conocimiento de la creación conduce a un mayor conocimiento divino y a una mejor comprensión de las Escrituras, empresa que motiva al autor a componer el *De proprietatibus rerum*⁹⁸⁸. En el proemio, Bartolomé cita como única autoridad a Dionisio, en su obra *De coelesti hierarchia*⁹⁸⁹, traducida, precisamente, por Escoto Eriúgena: el Pseudo-Dionisio es, como hemos visto, el pilar fundamental sobre el que se asienta la tradición del conocimiento divino que desarrollan Damasceno y Escoto, y que, en última instancia, justifica la investigación del mundo espiritual y corporal que se lleva a cabo en esta enciclopedia.

Damasceno supone una importante autoridad en el punto preciso del discurso de Bartolomé donde se halla: el capítulo V. La diferencia respecto a los autores citados en el capítulo III es que el Inglés no confiere a Damasceno autoridad en la formación de la

⁹⁸⁸ Desarrollado en el apartado 4.1.2 *La intención del enciclopedista: compilar, aprehender y edificar*.

⁹⁸⁹ DPR, *Prohemium*, p. 51, 10-17.

doctrina trinitaria, únicamente en la posibilidad del conocimiento divino, cosa que ocupará, tras la formulación del dogma, el resto del *Liber I*. El autor no omite las citas de Damasceno en los bloques temáticos siguientes, en los que se utiliza ampliamente como fuente textual, pero no lo nombra en los capítulos en los que expone su explicación de los nombres de la Trinidad, pese a la cercanía entre algunos textos de ambos autores. Veamos con más detenimiento la relación que guardan respecto al de Damasco estos capítulos del *De proprietatibus rerum*.

8.1.1.2 Un modelo de la teoría de los nombres

Damasceno proporciona en su *Expositio* una relación de nombres dichos de Dios que adelanta parte de lo expuesto en la clasificación de Bartolomé:

Hoc est principii expers, incorruptibile, et increatum, et incorporium, et invisibile, aliaque eiusmodi, quid non sit ostendunt; nempe quod non coeperit esse, non intereat, non sit creatus, nec sit corpus, nec videri oculis possit. Iam vero bonum, et iustum, et sanctus, aliaque eiusmodi, naturam quidem comitantur; caeterum essentiam non declarant. Denique Dominus, rex, et similia, relationem ad ea quae ex adverso distinguuntur, liquido explicant. Nam et eorum quibus dominatur, Dominus dicitur; eorumque in quos regiam obtinet potestatem, rex nuncupatur; eorum item quae facit, opifex audit et conditor; eorum denique quos pascit, pastor.

Haec igitur omnia communiter in tota divinitate accipienda sunt, atque eodem modo, et simpliciter, et individue, omninoque, conjunctim; distinctim autem Peter et Filius et Spiritus sanctus; item quod causa caret, et quod a causa est, ac postremo ingenitum, genitum, et procedens; quae quidem non eiusmodi sunt ut naturam denotent, sed mutuam inter se personarum relationem ac existendi modum⁹⁹⁰.

Observamos la correspondencia con la doctrina de los nombres de la enciclopedia. En este fragmento, el primer tipo de términos aplicados a Dios son los que designan la esencia mediante una negación, es decir, en el esquema del *Liber I*, los adjetivos esenciales privativos. Los segundos son aquellos que se siguen de su naturaleza. A partir de la creación, se atribuye a Dios lo que implique perfección, lo más noble; se

⁹⁹⁰ *Expositio*, I, 9 y 10; PG 94, 838 A-C. Reparemos en que Bartolomé no tuvo acceso a este texto, sino a la versión de Burgundio, cuyos términos no siempre coinciden con los del de Damasco. El segundo fragmento es muy cercano a la redacción de Damasceno (*op. cit.*, p. 51); en el primero, sin embargo, encontramos algunas variaciones. Leemos en la traducción de Burgundio: “Igitur primum quidem ipsius esse demonstrativum est et numquid est; secundum vero operationis. Incorruptibile vero et sine principio, et ingenitum, id est increatum, et incorporeum et sine tempore et invisibile, et quaecumque talia, quid non est significant; hoc est, quoniam non incepit esse, neque corrumpitur neque creatus est, neque est corpus neque videtur. Bonum autem et iustum et sanctum, et quaecumque talia, sequuntur naturam; non ipsam vero substantiam ostendunt. Hoc autem: Dominus et rex, et quaecumque talia, habitudinem ad ea a quibus distinguuntur ostendunt. Eorum enim qui dominationi subiciuntur dicitur Dominus; et eorum qui reguntur rex, et eorum qui conduntur conditor, et eorum qui pascuntur pastor” (*op. cit.*, p. 50).

trata de los sustantivos esenciales generales y abstractos, esto es, de los mismos atributos divinos. Los siguientes que se mencionan son los nombres esenciales adjetivos que connotan posición y que hacen referencia a las relaciones entre el Creador y las criaturas. Todos estos nombres se dicen en singular de la Trinidad, pues no se significa aquí la pluralidad de personas. Los últimos, sin embargo, sí garantizan la pluralidad, tanto los personales (Padre, Hijo, Espíritu), como los nocionales concretos que constituyen las personas.

Patri, fonti, genitori conveniunt, ea Patri soli ascribi debent; quae autem producto, genito, Filio, Verbo, primordiali potentiae, voluntati, sapientiae quadrant, ea Filio tribuenda sunt; quae denique producto per processionem, manifestanti, ae perficienti potentiae, haec Spiritu sancto⁹⁹¹.

Lo que se predica propiamente de cada persona no puede decirse de la esencia divina, así como tampoco de las otras personas, si no se predica también de ellas. Este sería el caso, en el esquema de Bartolomé, de ‘espirante’, aunque debe tenerse presente que Damasceno es fiel a la formulación oriental de la procedencia del Espíritu Santo del Padre mediante el Hijo. La clasificación de la enciclopedia es más completa que la que ofrece Damasceno, pues en esta lista de términos que denotan la pluralidad personal no diferencia los esenciales concretos (‘revelador’), ni los que hacen referencia a la esencia, pero se dicen de las personas (‘sabiduría’), todos ellos nombres esenciales en el esquema de Bartolomé. Tampoco se excluyen los términos que deben entenderse de forma no literal (‘fuente’), cosa que Bartolomé no incluye en el análisis lingüístico trinitario, a excepción del caso de los nombres esenciales que denotan la relación entre el creador y las criaturas, brevísimamente mencionado⁹⁹².

Damasceno aborda la cuestión de la eternidad de las relaciones divinas⁹⁹³: el Hijo no es engendrado en el tiempo ni su generación tiene principio, pues ambos, Padre e Hijo, son coeternos. En ninguna situación ha existido uno sin el otro: la persona del Padre no se llamaría así si no existiera el Hijo, y no puede darse el caso de que en un momento fuera padre y en otro no, porque eso implicaría un cambio, cosa imposible en Dios. Las relaciones de origen que suponen la actividad *ad intra* divina son reales, independientes de las consideraciones mentales, pues la distinción personal existe

⁹⁹¹ *Expositio*, I, 12; PG 94, 850 A-B.

⁹⁹² En este último fragmento, solo podemos señalar la similitud de la doctrina de Bartolomé con la de Damasceno, pues el Inglés, de seguir, como parece, la traducción de Burgundio de Pisa, no debió conocer este pasaje del de Damasco, ya que fue omitido en la traducción. Burgundio no recoge el texto que se encuentra entre las columnas 845 y 849 de la *Patrologia Graeca* (cf. *op. cit.*, p. 56).

⁹⁹³ *Expositio*, I, 8.

realmente al margen de la actividad intelectual. No pensemos que trasladamos a Dios nuestros conceptos de padre, hijo y espíritu; es justo al revés: es la divinidad quien los enseña al ser humano, trasladándose al mundo creado y perdiendo su pureza. La diferencia es que, en Dios, subsisten las relaciones; en la creación, en cambio, los entes se relacionan. Deja claro el autor que estas relaciones evidencian cómo las personas, sin que se dé anterioridad temporal o de dignidad, poseen su ser de la persona que es su origen⁹⁹⁴. Bartolomé lo menciona en el capítulo III, cuando expone cómo todo lo que tiene el Hijo le es dado del Padre. En este caso, el Inglés busca explicar la espiración que es común a ambas personas, ya que uno posee aquello que posee por la persona que es. El ser, Dios absoluto, es, sin embargo, solo uno. Mediante el lenguaje, sabremos si estamos haciendo referencia a esta unidad sustancial o nos encontramos en el discurso acerca de las personas. Por ejemplo, en la gramática teológica desarrollada por Bartolomé, vimos una distinción capital en el uso de los numerales, según estos se dijeran en neutro, haciendo referencia a la esencia, o en masculino, haciendo referencia a la persona. De manera similar, encontramos en el libro III de la *Expositio*: “*totum* quippe naturam declarat; *totus* autem personam; non secus atque *aliud* naturam indicat, *alius* personam”⁹⁹⁵.

En lo que respecta a la doctrina de los nombres de Damasceno, son significativos los fragmentos de su *Expositio* aquí vistos, especialmente los que se localizan en el libro I. Cabe decir, sin embargo, que la clasificación de nombres de Bartolomé es considerablemente más completa que la que ofrece Damasceno en su obra.

Anteriormente hemos comentado que el Inglés no confiere a Damasceno autoridad en la formación de la doctrina trinitaria ni lo nombra como precedente o fuente en los capítulos en los que expone su análisis lingüístico, pese a la cercanía entre algunos textos de ambos autores. Esta decisión queda justificada si reparamos en las disputas que, durante siglos, giraron en torno a la cuestión del *Filioque*, pues Damasceno defiende la postura contraria a la ortodoxia latina: según se afirma en

⁹⁹⁴ *Expositio*, I, 12.

⁹⁹⁵ *Expositio*, III, 7; PG 94, 1011C. La distinción de estos términos (en griego) los toma Damasceno de los capadocios: como se ha comentado, estos autores consideran de suma importancia precisar el vocabulario para evitar conflictos doctrinales. Cf. Gregorio Nacianceno, *Orat.*, 51. Burgundio traduce fielmente el texto de Damasceno, introduciendo el término griego ‘hipóstasis’: “Nam ‘totum’ quidem naturae est representativum, ‘totus’ autem hypostaseos, quemadmodum ‘aliud’ quidem naturae, ‘alius’ autem hypostaseos” (*op. cit.*, p. 194).

Oriente, como vimos, el Espíritu procede solo del Padre, no de este y del Hijo⁹⁹⁶. Bartolomé, fiel a su manera de proceder, no hace referencia en su texto a estas disputas, pero matiza en el capítulo tercero que el Espíritu recibe su ser tanto del Padre como el Hijo, siendo ambos un único principio de aquel.

En lo que respecta al resto de autores citados, Agustín, Boecio, Hugo y Ricardo de san Víctor, su influencia en el texto y su relevancia como autoridad en la enciclopedia se encuentra en el conjunto de su doctrina trinitaria y, sobre todo, en la contribución al desarrollo de esta de cada autor determinado. Tratándose, pues, de una aportación doctrinal, pasemos a considerar brevemente el pensamiento de cada uno de ellos, destacando los aspectos más relevantes en relación al *De proprietatibus rerum*.

8.1.2 Agustín de Hipona

La disertación de Agustín sobre las diferentes maneras de hablar de Dios supone un obligado inicio del tema que nos ocupa. No se trata solo del primer autor, cronológicamente hablando, que cita Bartolomé⁹⁹⁷, sino también del referente y punto de partida de la reflexión trinitaria latina.

San Agustín afirma que las Escrituras contienen locuciones que designan la igualdad de la sustancia divina en la Trinidad. Se hallan también pasajes que hacen referencia a la diferencia de origen. Estos no expresan inferioridad de ningún tipo, pues la sustancia de Padre, Hijo y Espíritu es idéntica, aunque muchos, reprocha el autor, los entiendan así⁹⁹⁸. Lo único que dice inferioridad es, al tratar sobre Cristo, su condición de humano y, por lo tanto, de siervo. En cuanto a su naturaleza divina, es Dios, perfecto e igual al Padre y al Espíritu Santo; en cuanto a su condición de humano, es siervo, inferior⁹⁹⁹. Bartolomé no aborda la doble naturaleza de Cristo. No menciona la inferioridad del Hijo por haberse encarnado en hombre-siervo, pero sí declara que no lo es por ser Hijo, puntualización conveniente para el propósito del Inglés, pues es requerida por la explicación del dogma trinitario que realiza. Únicamente expone acerca de Dios lo que directamente tiene relación con la explicación de este misterio.

⁹⁹⁶ Como puede leerse en su *Expositio*, I, 8: *Spiritus ... qui ex Patre procedit, et in Filio conquiescit* (PG 94, 850A). *Ex Patre procedentem et in Filio requiescentem*, en la traducción de Burgundio de Pisa, que mantiene la formulación de Damasceno (*op. cit.*, pp. 38-39).

⁹⁹⁷ Obviando la referencia a la sentencia hermética atribuida a Hermes Trimegisto y las citas bíblicas.

⁹⁹⁸ *De Trinitate*, II, 1, 2.

⁹⁹⁹ *De Trinitate*, I, 7, 14.

Los nombres con los que se manifiesta la distinción en cuanto a la procedencia no son esenciales, no se predicán de la sustancia divina; sin embargo, tampoco son accidentes. Hacen referencia a Dios de una manera diferente: según la relación (*ad aliquid*)¹⁰⁰⁰. Tras establecer los distintos modos de hablar de la divinidad, explica Agustín:

Neque in hac trinitate cum dicimus personam patris aliud dicimus quam substantiam patris. Quocirca ut substantia patris ipse pater est, non quo pater est sed quo est; ita et persona patris non aliud quam ipse pater est. Ad se quippe dicitur persona, non ad filium uel spiritum sanctum; sicut ad se dicitur deus et magnus et bonus et iustus et si quid aliud huiusmodi. Et quemadmodum hoc illi est esse quod deum esse, quod magnum, quod bonum esse, ita hoc illi est esse quod personam esse.

Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus sicut unam essentiam et unum deum, sed dicimus tres personas, cum tres deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia uolumus uel unum aliquod uocabulum seruire huic significationi qua intellegitur trinitas ne omnino taceremus interrogati quid tres, cum tres esse fateremur?¹⁰⁰¹

Según lo expuesto por Agustín, la paternidad, por ejemplo, no se diferencia de la esencia divina, como leíamos en el capítulo XV de Bartolomé. De la misma manera que deducimos la identificación de Dios con sus atributos, que son su propio ser, las personas y las relaciones que las constituyen pertenecen al mismo plano ontológico. La diferencia es de significación, pues, debido a su completa perfección, la divinidad no puede pensarse de otra manera. La realidad propia de cada persona se basa en sus relaciones inamovibles, concluye Agustín. La sustancia es el mismo ser divino, pero la relación tampoco cae fuera de esta dimensión del ser, pues no altera en nada la sustancia divina¹⁰⁰².

La teoría de las relaciones posibilita al autor afirmar la distinción real de las personas, quedando a salvo de todo modalismo, mientras que la noción de sustancia que expone garantiza el monoteísmo trino. Agustín es el primero que consigue presentar una

¹⁰⁰⁰ “Dicitur enim ad aliquid sicut pater ad filium et filius ad patrem, quod non est accidens quia et ille semper pater et ille semper filius ... Si uero quod dicitur pater ad se ipsum diceretur non ad filium, et quod dicitur filius ad se ipsum diceretur non ad patrem, secundum substantiam diceretur et ille pater et ille filius. Sed quia et pater non dicitur pater nisi ex eo quod est ei filius et filius non dicitur nisi ex eo quod habet patrem, non secundum substantiam haec dicuntur quia non quisque eorum ad se ipsum sed ad inuicem atque ad alterutrum ista dicuntur; neque secundum accidens quia et quod dicitur pater et quod dicitur filius aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamuis diuersum sit patrem esse et filium esse, non est tamen diuersa substantia quia hoc non secundum substantiam dicuntur sed secundum relatiuum, quod tamen relatiuum non est accidens quia non est mutabile” (Agustín, *De Trinitate*, V, 5, 6, pp. 210-211).

¹⁰⁰¹ *De Trinitate*, VII, 6, 11, p. 262.

¹⁰⁰² Blázquez, Niceto, «El concepto de sustancia según san Agustín. Los libros *De Trinitate*»..., p. 332.

sólida doctrina teológica en la que el uso de las relaciones divinas deviene eje articulador de la unitrinidad divina. La precariedad del lenguaje humano para hablar de Dios es tal –tradición seguida, como se ha detallado, por el Pseudo-Dionisio, Damasceno y Escoto Eriúgena–, que llamamos a los tres que son Dios ‘personas’ porque debemos nombrarlos de alguna manera, aunque, mientras quedara preservada la unidad de Dios único y la pluralidad que suponen Padre, Hijo y Espíritu, daría igual el nombre que se empleara, impropios todos al referirlos a la divinidad, que no puede definirse¹⁰⁰³. Aun así, considera Agustín más adecuado seguir la tendencia latina, según la cual se expresa el misterio trinitario como una sustancia o esencia y tres personas¹⁰⁰⁴. Llamamos propiamente sustancias a los seres mudables y compuestos, de modo que se aplica a Dios en un sentido abusivo, si la entendemos como sujeto que posibilita la subsistencia de los accidentes. Debe entenderse la sustancia, pues, de manera trascendente: “Unde manifestum est deum abusiue substantiam uocari ut nomine usitatore intellegatur essentia, quod uere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum deum dici oporteat essentiam”¹⁰⁰⁵.

Agustín sostiene que, cuando los griegos hablan de tres sustancias, quieren decir exactamente lo mismo que los latinos bajo la fórmula de tres personas. Utiliza el vocablo *persona* para traducir la formulación de las tres hipóstasis, pues considera que se ajusta más a esta expresión que a la otra posible para los griegos: *tria prosopa*, aunque sea este último término el origen etimológico de *persona*¹⁰⁰⁶. El autor conoce la equivalencia entre *prosopon* e *hypostasis* cuando los griegos las utilizan en plural, refiriéndose a las personas divinas, pero, en la época en que compone el *De Trinitate*, hipóstasis y persona ya se usan absolutamente como sinónimos¹⁰⁰⁷.

Para finalizar, afirmamos que puede repararse en Agustín de Hipona tanto como fuente o influencia del *Liber I* como en tanto que autoridad. En lo que respecta a la función de fuente o influencia doctrinal, puede señalarse una considerable cercanía de los primeros capítulos de la enciclopedia respecto al *De Trinitate*: es interesante reparar en los fragmentos que tratan la diferencia de origen de las personas divinas, así como la

¹⁰⁰³ *De Trinitate*, V, 9, 10.

¹⁰⁰⁴ *De Trinitate*, VII, 5, 10.

¹⁰⁰⁵ *Ibidem*, p. 261.

¹⁰⁰⁶ *De Trinitate*, VI, 11, p. 413. Ver Blázquez, Niceto, *El concepto de substancia según san Agustín. Los libros De Trinitate...*, p. 334.

¹⁰⁰⁷ Ver Blázquez, N., *El concepto de substancia según san Agustín. Los libros De Trinitate...*, p. 337. Recordemos la problemática en torno al uso de *πρόσωπον*, detallada en el apartado 6.3.6. *Las dificultades del término πρόσωπον*.

igualdad en la esencia y en las obras (*DT* I, 5, 8; IV, 21, 30; I, 5, 8 y I, 6, 12-13), las propiedades personales (*DT* V, 5, 6; cfr. V, 6, 7 y V, 7, 8), la común espiración del Espíritu Santo (*DT* V, 14, 15 y XV, 26, 47), los nombres esenciales (*DT* V, 8, 9 y V, 10, 11), los numerales que remiten o bien a esencia o bien a las personas (*DT* VI, 2, 3) y los adjetivos esenciales que connotan una relación entre el Creador y las criaturas (cf. *DT* V, 11-12).

Michael W. Twomey, en la introducción a la edición crítica del Liber I del *De proprietatibus rerum*, indica que Bartolomé el Inglés, para su exposición trinitaria, repara en las doctrinas de base, en última instancia, agustiniana¹⁰⁰⁸. La autoridad de Agustín en el desarrollo de la doctrina trinitaria es indiscutible y queda sobradamente justificada atendiendo a la principal obra trinitaria del Africano; veamos las autoridades restantes –Boecio, Hugo y Ricardo de san Víctor–, donde se observará lo acertado de la afirmación de Twomey.

8.1.3 Boecio

En su *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, Boecio también discurre acerca de aquello que implica distinción personal en la divinidad y concluye que debe tratarse de relaciones predicamentales, es decir, que Padre, Hijo y Espíritu Santo no son predicados sustanciales, sino relativos. En Dios no hay composición interna, por lo que la distinción trinitaria solo puede tener lugar por medio de relaciones reales que no son accidentes. Este opúsculo no añade nada nuevo a lo que Agustín desarrolló en el *De Trinitate*, siguiendo el romano la teoría de aquel al explicar de qué manera significamos en la divinidad lo absoluto o lo relativo. Si reparamos en la explicación de Boecio sobre la manera de hacer referencia a la esencia, se halla en el texto la premisa que Bartolomé expondrá sobre aquello que designe la sustancia divina: que se dice de cada persona y de todas ellas en conjunto de manera singular¹⁰⁰⁹. Igualmente, en el fragmento donde se trata acerca de lo relativo, se abordan

¹⁰⁰⁸ El editor señala aquí que los primeros en reparar en la base agustiniana de las autoridades mencionadas por Bartolomé fueron Se Boyar y Seymour en sus correspondientes trabajos sobre la enciclopedia. Twomey, Michael W., *Introduction*, en Bartholomaeus Anglicus, *Liber I*, ed. Michael W. Twomey..., p. 61, especialmente nota 14.

¹⁰⁰⁹ “Quaero an Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur an alio quolibet modo ... Si igitur interrogem, an qui dicitur ‘Pater’ substantia sit, respondetur esse substantia. Quod si quaeram, an Filius substantia sit, idem dicitur. Spiritum quoque sanctum substantiam esse nemo dubitaverit. Sed cum rursus colligo Patrem Filium Spiritum sanctum, non plures sed una occurrit esse substantia. Una igitur substantia trium nec separari ullo modo aut disiungi potest nec velut partibus in unum coniuncta est, sed est una simpliciter. Quaecumque igitur de divina substantia praedicantur, ea

los nombres personales por los que conocemos a las personas según sus relaciones, aquellos que se predicán únicamente de una de ellas: Padre, Hijo y Espíritu¹⁰¹⁰. Puede señalarse, por lo tanto, cierta conexión entre este texto y el *Liber I*.

En el *De Trinitate*, obra con la que Boecio pretende defender la ortodoxia contra diversas herejías, se desarrolla de forma más completa la doctrina trinitaria. El objetivo del autor es mostrar la manera en que Padre, Hijo y Espíritu Santo son una idéntica y única sustancia. En esta no se encuentra materia, pues en Dios únicamente hay forma: es simple, sin composición, por lo que su esencia es el mismo ser subsistente que no se apoya en nada. Dado que en Él no hay composición, no hay accidentes; no hay diversidad, ni multiplicidad, ni número (se dice que es uno aludiendo a su simplicidad). Por eso, al repetir “Dios” tres veces en las personas, aunque hay una diferencia real entre ellas, la esencia no se modifica en número, no se multiplica. Lo contrario sería creer que la diferencia es esencial, es decir, que la esencia no es la misma en los tres porque, por ejemplo, uno tenga más méritos o perfección que otro, cosa que admitían los arrianos. Los católicos no creen que haya diferencia esencial en Dios, pese a la pluralidad de personas¹⁰¹¹. Es sabido que aquello que no se predique de una sustancia no la altera. Por lo tanto, al afirmar que Padre e Hijo se diferencian solo en la relación, no en la esencia, no se altera la sustancia divina. Las tres personas son Dios único; la diferencia está en la relación que los distingue según cómo hayan procedido¹⁰¹².

tribus oportet esse communia; idque signi erit, quae sint quae de divinitatis substantia praedicentur, quod quaecumque hoc modo dicuntur, de singulis in unum collectis tribus singulariter praedicabuntur. Hoc modo si dicimus: “Pater Deus est, Filius Deus est, Spiritus sanctus Deus est”, Pater Filius ac Spiritus sanctus unus Deus ... Ita Pater veritas est, Filius veritas est, Spiritus sanctus veritas est; Pater Filius et Spiritus sanctus non tres veritates sed una veritas est. Si igitur una in his substantia una est veritas, necesse est veritatem substantialiter praedicari. De bonitate de incommutabilitate de iustitia de omnipotentia ac de ceteris omnibus, quae tam de singulis quam de omnibus singulariter praedicamus, manifestum est substantialiter dici” (Boethius, *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, caps. 1-2, pp. 182-183; para todos los textos de Boecio, seguimos la edición de Moreschini referenciada por Galonnier en el *Opuscula Sacra* (2007), como se ha venido haciendo a lo largo de la investigación).

¹⁰¹⁰ “Unde apparet ea quae cum in singulis separatim dici convenit nec tamen in omnibus dici queunt, non substantialiter praedicari sed alio modo ... Nam qui Pater est, hoc vocabulum non transmittit ad Filium neque ad Spiritum sanctum. Quo fit ut non sit substantiale nomen hoc inditum; nam si substantiale esset, ut Deus ut veritas ut iustitia ut ipsa quoque substantia, de ceteris diceretur. Item Filius solus hoc recipit nomen neque cum aliis iungit sicut in Deo, sicut in veritate, sicut in ceteris quae superius dixi. Spiritus quoque non est idem qui Pater ac Filius. Ex his igitur intellegimus Patrem ac Filium ac Spiritum sanctum non de ipsa divinitate substantialiter dici sed alio quodam modo; si enim substantialiter praedicaretur, et de singulis et de omnibus singulariter diceretur. Haec vero ad aliquid dici manifestum est; nam et Pater alicuius pater est et Filius alicuius filius est, Spiritus alicuius spiritus” (ibidem, caps. II-III, pp. 183-184).

¹⁰¹¹ *De trinitate*, II-III.

¹⁰¹² *De trinitate*, V.

En el *De Trinitate*, Boecio todavía no ha madurado su definición de ‘persona’ ni ha expuesto la diferencia entre ‘sustancia’ y ‘subsistencia’, tan relevantes para la evolución del posterior pensamiento trinitario. El romano considera indispensable realizar un estudio adecuado sobre los términos ‘naturaleza’ y ‘persona’. En su obra *Contra Eutychen et Nestorium* o *De persona et duabus naturis* llega a la conclusión de que las herejías y controversias que pretende rebatir surgen a causa de las dudas que se crean en torno a estos conceptos, por lo que cree pertinente definirlos. Para Boecio, el nestorianismo (corriente que afirma la dualidad de personas en el Verbo, la divina y la humana) y el monofisismo de los seguidores de Eutiques (sostienen la existencia de una única naturaleza en Cristo) suponían todavía un problema real: el primero sobrevivía en la Iglesia persa, mientras que el segundo se le atribuía a la alejandrina, por no aceptar la expresión de las dos naturalezas en Cristo (se trataba de una confusión terminológica: negaban la expresión promulgada en Calcedonia porque, para ellos, ‘naturaleza’ y ‘persona’ tenían idéntico significado). Los concilios ecuménicos de Constantinopla, en 533 y 680, trataron estas cuestiones con el objetivo de solventar las discrepancias generadas en el pensamiento cristológico¹⁰¹³.

Boecio distingue tres definiciones de naturaleza, de las cuales nos interesa la última: naturaleza es la diferencia específica que da forma –informa– cada cosa. Persona, por su parte, será la sustancia individual de naturaleza racional¹⁰¹⁴. Dado que entra a tratar la etimología de estas palabras, enlaza su explicación con el análisis de la terminología griega en la cuestión que nos ocupa. Lo que los latinos denominan ‘persona’ –translaticiamente, matiza Boecio– los griegos lo llaman ‘hipóstasis’, siendo común a ambos términos la definición que acaba de mencionarse. Hipóstasis es, por lo tanto, la sustancia individual. Continúa la explicación: en los universales pueden darse las esencias, pero devienen sustancia, es decir, existen, solo en los individuos. Ser sustancia implica existir, como ser subsistente implica subsistir. Subsiste aquello que para poder ser no necesita accidentes; tiene sustancia, existe, aquello que provee a los accidentes para que puedan ser, suponiendo un sustrato para que el resto de cosas sean. De ahí que los griegos llamaran ὑπόστασις a las sustancias existentes de manera

¹⁰¹³ Así es como se explica que Leoncio de Bizancio, un siglo más tarde, creyera necesario escribir otro opúsculo sobre el mismo tema, muy parecido al de Boecio. Ver Picasso Muñoz, Julio, *op. cit.*, pp. 75-76.

¹⁰¹⁴ Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*; seguimos la edición de Moreschini reproducida y referenciada en la traducción francesa de Galonnier (para este opúsculo, vol. 2): *Natura est unamquamque rem informans specifica differentia* (cap. 1, p. 212); mientras que persona se define como *naturae rationabilis indiuidua substantia* (cap. 3, p. 214).

particular, es decir, a las subsistencias que toman la sustancia de los particulares¹⁰¹⁵. El autor mismo reconoce la dificultad; quien no sea sutil en su pensamiento no entenderá diferencia alguna entre sustancia y subsistencia.

La esencia y la subsistencia es única en Dios, pero hay tres hipóstasis o tres sustancias, pues, según las definiciones que Boecio concluye, se estaría expresando lo mismo. Los griegos pueden utilizar la formulación de las tres sustancias porque lo equiparan a ‘hipóstasis’, lo que la latinidad solo nombraría como ‘personas’. El pensamiento occidental es reacio a decir “tres sustancias” por si se piensa en tres subsistencias: en la divinidad, la esencia es la subsistencia; se pluralizaría a Dios en tres esencias o naturalezas. Podría decirse, aunque la Iglesia no lo hace y Boecio lo acepta, que hay tres sustancias porque hay tres cosas que existen, así como los griegos dicen que hay tres hipóstasis y los latinos que hay tres personas, pero solo una subsiste, ya que la subsistencia divina coincide con su esencia o naturaleza. Matiza el autor: hemos de pensar la sustancia divina de forma análoga –es un término abusivo, decía Agustín– pues se le puede atribuir tal denominación a Dios, no como sustrato para las cosas que no existen (como los accidentes), es decir, no como sujeto, sino como principio de todas las cosas, ya que por él subsisten. Las relaciones que constituyen las hipóstasis son realidades subsistentes: son relativas, pero no accidentales, y pertenecen al plano de lo sustancial aunque no se prediquen de lo absoluto. Su sustancia está por encima, más allá, de la sustancia (como unos siglos después sostendrá Damasceno).

El gran mérito reconocido a Boecio en los siglos posteriores es la definición que ofrece de ‘persona’ y que, siguiendo la tarea que iniciaron tiempo atrás los capadocios, pretende resolver los malentendidos provocados por la terminología entre griegos y latinos. Cuando estos últimos tradujeron ‘hipóstasis’ por ‘subsistencia’, olvidaron que puede hacer referencia tanto a la esencia o naturaleza como al individuo, pues los griegos la habían utilizado en ambos sentidos. Boecio utiliza consideraciones filosóficas (la relación con los accidentes) para diferenciar *subsistere* y *substare*, haciendo patente así la diferencia entre ambos términos latinos¹⁰¹⁶. Tras considerar estas tres obras de Boecio, observamos que, si bien esta última supone la mayor aportación al dogma

¹⁰¹⁵ La subsistencia es, por lo tanto, el universal, que solo toma sustancia en las cosas particulares. Afirma el autor que la equivalencia terminológica es, pues, la siguiente: la lengua griega llama *ousia* a la esencia, *ousiosis* a la subsistencia; *hypóstasis* a la sustancia, *prosopon* a la persona. Las sustancias individuales que son el sustrato para que las otras sean, como los accidentes, son las hipóstasis, aunque también denominan a estas mismas sustancias *prosopa*, que es ‘persona’. Así, legítimamente, Occidente expresa la Trinidad divina con este nombre. Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3, pp. 214-219.

¹⁰¹⁶ Picasso Muñoz, Julio, *op. cit.*, p. 77.

trinitario y, sin duda, sus conclusiones fueron reconocidas por la posteridad¹⁰¹⁷, son las dos anteriores las que muestran una relación más cercana al contenido que presenta la obra de Bartolomé.

8.1.4 Hugo de san Víctor y la *Summa Sententiarum*

Al desarrollar el dogma trinitario, Bartolomé cita cuatro autores: Agustín, Boecio, Hugo y Ricardo de san Víctor (capítulo II). La lista se reduce a dos en el capítulo específico en el que el autor pasa a considerar el estudio de las relaciones (capítulo III): Agustín y Hugo de san Víctor. El primero de ellos lo hemos tratado ampliamente; respecto al segundo, la obra de Bartolomé no contiene ningún pasaje del que pueda señalarse una relación de dependencia directa. Sin embargo, la exposición de Bartolomé parece aún a las enseñanzas del entorno victorino, por lo que se ha ampliado la búsqueda de la influencia de Hugo más allá de su propia producción. En concreto, hemos hallado una obra que supone una fuente primaria para la exposición de las relaciones de Bartolomé: se trata de la *Summa Sententiarum*, atribuida tradicionalmente a Hugo de san Víctor y presentada bajo su autoría en el volumen 176 de la *Patrologia Latina* de Migne. Dado que la bibliografía crítica no presenta una opinión unánime sobre la autoría de dicha obra, pero sí se resalta la estrecha dependencia que esta guarda con la doctrina de Hugo de san Víctor, consideramos oportuno analizar en este apartado las semejanzas que guarda el *Liber I* de la enciclopedia con esta obra, vista la carencia de dependencia directa con las obras que incuestionablemente son del victorino. Observaremos en las siguientes páginas la probable influencia del texto en la composición de la teoría de los nombres que presenta el *Liber I* de la enciclopedia.

Explica la *Summa* que de Dios no puede realizarse una investigación directa que nos lleve a su aprehensión, pero se ha manifestado en su obra de tal manera que le es posible a la criatura racional adquirir cierto conocimiento divino¹⁰¹⁸. La creación presenta señales de la perfecta Trinidad indivisa que manifiestan aquello que debe pensarse acerca de Dios de modo primordial: esto mismo, que es Trinidad¹⁰¹⁹. Tras ciertas consideraciones ya tratadas por los autores precedentes, el autor pasa a discurrir de qué manera se aplican los nombres a la divinidad. Expone cómo ciertos términos

¹⁰¹⁷ La definición de persona que proporciona Boecio será la adoptada en los siglos siguientes. Veremos cómo Ricardo de san Víctor reflexiona acerca de su definición, revisión que apreciará Tomás de Aquino.

¹⁰¹⁸ *Summa Sententiarum*, I, cap. VI; PL 176, 51A.

¹⁰¹⁹ *Ibidem*, cap. X; PL 176, 58A.

significan la unidad de la esencia divina: Dios, omnipotente, eterno, inmenso, justo, sabio, etc., pues son nombres que designan la sustancia. Por la unidad de esencia o sustancia del Padre, Hijo y Espíritu, cada uno de estos atributos es singular al aplicarlo a Dios, no plural: un Dios y no tres dioses, un omnipotente y no tres omnipotentes, etc. Otros términos, sin embargo, se utilizan para distinguir la Trinidad: Padre, ingénito y engendrador, que convienen únicamente a la primera persona; Hijo, engendrado, nacido y Verbo, convenientes a la segunda persona y solo a ella; por último, Espíritu Santo, don, procedente del Padre y del Hijo, convenientes solo a la tercera persona. Estos nombres designan las propiedades por las que se da la pluralidad personal. A su vez, el Padre es Dios, omnipotente, sabio, etc.; lo mismo puede decirse del Hijo y del Espíritu. Cada persona es Dios único y le convienen los atributos de la esencia divina¹⁰²⁰. No son divisos ni distintos en la unidad de la esencia; sin embargo, como también expresa Bartolomé, otro es el Padre, otro el Hijo y otro el Espíritu¹⁰²¹. El Hijo es engendrado eternamente por el Padre de una manera inefable. El Espíritu también encuentra su origen en el Padre, no como nacido, pues Hijo solo es uno, sino como dado. Agustín ya lo clarificó en el *De Trinitate*, recuerda el autor, que matiza que el Hijo procede del Padre, habiendo nacido de Él; el Espíritu solo procede. Esta procedencia no es nacimiento, pues, al venir del Padre y del Hijo, si naciera tendría dos padres¹⁰²².

Se afirma que las propiedades que constituyen las personas son eternas, ya que no existe una diferencia real entre las unas y las otras, de igual manera que no existe una diferencia real entre las personas y la esencia divina. Que el Hijo sea del Padre y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo no implica posterioridad o inferioridad: las personas son coeternas, coomnipotentes, consustanciales y coiguales. Recurre el autor a la autoridad de Agustín para explicar la igualdad trinitaria según la sustancia, no según las propiedades por las que se distinguen las personas: el Africano ya había justificado que los términos engendrado e ingénito, así como todos los que hagan referencia a las relaciones entre las personas, no son esenciales, de lo que se sigue que dos personas no son más que una ni tres más que una o dos. Cada una de ellas es la divina sustancia y las tres son la divina sustancia, dicho en singular. Esta no se divide en las personas, pues no hay más sustancia en las tres en conjunto que en una sola de ellas. Dichos términos tampoco son accidentales, pues en Dios no se da la variabilidad: son relativos, expresan

¹⁰²⁰ *Ibidem*, cap. VII; PL 176, 52D-53A.

¹⁰²¹ DPR, I, 2, p. 70, 9-10.

¹⁰²² *Summa Sententiarum*, I, cap. VII; PL 175, 53C.

las propiedades personales¹⁰²³. Reparemos en la gran semejanza de lo visto hasta aquí y el contenido expuesto por Bartolomé, haciéndose patente la influencia de la *Summa*.

Explica el autor en el capítulo noveno de su obra que ‘Trinidad’ no puede decirse de ninguna persona en singular. No es un nombre sustancial, pues hace referencia a la pluralidad personal, pero únicamente significa las tres personas tomadas en conjunto. Los nombres por los que se conocen las personas, Padre, Hijo y Espíritu, designan las propiedades y se aplican singularmente a la que le es adecuada, nunca a las tres de manera simultánea. Son los atributos lo que debe predicarse en singular de cada una de las personas y también de ellas en conjunto. El mismo término ‘persona’ se dice de cada una de ellas en singular y de las tres en plural, siendo erróneo aplicarlo en singular a las tres o a dos de ellas juntas. Persona es naturaleza indivisa de sustancia racional; cada persona es sustancia racional, pero no son tres sustancias racionales¹⁰²⁴.

Aquellos términos que suelen atribuirse, por la tradición de las Escrituras, de manera preferente a una persona en concreto, como ‘poder’, ‘amor’ o ‘sabiduría’, no son propios de aquella persona. La Trinidad es poder, sabiduría y amor; se identifica por completo el ser de Dios con estos atributos. El Hijo no es menos poderoso que el Padre ni Este menos sabio que el Hijo. Dichos atributos son sustanciales, por lo que no se dicen de las personas en plural. El Hijo y el Espíritu no son menos poderosos que el Padre, pero son un único poderoso. Afirma el autor que igual ocurre con aquellos nombres que se aplican a Dios temporalmente con respecto a las criaturas, como ‘señor’, ‘creador’, ‘misericordioso’, etc. Puede verse el paralelismo, en el esquema de Bartolomé, tanto con los sustantivos concretos, para la primera cuestión, como con los adjetivos esenciales de posición que indicaban efectos entre Dios y las criaturas, para la segunda¹⁰²⁵. Explica el Inglés que los nombres se entienden actualmente, en el tiempo presente en que son obrados, de manera similar a como en la *Summa* se sostiene que aplicamos temporalmente *dominus* a Dios si entendemos que las criaturas, creadas en un momento dado, son sus súbditas. Igualmente, lo llamamos creador con relación al momento de la creación, sin olvidar que en Dios no se da ningún tipo de cambio de estado¹⁰²⁶.

¹⁰²³ *Ibidem*, caps. VIII-IX; PL 176, 54C-55C.

¹⁰²⁴ *Ibidem*, cap. IX; PL 176, 55C- 56C. Observamos la semejanza de este párrafo con ciertos apartados desarrollados en la enciclopedia. Cf. DPR, I, caps. 14, 15, 7 y 12.

¹⁰²⁵ Cf. DPR, I, caps. 8 y 10.

¹⁰²⁶ *Summa Sententiarum*, cap. X; PL 176, 56D-58D.

Las propiedades que constituyen las personas no son las personas, pues, si lo fueran, estas no podrían diferenciarse por las propiedades. El autor de la *Summa* sostiene que esto se deriva tanto por la misma capacidad racional como de argumentos de autoridad. Agustín afirmaba que nada que esté en Dios es distinto de Dios, simple y único, pero la significación puede variar. Es decir, aunque en la Trinidad lo mismo sea ser Padre que ser ingénito, significan cosas distintas ‘Padre’ e ‘ingénito’; la primera implica una relación con el Hijo, la segunda podría decirse aunque no se tuviera en cuenta la generación del Hijo¹⁰²⁷. Tengamos presente la doctrina expuesta por Bartolomé en el esquema que se deriva del primer bloque temático, donde se muestra la correspondencia bicondicional entre las personas divinas y sus propiedades (cap. III). Tampoco debe olvidarse la importancia que posee en la escolástica la teoría de las distinciones que se vio al tratar acerca de los nombres divinos, doctrina de la que se sigue que estas distinciones de significación en el discurso sobre Dios son de razón con fundamento *in re*, en la perfección divina. En los fragmentos de la *Summa* donde se realizan estas reflexiones, hallamos otros dos nexos con el texto de Bartolomé. El autor explica cómo en ocasiones se designa al Hijo mediante expresiones tales como ‘Dios de Dios’, ‘luz de luz’ o ‘principio de principio’. Debemos entender correctamente estas fórmulas: el Padre es principio del Hijo, Padre e Hijo son un único principio del Espíritu y los tres juntos son igualmente un único principio de todas las cosas. Se trata, pues, de un término esencial que se expresa como concreto, haciendo referencia a la pluralidad personal al relacionarlo con la distinción de origen. Es patente, pues, la influencia en el esquema de Bartolomé, tanto en los sustantivos esenciales medios como en los nombres personales que se predicán de dos personas y de cada una de las dos, donde se evidencia que ‘principio’ designa la noción de la común espiración¹⁰²⁸. Continúa la disquisición del autor de la *Summa*: el uso de estas expresiones es legítimo siempre que se aleje toda concepción en torno a una generación divina. Es decir, caerá en el error aquel que piense que la divinidad se engendra a sí misma, como advierte Agustín. La sustancia divina no puede engendrarse a sí misma, ni puede, obviamente, engendrar otra sustancia distinta a ella; es la persona del Padre la que engendra la persona del Hijo, ambas consustanciales¹⁰²⁹. Atendamos nuevamente al esquema de Bartolomé. Allí se explica (cap. XV) que los nombres nocionales abstractos convienen a la esencia divina –de la

¹⁰²⁷ *Summa Sententiarum*, cap. XI; PL 176, 58D-59D.

¹⁰²⁸ *Ibidem*; PL 176, 60A-C. Cf. DPR, I, caps. 9 y 14.

¹⁰²⁹ *Ibidem*; PL 176, 60C-D.

que realmente no se diferencian las propiedades— pero, sin embargo, no puede decirse de ella aquello que se predique de las personas de modo concreto, de manera que la proposición ‘la esencia es engendrada’ es falsa, como también lo es ‘la esencia engendra’.

Veamos una última cuestión. En la *Summa*, se asegura que, de la misma manera que la Trinidad es inseparable, las operaciones *ad extra* divinas también lo son. Toda aquella acción que se diga de una de las personas fue obra de las tres en conjunto, incluso la propia encarnación del Hijo. Los pasajes bíblicos en los que se atribuye una acción a una persona simplemente hacen referencia a esta en esa acción trinitaria mencionada (al Padre, por ejemplo, en aquella voz que resuena en la montaña), aunque propiamente no pertenezca a ninguna persona en concreto. De idéntica manera ocurre con la paloma y el Espíritu Santo, pero no por ello este es el único que opera en dicha manifestación, cosa que aclara Bartolomé con los sustantivos esenciales concretos¹⁰³⁰.

8.1.5 Ricardo de san Víctor

La aportación de Ricardo de san Víctor a la reflexión trinitaria es diferente a la de la *Summa Sententiarum*, atribuida a su predecesor. Su pensamiento, en gran parte, es deudor del agustiniano, pues crea sobre él también una ontología de la sustancia en la que se asientan los fundamentos para la perfecta conjunción del Dios unitrino, es decir, la sustancia le permite solventar las dificultades de conjugar la única esencia absoluta divina con la pluralidad personal basada en la diferencia relativa. Pasemos a considerar su *De Trinitate*, obra redactada hacia el año 1160 (Ricardo es, pues, la referencia más cercana en el tiempo que se cita en el *Liber I*), con el fin de comprender la contribución al pensamiento trinitario que lleva a Bartolomé a situarlo como una de las autoridades esenciales en su desarrollo.

Los primeros dos libros de la obra es donde se desarrolla la teología trinitaria sobre el concepto de sustancia. Basándose en la experiencia, Ricardo razona sobre las distintas formas de ser: desde la eternidad o en el tiempo; aquello que tiene el ser por otro y el que lo tiene por sí mismo¹⁰³¹. Después de haber sostenido que, mediante la

¹⁰³⁰ *Ibidem*; PL 175, 60D-61B. Cf. DPR, I, cap. 8.

¹⁰³¹ Constatamos diariamente la gran cantidad de cosas que no existen desde la eternidad; estas no pueden tener el ser por sí mismas. Partiendo de ellas, se llega a la conclusión de que hay un ser que existe por sí mismo y desde la eternidad. De igual manera, no habría de parecer raro que algo pudiera existir desde la eternidad, pero que no tuviera el ser por sí mismo. Realiza el autor una analogía entre la luz del sol, que emite con ella un rayo sin el cual nunca ha existido, y la luz espiritual divina, pues podría esta también

experiencia, partiendo de los seres naturales no eternos que son por otros, se concluye la necesidad de un ser eterno que no tenga su ser por otro, y tras haber matizado que este puede ser fecundo y poseer otro coeterno a él, asegura el autor que por él existe la divinidad, que debe retener en sí mismo, ya que si la diera a otro tendría un superior, cosa imposible. Como la sustancia suprema es Dios porque posee la divinidad, y todo lo tiene por ella misma, la divinidad –Dios, el ser eterno necesario– no es otra cosa que la sustancia suprema. Si la divinidad fuera común a diversas sustancias, es decir, si fuera participada, debería entenderse como plural. Esto es inviable, pues la necesidad de ser único impide la pluralidad, pero si decimos que la divinidad es común a diversas personas, es también común la sustancia que hemos dicho que se identifica con la divinidad. Por lo tanto, haya una o más personas en la divinidad, serán una unidad sustancial. Tal ser deducido se identifica en sí con la potencia y la sabiduría¹⁰³². Estas son propiedades de su esencia o naturaleza: la sustancia divina es eterna, inmutable, incorruptible, infinita, inmensa, increada; la divinidad es unidad, incomunicable, singular, simple, omnipotente, bondad suprema, omnipresente¹⁰³³. Dios se denomina sustancia, pero, en realidad, es más que sustancia, puesto que sus propiedades, tales como la inmensidad y la bondad, se identifican con ella. Puede decirse, por lo tanto, que es bueno sin cualidad y grande sin cantidad, como, recordemos, se ha visto en el texto de Damasceno que cita Bartolomé al describir las propiedades de la esencia de Dios; reflexión que también encontramos en Agustín y Boecio, que alejan toda implicación categorial de la sustancia divina. En este punto, el texto se asemeja a las expresiones sobre la divinidad que formulan el Pseudo-Dionisio, Damasceno y Escoto Eriúgena, pues Ricardo también afirma que la naturaleza de Dios queda mejor definida denominándola ‘suprasustancia’ que ‘sustancia’¹⁰³⁴.

El victorino desarrolla una doctrina en la que la Trinidad se presenta como la plena comunicación de amor que se deduce por su absoluta perfección. Mediante una redefinición de la noción de persona y el uso peculiar que realiza de la *caritas* divina, el pensamiento que manifiesta el autor trabaja la pluralidad personal de modo que el dogma trinitario no puede explicarse de otra manera que no sea en términos

llevar consigo un rayo coeterno. Si la naturaleza, desde donde conoce el hombre la divinidad, es fecunda, se pregunta Ricardo por qué no va a serlo la divinidad. Ricardus, *De Trinitate*, I, caps. 6-9.

¹⁰³² *Ibidem*, caps. 16-17. Para la identificación con la potencia y la sabiduría, caps. 11-13 y 17.

¹⁰³³ Ricardus, *De Trinitate*, II, caps. 1-19 y 23.

¹⁰³⁴ Si se le llama ‘sustancia’ es para que no se piense que existe como un sujeto. *Ibidem*, II, cap. 22.

cooperativos, cercanos al lenguaje de los capadocios. La identidad de las personas con la esencia divina queda garantizada, así como la verdadera distinción de estas: se distinguen por las propiedades del amor supremo, un amor común a las tres¹⁰³⁵. Veamos la teología trinitaria del amor que construye Ricardo en el tercer libro del *De Trinitate*.

La pluralidad de personas viene avalada por el hecho de que Dios es el verdadero amor, Dios y amor se identifican: donde hay amor verdadero no puede plantearse un *amor sui* como el que desarrolla san Agustín (*De Trinitate*, IX, 2, 2), sino caridad, amor dirigido hacia otro, desinteresado, de manera que se hace necesaria la pluralidad de personas. Al ser Dios inmutable, estas inevitablemente serán coeternas e iguales¹⁰³⁶. La perfección es común a las personas que se aman mutuamente, por lo que deberán ser omnipotentes, inmensas, etc. Pero solo hay un omnipotente y un inmenso, cosa que nos lleva a afirmar la común divinidad de las personas, y, por lo tanto, les es también común la sustancia divina que, en sí, no es otra cosa que la divinidad. La pluralidad personal divina, mostrará Ricardo, no es dualidad: las personas poseen idéntico deseo de un *condilectus*, un tercero que deviene partícipe en el amor, necesario para que sean realmente perfectos los otros dos componentes que se aman. El deseo de comunicar el amor recibido es la confirmación de que se trata de plena caridad¹⁰³⁷.

El dinamismo que alcanza el amor comunitario de Ricardo supone una novedad en la reflexión trinitaria acorde con la concepción del momento, aunque el autor no afirma explícitamente que la apertura hacia la totalidad conseguida se dirija a la creación¹⁰³⁸. Su doctrina no puede mantenerse con la noción de persona, según la definición aceptada de común acuerdo: aquella que Boecio proporcionó, pues cree el autor que es necesario matizarla para que se ajuste debidamente. En el libro cuarto del *De Trinitate*, reflexiona sobre la realidad de las personas y su concepto:

¹⁰³⁵ Forment, Eudaldo, *Historia de la filosofía II...*, p. 118.

¹⁰³⁶ Ricardus, *De Trinitate*, III, caps. 2 y 6-7.

¹⁰³⁷ En el pleno amor mutuo (llamado *amor discretus*, aquel que puede atribuirse a Dios por ser perfecto), uno quiere que el que le ama supremamente y al que él ama supremamente ame a otro del mismo modo (caps. 8 y 11). En la divinidad no puede haber una sola persona porque no tendría a quien comunicar las riquezas de su grandeza, y, si únicamente hubiera dos, no tendrían a quién comunicar las riquezas de su caridad. Se ha de hacer extensivo el amor recibido a un socio codilecto, por lo que no puede haber comunión de amor entre menos de tres personas (caps. 14, 19 y 20).

¹⁰³⁸ Ganoczy, Alexandre, *op. cit.*, p. 90. Leemos en el estudio de Ganoczy: “este paso lo realizará Buenaventura. Siguiendo de cerca a Ricardo, afirmará que el mundo creado es como un libro en el que reluce la Trinidad constructora (*Trinitas fabricatrix*). Ricardo se limitó a plantear una idea de Dios cuyas personalidades son co-eternas, co-sapientes y co-omnipotentes, como condición de posibilidad de un ser y una fecundidad creaturales” (ibídem, p. 79). Ver, asimismo, ibídem, pp. 100-102.

Nam sunt qui dicunt nomen personae aliquando substantiam, aliquando subsistentias, aliquando personarum proprietates significare ... Ut autem de nomine hypostasis taceamus, in quo secundum Hieronymum veneni suspicio est, ut, inquam, de nomine Graeco taceamus qui Graeci non sumus, de nomine subsistentiae tacite praeterire non debemus. Quidam personas subsistentias esse exponunt, et tres substantias, et unam substantiam in una divinitate dicunt, magis quam ostendunt ... Si vultis mei similibus satisfacere, oportet primum tam substantiae quam subsistentiae significationem diligenter determinare, et secundum datam determinationem assignare, quomodo possit esse plus quam una subsistentia, ubi non est nisi una substantia ... Quoniam ergo intentionis meae est in hoc opere ... studebo prout Dominus dederit non tam subsistentiae quam personae significationem determinare, et iuxta propositae determinationis assignationem ostendere quomodo possit personarum pluralitas cum substantiae unitate convenire¹⁰³⁹.

Siendo Dios trinidad personal, es necesario que estas existan por sí mismas, que posean una propiedad distinta y una distinción propia que las diferencie. Dos cosas cabe tener presentes en esta distinción: en qué consiste la cualidad de las personas y de dónde les viene el ser. Lo primero busca la definición, es decir, la descripción de la peculiaridad; lo segundo, el origen. Ambas se satisfacen con el término *existentia* que, afirma Ricardo, deriva del verbo *ex-sistere*¹⁰⁴⁰. La subsistencia siempre hace referencia al hecho de subsistir bajo otro. La existencia implica tener el ser a partir de otro; por ello, significa tanto el ser del objeto como la propiedad por la cual eso deviene¹⁰⁴¹. La fórmula trinitaria predilecta de Ricardo es “una esencia, tres existencias”. Las propiedades son inherentes a las personas, pero eso no las hace subsistir, sino existir. Se denominan más debidamente existencias que subsistencias o sustancias. Sin embargo, los que llaman ‘sustancia’ a la esencia divina utilizarán el término de modo que pase de su significación propia a designar a las personas. ‘Sustancia’ no es otra cosa que la común existencia; ‘subsistencia’, la existencia incomunicable¹⁰⁴².

¹⁰³⁹ Ricardus, *De Trinitate*, IV, caps. 3 y 4; PL 196 932B-933B.

¹⁰⁴⁰ Por el *sistere*, excluimos lo que no tenga el ser en sí mismo; solo nos podemos referir a lo que tiene el ser en sí mismo y no por otro, se trate de un sujeto (naturaleza creada) o no (naturaleza increada); pero, al añadirle el *ex*, se afirma que posee el ser de otro. La existencia, por lo tanto, nos dice que posee en sí mismo el ser (no se añade a algo que le haga de sujeto), pero, a la vez, lo posee de otro (en origen). Los elementos diferenciadores de las personas consistirían, entonces, en la cualidad, el origen o la cualidad y el origen; como en el caso de la divinidad no es posible que las personas se distingan por la cualidad, ya que se alteraría lo inmutable, deben diferenciarse exclusivamente por el origen.

¹⁰⁴¹ *De Trinitate*, IV, caps. 9, 11-13, 15, 19.

¹⁰⁴² “Illud autem notandum firmiterque tenendum ut tres illos in Trinitate sive substantias, sive subsistentias sive personas nominare audias, secundum substantiam dictum intelligas. Nam in his omnibus quantum ad rei veritatem nihil aliud oportet intelligere quam tres habentes rationale esse ex differenti et personali proprietate. Constat enim quod ubi rationalis substantia non est, rationale esse haberi non potest. Convenit autem omni personae habere rationale esse ex

Cada persona divina es una existencia incommunicable de naturaleza divina. Para que la definición de Boecio pudiera aceptarse, toda sustancia individual de naturaleza racional debería ser persona, y viceversa. Pero no es así, porque Dios es una sustancia individual de naturaleza racional y no es una persona. Es necesario modificar la definición, ya que no solo Dios la satisface sin ser persona, sino que, además, se basa en la individualidad y la sustancialidad, cuando las personas divinas no se pueden tratar como individuos porque tienen la misma esencia, la misma sustancia; es decir, a su vez, tendríamos que hay personas que no satisfacen la definición de ‘persona’ de Boecio. Es más adecuado pensar la persona, en general, como una existencia individual de naturaleza racional. La existencia significa el ser sustancial, aquello que existe en sí mismo sin tener que adherirse a nada como un sujeto; eso es común a toda sustancia, como también que su ser sea por alguien o por él mismo. Por todo lo explicado hasta aquí, sabemos que persona no es cualquier existencia, sino solo aquella que es individual e incommunicable; la persona divina se definirá, por lo tanto, como existencia incommunicable de naturaleza divina¹⁰⁴³. El libro quinto comienza así:

Quomodo ergo pluralitas potest convenire cum indifferenti esse? Sed ubi non est diversum esse, potest esse differens, et discretum existere. Ubi enim plures habent indifferentis esse ex differenti origine, sic servant unitatem substantiae, ut tamen non desint plures existentiae ... Nam quod tres illi in Trinitate sive dicantur personae, sive existentiae, sive alio quolibet nomine, quod tres illi, inquam, quibusdam proprietatibus distinguantur iam novimus, et quod eas circa solam originalis causae differentiam quaerere debeamus agnovimus¹⁰⁴⁴.

La única distinción personal, pues, recae sobre la diferencia de origen, que Ricardo desarrolla tomando nuevamente el amor característico de la divinidad. El amor verdadero que se identifica con Dios puede ser puramente gratuito, puramente debido o en parte gratuito y en parte debido. La plenitud del amor gratuito únicamente conviene a una persona, la que tiene la plenitud en sí y comunica todo a las demás. Le será adecuada la posesión absoluta del amor debido a aquella persona que le es propio proceder, la que ha recibido todo lo que posee sin dar ella procedencia a nadie. La plenitud del amor gratuito junto con el amor debido conviene a la persona que procede

incommunicabili proprietate. Non dicam apud Graecos qui, ut scribit Augustinus, aliter accipiunt substantiam quam nos, sed apud Latinos puto nullum nomen inveniri posse quod possit melius aptari pluralitati divinae quam nomen personae” (Ibidem, cap. 20; PL 196 944B-C).

¹⁰⁴³ Ibidem, caps. 21-23.

¹⁰⁴⁴ Ricardus, *De Trinitate*, V, 1; PL 196 949A y C.

de otra y, a la vez, hace que otra proceda de ella. Las formas posibles de amor verdadero se corresponden, por lo tanto, con las personas divinas, distinguidas en la Trinidad por las propiedades del amor. En cuanto les es común este amor que es el ser de Dios, son verdadera unidad y simplicidad, Dios único¹⁰⁴⁵.

Determinante para la evolución del pensamiento trinitario en estos siglos, Ricardo es, sin embargo, el autor que menos influencia directa mantiene con respecto al texto de Bartolomé, como ha podido comprobarse.

8.2 Fuentes no citadas del *Liber I*

Al inicio del presente apartado se adelantó que Bartolomé el Inglés realiza un uso diferente de sus fuentes y autoridades en el primer bloque temático del que se observa en los bloques segundo y tercero. En estos últimos, como veremos, las autoridades citadas son las propias fuentes textuales de la enciclopedia, a partir de las cuales se componen estos capítulos. El primer bloque temático, por el contrario, se apoya en unas autoridades que no utiliza de referencia textual. Hemos comprobado dónde reside la relevancia de las autoridades citadas: todas ellas realizan una reconocida aportación al dogma trinitario; en dos de ellas, además, puede establecerse un paralelismo entre las obras y el texto de la enciclopedia: Agustín de Hipona y, especialmente, Hugo de san Víctor, si es que a este o a su entorno vinculamos la *Summa Sententiarum* (reparemos en que ambos autores ya fueron mencionados conjuntamente, de manera separada a los otros dos, por Bartolomé en el capítulo III, donde aborda las relaciones personales divinas). Las similitudes con Boecio son considerablemente menores; en el caso de Ricardo, no observamos dependencia textual ni una clara referencia doctrinal específica. Esto refuerza la hipótesis que apuntamos sobre el significativo uso que hace Bartolomé de estos autores: la doctrina trinitaria, tanto su exposición dogmática como la gramática teológica que desarrolla el autor, supone el único apartado de los libros aquí considerados donde encontramos la propia redacción de Bartolomé (a excepción de los dos primeros capítulos que reproducen la Decretal). Entendemos que las autoridades mencionadas son aquellas a las que el enciclopedista confiere la dignidad de haber contribuido al definitivo desarrollo del dogma que expresaría la Decretal, matizando y dando solución a las controversias trinitarias que se observan desde la etapa primitiva de fijación del dogma. De este modo, solo atendiendo a la problemática trinitaria que se ha

¹⁰⁴⁵ Desarrollado a lo largo del libro V, especialmente en los caps. 3-5, 7-8, 12 y 15-18.

mantenido a lo largo de los siglos –junto con sus diversas manifestaciones– y a la aportación de cada una de las autoridades, puede comprenderse plenamente la genuinidad de este primer bloque temático: el único que Bartolomé parece desarrollar él mismo, sin recurrir a textos de autoridades, si bien atribuye lo expuesto a los filósofos y doctores capitales en la elaboración de la doctrina trinitaria.

En el *Liber I*, en concreto en los apuntes gramaticales, también se localiza un paralelismo con ciertos fragmentos de Damasceno, no citado junto con el resto de autoridades, a nuestro juicio, por no seguir la doctrina occidental del *Filioque*, como ya hemos comentado. Así, pues, al margen de la Decretal, los autores que Bartolomé parece utilizar como fuente, ya sea directa o indirecta, son Agustín, Damasceno y al autor de la *Summa Sententiarum*¹⁰⁴⁶. Pese a que el texto del primer bloque temático, especialmente en los mencionados capítulos dedicados a la gramática teológica, no ha podido encontrarse en ninguna obra concreta, se ha apuntado su posible deuda textual con ciertas obras que Bartolomé habría conocido en su etapa de maestro en la universidad de París: principalmente, la *Summa theologiae* atribuida a Alejandro de Hales¹⁰⁴⁷. Las *Sententiae* de Pedro Lombardo también han sido señaladas como influencia del *Liber I*, si bien debemos tener presente que Bartolomé, aun conociendo, sin duda, la obra de Lombardo, pudo hacer un uso más directo de otras obras que trabajaran aquellas, como la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre¹⁰⁴⁸. Cabe reparar en que la edición crítica no realiza el trabajo que se ha llevado a cabo hasta aquí en el presente capítulo, es decir, no señala los capítulos de la gramática teológica afines a los de las autoridades mencionadas por el Inglés¹⁰⁴⁹, así como tampoco estudia la supuesta

¹⁰⁴⁶ La *Expositio* de Damasceno, traducida en el siglo XII por Burgundio de Pisa, se reproduce, en los siguientes bloques temáticos, con considerable rigurosidad, por lo que su cita es directa. En cuanto a Agustín y la *Summa Sententiarum*, dadas las numerosas similitudes pero la carencia de un uso textual directo, Bartolomé pudo haber accedido a sus doctrinas a través de alguna de las muchas obras que, en estos siglos, las citaban y comentaban.

¹⁰⁴⁷ Seymour, Michael C., (and Colleagues), *Bartholomeus Anglicus and His Encyclopedia...*, p. 40.

¹⁰⁴⁸ Seymour sostiene que el capítulo VII, donde el Inglés expone los sustantivos esenciales abstractos y formula la regla básica de su predicación (capítulo en el que Bartolomé señala explícitamente que su fuente es Agustín), está tomado de las *Sententiae* de Pedro Lombardo. Si bien es cierto que Lombardo trata acerca de esta cuestión, formula la regla básica de la predicación de estos nombres y cita a Agustín, el texto de la enciclopedia no se extrae literalmente de las *Sentencias*. De hecho, la reflexión en torno a los nombres esenciales y la regla de su predicación se encuentra en todas las obras que van a considerarse en este apartado: las sumas de Alejandro de Hales y Guillermo de Auxerre, así como las *Sententiae* de Pedro de Poitiers, como observaremos.

¹⁰⁴⁹ Con las tres excepciones siguientes: Twomey señala el texto de Damasceno en el que se recogen de manera general las ideas expuestas por Bartolomé en el capítulo V (no se estudian, sin embargo, los paralelismos entre la enciclopedia y la *Expositio* en el caso de la reflexión sobre los nombres divinos); por otra parte, en el capítulo VII (ver la nota anterior), se indica el capítulo del *De Trinitate* donde puede

dependencia de la enciclopedia respecto a la *Summa Halesiana* (en capítulo IV, donde Bartolomé expone la doctrina de las nociones, sí se señalan los capítulos dedicados a la misma materia en diversas *Summas* y *Sententiae*), pues el editor sostiene que la contemporaneidad de ambas obras hace imposible la afirmación rotunda de una dependencia directa¹⁰⁵⁰.

La posible influencia en el *Liber I* de estas obras señaladas no ha sido analizada, por lo tanto, ni en la edición crítica ni en ningún estudio específico, al margen de la sugerencia de Seymour según la cual Bartolomé se inspiraría, como referente, en la *Summa* del de Hales y la atribución que el mismo académico hace del capítulo VII a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Por este motivo, antes de abordar el uso que Bartolomé realiza de las autoridades y fuentes en los bloques segundo y tercero del *Liber I*, consideramos relevante ofrecer una primera aproximación a la mencionada relación entre el texto de la enciclopedia y dichas *Summas* y *Sententiae* del siglo XII, a la que se añadirán las *Sententiae* de Pedro de Poitiers (m. c. 1205-1215) y la *Summa theologiae* del canciller de la universidad de París, Gilberto Prevostin (Prepositinus) de Cremona (ca. 1150-1210), mencionadas por Twomey en relación al texto de Bartolomé (no como posible fuente, sino únicamente por la similitud que guardan estos capítulos con la temática que estas obras tratan). No pretendemos aquí realizar un trabajo de cotejamiento de textos definitivo, sino señalar, tras una atenta lectura de las posibles influencias en este bloque temático que se han apuntado, en qué cuestiones y lugares concretos de dichas obras hallamos una semejanza, con el fin de esclarecer hasta qué punto puede afirmarse la originalidad de la redacción y del esquema de Bartolomé. Para ello, y dado que la *Summa* atribuida a Alejandro de Hales¹⁰⁵¹ es el texto que más influiría en el Inglés, se procederá al análisis de este en comparación al contenido y al texto, ya trabajado, de la enciclopedia. En cuanto a las restantes obras que aquí

encontrarse la reflexión en torno a los nombres esenciales. Por último, ante la mención del *Liber I* de que la doctrina trinitaria expuesta se debe a Agustín, Boecio, Hugo y Ricardo de san Víctor, el editor propone la comparación, exclusivamente para el texto de ese capítulo (recordemos que la mención a las autoridades se realiza en el capítulo III, donde se completa la información de la decretal especificando que todo lo que se dice de Dios hace referencia a la esencia, las personas o las relaciones) con el cuarto libro de Ricardo de san Víctor. Como se ha comprobado aquí, Ricardo es el autor cuyo texto guarda menor parecido con el de la enciclopedia. Bartholomaeus Anglicus, *Liber I*, ed. Michael W. Twomey..., pp. 70-72 (aparato crítico).

¹⁰⁵⁰ *Ibidem*, p. 58, nota 5.

¹⁰⁵¹ De aquí en adelante, en favor de la brevedad expositiva, asumiremos que la autoridad de la *Summa* pertenece a Alejandro de Hales.

consideramos, se apuntarán los nexos que se hallen a nota a pie de página¹⁰⁵². Anotemos, antes de dar inicio al análisis, la cronología de las obras en cuestión: los cuatro libros de las *Sententiae* de Pedro Lombardo fueron publicados entre 1155 y 1158; del mismo siglo, concretamente del 1168, son las *Sententiae* de Pedro de Poitiers. A continuación, hallamos la *Summa theologiae* del de Cremona (c. 1206) y, algo más adentrada en el siglo XIII, la *Summa aurea* (c. 1215-1220) de Guillermo de Auxerre. Por último, localizamos la *Summa* de Alejandro de Hales, cuya redacción data de 1243, época en la que Bartolomé el Inglés ya no se encontraba en París.

8.2.1 Influencia estructural

La segunda parte de la *Summa Theologica* de Alejandro de Hales comienza con una *inquisitio prima*, en la que el autor se cuestiona la posibilidad de nombrar y conocer a Dios, cuestión que se desarrolla citando como principal autoridad a Damasceno¹⁰⁵³. Pronto queda claro que Dios puede ser nombrado por sus efectos en las criaturas, como cuando se dice que es justo o bueno; queda por saber si puede decirse algo de la divinidad que no haga referencia a las criaturas. Siguiendo al Pseudo-Dionisio, se contemplan las expresiones dichas por abnegación, como inmenso o eterno, que expresarían una comparación entre Dios y las criaturas fundamentada en la diferencia entre ambos. Asimismo, según Damasceno, cuando se aplican a la divinidad términos tales como ‘*potens*’ o ‘*sapiens*’, se está nombrando la esencia divina por comparación a la criatura como el efecto a su causa. Por lo tanto, según las diferentes consideraciones del intelecto humano hacia los efectos de la divinidad, podemos nombrar a Dios por su diferencia respecto a las criaturas (‘*increabile*’, ‘*incorporale*’) o según conveniencia, siendo esta última doble: según el ser (partiendo de la creación, se aplica a la divinidad, su causa, las propiedades de las cosas espirituales o corporales), y según la excelencia

¹⁰⁵² Debido a la extensión que supondría ofrecer el texto de dichas *Summas* y *Sententiae*, nos limitaremos a explicar el nexo entre estas y la enciclopedia de Bartolomé y a señalar en lugar exacto de la obra al que se está haciendo referencia. Para ello, seguiremos las siguientes ediciones: Petri Lombardi, *Libri IV Sententiarum*, studio et cura PP. Collegi S. Bonaventurae, Liber I et II, Claras Aquas, Collegi S. Bonaventurae, 1916; Alexandri de Hales, *Summa theologica*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Claras Aquas, Collegi S. Bonaventurae, 1924-1948 (tomo I: 1924); Magistri Guillelmi Altissiodorensis, *Summa aurea*, Liber I, Claras Aquas Grottaferrata, Collegi S. Bonaventurae y París, Centre National de Recherche Scientifique, 1980; Petri Pictaviensis, *Sententiae*, ed. Philip S. Moore y Marthe Dulong, Notre Dame (Indiana), The University of Notre Dame, 1943; Prepositinus Cremonensis, *Summa theologiae*, en Angelini, Giuseppe, *L’ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di Prepositino*, Analecta Gregoriana, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1972.

¹⁰⁵³ *Summa theologica Alexandri de Hales*, inq. I (tractatus unicus), q. I, cap. 1, pp. 492-493.

del ser (*'superens'*, *'superbonus'*, etc.). Nos hallamos, pues, ante tres modos de nombrar a Dios: por negación, por excelencia y como causa, a través de sus efectos¹⁰⁵⁴.

Se plantea la siguiente cuestión: por un lado, admitimos que, siendo Dios simple, solo se le puede nombrar impropriamente, en relación o similitud a las criaturas, como parece que se deduce de lo visto hasta aquí (art. 2, p. 495); por otra parte, ciertos términos, tales como *'essentia'*, *'qui est'*, *'Pater'*, *'Filius'* y *'Spiritus'* no se dicen traslativamente de Dios, sino propiamente, como asegura Damasceno (p. 496). A esto se responde que, de Dios, puede indicarse *'quia est'* y *'quid est'*; los términos que indican *'quia est'* (como *'essentia'* o *'qui est'*) se dicen propiamente de Dios, mientras que los segundos pueden decirse de un modo propio o impropio. Estos últimos serán aquellos que signifiquen la especie sin la materia, la perfección de la naturaleza o la virtud y operación, tales como *'sapientia'*, *'virtus'*, *'veritas'* (de hecho, se dicen más propiamente de la esencia, con la que se corresponden, que de la criatura, que los tiene por participación). Algunos de este segundo grupo, sin embargo, siempre se dicen impropriamente: los que hacen referencia al mundo corporal, es decir, todos aquellos que significan la especie en la materia, aplicándose a la divinidad de manera traslativa (como *'fuego'* o *'león'*)¹⁰⁵⁵. A partir de aquí, el resto de la *inquisitio I* gira en torno a la implicación substancial o esencial y relacional de los nombres *'Padre'*, *'Hijo'*, *'Espíritu Santo'* y *'Dios'*. Asimismo, citando a Agustín, Boecio y Damasceno, se excluyen los accidentes de la divinidad al aplicar los nombres personales y se desarrollan las relaciones, manifestándose la diferencia de predicar el *ad aliquid* en las criaturas y en Dios¹⁰⁵⁶. Una vez aclaradas estas cuestiones, Alejandro dedica la *inquisitio secunda* al estudio de los nombres de Dios, dividiéndola en nombres esenciales (*tractatus I*), personales (*tractatus II*) y nocionales (*tractatus III*).

Reparemos en la gran similitud del planteamiento de la *Summa* de Alejandro de Hales en la exposición del *Liber I* de la enciclopedia. Para comenzar, es significativa esta *inquisitio I* con la que comienza el maestro el tema sobre la cuestión de los nombres: lo primero que se planteará es la posibilidad de conocer y nombrar a Dios, siendo aquí Damasceno la máxima autoridad. Se concluye un discurso acerca de Dios por sus efectos, es decir, como causa, ya sea según la diferencia (por abnegación) o según la conveniencia. Tomando el texto de Bartolomé, fijémonos en la especial

¹⁰⁵⁴ Ibídem, q. I, cap. 2, pp. 494-496.

¹⁰⁵⁵ Ibídem, q. I, cap. 3, pp. 496-497.

¹⁰⁵⁶ Ibídem, q. II, caps. 1-4, pp. 498-512.

localización del capítulo quinto, en el que, citando a Damasceno, se afirmaba que la esencia divina solo puede conocerse de alguna manera como causa de sus efectos, siendo Dios descrito comúnmente por abnegación y, de manera positiva, solo por los mencionados efectos en sus obras. Este capítulo, afín a parte del contenido de la *inquisitio I* de la *Summa*, lo habíamos situado en el primer subconjunto del bloque temático trinitario, donde se expone la doctrina (el segundo lo componen los capítulos dedicados a la gramática trinitaria), pues manifiesta la incomprendibilidad de la esencia divina por parte de las criaturas. Sin embargo, esta reflexión es un adecuado preludio a los apuntes gramaticales, como también considera Alejandro de Hales, que lo sitúa como inicio del discurso sobre los nombres de Dios, en el cual pudo inspirarse Bartolomé para redactar su pequeño capítulo V¹⁰⁵⁷.

La influencia de la *inquisitio I* podría ir aún más lejos: al margen de propiciar la inclusión de un capítulo sobre la posibilidad de conocimiento divino previo a la gramática trinitaria que expone Bartolomé, la distinción de los distintos modos de hablar de Dios podría haber definido el planteamiento general del *Liber I*. Si atendemos a las maneras de referirse a Dios que concluye Alejandro, vemos que este reconoce un discurso propio de la divinidad del que se sigue, por los ejemplos que ofrece, que no es exclusivo de la esencia, sino que también incluiría los conceptos relacionales y personales (es decir, se dice propiamente de Dios aquello que expresa su realidad unitrina); por otra parte, se observa un discurso impropio de Dios, si bien algunos de los términos impropios a veces se dicen de un modo propio, mientras que otros siempre se aplican de manera traslativa. Los primeros son aquellos que expresan virtud, operación y las perfecciones de la naturaleza (es decir, aquellos que se aplican a Dios como causa o que manifiestan su supremacía); los segundos son aquellos pertenecientes al mundo físico que se comparan simbólicamente a la divinidad. Si trasladamos estos tres modos de hablar de Dios a la obra de Bartolomé, observamos cierta correlación: tras exponer el dogma trinitario, el autor completa el primer bloque especificando los nombres que se predicán de Dios de manera propia (así como algunos de los que guardan relación con la creación como efecto de la causa divina, pero exclusivamente si están relacionados con

¹⁰⁵⁷ Guillermo de Auxerre también da inicio al discurso acerca de los nombres divinos de la *Summa aurea* (a partir del *tractatus quartus*) planteándose de qué manera se le aplican ciertos nombres a Dios cuando la tradición manifiesta que es inenunciable debido a su incomprendibilidad. Tras reparar en las distintas autoridades que se han cuestionado este hecho –Pseudo-Dionisio y Damasceno, Agustín y Casiodoro– se concluye la posibilidad de una teología simbólica y una mística, si bien ambas se basan, de distinta manera, en los nombres que pueden aplicársele a partir del mundo sensible (*Summa aurea, Liber I, tractatus quartus*, cap. 1, pp. 35-40).

la comprensión de la doctrina trinitaria, abordándolos el autor para precisar cómo se predicaban en género y número, según se digan de la esencia o de las personas); el segundo bloque se correspondería con el segundo modo de hablar de Dios distinguido por Alejandro, pues Bartolomé emprende un discurso que ofrece un conocimiento de la divinidad como causa (los nombres de virtud y de operación que indica la *Summa*), supremacía y excelencia de la creación (nombres que expresan las perfecciones de la naturaleza). El tercer bloque, por último, se corresponde con el tercer tipo de nombres: aquellos que pertenecen al discurso traslaticio, diciéndose de Dios simbólicamente y por analogía.

Esta *inquisitio I* de la *Summa* de Alejandro de Hales pudo haber inspirado, por lo tanto, el planteamiento completo del *Liber I* de Bartolomé, así como la clasificación general de los tratados II, III y IV, donde se distinguen las cuestiones a plantear sobre los nombres divinos según estos sean esenciales, personales y nocionales, tríada que articula el contenido presentado en la enciclopedia en el primer bloque, dedicado a la Trinidad. Un último aspecto a tener en cuenta es que la *Summa* desarrolla ciertas cuestiones dogmáticas trinitarias, citando a Agustín, Boecio y Damasceno. Dado que el texto de la enciclopedia no guarda prácticamente ninguna relación con el de Boecio, puede que su referencia se deba a su mención en esta *Summa*, así como en otras que influyeran al autor, como autoridad en la doctrina trinitaria.

8.2.2 Capítulos sobre los nombres esenciales

Siguiendo con el texto de la *Summa theologica*, comienza el *tractatus primus* de la *inquisitio II*, donde se abordan los nombres esenciales, con una reflexión en torno a los términos ‘*essentia*’ y ‘*existentia*’. Tras discurrir acerca de la diferencia y la idoneidad de denominar a Dios ‘*essentia*’, se cuestiona si este término es apropiado para las personas, lo que lleva al autor a plantearse la verdad o la falsedad de ciertas proposiciones donde se combinan los nombres esenciales ‘*ens*’ y ‘*essentia*’ con nombres nocionales, como ‘*generans*’ o ‘*genitus*’¹⁰⁵⁸. Es patente el paralelismo con la advertencia gramatical del capítulo VII formulada por Bartolomé, los ejemplos ofrecidos en el capítulo XV y, en general, la exposición de una gramática teológica a partir de la composición de proposiciones con un valor lógico u otro, si bien este último

¹⁰⁵⁸ *Summa theologica Alexandri de Hales*, inq. II, tract. I, q. I, m. I, cap. 1, pp. 511-515.

punto es común en todo el conjunto de obras que reflexionan lingüísticamente sobre las *Sententiae* de Pedro Lombardo.

Aún será más obvia la posible influencia de la siguiente clasificación de los nombres esenciales que hace Alejandro, distinguiéndolos en abstractos, concretos y medios. Los primeros, tales como ‘*essentia*’ y ‘*deitas*’, significan la esencia y solo se predicán de ella. Los segundos también significan la esencia, pero pueden recibir las determinaciones personales, por lo que es igualmente lícito predicarlos de las personas. Los ejemplos de este grupo son ‘*Deus*’ y ‘*bonus*’; es correcto, por lo tanto, decir ‘*Deus generat*’ o ‘*Deus generatur*’. Los últimos son aquellos que han sido utilizados para hacer referencia a las personas, pese a significar la esencia, como son ‘*sapientia*’, ‘*virtus*’ y ‘*lumen*’; hacemos referencia a las personas, pues, cuando decimos ‘*sapientia de sapientia*’¹⁰⁵⁹. Alejandro se plantea qué tipo de nombres esenciales podrían decirse de las personas, según lo que diferentes autores (Damasceno, Agustín y Pedro Lombardo) han aducido, basándose en la abstracción de estos y el modo (*quo est* y *quod est*) en que se habla de la divinidad¹⁰⁶⁰.

Bartolomé podría haber tomado de este apartado la división de los nombres esenciales, que reproduce como la clasificación de los sustantivos esenciales en su esquema (caps. VII, VIII y IX). Asimismo, sigue de cerca la explicación y la manera de predicarse de estos nombres, pero, al ofrecer los ejemplos de cada uno, omite ciertos puntos. El más evidente es el caso de los nombres concretos: ‘*bonus*’ pasará a situarse en otro lugar de su esquema (los adjetivos puros, cap. XI), mientras que ‘*Deus*’ es completamente omitido en la gramática trinitaria. Reparemos en que este término será controvertido y llevará a diferentes opiniones recogidas en estas sumas, de manera que debe matizarse correctamente cómo se predica en cada caso concreto en que se emplea, por lo que el autor habría decidido obviarlo para evitar su complejidad, pues se vería obligado a aclarar, por ejemplo, cómo es verdadera una proposición del tipo ‘*Deus generatur*’, mientras que, con ‘*essentia*’, la formulación sería falsa (‘*deitas*’, término sin duda esencial, no entraña ninguna problemática al respecto, pudiendo ejemplificarse en este tipo de proposiciones para concluir su falsedad, por lo que la enciclopedia sí la

¹⁰⁵⁹ Cf. Agustín, *De Trinitate*, VI, c. 2; Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, dist. XXVII, c. 5, pp. 175-176.

¹⁰⁶⁰ *Summa theologica Alexandri de Hales*, inq. II, tract. I, q. I, m. I, cap. 1, pp. 515-516. Más adelante, Alejandro retoma la distinción entre los nombres abstractos, como ‘*deitas*’ o ‘*divinitas*’, y los concretos, como ‘*Deus*’: mientras unos significan la divina esencia (*quo est*), los otros hacen referencia a la esencia de manera más concreta, en aquel que la tiene (*quod est*), por este motivo estos términos esenciales suponen también a las personas (inq. II, tract. I, q. II, m. III, cap. 1, pp. 536-537).

recoge). En su lugar, Bartolomé, aun ofreciendo una explicación similar de los nombres concretos, afirma que tales nombres son aquellos que se han atribuido específicamente a una persona, pese a ser esenciales, como ‘*creator*’. Así aclara el Inglés que dichas atribuciones no son exclusivas de una persona, sino que son esenciales, a la vez que deja a un lado términos con cierta complejidad, como el caso de ‘*Deus*’. En el esquema de Hales, sin embargo, esto correspondería más bien al tercer grupo, los nombres medios, que Bartolomé reduce solo a las expresiones compuestas, como en el caso de ‘*sapientia de sapientia*’.

En este punto, cabe señalar que ciertas particularidades que observamos en el texto de Bartolomé respecto a la *Summa* de Alejandro ya se encuentran en un trabajo previo al del maestro de Hales: la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre. Antes de abordar los nombres esenciales, el autor sostiene que estos pueden clasificarse en sustantivos y en adjetivos, para declarar que va a tratar en primer lugar de los sustantivos, que se dividen en concretos, abstractos y medios (en la enciclopedia, esta clasificación también es exclusiva de los sustantivos). Los concretos, como ‘*Deus*’ o ‘*creator*’, son aquellos que significan la deidad *ad similitudinem nominum naturalium concretivorum significant deitatem quasi formam in supposito* (el texto de Bartolomé, en este punto, es más cercano al de Guillermo, con el que coincide en el ejemplo de ‘*creator*’, en lugar del ‘*bonum*’ de Alejandro)¹⁰⁶¹. Los abstractos serán aquellos que signifiquen la sola deidad, como ‘*deitas*’, ‘*potentia*’, ‘*essentia*’ (Alejandro no utiliza el término ‘*potentia*’; Bartolomé también lo omite, poniendo en su lugar ‘*bonitas*’, quizás por tratarse de un nombre con algo menos de connotación personal que ‘*potentia*’). La explicación y los ejemplos de los nombres medios de Guillermo no modifican en nada la exposición vista en la *Summa theologica* en lo que respecta a los puntos comunes con la enciclopedia¹⁰⁶². Cabe reparar en que ambas se basan, para el tratamiento de estos nombres medios, en las *Sententiae* de Pedro Lombardo¹⁰⁶³.

Continúa Alejandro su reflexión sobre los nombres que de modo abstracto significan la esencia divina. Sostiene que algunos la nombran de forma absoluta (‘*essentia*’, ‘*deitas*’), no pudiendo estos recibir las determinaciones personales

¹⁰⁶¹ *Summa aurea*, liber I, tract. IV, cap. 4, p. 45. Bartolomé sostiene que “nomina concreta sunt que ad modum concretorum significantium formas in supposito significant quasi formam in subiecto, ut Deus creator et similia” (DPR, I, 8, p. 73, 2-4).

¹⁰⁶² *Summa aurea*, Liber I, tract. IV, cap. 4, pp. 44-45.

¹⁰⁶³ Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, dist. V, cap. 1, pp. 42-49.

(‘*essentia vel deitas generans vel genita*’ es falso)¹⁰⁶⁴; otros la nombran bajo una forma concreta (‘*sapientia*’, ‘*virtus*’, ‘*potentia*’)¹⁰⁶⁵ y otros según la relación. Sobre estos últimos, se matiza que la determinación personal (por ejemplo, ‘*generat*’) solo es apropiada a las relaciones de origen (‘*Filius de Patre*’), no a las que denotan a la vez origen y conveniencia (‘*essentia de essentia*’, por ejemplo, pues expresa tanto la relación de origen como que ambas personas convienen en esencia). Esta nueva clasificación parece tomada parcialmente por Bartolomé, que la adaptaría como parte de la división, en este caso, de los adjetivos esenciales, entre los que distingue los nombres que no connotan nada –sería equivalente aquí a nombrar a Dios de manera absoluta, como dice Alejandro, si bien los ejemplos de Bartolomé son ‘*ens*’ y ‘*bonus*’ (cap. X)– y aquellos que connotan relación, entre los que se encuentran los que expresan la relación entre las personas –Bartolomé no seguirá aquí las fórmulas que denotan la relación de origen mediante la preposición “de”, que ya ha situado en el apartado dedicado a los sustantivos; en su lugar, introduce los adjetivos que hacen referencia a dicha relación personal, como ‘*similis*’ y ‘*equalis*’ (cap. XII), adjetivos que en las obras consideradas se tratan de manera específica, dedicándoles un capítulo o conjunto de capítulos, como señalaremos más adelante–.

Tras haber abordado el término ‘*essentia*’, continúa Alejandro cuestionándose sobre los nombres esenciales; en esta ocasión, acerca del término ‘*existentia*’¹⁰⁶⁶. Fiel a su modo de proceder, Bartolomé omite toda referencia a este término a lo largo de la gramática trinitaria, pues la disquisición sobre la conveniencia de ‘*existentia*’ a la esencia o a las personas requiere un planteamiento filosófico del tipo que se observó al tratar la aportación de Boecio y de Ricardo de san Víctor –este último citado por Alejandro como gran autoridad en esta precisa cuestión–, cosa que pretende eludir Bartolomé en su enciclopedia. Sí pudo suponer una influencia, sin embargo, la referencia al victorino que hace la *Suma*, lo que llevaría al Inglés a incluirlo como

¹⁰⁶⁴ Cf. *Sententiae Petri Pictaviensis*, cap. 17, pp. 215-223, especialmente p. 219.

¹⁰⁶⁵ Cf. Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, dist. XXXIV, caps. 3 y 4, pp. 217-218; *Sententiae Petri Pictaviensis*, cap. 22, pp. 183-187 y Prevostin, quien les dedica una considerable extensión: *Summa theologiae*, reglas 5.1-5.25, 6.1-6.13 y 7.1-7.10, pp. 218-245. Estos nombres, junto a ‘*bonitas*’, son dichos según la sustancia, pero la tradición los ha predicado especialmente de una persona. Según el esquema de Bartolomé, dichos nombres pertenecen al grupo de los sustantivos esenciales concretos, del que pone como ejemplo ‘*creador*’ (cap. VIII). De esta manera, Bartolomé no distingue, como sí hacen estas *Summas* y *Sententiae*, entre la atribución de un nombre esencial a una persona según la comparación al mundo de la creación o según la relación con dicho mundo (la bondad, por ejemplo, no implica tal relación, mientras que la creación sí lo hace).

¹⁰⁶⁶ *Summa theologiae Alexandri de Hales*, inq. II, tract. I, q. I, m. I, cap. 2, pp. 517-518.

autoridad por la innovación de su formulación trinitaria “una esencia, tres existencias”, para lo que Ricardo hubo de revisar las definiciones boecianas, como se ha visto en el apartado dedicado al autor. De la carencia de similitudes relevantes y de dependencia textual respecto al texto del victorino en la enciclopedia se concluye que su presencia es exclusivamente como autoridad en la doctrina trinitaria.

Más adelante, Alejandro matiza ciertas cuestiones gramaticales: según si los nombres son sustantivos o adjetivos, verbos y participios, y dependiendo de si aluden a la divinidad de manera absoluta o relativa, deberán decirse en plural o en singular. Las reglas generales y diversos ejemplos de proposiciones verdaderas o falsas que expone la *Summa* se hallan también en la gramática trinitaria de la enciclopedia: tanto la significación esencial de ciertos términos que, de manera secundaria, connotan la distinción personal, por lo que estos deben decirse en plural, como la obligatoriedad de decir en singular los nombres esenciales puros y las particularidades de los nombres esenciales que expresan relación o distinción personal (si bien obviando aquí ‘*existentia*’). En este punto, Alejandro distingue entre adjetivos esenciales con significado absoluto y con significado relativo, caracterizándose estos últimos por tratarse de unos términos que significan la divina esencia y que co-significan la relación personal, como ‘*Pater et Filius sunt aequales, sunt similes*’. Es manifiesto el gran paralelismo entre este fragmento y el capítulo XII del *Liber I*, donde Bartolomé aborda los adjetivos esenciales que connotan relación, si bien distingue el autor entre la relación interpersonal divina (sumamente cercana a este apartado del texto de Hales) y la relación de Dios con las criaturas (cosa que la *Summa* abordará más adelante). Alejandro también se plantea cómo se combinan los sustantivos y los adjetivos para dar resultados lógicos verdaderos o falsos; concluye con un ejemplo: si el numeral ‘*tres*’ se añade al término ‘*aeterni*’, tomado este como adjetivo, la proposición es verdadera; por el contrario, la misma expresión con el término ‘*aeterni*’ tomado como sustantivo, convierte la frase en falsa¹⁰⁶⁷. Pese a que el autor no está tratando aquí la naturaleza de los numerales, recuerda este apartado al capítulo XIII desarrollado por Bartolomé.

El siguiente apartado de la *Summa theologica* (q. II) aborda los nombres de las operaciones divinas, donde se reflexiona sobre la complejidad del término ‘*Deus*’, matizando cuándo hace referencia a las personas y cuándo a la esencia, cuestión que,

¹⁰⁶⁷ *Summa theologica Alexandri de Hales*, inq. II, tract. I, q. I, m. II, caps. 1-2, pp. 519-522.

como se ha comentado, no se encuentra en la enciclopedia¹⁰⁶⁸. En estas páginas, sostiene el de Hales que los nombres de operación se dicen por habitud a las criaturas, como ‘creador’¹⁰⁶⁹. Recordemos la explicación de Bartolomé sobre los adjetivos que connotan efecto en la criatura (cap. XI), dichos de Dios en hábito (predicados desde la eternidad) o en acto (en el tiempo). Aunque no menciona ‘creador’, pues lo usa como ejemplo de los sustantivos concretos utilizados para hacer referencia a una persona (donde le interesa matizar que no son exclusivos de esa persona), dicho término se avendría con las características de esta categoría. Más adelante, Alejandro realiza una reflexión (p. 548) donde sí hallamos un paralelismo mayor con el capítulo XI de Bartolomé. Se plantea el de Hales si decimos de Dios de la misma manera ‘*iustum*’ y ‘*bonum*’. Un primer análisis muestra que ‘*bonum*’ es *conditio generalis ipsius causae*, mientras que ‘*iustum*’ es *conditio specialis et respicit specialem actum*¹⁰⁷⁰: siendo Dios bueno, las criaturas participan de su bondad, por lo que ‘bueno’ no implica efecto; ‘justo’, sin embargo, pertenece a la relación entre las criaturas, suponiendo un efecto en ellas al aplicarlo a la divinidad (dar a cada uno lo que es suyo). La suma bondad o el sumo ser, al contrario, no implican efectos: ‘*Deus est bonus*’ y ‘*Deus est ens*’ no predicán o connotan ningún efecto. Señalamos aquí, por lo tanto, la posible influencia de este pasaje en la distinción que encontramos en la enciclopedia entre los adjetivos esenciales puros, que no connotan nada, donde los ejemplos de Bartolomé son, precisamente, ‘*ens*’ y ‘*bonus*’ (cap. X)¹⁰⁷¹, y los que connotan efecto en la criatura, uno de cuyos dos ejemplos es ‘*iustus*’ (cap. XI). Resuelve Alejandro la cuestión de la siguiente manera: algunos términos muestran la diferencia absoluta respecto al género sin connotar efecto, solo significando la esencia divina, como ‘*magnus*’. Otros lo hacen según la diferencia de género, pero comparado al acto temporal, por lo que connotan un

¹⁰⁶⁸ El término ‘*Deus*’ también es tratado por Guillermo de Auxerre en el apartado dedicado a los nombres esenciales (*Summa aurea*, I, tract. IV, caps. 3 y 6, pp. 43-44 y 63).

¹⁰⁶⁹ *Summa theologica Alexandri de Hales*, inq. II, tract. I, q. II, m. I, cap. 2, p. 531. Cf. Prepositinus Cremonensis, *Summa theologiae*, reglas 14.1-14.3 y 14.5, pp. 283-286.

¹⁰⁷⁰ *Ibidem*, q. IV, cap. 2, p. 548.

¹⁰⁷¹ Reparemos en que la *Summa aurea* comienza su tratado acerca de los nombres atendiendo, en primer lugar, a estos dos términos: ‘*qui est*’ o ‘*ens*’ y ‘*bonum*’ (*Summa aurea*, I, tract. IV, cap. 2, pp. 41-42), pues Guillermo de Auxerre considera que debe iniciar su estudio de los nombres de Dios cuestionándose cuál es el principal (se concluye que ‘*qui est*’ es el primer nombre de Dios, mientras que ‘*bonum*’ es el principal y más digno). Por el contrario, Alejandro de Hales comenzará su estudio por los términos ‘*essentia*’ y ‘*existentia*’, de manera semejante a como Pedro de Poitiers había dado inicio a sus *Sententiae* preguntándose por términos tales como ‘*essentia*’, ‘*subsistentia*’ y ‘*existentia*’ (*Sententiae Petri Pictaviensis*, cap. I, pp. 6-7). Bartolomé, que, sin preludeos, da inicio a su gramática teológica con los sustantivos esenciales abstractos, va a clasificar en primer lugar los términos ‘*essentia*’, ‘*bonitas*’ y ‘*divinitas*’ (cap. VII). Recordemos que el autor evita situar en este esquema el término ‘*existentia*’.

efecto en la criatura. Estos términos, como ‘*iustus*’ o ‘*misericors*’, son dichos de Dios en hábito, si bien comparándose con el acto de retribuir o de ser misericordioso¹⁰⁷². Este tipo de nombres, por lo tanto, designan tal comparación de dos modos: en acto, dichos en el tiempo (como ‘*miserator*’, ‘*retributor*’) y en hábito, predicados desde la eternidad (como ‘*misericors*’, ‘*iustus*’)¹⁰⁷³. Parece legítimo, pues, aventurar que esta sea la posible fuente del capítulo XI de la gramática trinitaria en la enciclopedia que nos ocupa.

A continuación, Alejandro aborda los nombres que designan relación entre las personas, como ‘*aequalis*’ o ‘*similis*’, de los que se pregunta si se predicán de la sustancia o de las personas. Se concluye que estos nombres no son puramente esenciales ni puramente relativos: significan principalmente la divina esencia, pero connotan la distinción personal, manifestando con la misma importancia tanto dicha distinción como la igualdad esencial¹⁰⁷⁴. Idéntica explicación hallamos en el capítulo XII del *Liber I*, donde Bartolomé podría estar parafraseando un par de líneas del texto de la *Summa*: “haec autem nomina principaliter significant divinam essentiam, sed connotant distinctionem personarum”¹⁰⁷⁵. De manera similar se había expresado, asimismo, Pedro Lombardo acerca de estos nombres ‘*aequalis*’ o ‘*similis*’, si bien la formulación que leemos en la enciclopedia no es tan cercana a su explicación como a la de la *Summa*¹⁰⁷⁶.

No olvida Alejandro, en este apartado, mencionar los términos privativos como un tipo de nombres esenciales válidos¹⁰⁷⁷. Así, hasta este punto, pueden localizarse en la *Summa* todas las subdivisiones y tipos de nombres que presenta la enciclopedia, si bien Bartolomé, si los toma de esta obra, los asume adaptándolos según cree conveniente. También se han observado similitudes respecto a la *Summa aurea*, que, como habíamos

¹⁰⁷² Esto no es apropiado a todos los términos del mismo tipo: ‘*sapiens*’, ‘*potens*’ y ‘*bonus*’, por ejemplo, significan la esencia divina en hábito, según la diferencia de género comparada, pero esta diferencia no está determinada por el acto temporal (los tres pueden darse en el seno de la propia divinidad).

¹⁰⁷³ *Summa theologica Alexandri de Hales*, inq. II, tract. I, q. IV, cap. 3, pp. 548-549.

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*, inq. II, tract. I, q. IV, m. II, cap. 1, pp. 558-560. Pedro de Poitiers dedica un capítulo de las *Sententiae* a estos dos términos, donde se alcanza una conclusión similar a la de Alejandro. No encontramos en la enciclopedia, sin embargo, un paralelismo textual respecto a este capítulo de las *Sententiae* (cap. 23, pp. 194-197), así como tampoco en los capítulos que dedican a ambos términos Pedro Lombardo (*Sententiae*, I, dist. XXXI, cap. 1, p. 266) o Prevostin (*Summa theologiae*, reglas 1.6, 1.7, 1.8, 1.9, pp. 202-204).

¹⁰⁷⁵ *Summa theologica Alexandri de Hales*, inq. II, tract. I, q. IV, m. II, cap. 1, pp. 559. Leemos en la enciclopedia: “similis enim principaliter significat divinam essentiam, secundario enim connotat distinctionem personalem” (DPR, I, c. XII, p. 74, 5-7).

¹⁰⁷⁶ “Secundum substantiam Filius est aequalis Patri et utrique Spiritus sanctus, et appellatio tantum relativa est ... Cum enim dicitur Filius similis Patri, relative quidem dicitur, sed similis est Patri propter unitatem essentiae. Est ergo appellatio tantum relativa, similitudo vero est indifferens essentia” (Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, dist. XXXI, cap. 1, p. 191).

¹⁰⁷⁷ *Summa theologica Alexandri de Hales*, inq. II, tract. I, q. III, cap. 3, pp. 545-546.

apuntado, distinguía entre nombres esenciales sustantivos y adjetivos. El texto de Bartolomé es paralelo a la clasificación de los primeros, como se ha mostrado, y contiene, asimismo, ciertas semejanzas con la de los segundos, aunque la enciclopedia es más cercana, en general, a la *Summa* de Alejandro. Veamos la exposición de los adjetivos esenciales que desarrolla el de Auxerre, donde fácilmente se observan los nexos que guarda la enciclopedia respecto a este. Guillermo dedica el *tractatus quintus* de su *Summa* a los nombres adjetivos, de los que afirma una división según lo que expresen en la divinidad: algunos significan la esencia de manera pura, sin connotar nada más, como ‘*ens*’ (idéntica afirmación encontramos en la enciclopedia); por otra parte, otros connotan privación, como ‘*eternus*’ o ‘*immensus*’ (en este punto, también se asemeja más la enciclopedia a la redacción de Guillermo, pues Alejandro menciona en un apartado diferente el caso de los privativos); en tercer lugar, encontramos aquellos que connotan la esencia pero, al contrario que ‘*ens*’, significan algo más, como, por ejemplo, la *scientia* divina, al decir que Dios se conoce (se distancia la enciclopedia de la *Summa aurea* en este punto); por último, pueden señalarse aquellos nombres que expresan un efecto en la criatura, dichos de Dios en hábito (‘*iustus*’), en acto (‘*iustificat*’) o por la potencia (‘*omnipotens*’)¹⁰⁷⁸. En el caso de los nombres que indican efecto en la criatura, la enciclopedia es más de cercana al texto de la *Summa Halesiana*, que, igual que Bartolomé, solo distingue los términos dichos en hábito y en acto.

Reparemos en cómo Alejandro finaliza el tratado primero sobre los nombres esenciales. El autor considera brevemente los nombres simbólicos, para cuya explicación reproduce un fragmento de Damasceno en el que este detalla cómo debe entenderse aquello que se dice de manera simbólica de Dios, como que tiene orejas o que duerme. Dicho fragmento es precisamente el que Bartolomé utiliza para el tercer bloque temático del *Liber I*, aquel dedicado a los nombres simbólicos. El Inglés no reproduciría el texto de Damasceno a partir de la *Summa*, en caso de ser esta su fuente, pues el fragmento que cita Alejandro es algo más breve, pero bien pudo servirle de inspiración para seleccionar ese apartado específico de la obra de Damasceno.

¹⁰⁷⁸ *Summa aurea*, tract. V, cap. I, p. 65. También Pedro de Poitiers aborda los términos ‘*iustus*’ y ‘*misericors*’, en ocasiones acompañado de ‘*potentia*’, si bien para aclarar cómo pueden predicarse distintos efectos en las obras cuando, en la esencia divina, son idénticos. Esta cuestión no es tratada por Bartolomé, que no presenta aquí similitud con las *Sententiae* (caps. 11 y 17, pp. 95-108 y 159-160). Sobre ‘*iustus*’ y ‘*iustitia*’, cf. Prepositinus Cremonensis, *Summa theologiae*, regla 8.2, pp. 248-251.

8.2.3 Capítulos sobre los nombres personales

El segundo tratado de esta *inquisitio II* de la *Summa* lo dedica Alejandro a los nombres personales, comenzando por el de ‘*persona*’, del que se plantea si dice o no sustancia y cuál es su significado, para lo que recurre a las definiciones de Boecio y de Ricardo de san Víctor¹⁰⁷⁹. Concluye el autor que ‘*persona*’ no significa la relación, sino la sustancia, si bien en su modo singular o individual, es decir, la sustancia bajo su propiedad incommunicable. Las personas y la sustancia no difieren *secundum rem*, sino solo *secundum intelligentiae rationem*, por la cual, cuando se considera la esencia, entendemos una unidad distinguida en tres, mientras que, cuando consideramos la persona, entendemos una que es diferente al resto de propiedades. Recordemos la distinción escolástica de razón con fundamento *in re* que deducimos tras el esquema presentado por Bartolomé, pese a que este no plantee dicha cuestión. ‘*Persona*’ e ‘*hypostasis*’, sostiene Alejandro, significan la esencia divina con la única distinción del supuesto (la versión de Vicente de Burgos, a los términos personales ‘*persona*’ e ‘*hipóstasis*’ añade ‘*supuesto*’), por lo que se dicen en plural de más de una, como afirma Bartolomé (cap. XIV)¹⁰⁸⁰. Estas afirmaciones, presentes también en la *Summa* de Prevostin de Cremona (reglas 1.3-1.4 y 3.1-3.8, pp. 199-200 y 207-214), la *Summa aurea* (tract. VI, cap. III, p. 84) y las *Sententiae* de Pedro de Poitiers (cap. III, p. 12), fue formulada por Pedro Lombardo¹⁰⁸¹, encontrándose originalmente en el *De Trinitate* de Agustín, tanto la regla por la cual aquello que haga referencia a la esencia debe decirse de las personas juntas en singular (V, 8, 9) como la excepción a la regla que supone el término ‘*persona*’, pues hace referencia a la esencia, pero debe predicarse de las personas en plural (VII, 6, 11). Se ha visto, en el apartado dedicado a sendos autores, que también Boecio y el autor de la *Summa Sententiarum*, siguiendo a Agustín, afirmaban la necesidad de predicar en singular aquellos términos que expresen la sustancia, recordando la *Summa* que ‘*persona*’, por su excepcionalidad, debe decirse en

¹⁰⁷⁹ El *tractatus sextus* de la *Summa aurea*, dedicado a los nombres personales, comienza igual, si bien Guillermo se basa solo en el texto de Boecio (tract. VI, cap. I, p. 78). También se cuestiona el autor si dicho término significa la esencia (ibídem, cap. III, pp. 84-87); igual hace Pedro de Poitiers en un capítulo inicial de las *Sententiae* (cap. III, pp. 12-23), que finaliza con la definición boeciana del término (p. 23).

¹⁰⁸⁰ *Summa theologica Alexandri de Hales*, inq. II, tract. II, q. I, m. I, caps. 1-7, pp. 565-580.

¹⁰⁸¹ “Omnia nomina, quae secundum substantiam de Deo dicuntur, singulariter et non pluraliter de omnibus in summa dicantur personis ... persona, quod secundum substantiam dicitur de singulis personis et pluraliter, non singulariter in summa accipitur” (*Sententiae, Liber I*, dist. XXIII, cap. 1, p. 147).

plural¹⁰⁸². Por otra parte, Guillermo de Auxerre concluye la misma distinción entre personas y esencia por la abstracción del intelecto (cap. IV, p. 97), de manera similar a como se expresa Pedro de Poitiers (cap. IV, pp. 26-27).

Un punto de considerable similitud entre la *Summa* y la enciclopedia en este tratado lo encontramos en la explicación de los numerales. Alejandro matiza que ‘*unum*’, en neutro, hace referencia a la unidad esencial, mientras que ‘*unus*’, en masculino, significa la unidad e indivisión de la persona, y ‘*una*’, la indivisión de la noción o propiedad. Estos términos, dichos en masculino y femenino, nunca pueden hacer referencia a la esencia, que se reserva para el género neutro. Sin embargo, si se unen a un término esencial o personal, toman la significación de dicho término: así, ‘*unus Deus*’ o ‘*una essentia*’ serán esenciales, cosa que no ocurre al decir ‘*unus Pater*’ o ‘*una persona*’. Es absolutamente falso, alega el autor, sostener ‘*unus Pater et Filius*’, a no ser que se acompañe la proposición de un término que notifique su unidad esencial, como ‘*aeternus*’ o ‘*omnipotens*’. A excepción de la identificación del numeral femenino como término que hace mención a las nociones (Bartolomé asimila masculino y femenino al ámbito personal), la conclusión de Alejandro sobre los numerales también se encuentra, como hemos visto, en la enciclopedia (cap. XIII)¹⁰⁸³. En cuanto a este tipo de términos, también menciona la *Summa* los nombres distintivos, del tipo ‘*aliquis*’, ‘*quidam*’ y ‘*alius*’, que seguirían la misma regla sobre el género que los numerales¹⁰⁸⁴. Bartolomé hace una breve referencia (en el mismo capítulo XIII) a ciertos términos que denomina partitivos, tales como ‘*aliquis*’ o ‘*alius*’, sobre los que no ofrece ningún tipo de puntualización, si bien se entiende que expresan la distinción personal y particular.

Asimismo, cabe reparar en que la *Summa* dedica unos capítulos a la reflexión en torno al término ‘*Trinitas*’. Siguiendo la definición de las *Etimologías* de Isidoro, se advierte que indica una pluralidad personal que solo se puede decir de modo

¹⁰⁸² En los apartados 8.1.3 *Boecio*, p. 348, y 8.1.4 *Hugo de san Víctor* y la *Summa Sententiarum*, p. 353.

¹⁰⁸³ La *Summa aurea* dedica también un capítulo a esta cuestión de los numerales. Aunque ciertas conclusiones y ejemplos son similares, el texto de Bartolomé es, en este punto, notablemente más cercano a la *Summa theologica* que a la obra de Guillermo de Auxerre (tract. VI, cap. VI, pp. 103-106). Igualmente lejano es el texto de Pedro de Poitiers en cuanto a los numerales (cf. *Sententiae*, cap. IV, pp. 28-29, 31), si bien hay cierta concordancia en las reglas generales y los ejemplos, respecto a los numerales y a los términos ‘*aliquis*’ y ‘*alius*’ (cap. V, pp. 32-33 y 37). Asimismo, Prepositinus Cremonensis, *Summa theologiae*, reglas 1.2 y 2.1-2.5, pp. 199 y 204-207.

¹⁰⁸⁴ Sobre los numerales y los términos distintivos en Pedro Lombardo, cf. *Sententiae*, I, dist. XXIV, pp. 153-156; I, dist. XXV, cap. 3, p. 161-163 y I, dist. XXXI, cap. 4, pp. 196-198.

colectivo¹⁰⁸⁵. Bartolomé, de basarse en este texto, no toma la desarrollada disquisición de Alejandro sobre tal nombre, pero hace referencia al término ‘*Trinitas*’ reproduciendo también él el pasaje concreto de Isidoro, único punto de la gramática trinitaria en el que se remite a la referencia textual –muy breve– de una autoridad (cap. XIV).

8.2.4 Capítulos sobre los nombres nocionales

En último lugar, encontramos en la *Summa* un tratado acerca de los nombres nocionales. La relación entre las personas divinas puede ser significada, asegura el autor, de tres maneras: mediante los nombres personales, como ‘*Pater*’ o ‘*Filius*’ (si estos tienen acepción sustantiva), de un modo prácticamente esencial mediante nombres abstractos, como ‘*paternitas*’ o ‘*filiatio*’, o relativamente, a través de adjetivos, como ‘*generans*’, ‘*genitus*’, o incluso ‘*Pater*’ o ‘*Filius*’, si poseen una acepción adjetiva. Fijémonos en que esta distinción es lo que fundamenta la clasificación de Bartolomé en nombres nocionales abstractos o concretos, donde encontramos la misma implicación (cap. XV).

Alejandro afirma que se han distinguido cinco nociones, de las cuales tres pertenecen al Padre: innascibilidad, paternidad y común espiración, siendo las dos primeras propias y la última común al Padre y al Hijo; dos de ellas pertenecen al Hijo, que solo prosee propiamente la filiación; una, por último, conviene al Espíritu Santo, la procesión, siéndole esta propia. De las cinco nociones, cuatro son relaciones (la *innascibilitas* no expresa relación, sino privación); cuatro son propiedades (la espiración común es compartida, no propia de uno solo) y tres son propiedades personales (las que convienen a una sola persona, por lo que deben ser el mismo número que estas). La explicación de Bartolomé coincide con la de Alejandro, pero no matiza la diferencia en el número de relaciones, propiedades y nociones, únicamente de propiedades personales (cap. XV)¹⁰⁸⁶. A continuación, se reflexiona en el tratado cómo predicar los nombres

¹⁰⁸⁵ *Summa theologica Alexandri de Hales*, inq. II, tract. II, q. IV, m. I, cap. 1, p. 634. Cf. Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, dist. 24; *Sententiae Petri Pictaviensis*, cap. 32, pp. 272-281, especialmente p. 272.; Prepositinus Cremonensis, *Summa theologiae*, reglas 9.2-9.4, pp. 257-258.

¹⁰⁸⁶ Esta cuestión también se plantea en las *Sententiae* de Pedro Lombardo (I, dist. XXVII, cap. 1, pp. 171-172), en la *Summa* del de Cremona (*Summa theologiae*, reglas 10.1-10.6 y 11.1-11.11, pp. 258-275) y en la *Summa aurea* (tract. VII, cap. II, pp. 116-117), que reduce su exposición a las nociones y las propiedades personales, aunque aquí el texto de Bartolomé no presenta similitudes textuales con el de Pedro Lombardo ni con el de Guillermo. En este punto es donde la edición crítica señala una comparación entre el mencionado capítulo de Bartolomé acerca de las nociones y el contenido desarrollado por Lombardo, el de Hales y el Prevostin, ya que, como el mismo Twomey reconoce en la introducción de la edición del *Liber I*, el Inglés muestra aquí una gran habilidad de síntesis al aclarar en un breve capítulo lo

nocionales y si le son apropiados otros tipos de términos. Bartolomé, en el mismo capítulo, podría realizar una síntesis de la doctrina expuesta en la *Summa* mediante unos ejemplos que recogen los puntos básicos¹⁰⁸⁷.

Alejandro incluye en este tratado una disquisición acerca de la común espiración, relevante por los matices que cabe considerar acerca del término '*principium*'. Este puede hacer referencia a la generación del Hijo (por lo que solo le convendría al Padre), a la espiración del Espíritu (diciéndose, entonces, de Padre e Hijo) o a la creación (siendo común a las tres personas)¹⁰⁸⁸. Esta distinción le lleva a matizar que los nombres divinos que connotan algo en las criaturas pueden o bien connotar relación, como '*dominus*', o bien efecto, dentro del cual aún cabe distinguir los que se dicen de Dios eternamente, en hábito, o en el tiempo, en acto¹⁰⁸⁹. En este apartado volvemos a encontrar una gran semejanza entre la clasificación de ambos autores: Bartolomé presenta una división de los nombres que connotan algo positivo (caps. XI y XII) casi idéntica a la estructuración que aquí muestra Alejandro, si bien la información de cada elemento la podría haber tomado el autor en mayor medida de apartados anteriores de la *Summa*, donde, aunque el esquema de dichos nombres no es tan parecido al que vemos aquí, sí lo es el contenido. En cuanto al término '*principio*', cabe matizar el uso que hace de él el Inglés. Se menciona como nombre personal dicho de dos personas (cap. XIV), por lo que expresa la común espiración; asimismo, aparece como ejemplo de los sustantivos medios (cap. IX: '*principium de principio*'). Atendamos a este último caso. Mientras que Bartolomé lo sitúa como nombre esencial, por tratarse de términos que propiamente significan la esencia divina (en este caso, la divinidad es principio de la creación), aunque de manera concreta (hace una evidente alusión al Hijo mediante la preposición '*de*'), Alejandro no duda en incluir esta expresión en el apartado dedicado a

que dichas obras desarrollan a lo largo de extensas páginas. Bartholomaeus, *Liber I*, ed. Michael W. Twomey..., pp. 61 (*Introduction*) y 71 (aparato crítico).

¹⁰⁸⁷ *Summa theologica Alexandri de Hales*, inq. II, tract. III, m. III, caps. 1-3 y m. V, caps. 1-6, pp. 666-677. Dicha reflexión sobre cómo predicar los nombres nocionales y qué términos le son adecuados también se halla en la *Summa aurea*, incluyendo ejemplos comunes (tract. VII, caps. IV y VI, pp. 121-123 y 125; tract. VIII, caps. VII y VIII, pp. 153 y 156) y en las *Sententiae* de Pedro de Poitiers (cap. 18, p. 163).

¹⁰⁸⁸ Cf. Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, dist. XXIX, caps. I-IV, pp. 183-187; *Sententiae Petri Pictaviensis*, cap. 30, pp. 239-261, especialmente p. 240; Prepositinus Cremonensis, *Summa theologiae*, reglas 13.2, 14.1 y 14.4-14.7, pp. 281, 283 y 286-287.

¹⁰⁸⁹ También Pedro Lombardo reflexiona sobre los nombres que connotan relación entre el creador y las criaturas. Para el autor, no cabe la distinción entre acto y hábito porque toda relación hacia las criaturas se dice en el tiempo. Entre los ejemplos de Lombardo sobre estos nombres (*creator, dominus, refugium, datum vel donatum et huiusmodi*), hallamos el ejemplo de Bartolomé: '*refugium*' (cap. 10). Pedro Lombardo, I, *Sententiae*, dist. XXX, cap. 1, p. 187.

los nombres nocionales: en la fórmula ‘*principium de principio*’, la primera referencia a ‘*principium*’ implica la noción de la común espiración, mientras que ‘*de principio*’ expresa la noción de la filiación¹⁰⁹⁰. En esta cuestión, Bartolomé se aleja del modelo de Alejandro.

8.2.5 Tres modos de predicarse la divinidad

En este último tratado sobre los nombres nocionales de la *Summa theologica*, Alejandro introduce una reflexión que aclara por qué algunos términos son apropiados bien a la esencia, bien a las personas o bien a las nociones divinas. Sostiene el autor que, en la divinidad, hay un triple modo de predicar: *quod*, *quis* y *quae*. El *quod* hace referencia a la esencia, como menciona el maestro continuamente a lo largo de la obra. En cuanto a las otras dos, se establece que el *quis* hace referencia a la persona, que significa *quem*; mientras que el *quae* la hace a las nociones, que significan *quam*. Fijémonos en el capítulo VI del *Liber I* de Bartolomé, donde se presenta la clasificación general de los nombres divinos trinitarios. Afirma el autor que los nombres que se digan de Dios notifican la esencia, las personas o las nociones; los nombres esenciales significan o expresan *in quid*, predicando *quod* (*substantia, essentia et huismodi*); los personales expresan *quem*, predicando *quis* (*Pater vel Filius vel Spiritu Sanctus*); los nocionales, por último, expresan *quam*, predicando *que* (*processio, filiatio, paternitas et cetera*)¹⁰⁹¹. La similitud entre el pasaje de la *Summa theologica* y el capítulo VI del *Liber I* de Bartolomé es, pues, patente. De manera similar, leemos en la *Summa aurea* que, en el discurso teológico, se distinguen tres modos de significar: *quid*, en nombres esenciales, *quis*, cuando se hace referencia a la persona, y *que*, cuando se notifica la noción¹⁰⁹².

Concluimos, pues, el acierto de Seymour al suponer que la *Summa theologica* podría haber sido la fuente del *Liber I* de Bartolomé, pues, al margen de la clasificación general de los nombres y del uso de ciertas autoridades, aspectos ambos que pudo tomar el Inglés de la *Summa* (propia, la afirmación de Seymour), también el análisis del contenido de la obra muestra numerosos paralelismos entre la enciclopedia y esta, tanto en las subdivisiones de los nombres como en las explicaciones y los ejemplos aducidos.

¹⁰⁹⁰ Cf. *Sententiae Petri Pictaviensis*, caps. 19 y 30, pp. 164-166 y 258-260.

¹⁰⁹¹ DPR, I, c. 7, p. 72, 8-15; *Summa theologica Alexandri de Hales*, inq. II, tract. III, m. III, cap. 1, p. 666.

¹⁰⁹² *Summa aurea*, tract. VII, cap. 1, p. 114.

Si bien es cierto que el discurso de Bartolomé es común al de varias de estas *Summas* y *Sententiae* de los siglos XII y XIII (adaptándolo al carácter enciclopédico), la semejanza es mayor con la obra de Alejandro de Hales.

El esquema de Bartolomé es parecido al que se extraería de la *Summa theologica*, si bien con las otras obras también pueden encontrarse considerables puntos en común, aunque de menor similitud textual. Hemos visto aquí la estructura general que presentan al inicio de la obra tanto la *Summa* de Alejandro como la *Summa aurea* de Guillermo. Las *Sententiae* de Pedro de Poitiers y la *Summa theologiae* del de Cremona, al contrario que las otras, exponen desde el inicio de su obra una división principal sobre aquello que se dice de Dios eternamente o en el tiempo, siendo este su criterio clasificatorio general. Los términos del primer grupo, aquellos que ocupan especialmente el interés del autor, se clasifican según convengan a las tres personas y a cada una de ellas (donde encontramos una distinción entre nombres, verbos y participios), a las tres personas juntas, solo a dos personas y, por último, únicamente a una persona. Fijémonos en que el esquema general de Bartolomé no se va a seguir este principio de clasificación, si bien sí establece tal separación entre el número de personas de las que se predicán ciertos términos y si tal predicación se hace individualmente o en conjunto, en los apartados correspondientes a los nombres personales (XIV) y nocionales (XV), de manera considerablemente afín al criterio rector del tratado sobre los nombres del de Cremona. Asimismo, dentro de los nombres predicados de las tres personas y a cada una de ellas, Prevostin distingue entre los sustantivos y los adjetivos, subdividiéndose estos últimos en partitivos o no partitivos, los cuales, a su vez, pueden decirse sin relación o con relación, bien sea entre las mismas personas divinas o hacia otro. Esta división de los adjetivos es considerablemente paralela a la de Bartolomé. De hecho, en el estudio que acompaña a la edición de la obra del canciller de la universidad de París, Guiuseppe Angelini, señala la influencia de la obra de Prevostin tanto en la *Summa* de Alejandro de Hales como en la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre¹⁰⁹³; observamos, en consonancia a lo expuesto por Angelini, que ambas muestran una clasificación paralela a la de aquel. Por otra parte, también Pedro de Poitiers comienza sus *Sententiae* ofreciendo una clasificación de los nombres según se prediquen de la divinidad eternamente o en el tiempo. Dentro del grupo de los que se dicen desde la eternidad, encontramos los que siempre hacen referencia a la esencia (*'essentia'*, *'divinitas'*); los

¹⁰⁹³ Angelini, Guiuseppe, *op. cit.*, pp. 184-185.

que hacen referencia a la esencia pero en ocasiones significan las personas (*'potentia'*, *'sapientia'*, *'bonitas'*, *'Deus'*); aquellos que se predicán relativamente solo de manera nominal (*'similis'*, *'equalis'*); los que se predicán relativamente tanto de manera nominal como por significación (*'Pater'*, *'Filius'*); los que se dicen personalmente solo de modo colectivo (*'Trinitas'*) y aquellos los que se dicen personalmente con posibilidad de poder predicarse igualmente solo de una persona, si bien según la esencia (*'Deus'*, *'iustus'*). En cuanto a los que se dicen en el tiempo, hallamos los que expresan una relación hacia las criaturas conveniente a todas las personas (*'creator'*, *'dominus'*); aquellos que hacen lo propio, pero que no convienen a todas las personas (*'missus'*); los que manifiestan una relación a otro de manera simple (esa es toda la explicación que ofrece el autor para los ejemplos *'incarnatus'* y *'humanatus'*) y los que se dicen de Dios de manera traslaticia y por similitud (*'agnus'*, *'leo'*). A excepción de algunos grupos de nombres, principalmente de los dichos en el tiempo, encontramos el resto en la gramática de Bartolomé; este, sin embargo, no la clasifica según el criterio empleado por Pedro, de cuya exposición dista considerablemente. Teniendo en cuenta el esquema de estas obras, puede reafirmarse la mayor cercanía a la *Summa theologica* de Alejandro de Hales.

También presenta la enciclopedia puntos comunes relevantes con la de Pedro Lombardo, pero, en este caso, debe tenerse presente que el contenido de las *Sentencias* se había introducido en este tipo de obras, analizándose sus implicaciones de manera lingüística, por lo que todos los textos aquí considerados guardan relación tanto con la obra de Pedro Lombardo como entre sí¹⁰⁹⁴. Tras su lectura, se puede observar que las referencias a Agustín, Boecio y Damasceno son una constante; también Ricardo es considerablemente mencionado, bien por la revisión de la definición del término *'persona'*, bien por la reflexión doctrinal sobre la atribución de la *'existentia'* a la Trinidad, cuestiones ambas íntimamente relacionadas en el pensamiento del autor, como se vio en el apartado correspondiente. No hallamos una presencia tan recurrente de Hugo de san Víctor en las obras que pudieron inspirar la gramática trinitaria de Bartolomé, si bien son innegables los nexos que se establecen entre la *Summa Sententiarum*, las obras aquí analizadas y el texto de la enciclopedia.

¹⁰⁹⁴ Twomey, en las páginas que introducen la edición crítica del *Liber I*, afirma que el análisis lingüístico de la teología trinitaria deriva de la obra de Pedro Lombardo y de aquellas que le siguen, y, en definitiva, de Agustín y Boecio, quienes se plantearon en sus escritos cómo se aplica el lenguaje a la divinidad única. Twomey, Michael W., *Introduction*, en Bartholomaeus Anglicus, *Liber I*, ed. Michael W. Twomey..., pp. 58-59 y notas 8 y 9 de la última.

Sobre las fuentes no citadas por Bartolomé, se ha atestiguado tras este breve análisis que, si bien reestructurando la información y combinándola a su parecer, los elementos vistos en el esquema de Bartolomé se encuentran en la *Summa theologica* de Alejandro, a partir de la cual cabe la posibilidad de que el autor decidiera las autoridades a mencionar como determinantes para el desarrollo de la doctrina trinitaria y compusiera su esquema lingüístico, siempre de una manera más sintética y asertiva, sin mostrar la problemática alrededor de la aplicación esencial, personal o relativa de ciertos conceptos. En todo caso, Bartolomé va a mantener, en estos capítulos, su propia redacción, sin usar los textos de las autoridades ni tan siquiera, directamente, el de sus fuentes no aludidas, cosa que hace distintiva la manera de proceder en su exposición trinitaria del resto del *Liber I* y, en general, de los libros aquí analizados.

8.3 Reproducción textual en la obra

Una vez concluido el bloque dedicado al estudio trinitario mediante el doble eje que suponen los dos subconjuntos distinguidos –la exposición doctrinal trinitaria y el esquema lingüístico que clarifica lógica y gnoseológicamente en qué consiste el discurso divino–, Bartolomé inicia un bloque temático en el que hallamos un nuevo modo de hacer referencia a la divinidad. A lo largo de los capítulos XVI y XVII, se ofrecen dos aproximaciones a la naturaleza divina sin distinguir el sentido en que debe entenderse aquello que se dice de Dios. No estamos ahora ante un discurso que nos ofrezca una explicación de lo que Bartolomé ha considerado primordial y que ha ocupado la primera parte de su exposición: la explicación del misterio trinitario, de Dios unitrino. En estos dos capítulos encontramos las descripciones de la divinidad (como absoluto) tomadas de Damasceno y de san Bernardo. De esta manera, se presenta una definición que enumera todo lo que pueda decirse de Dios en general, de la manera en la que se procedería si hubiera que decir “Dios es” y, a continuación, describirlo. Para ello, el autor copia literalmente las descripciones de las autoridades que cita; no atiende al pensamiento general de estas, sino que utiliza ciertos textos apropiados a su intención donde le parece pertinente. Al contrario que en el primer bloque, el autor no ofrece aquí su propia redacción a partir de la aportación doctrinal directa o indirecta de diversos autores (práctica, de hecho, considerablemente excepcional en su método compilatorio).

La tercera parte del libro I es idéntica en el uso de autores a la segunda. Con el fin de puntualizar el sentido simbólico que debe aplicarse en la exégesis bíblica, ofrece

Bartolomé una clasificación de los tres modos, en general, simbólicos, de hacer referencia a Dios. Para la explicación de cada uno de ellos toma el texto del autor que le conviene, obviando la función que este ejerce en la obra en la cual se enmarca. Por ejemplo, Isidoro presenta su enumeración de nombres propios como inicio de la explicación del significado de los términos que empleamos al hablar de Dios. Pertenecen estos nombres a un pasaje donde el estudio de las etimologías permite a Isidoro desarrollar una definición de los atributos divinos. Como esto no le conviene a Bartolomé para el actual apartado, pues con este fin ya utilizó un fragmento de la *Expositio* de Damasceno, seleccionará del texto del Hispalense únicamente la enumeración y el significado correspondiente a cada nombre.

Dado el manejo de las fuentes que realiza el Inglés, no se es necesario detenernos a considerar el pensamiento de cada una de las autoridades que se citan en la segunda y en la tercera parte del libro I: Damasceno y Dionisio a través de este, Bernardo de Claraval, Isidoro y el *Libro de la Sabiduría*, porque no es su aportación doctrinal lo que Bartolomé considera en su obra. Utiliza los textos que le son propicios para lo que quiere expresar, pues tiene intención de que en este lugar concreto se explique aquello que se halla en los fragmentos.

Sería ingenuo creer, sin embargo, que la elección de fuentes por parte de Bartolomé sea fortuita. El uso que realiza de san Bernardo es limitado y la única referencia en el *Liber I* de las Escrituras, el del *Libro de la Sabiduría*, breve. Damasceno e Isidoro, sin embargo, son ampliamente utilizados. Entendemos que recurra a Damasceno en el tercer bloque de su libro I, pues se trata de uno de los autores más representativos de la posibilidad del conocimiento divino que podemos obtener mediante el mundo material. Le es adecuado a Bartolomé para explicar, a través de sus textos, los nombres dichos de Dios por sus efectos atribuidos por translación. De igual manera, la obra de Isidoro, representante del simbolismo enciclopédico de la Temprana Edad Media –como vimos en la primera parte de la investigación, Isidoro inicia la tradición enciclopédica de la naturaleza significativa–, le es idónea en su explicación de los nombres apropiados a Dios y los dichos por semejanza. A la hora ofrecer una descripción general de Dios, contenido del segundo bloque temático del libro I, parece que podría incluir Bartolomé cualquier definición que se ajustara a su intención. Tampoco es casual que, en este punto, tome nuevamente a Damasceno: por un lado, no puede obviarse la herencia neoplatónica que recoge la presente enciclopedia mediante las autoridades de las que se halla compuesta, en este *Liber I* (herencia que, en otros

aspectos de la enciclopedia, se combina con elementos aristotélicos); por otro lado, si reparamos en lo que apuntamos en el apartado precedente sobre las fuentes no citadas de Bartolomé, comprobamos que, una vez traducida al latín la *Expositio*, fue ampliamente citada como autoridad y reproducida, como muestran las numerosas referencias que se encuentran en las *Summas* y las *Sententiae* que se han considerado. Recordemos que, en la *Summa theologica* atribuida a Alejandro de Hales, encontramos exactamente el mismo pasaje de Damasceno que Bartolomé utiliza para los nombres simbólicos, reproducido por Alejandro en el preciso punto de la obra en la que se abordan los nombres simbólicos. En conclusión, podría presumirse que Bartolomé se viera alentado a un mayor uso de Damasceno a través de dichas obras que, como se ha corroborado, el autor conocía sobradamente.

Remontándonos a las autoridades presentadas en la primera parte del *Liber I*, se han dejado al margen de este capítulo los fragmentos que recoge Bartolomé de la Decretal de Inocencio III. Aunque la manera de tratar su fuente sea similar a la que hemos distinguido en las partes segunda y tercera de la obra, la intención del autor es concreta al comenzar la enciclopedia con esta Decretal, como ya se ha analizado con detenimiento en las consideraciones previas al estudio del libro, por su especial significancia. Tampoco hemos reparado en el axioma atribuido a Trimegisto que se encuentra en el primer bloque temático, pues su función es, simplemente, la de una mención puntual, completamente diferente a la autoridad declarada de Agustín, Boecio, Hugo de san Víctor, Ricardo de san Víctor y, de manera localizada, Damasceno.

El diferente uso de los autores a lo largo del *Liber I* y el contenido desarrollado en los tres bloques temáticos manifiestan el ejercicio de planificación y elaboración de Bartolomé el Inglés, cuya intención determinada en la estructuración y desarrollo del libro –más allá de la mera recopilación de un conjunto de conocimientos considerado relevante en la época– confiere verdadera genuinidad, respecto al conjunto de la obra, a este estudio dedicado a la divinidad.

9. Análisis del *Liber II*

Damos inicio al estudio del *De angelis*, segundo de los libros del *De proprietatibus rerum*. Las particularidades de este libro nos llevan a abordarlo mediante un planteamiento diferente al empleado en el *Liber I*; comenzamos este apartado, por lo tanto, exponiendo qué se desarrollará a lo largo del presente capítulo y justificando la metodología empleada.

9.1 Características del *Liber II* y naturaleza de su estudio

En la introducción se aseguró que no poseemos suficientes trabajos que versen sobre los libros de la enciclopedia dedicados al mundo espiritual, a excepción de cierto número muy reducido de publicaciones y de las introducciones a los libros preparadas por los editores. En el caso del libro sobre los ángeles, editado por Bernd Roling, contamos con una introducción más extensa y pormenorizada que la que acompaña al *Liber I*¹⁰⁹⁵; asimismo, el autor había publicado, en el volumen que resultó del congreso que reunió a los futuros editores de la enciclopedia (Múnich, 2003), un artículo donde ya avanzaba un estudio minucioso del libro en cuestión, en el que se analizaban no solo sus características y sus fuentes, sino también las conexiones con la reflexión sobre materia angélica, dentro y fuera del género enciclopédico, y la recepción de la que gozó este libro¹⁰⁹⁶.

Lo relevante del *Liber II* de Bartolomé el Inglés es la doctrina desarrollada por el autor y, sobre todo, la selección de autores a partir de los cuales la compone: como Roling resalta en el título de su artículo, el libro se halla a medio camino entre la teología y el enciclopedismo, pues, adaptándolo al estilo y a las características enciclopédicas que definen la redacción del Inglés, los capítulos que dedica a los ángeles contienen una presentación básica pero completa (siempre teniendo presente la manera de proceder del autor: eludiendo cuestiones filosóficamente complejas o problemáticas) de los principales aspectos doctrinales fijados por relevantes autoridades filosófico-teológicas en la materia.

¹⁰⁹⁵ Roling, Bernd, *Einleitung*, en Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., pp. 85-101.

¹⁰⁹⁶ Roling, Bernd, *Zwischen Enzyklopädie und Theologie: Die Engellehre des Bartholomäus Anglicus und ihre Rezeption in den theologischen Kompendien des Mittelalters*, en Baudouin Van den Abeele y Heinz Meyer (eds.), *op. cit.*, pp. 203-219.

El uso y cotejo de autores y fuentes en este *Liber II*, supone, probablemente, el mayor trabajo a realizar en su análisis. En esta ocasión, Bartolomé no va a presentar un uso de autores y autoridades tan peculiar como el visto en el *Liber I*, aunque no por ello la identificación de todas las fuentes carece aquí de dificultad: cita un número considerable de sus fuentes-autores, pero combina un uso textual de estos con un uso menos cercano del texto que le sirve de fuente, donde, en ocasiones, hallamos su propia redacción, posiblemente influenciada por otras obras no citadas (de manera muy distinta, sin embargo, a la que se localiza en el *Liber I*, pues el autor no resalta la aportación doctrinal de ciertas autoridades que no sean utilizadas como fuente, aunque sea de manera indirecta, para la confección de estos capítulos). Asimismo, para algunos apartados, el autor vuelve a apoyarse en las *Summas* y *Sententiae* de los siglos XII y XIII que circulaban por el entorno parisino, manteniendo la omisión de estas que ya vimos en el libro anterior. Cabe reparar en que este análisis de fuentes, autoridades, posibles influencias textuales y semejanzas en ciertos puntos doctrinales se encuentra realizado en la edición crítica de la obra, donde incluso se ofrecen referencias de los paralelismos que el editor ha localizado entre el texto de la enciclopedia y algunas de las sumas y libros de sentencias que se estudiaron en el capítulo anterior, a las que se añaden nuevas obras, como las de Alain de Lille.

Tras el estudio de la doctrina expuesta, la localización de las fuentes y la reflexión en torno al uso de autoridades y a las líneas de conexión que pueden establecerse entre este texto y otros trabajos sobre la misma temática, puede afirmarse que el libro no presenta ninguna dificultad o problemática particular, ya que encaja perfectamente –si bien con sus singularidades– en la tradición angelológica occidental tal y como esta se encontraba hacia finales del siglo XII (no se aprecian en el texto las novedades desarrolladas en el siglo XIII). Sobre las líneas de conexión entre el *Liber II* y los restantes trabajos del momento, al margen de las publicaciones de Roling, contamos con el artículo de Ribémont acerca del tratamiento de la materia angélica en el enciclopedismo occidental¹⁰⁹⁷.

En esta ocasión, tras haber realizado nuestro análisis del *Liber II*, hemos comprobado la precisión del estudio presentado por Bernd Roling –compuesto del artículo que resultó del congreso de Múnich y de la introducción a la edición crítica–, al que se añade, de manera complementaria y en lo que concierne al panorama intelectual

¹⁰⁹⁷ Ribémont, Bernard, «Les encyclopédies médiévales et les bons anges», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 21, 2011, pp. 285-309.

sobre la cuestión angelológica (si bien enfocada desde una perspectiva más concreta), la publicación *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache im Mittelalter...*¹⁰⁹⁸. Ante la constatación de que nuestro estudio solo aporta datos nuevos respecto al magnífico análisis realizado por Roling en determinados puntos concretos, se ha decidido reducir la extensión de las páginas que aquí se dedicarán al *Liber II*, pues no consideramos de relevancia académica repetir un trabajo ya realizado. Esto nos ha permitido, por el contrario, extendernos debidamente en el análisis del libro en el que sí restaban numerosos aspectos por abordar: el *Liber I*.

Teniendo presente lo dicho hasta aquí, se ha definido una metodología para el estudio del *De angelis* que tiene por objetivo exponer de manera pormenorizada la doctrina presentada por Bartolomé y trabajar en las cuestiones que ofrezcan nuevos resultados respecto a los alcanzados en la edición crítica. De este modo, tras presentar las unidades de contenido que distinguimos en el libro, daremos inicio a la exposición detallada del contenido de la obra; de manera paralela, se señalarán las fuentes y autoridades mencionadas, principalmente mediante notas a pie de página. Nos detendremos a considerar el uso concreto de las autoridades solo en los casos en los que se halle algún aspecto relevante no mencionado en la edición crítica (que, si bien señala las fuentes utilizadas por Bartolomé, no compara la doctrina expuesta por el autor con la que contiene la fuente en cuestión), así como en aquellos puntos en los que consideremos relevante reparar y cuestionar lo que Roling mantiene en la edición de la obra. Por otra parte, se realizarán incisos puntuales en los apartados en los que el autor haga referencia a las doctrinas propias de determinados filósofos.

Incluimos en el estudio del *Liber II* ciertos elementos –ya introducidos en el análisis del *Liber de Deo*– que sí resultan totalmente novedosos: para empezar, se llevará a cabo una comparación entre el texto latino y la versión romance de Vicente de Burgos, que será señalada, allá donde se localicen discrepancias relevantes, mediante notas a pie de página. Igualmente, dado que Vicente se basó tanto en el texto latino como en la traducción de Corbechon, se tendrá en cuenta la versión francesa de la obra, a la que nos referiremos cuando sea necesario. Se ha preparado, asimismo, un recurso que consideramos de utilidad para el análisis del *De angelis*: la transcripción del texto romance castellano, ofrecida en el apartado anexo D.

¹⁰⁹⁸ Roling, Bernd, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache im Mittelalter und der Frühen Neuzeit als Antizipation einer Sprechakttheorie*, Leiden, Brill, 2008.

El trabajo que aquí presentamos del *Liber de angelis* de la enciclopedia se atiene, pues, a los aspectos mencionados, decisión justificada por los motivos aquí expuestos. Para las cuestiones no abordadas, remitimos a las obras de Roling señaladas en este apartado, así como a la bibliografía específica sobre temática angelológica a las que el autor se refiere. Damos comienzo a las tareas precisadas, que se realizarán a lo largo del presente capítulo.

9.2 Exposición y estudio del *Liber De angelis*

Iniciemos el estudio del *Liber II* reparando en una cuestión previa: su estructura interna. Conformado por veinte capítulos, en el libro se distinguen tres bloques temáticos. El primero, integrado por los cinco primeros capítulos, tiene por objeto la descripción de la naturaleza angélica, donde se aborda su definición y el conjunto de sus características. A su vez, este bloque puede dividirse en dos subconjuntos: el que expone las propiedades angélicas – detalladas en el segundo capítulo, al que se le añade una pequeña introducción etimológica, a modo de presentación, realizada en el primer capítulo– y el que interpreta simbólicamente a qué hacen referencia los distintos elementos y figuras físicas que se atribuyen al ángel (capítulos III-V).

El segundo bloque lo componen los capítulos VI-XVIII. Aquí Bartolomé trata individualmente las nueve órdenes angélicas, concretando las particularidades de cada una. Tras un brevísimo capítulo VI donde el autor introduce el cambio de discurso que va a producirse, pues cesa la descripción general de las criaturas angélicas para iniciarse un bloque en el que se considerarán de manera específica, se abordan las nueve órdenes de la siguiente manera: en primer lugar, se presenta la jerarquía superior, donde se ofrecen las características comunes de los ángeles que aquí se hallan (capítulo VII); seguidamente, se dedica un capítulo a cada una de las tres órdenes que conforman tal jerarquía: serafines, querubines y tronos (capítulos VIII-X). De igual manera ocurre con la jerarquía media de ángeles (capítulo XI) y sus tres órdenes (capítulos XII-XIV), así como con la jerarquía inferior (capítulo XV) y las que le son propias (capítulos XVI-XVIII). Por lo tanto, dejando al margen las líneas introductorias del capítulo VI, este segundo bloque se divide en tres partes, en cada una de las cuales se aborda una jerarquía angélica con sus tres coros respectivos.

Por último, el tercer bloque temático integra los dos capítulos finales, dedicados exclusivamente a los demonios (capítulos XIX y XX).

Comenzamos sin más dilación la exposición del primer bloque temático del *De angelis*.

9.2.1 Naturaleza y propiedades de los ángeles

El primero de los tres bloques temáticos que hemos distinguido en el *Liber II*, según acaba de señalarse, se subdivide en dos apartados. Veamos el contenido de los dos capítulos que componen el subapartado inicial, dedicado a la distinción de las propiedades angélicas¹⁰⁹⁹.

9.2.1.1 Etimología, características y propiedades de las realidades angélicas

Abre la exposición angélica un primer capítulo a modo de introducción a la temática donde se trata la etimología del término ‘ángel’. Lo que los griegos denominan ‘*angelus*’ y los hebreos ‘*malach*’ es adaptado a la lengua latina como ‘*nuntius*’, mensajero, pues la voluntad de Dios es transmitida a su pueblo mediante los ángeles. Esto nada nos aclara sobre su naturaleza, pues su nombre –sostiene Bartolomé– solo indica su oficio. Dichos espíritus siempre son ángeles, pero son propiamente así llamados cuando ejercen de mensajeros (2-7). Los pintores les atribuyen alas que representan, de modo figurativo, el rápido movimiento de las operaciones angélicas¹¹⁰⁰, como también los antiguos poetas atribuían sin impedimento ni censura alas a los vientos (7-11)¹¹⁰¹.

Para este capítulo introductorio acerca del término ‘ángel’, Bartolomé recurre a la autoridad y al texto de Isidoro en las *Etimologías*, como afirma al final del mismo (11-12). Puede observarse que estas primeras líneas del Inglés son prácticamente idénticas al texto del Hispalense¹¹⁰²; solo omite el autor la referencia bíblica final (*Psalmi* 103, 3),

¹⁰⁹⁹ A medida que se vaya exponiendo la doctrina de Bartolomé, indicaremos las líneas correspondientes a la edición crítica. Para el primer bloque temático, abordado seguidamente, hallamos los capítulos I y II en Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., pp. 105-108.

¹¹⁰⁰ La traducción castellana añade: “la qual figura et alas les fueron de dios dadas quando fueron embiados a nos” (MC. 2879, f. 6^{va}; Inc. 471, f. 6^{va}).

¹¹⁰¹ En este capítulo, tanto la traducción francesa como la castellana siguen el texto latino de manera considerablemente cercana, siendo ambas algo más explicativas que aquel. Sin embargo, las partículas que cada una de ellas añade no son idénticas, por lo que Vicente no copia exactamente los añadidos de Corbechon, sino que adapta el texto latino según su parecer.

¹¹⁰² Pese a que no nos detendremos a exponer el cotejo del texto de Bartolomé respecto al de sus fuentes cuando este no presente dificultades, veamos la de este primer capítulo, para observar la cercanía que guardan ambos textos. Leemos en las *Etimologías*: “Angeli Graece vocantur, Hebraice malachoth, Latine vero nuntii interpretantur, ab eo quod Domini voluntatem populis nuntiant. Angelorum autem vocabulum officii nomen est, non naturae. Semper enim spiritus sunt, sed cum mittuntur, vocantur angeli. Quibus

manteniendo la tendencia vista hasta el momento de evitar las referencias a las Escrituras, hasta el punto de suprimirlas de los fragmentos reproducidos.

La identificación del ángel con su oficio de nuncio o mensajero también se encuentra en los textos del Pseudo-Dionisio¹¹⁰³ y en Gregorio Magno, ambos fuentes usuales del *Liber II*¹¹⁰⁴. Para las diversas cuestiones angélicas abordadas, por lo tanto, Bartolomé selecciona el fragmento del autor que crea conveniente en cada apartado, aunque dichas cuestiones, por norma general, aparezcan también tratadas en las obras de sus restantes fuentes y autoridades. Pese a que no nos adentraremos en la contextualización y origen histórico de las doctrinas que presentan los autores empleados para la confección de la materia que aquí se desarrolla, pues la enciclopedia se adhiere perfectamente, sin contener ninguna problemática al respecto, a la tradición de la angelología occidental (es este caso, pre-tomista), cuyos orígenes y evolución han sido ya objeto de numerosos estudios¹¹⁰⁵, sí cabe señalar que los elementos básicos que van a presentarse aquí atribuidos a determinadas autoridades tienen su germen, en buena parte, en obras muy anteriores que han supuesto los cimientos sobre los cuales se ha edificado la tradición cristiana medieval. Por ejemplo, la identificación etimológica que Bartolomé toma de Isidoro se localiza, partiendo del *Banquete* de Platón, en Plutarco (c. 50-c. 120), Apuleyo (s. II), Porfirio (232-c. 304), Jámblico (s. IV), Calcidio (s. IV) y Proclo (412-485) –este último, siguiendo a los anteriores, define a los ángeles como interpretadores y reveladores de la divinidad, proclamándolos mensajeros¹¹⁰⁶. De la

ideo pictorum licentia pinnas faciunt, ut celerem eorum in cuncta discursum significant, sicut et iuxta fabulas poetarum venti pinnas habere dicuntur, propter velocitatem scilicet. Vnde et Scriptura sacra dicit: ‘Qui ambulat super pinnas ventorum’” (*Etymologiae*, VII, 5, 1-3, p. 636; dadas las referencias continuas a esta obra, anotaremos directamente la página que corresponde a la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos de la que venimos haciendo uso en la presente investigación).

¹¹⁰³ El texto del Pseudo-Dionisio empleado por Bartolomé es la traducción del mismo que realizó Escoto Eriúgena en el año 862 y que se localiza en el volumen 122 de la Patrología Latina. Aquí señalaremos dicha referencia junto con la del texto latino que acompaña al griego en el volumen 3 de la Patrología Griega, donde se encuentra la obra del Pseudo-Dionisio, lo que nos permitirá, en alguna ocasión concreta, observar las diferencias entre la doctrina de este y la traducción del irlandés.

¹¹⁰⁴ Cf. *De coelesti hierarchia*, IV; PG 3, 179B-180B; PL 122, 1048B-C. *Moralia in Iob*, *passim*. Por ejemplo, cf. *Moralia in Iob*, IV, 29, 55; XI, 5, 7; etc. Tales referencias no se señalan en la edición crítica, pues la fuente de la enciclopedia en este punto es, indiscutiblemente, Isidoro.

¹¹⁰⁵ Remitimos a los estudios de Roling sobre el contexto doctrinal y el estado de la cuestión del *Liber II* y, especialmente, al apartado bibliográfico que precede a la edición crítica. De las extensas relaciones de bibliografía sobre la materia angelológica medieval con las que contamos, también cabe destacar la preparada por Aureliano Martínez en la introducción al tratado angélico de la Suma Teológica: Martínez, Aureliano, *Introducción al tratado «De los ángeles»*, en Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, tomo III, *Tratado de los ángeles*, texto latino de la edición crítica Leonina, traducción de Raimundo Suárez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1950, pp. 17-30.

¹¹⁰⁶ Ramos Jurado, Enrique Ángel, *Lo platónico en el siglo V p. C.: Proclo (Análisis de las fuentes del Comentario de Proclo al Timeo platónico en su libro V, Prólogo y Genealogía de los dioses)*, Sevilla,

fueron fuente neoplatónica de Proclo, si bien también influenciado por otros autores, como Jámblico, bebe especialmente la angelología del Pseudo-Dionisio. En el presente capítulo, tendremos ocasión de remontarnos a la doctrina platónica sobre los démones y al *Comentario al Timeo* de Calcidio, ya que tal doctrina es explícitamente mencionada en un punto del *Liber II*.

Tras la breve presentación etimológica con la que comienza el *De angelis*, hallamos un capítulo II excepcionalmente extenso respecto al tamaño usual de los capítulos que redacta el autor¹¹⁰⁷. Se abordan aquí las propiedades y características de la naturaleza angelical de manera general. La exposición se inicia con una descripción de la criatura angélica atribuida a Damasceno: el ángel es una sustancia intelectual incorpórea que siempre se halla en movimiento y posee libre albedrío. Asiste a Dios y es inmortal por la gracia divina, no por su naturaleza (2-5)¹¹⁰⁸. Esta descripción de su naturaleza –sostiene el autor– señala múltiples propiedades de los ángeles, de modo que Bartolomé procede a comentar cada una de las características de la descripción de Damasceno, abandonando ahora el texto de este¹¹⁰⁹.

Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1981, pp. 73-76. En la obra se detallan los pasajes concretos de las obras de Proclo, así como las de los antecedentes mencionados.

¹¹⁰⁷ Aprovechemos esta cuestión apuntada para señalar la diferencia que se observa entre la extensión de los capítulos del *De proprietatibus rerum* y la de los capítulos que componen la otra gran enciclopedia del siglo XIII: el *Speculum maius*. En la primera parte de la investigación se reparó en la conciencia compiladora que mostraba Vincent de Beauvais en su prólogo, donde exhibía una preocupación por que sus *Specula* fueran una obra de referencia útil y precisa, pensando en el uso que habrían de hacer de ella los lectores. Entre las diversas medidas que toma para garantizar la funcionalidad y satisfacer el objetivo didáctico de la obra, se incluiría el cuidado por elaborar unos capítulos siempre semejantes en tamaño, de manera que el lector hallase un trabajo metodológicamente unificado. Bartolomé no manifestará tal reparo ante la desigualdad de sus capítulos, redactando algunos muy escuetos, apenas de unas líneas, mientras que otros son considerablemente extensos. Los capítulos del Inglés suelen contar con unas 15-45 líneas en la edición crítica; este capítulo II que ha llamado nuestra atención, sin embargo, se extiende a lo largo de 132 líneas. Apuntemos que, pese a que a Bartolomé no parezca importarle este aspecto, sí manifiesta, como Vincent de Beauvais, una clara preocupación pedagógica en su obra, aunque, a diferencia de aquel, no tan centrada en aspectos formales como en el que ahora reparamos.

¹¹⁰⁸ Aclara la traducción de Vicente de Burgos: “ca aunque no puede propiamente morir por no ser de ánima et cuerpo compuesto, es anichilable quando a la divinal voluntad plazería, que lo podría en nada tornar” (MC. 2879, f. 6^{va}; Inc. 471, f. 6^{va}). Tal explicación adicional no se encuentra en la traducción de Corbechon.

¹¹⁰⁹ *Expositio*, II, 3, p. 69; PG 94, 866B-867B. Bartolomé ha reproducido las características angélicas sin los comentarios de los que Damasceno las acompaña. Por ejemplo, el de Damasco advierte que debe matizarse lo que implica que digamos que los ángeles no tienen cuerpo: se les atribuye la incorporeidad según nuestra razón, puesto que, si se comparan a Dios, resultan materiales, ya que la divinidad es la única completamente inmaterial. Bartolomé deja a un lado toda referencia en torno a una cierta materialidad de los ángeles, cuestión polémica en esta época precisamente por determinadas doctrinas desarrolladas en el seno de la orden franciscana (se expondrá esta cuestión en el capítulo siguiente), aunque sí incide en que algunos están más separados de la materia que otros, como se verá a continuación.

Lo primero que se aborda es su naturaleza de sustancia intelectual: a causa de la espiritualidad singular de su sustancia, el ángel percibe en sí todas las formas inteligibles y aprehende las especies cognoscibles¹¹¹⁰. Cuanto más alejado se halla de la materia terrestre coartante, más perfecto es en su contemplación inmaterial, como encontramos escrito en el *libro Causarum*, donde se dice que toda inteligencia está llena de formas y, por lo tanto, todas las especies cognoscibles sujetas a aquellas relucen en las inteligencias¹¹¹¹, como el comentador de tal obra asegura (5-15)¹¹¹².

La naturaleza angélica precede a toda criatura corpórea en la sutilidad y simplicidad de su esencia, en la perspicacia de su intelecto y en la habilidad de su libre arbitrio, ya que no guarda dependencia alguna con la materia ni le conviene de ninguna manera la corrupción material¹¹¹³, por lo que su intelecto deiforme¹¹¹⁴ no se ve

¹¹¹⁰ En consonancia con lo que afirmará Bartolomé a continuación, Vicente de Burgos realiza el siguiente añadido: "...aprehende todas especies conoscibles, más o menos según la dignidad de su natura et capacidad et según la conveniencia de su bien aventurança" (MC. 2879, f. 6^{va}; Inc. 471, f. 6^{vb}). Tal matización no se encuentra en la versión francesa.

¹¹¹¹ *Liber de causis*, IX (X), 92-99. La enciclopedia solo toma literalmente de la fuente parte de la proposición: *omnis intelligentia plena est formis* (IX (X), 92). Continúa la proposición afirmando que hay inteligencias que contienen formas menos universales, mientras que otras inteligencias contienen formas más universales. El comentario matiza que esta distinción se justifica según la cercanía o lejanía al uno, pues aquellas que se encuentran más próximas a él son más virtuosas y su simpleza es mayor (*sunt minoris quantitatis et maioris virtutis*), al contrario que las más alejadas, que son *pluris quantitatis et debilioris virtutis* (IX (X), 95). De este modo, las inteligencias más simples poseen las formas de un modo universal, mientras que las inteligencias segundas, menos simples, las contienen de modo particular, pues, pese a que las primeras hagan proceder de ellas las formas mediante una procesión universal unida, las segundas, incapaces de recibir ni transmitir dichas formas según su verdad y certeza, las dividen y separan, puesto que esta es la única manera en que pueden recibirlas. Seguimos la edición de Pattin: *Le Liber de Causis: édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, ed. Adriaan Pattin, Leuven, 1966, pp. 70-72 (edición separada del original: Adriaan Pattin, «Le Liber de Causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes», *Tijdschrift voor Filosofie*, 28, 1966, pp. 90-203).

¹¹¹² La Edad Media barajó diversas hipótesis sobre la autoría del anónimo *Liber de causis*, si bien en la época en la que escribe Bartolomé aún no se ha constatado su cercanía al texto de Proclo; el Inglés, como vemos en estas líneas, no menciona de modo explícito quién es el autor del texto (tampoco lo hará la segunda vez que recurra a su autoridad, en el capítulo XVIII). Recordemos que la obra, traducida al latín por Gerardo de Cremona en el siglo XII (traducción que posiblemente fue retocada por Gundisalvo), había sido considerada principalmente aristotélica por los árabes. Tal error fue subsanado por Tomás de Aquino, al inicio del octavo decenio del siglo XIII (1271-1272), gracias a la traducción que, unos años atrás (en 1268), había realizado Guillermo de Moerbeke de la *Elementatio theologica* de Proclo, lo que permitió al dominico justificar documentalmente la dependencia que guardaba el *Liber de causis* con la obra de Proclo. Ver Egido Serrano, José, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo. Una biografía*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2012, p. 398; Pattin, Adriaan, *Introduction*, en *Le Liber de Causis: édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, ed. Adriaan Pattin..., pp. 2-10; Águila, Rafael, *Estudio preliminar*, en *Liber de causis. Anónimo*, estudio preliminar y bibliografía de Rafael Águila, traducción del texto latino de Rafael Águila, Francisco J. Fortuny i Bonet, Cirilo García Román y Maite Muñoz de Iturraspe, Bilbao, Universidad del País Vasco. Servicio Editorial, 2000, pp. 11-15.

¹¹¹³ Tanto la traducción francesa como la castellana modifican "corrupción material" por "corrupción alguna" (UG. 1984-11, f. 6^{ra}; MC. 2879, f. 6^{vb}; Inc. 471, f. 6^{vb}), a lo que Vicente de Burgos añade nuevamente: "aunque sea por la potencia divina anichilable" (ibidem), insistiendo así en que su incorruptibilidad depende de la voluntad de Dios.

obstaculizado por la cognición sensual. Ciertamente, los ángeles poseen un intelecto deiforme, de modo que inteligen todo a la vez sobre el tiempo, y no primero una cosa y luego otra, ni una cosa a partir de otra, así como se entenderían las conclusiones tras las premisas, manera de entender característica del intelecto humano (15-26). Bartolomé formula una analogía que visualiza la distinción mencionada: la comparación entre el intelecto angélico y el humano, tanto en la intelección como en el juicio, es equivalente a la de aquello simple respecto a lo compuesto, tal como es el punto a la línea (26-29)¹¹¹⁵. No hay maldad que sustraiga a los ángeles su inclinación a servir al creador¹¹¹⁶. Cuanto más simple es la sustancia angélica y más distante de la materia –insiste Bartolomé– mayor similitud a Dios manifiesta tal sustancia, reluciendo la sabiduría divina como en un nítido espejo. Dicha sustancia es más digna de la gloria cuanto más perfectamente se adhiera a la inmutable verdad por su libertad y voluntad (29-36). Toma brevemente el Inglés la autoridad y el texto de Gregorio Magno, cuyo *Moralia in Job* será utilizado numerosas ocasiones en el *Liber II*, para afirmar que Dios crea la naturaleza de los espíritus buenos buena, pero mudable, para que los que quieran permanecer junto a él sean merecedores de mayor mérito, quedando inamovibles en su estudio¹¹¹⁷. Los ángeles permanecen inmutables en la contemplación de su creador, aunque, en cuanto a criatura que es, puede sufrir las vicisitudes de la mutabilidad (36-44)¹¹¹⁸.

¹¹¹⁴ Corbechon y Vicente de Burgos se expresan aquí diciendo que tal entendimiento “algunamente es deificado” (MC. 2879, f. 6^{vb}; Inc. 471, f. 6^{vb}); “deifié aucunement” (UG. 1984-11, f. 6^{ra}).

¹¹¹⁵ Corbechon no duda en insistir en tal diferencia: “l’entendement des anges est plus parfait que le nostre sans proportion, car telle comparaison qu’il y a entre une chose personelle et une composée, et entre un point et une ligne, telle est la comparaison entre l’entendement des anges et le nostre” (UG. 1984-11, 6^{ra}). No deja de resultar curioso que Corbechon, en lugar de establecer la comparación entre lo simple y lo compuesto, lo haga entre lo personal y lo compuesto. La traducción de Vicente de Burgos se acerca más al texto latino: “es tanta la diferencia del angélico entendimiento al humano como de las simples cosas a las compuestas et como del punto a la línea, en entendiendo et juzgando” (MC. 2879, f. 6^{vb}; Inc. 471, f. 7^{ra}).

¹¹¹⁶ Matiza Vicente de Burgos: “por ser ya en gracia confirmado” (MC. 2879, f. 6^{vb}; Inc. 471, f. 7^{ra}).

¹¹¹⁷ Nuevamente encontramos un añadido en la traducción de Vicente de Burgos que tampoco se observa en el texto de Corbechon: Dios, asegura la versión castellana, ha creado la naturaleza de los ángeles buenos y malos buena, pero mudable; esto es, todos los espíritus tuvieron capacidad de decidir si permanecían junto al creador, buenos y malos. Continúa la obra así: “aunque agora los unos por gracia embien los otros por pecado en mal sean totalmente confirmados, no dexando, que si en su pura naturaleza la divina bondad los ángeles dexase, podrían ser mudables et aún lo serían” (MC. 2879, f. 6^{vb}; Inc. 471, f. 7^{ra}).

¹¹¹⁸ Toma aquí Bartolomé dos fragmentos del libro quinto de Gregorio: *Moralia in Job*, V, 38, 68, p. 268, para el primero, y p. 267, para el segundo, siguiendo la edición del Corpus Christianorum (Gregorii Magni, *Moralia in Job*, 3 vols., ed. Marci Adriaen, Turnholt, Brepols, 1979; para las sucesivas menciones de esta obra, se especificará la página que corresponde a esta edición directamente, tras el capítulo en cuestión). En el primer fragmento reproducido (p. 268), el Inglés deja de seguir el texto cuando comienzan las

Tras haber descrito de manera general a los ángeles, continúa el capítulo con una reflexión sobre las cosas que pueden considerarse en las realidades angélicas, según la doctrina de Dionisio. El *De coelesti hierarchia* del Pseudo-Dionisio se seguirá de cerca a partir de aquí, combinándose los fragmentos claramente basados en su texto con algunos en los que el autor completa a su conveniencia o matiza la interpretación correcta de lo que aduce la autoridad empleada. Según Dionisio, pueden ser consideradas tres cosas en los ángeles: la esencia por la que subsisten, la virtud por la que pueden y la operación por la que ejecutan o completan las acciones (44-46)¹¹¹⁹. Tal afirmación que reproduce el autor del Pseudo-Dionisio indica que en esta ocasión, y pese a su simplicidad, podemos propiamente hablar de una distinción en el ángel entre su esencia y su operación, a diferencia de las distinciones que se expusieron al referirnos a la divinidad, donde su absoluta simplicidad nos lleva a reparar en que aquellas se dan únicamente en la significación del discurso con el que se aborda la realidad divina, a causa de la limitación del entendimiento y del lenguaje humanos.

Volviendo al texto de la enciclopedia, de la esencia del ángel puede decirse que es simple, inmaterial, pura y distinta o discreta (es decir, separada). Su virtud es libre, diligente, infatigable¹¹²⁰ y, además, comprende (*intelligens*), pues libremente poseen los ángeles potestad de elegir, inteligir y amar, así como de adherirse a la inconmutabilidad divina. Tienen asimismo la virtud de operar: realizan las acciones sin dilación y reprimen todo lo adverso sin resistencia ni contradicción, asistiendo siempre al ser humano. Su operación, pues, es voluntaria, rápida, útil y honesta; sirven a Dios sin

referencias bíblicas. Pese a que aquí Bartolomé aún mantenga su tendencia a evitar tales citas, más adelante veremos cómo, de hecho, este será el libro en el que mayor uso se haga de ellas.

¹¹¹⁹ La edición crítica propone comparar estas líneas con el capítulo IV del *De coelesti hierarchia*, donde se aborda el significado del término ángel. Nos parece más apropiado señalar como fuente el capítulo XI de la misma obra, donde leemos, en la traducción de Escoto Eriúgena: “sed quoniam in tria dividuntur secundum se supermundana ratione omnes divini intellectus, in essentiam et virtutem et operationem” (*De coelesti hierarchia*, XI; PL 122, 1059D). En el capítulo IV, por el contrario, se reflexiona sobre los ángeles como seres existentes, vivientes, racionales y espirituales, pero, más allá de esto, no se encuentra una relación clara con lo expuesto por Bartolomé (cf. *De coelesti hierarchia*, IV; PG 3, 190B-C; PL 122, 1046). Cabe destacar en este punto que el texto de Bartolomé es considerablemente más cercano al del Pseudo-Dionisio (según lo ha fijado Migne en el texto latino que acompaña al griego) que a la traducción de Escoto Eriúgena, su fuente. En este caso, debemos dirigirnos al capítulo X, en el que hallamos el fragmento que el irlandés sitúa en el capítulo XI de su traducción: “modo dicimus, omnem mentem habere essentiam, secundum quam primus est; deinde etiam virtutem, secundum quam potens est, postrerum vero operationem, secundum quam, ea quae sibi propria sunt agendo, pia est” (*De coelesti hierarchia*, X; PG 3, 282C). La traducción francesa no hace corresponder exactamente las asociaciones que vemos en estas líneas de la enciclopedia: “...leur essence, parquoy ilz font leur vertu, parquoy ilz ont pouvoir et leur operation, parquoy ilz font leurs oeuvres” (UG. 1984-11, f. 6^{rb}); en la castellana, sin embargo, las asociaciones se siguen fielmente: “...la esencia porque son y susisten, la virtud porque pueden, la obra porque obran” (MC. 2879, f. 7^{ra}; Inc. 471, f. 7^{ra}).

¹¹²⁰ Corbechon lo traduce por “sans travailler” (UG. 1984-11, f. 6^{rb}).

coacción y cumplen su mandato ágilmente sin retraso. Procuran aquello provechoso y útil y se ocupan en cosas lícitas y honestas (46-59).

De lo dicho se sigue –sostiene Bartolomé– que hay una triple virtud en los ángeles: conocer, obrar y persistir. Conocen a Dios en la eternidad sin ninguna interposición, como se afirma en Mateo XVIII, donde leemos que siempre ven la cara del Padre¹¹²¹. Todo aprehenden sin adición o mixtura (*sine collatione*, es decir, de manera simple) y retienen sin olvido. En cuanto a su operación, es potente, celer, útil e incesante. Poseen la virtud de persistir en la naturaleza de su simplicidad, que no se ve alterada por las vicisitudes de la mortalidad, afectada por las pasiones contrarias ni retardada por la carne. Los ángeles permanecen en gracia y gloria, pues se mantienen sujetos a la ley divina sin contrariarla. Su bondad les aleja de toda envidia; su pureza evita que sean contaminados por ninguna afección. Estas criaturas persisten en la dignidad de su oficio. Por su justicia, de ningún modo son injuriados; asimismo, los que están por encima gobiernan sin tiranía a los que están por debajo, que se hallan sujetos a aquellos sin desprecio (59-76).

La naturaleza angélica se halla más cercana¹¹²² a la primera luz, la divinidad, por lo tanto, recibe con mayor abundancia su luz, que es fuente de vida. Cuanto más cercanos se encuentren en la contemplación de la primera luz y de manera más perfecta se conviertan por amor al sumo bien, más principales serán las teofanías, esto es, las iluminaciones divinas que continuamente reciben¹¹²³. Por esto puede afirmarse que la luz eterna primero fluye sobre los ángeles y después, mediante ellos, desciende al ser humano, procediendo, pues, por los ángeles al hombre, e igualmente por ello decimos que la ley se transmite mediante los ángeles a los hombres (77-86)¹¹²⁴. Por esta primera

¹¹²¹ Hallamos aquí la primera cita bíblica del *Liber II*: Mateo 18, 10.

¹¹²² Que cualquier otra naturaleza, puntualiza Corbechon (UG. 1984-11, f. 6^{va}).

¹¹²³ La traducción francesa omite la noción ‘teofanía’, que no excluye, sin embargo, Vicente de Burgos (UG. 1984-11, f. 6^{va}; MC. 2879, f. 7^{ob}; Inc. 471, f. 7^{va}).

¹¹²⁴ DPR, II, 2, p. 107, 83-86. La última frase, *et ideo lex per angelos ad homines processit* (85-86), no aparece en las traducciones vernáculas. Realiza aquí Bartolomé una clara alusión a las Escrituras (*Ad Galatas* 3, 19: *Quid igitur lex? Propter transgressionem posita est donec veniret semen, cui promiserat, ordinata per angelos in manu mediatoris*). Tal referencia no se cita en el capítulo porque el autor no está haciendo uso de ella para completar la doctrina expuesta de Dionisio, sino que, en este punto, está parafraseando otro fragmento de aquel (*De coelesti hierarchia*, IV; PL 122, 1047A), donde, hablándose de los ángeles, se afirma: “Propterea et ultra omnia cognominatione angelica selectim dignae factae sunt, eo quod primo in seipsas edunt divinam illuminationem, et per se in nos deferunt, quae supra nos sunt, manifestationes. Siquidem, ut theologia ait, per angelos nobis donatae sunt, et gloriosos quoque ante legem nostros patres angeli ad divinum reducebant” (cf. *De coelesti hierarchia*, IV; PG 3, 179B: “quia ipsae primum a Deo illuminantur, et per ipsas nobis nostrae revelationes transmittuntur. Sic igitur lex, ut divinus Sermo testatur, per angelos nobis data est”). Proponemos aquí, pues, que tal fragmento del

iluminación que desciende del Padre a los ángeles, Dionisio los denomina ‘*agalmata*’, ‘clarísimo espejo’, receptáculos de la luz divina (86-89)¹¹²⁵.

Esta referencia a Dionisio, que procede del *De coelesti hierarchia*, da pie al Inglés a enlazar con una nueva descripción angélica del mismo autor, ahora haciendo uso del *De divinis nominibus*, como se indica en el capítulo. El ángel es una manifestación de la luz oculta de Dios, espejo puro, espléndido, inmaculado, sin contaminación, sin corrupción (*incoinquinatum*). Puede decirse de alguna manera que recibe toda la “especiosidad” de la perfecta forma divina (*recipiens totam ... speciositatem beneformate deiformitatis*) y la pura declaración de la bondad oculta (89-96)¹¹²⁶. Reflexiona el autor sobre este fragmento seleccionado del Pseudo-Dionisio. El ángel es llamado imagen de Dios a causa de su intelecto deiforme, pues, así como Dios ve todo sin deliberación ni conjunción o combinación (*collatione*), igual ocurre con el ángel, que no requiere de un medio para ver ni de ningún sentido para comprender (*apprehendunt*). También se ha dicho que es manifestación de la luz oculta, pues recibe la divina luz, en sí incomprensible, y la manifiesta a los que están por debajo. Se le denomina ‘espejo’ por la recepción de la luz divina, y a esto se añade que es puro por la pureza de la naturaleza de su sustancia. Lejos de la fetidez de la corporeidad, es inmaculado, pues no contiene la mancha del pecado original; incontaminado, sin contagio de la culpa mortal; incorrupto (*incoinquinatum*), sin infección del pecado venial (*culpe originalis, culpe mortalis, culpe venialis*)¹¹²⁷. Se dice que recibe la

Pseudo-Dionisio es la fuente de estas líneas (la edición crítica no señala ningún tipo de referencia o paralelismo para las mismas, así como tampoco indica la alusión bíblica).

¹¹²⁵ *De coelesti hierarchia*, III; PG 3, 166B (165B para el término ἀγάλματα, presente solo en el texto griego); PL 122, 1044D-1045A (Escoto Eriúgena incluye ‘agalmata’ en su traducción, en 1044D). Mientras que en la traducción castellana leemos ‘agalmata’, la francesa deja atrás este término (MC. 2879, f. 7^b; Inc. 471, f. 7^{va}).

¹¹²⁶ Leemos en la versión de Corbechon “qui reçoit ... toute la beaulté de la bonté de la deité” (UG. 1984-11, f. 6^{va}). Vicente de Burgos sostiene que los ángeles reciben “toda especiosidad, si dezir se puede, aunque su natura repuna la total retención de la bien formada deidad” (MC. 2879, f. 7^{tb}; Inc. 471, f. 7^{va}). *Speciositatem*, por lo tanto, es traducido por ‘beaulté’ en la versión francesa y por ‘especiosidad’ en la castellana. Si comparamos el texto con el del Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, IV, observamos que la Patrologia Griega, en la traducción latina que acompaña al texto griego, hace constar aquí “*pulchritudinem boniformis deiformitates*” (PG 3, 723B), mientras que, en la traducción de Escoto Eriúgena, encontramos idéntica expresión a la escrita por Bartolomé: “*speciositatem bene formatae deiformitatis*” (PL 122, 1141B), de modo que mantenemos aquí ‘especiosidad’ por la cercanía a la fuente de Bartolomé, si bien es comprensible la diversidad de opiniones que mantuvieron Vicente de Burgos y Corbechon a la hora de traducir estas líneas.

¹¹²⁷ En este caso, mientras que Corbechon relaciona cada uno de los términos del texto del Pseudo-Dionisio con los tres pecados, siguiendo de manera más clara las relaciones que establece el texto latino, Vicente de Burgos resulta un tanto menos fiel al original: “él es sin duda fuera de toda manzilla de original pecado y libre et quito de la contaminación de toda mortal culpa et pecado y esso mesmo es sin infección de vicio original alguno” (MC. 2879, f. 8^{va}; Inc. 471, f. 7^{va-b}).

“especiosidad” de la forma divina (*speciositatem deiformitatis*)¹¹²⁸, ya que, en especie y en el modo de conocer, es similar a la divinidad, y declara a las criaturas inferiores la suavidad de la bondad divina oculta e inefable, comunicando el ángel a aquellas lo que percibe de la contemplación divina (96-114)¹¹²⁹. Reparemos en que el autor explica cómo debe entenderse la descripción de la criatura angélica, ya que, sin pretender realizar aquí un discurso simbólico, lo que se sostiene acerca del ángel no se dice en sentido propio (al denominarle ‘espejo’, etc., se está comparando al mundo material), por lo que nuevamente la enciclopedia muestra su interés no solo en estudiar las realidades, sino en clarificar de qué manera el lenguaje humano se aplica a estas, como vimos especialmente en el análisis del libro anterior.

Finaliza Bartolomé el capítulo como lo ha comenzado, recurriendo a la autoridad de Damasceno mediante una última descripción de la criatura angélica¹¹³⁰: son los ángeles unas luces intelectuales que poseen su iluminación de la primera luz; no tienen necesidad de lengua u orejas, pues sin voz y sin palabras (*sermone*) expresan los unos a los otros su voluntad y su inteligencia; no se hallan contenidos en ningún espacio físico ni circunscritos por las barreras corporales, pues no están sujetos a las tres dimensiones¹¹³¹, sino que intelectualmente acceden (*intellectualiter assunt*) y obran. Son fuertes y veloces en satisfacer a la divinidad, encontrándose súbitamente allí donde

¹¹²⁸ ‘*Speciositatem*’ nuevamente es traducido como ‘beauté’ en la versión francesa (UG. 1984-11, f. 6^{va}) y como ‘especiosidad’ en la castellana (MC. 2879, f. 8^{va}; Inc. 471, f. 7^{vb}).

¹¹²⁹ Cf. *De divinis nominibus*, VII; PG 3, 867B; PL 122, 1153C-D. Señalamos un pasaje del Pseudo-Dionisio que podría ponerse en paralelo con ciertos aspectos aquí comentados por Bartolomé, aunque no presenta las suficientes similitudes textuales para afirmar que el autor lo tuviera presente en la redacción de este fragmento.

¹¹³⁰ Sigue el autor el texto del de Damasco, tomándolo en el punto en el que había finalizado su primera referencia, al inicio del capítulo. A partir de aquí, selecciona los fragmentos que considera relevantes: *Expositio*, II, 3, pp. 70-72; PG 94, 867B-870A, 870B-870C, 871A-B. Omite Bartolomé ciertas ideas que se encuentran entre los párrafos seleccionados: por ejemplo, el hecho de que residen, a juicio del de Damasco, en lugares inteligibles (lo único que asegurará el autor a este respecto, más adelante, es que habitan en un lugar cosmológico concreto: el cielo empíreo); que su sustancia y definición solo es conocida por Dios, por lo que solo él sabe si poseen la misma sustancia (al contrario de lo que se afirmó en el libro precedente sobre la esencia divina, Bartolomé no incidirá aquí en la imposibilidad del conocimiento de la sustancia angélica por parte del ser humano; tampoco entrará a tratar la cuestión de si la sustancia es igual o si difiere, ya que esta cuestión presenta un problema metafísico del que pretende alejarse el autor); que son indefinidos porque cambian su figura al mostrarse, aunque no son indefinidos como Dios, que es el único indefinido por naturaleza (en el capítulo dedicado a la novena orden angélica, explicará el autor de qué manera los ángeles toman cuerpos mortales para aparecerse, pero no por ello los caracteriza de indefinidos). Sobre esta última cuestión presente en el texto de su fuente y descartada por Bartolomé, reparemos aquí en que el Inglés no compara en el *Liber II* la naturaleza angélica con la divina, como hace Damasceno; en todo caso, en ciertos puntos, la compara con la humana, para incidir en la gran diferencia que se da entre las dos criaturas más excelsas de la creación.

¹¹³¹ Siguiendo a Corbechon, Vicente de Burgos explica cuáles son tales dimensiones: “ellos no han las dimensiones corporales o medidas como nos avemos, que son luenga, larga y profunda” (MC. 2879, f. 8^{va}; Inc. 471, f. 7^{vb}).

Dios les ordene. Dispensan a la criatura humana aquello que se halla cerca de ella y la auxilian según la voluntad divina. Están por encima de los humanos, existiendo cerca de Dios (114-128)¹¹³². Notemos, antes de continuar, en que no muestra reparos Bartolomé en utilizar el término ‘existencia’ en este contexto; pretendía el autor evitarlo en la gramática trinitaria que esbozó en el *Liber I* por la necesaria explicación filosófica que debería acompañarlo en caso de haberlo incluido, si bien aquí tal término no es problemático.

En las restantes líneas, asegura el Inglés, mediante el texto del de Damasco, que los ángeles difícilmente serían movidos al mal, pues son inmóviles por gracia, aunque no lo sean por naturaleza¹¹³³. Contemplan y se deleitan en Dios cuanto les es posible y, en tanto que son incorpóreos y espirituales, no requieren enlaces (*nuptiis*)¹¹³⁴ (128-132).

9.2.1.1 Interpretación simbólica de aquello corporal atribuido al ángel

Comienza, dentro de este primer bloque temático, un segundo subconjunto de capítulos en el que Bartolomé pasa a abordar el discurso, en general, simbólico del que se hace uso al describir a las criaturas angélicas. Los elementos corporales que se le atribuyen deben entenderse correctamente, pues representan ciertos aspectos de su realidad inmaterial, sean sus obras, sus propiedades, etc. Del capítulo tercero al quinto, desarrolla el autor la interpretación simbólica de las figuras, miembros y demás elementos corporales. Pese a que tal tarea se disponga a lo largo de tres capítulos, mientras que la descripción de la naturaleza y de las propiedades de los ángeles solo haya ocupado uno (si dejamos a un lado el breve capítulo etimológico que abre el libro), ambas partes contienen casi idéntica extensión en la enciclopedia. Demos inicio a la exposición de la doctrina que Bartolomé trabaja en este segundo subconjunto dentro del primer bloque temático.

El capítulo tercero comienza afirmando que, pese a que a la naturaleza angélica le es ajena toda materialidad, ha sido representada por numerosas figuras y miembros corporales en las Escrituras, pues por estos miembros visibles deben comprenderse las

¹¹³² *Super nos entes et tamen circa Deum existentes* (DPR, II, 2, p. 108, 127-128). Corbechon omite esta frase, no así Vicente de Burgos.

¹¹³³ En su lugar, afirma Corbechon: “à grand forcé à mal faire encontré les pecheurs” (UG. 1984-11, f. 6^{vb}). Vicente de Burgos se mantiene fiel al texto latino.

¹¹³⁴ Ante tal mención sobre la carencia de necesidad de bodas o enlaces por parte de los ángeles, la traducción castellana añade “ni otros corporales plazerés”, otorgándole así un final más completo al capítulo (MC. 2879, f. 8^{vb}; Inc. 471, f. 7^{vb}).

acciones invisibles de las almas celestes (3-8)¹¹³⁵. Esta breve introducción que advierte el inicio de un discurso simbólico es seguida, efectivamente, por una relación de los miembros corporales de las criaturas que se atribuyen a los ángeles, con la pertinente aclaración de su significado. No se cita ninguna autoridad para este capítulo, pero, como ya señala Roling en la edición crítica¹¹³⁶, el texto es muy cercano a un fragmento del *De coelesti hierarchia*¹¹³⁷.

Los ángeles son dibujados con larga cabellera y cabellos, por los que deben entenderse sus ordenados pensamientos (*cogitationes*) y afecciones, pues los cabellos de la cabeza designan a ambos, que nacen de la raíz de la mente¹¹³⁸. Que poseen orejas significa que reciben de divina inspiración, de la que se sirven para discernir y formarse juicios. La nariz hace referencia al aborrecimiento del fétido olor del pecado, pues los ángeles se deleitan en el aroma de las virtudes, ya que distinguen sagazmente entre la fetidez de unos y el aroma de las otras. Se dice que poseen boca, lengua y labios por su transmisión a la criatura humana de los secretos de la divinidad y por las alabanzas que continuamente dirigen a Dios. Son pintados sin barbas, pues su virtud vigorosa se asemeja a la que muestran los jóvenes y de la que ya carecen los adultos y ancianos. Se dice que tienen dientes, entendiéndose por ello que la gracia que reciben acostumbran a comunicarla a las otras criaturas como moliéndola en partes, de donde se sigue que, en tal referencia a los dientes, se designa su potencia activa y comunicativa. También se les asignan brazos y manos, ya que por su virtud activa y persistente, mantienen las enfermedades de las criaturas humanas y no desisten en defender y apoyar a los elegidos. Por el pecho y el corazón se deduce que, así como ellos gozan de una vida deiforme (*cum deiformem habent vitam*), cooperan para que también los humanos reciban la gracia y una vida deiforme¹¹³⁹. Las costillas y los costados (*latera*) significan que poseen todos los dones de gracia, pero también hace referencia a que, por su

¹¹³⁵ Cf. S. Dionysii Areopagitae, *De coelesti hierarchia*, II; PG 3, 138B; PL 122, 1040C.

¹¹³⁶ Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling, p. 108, aparato crítico.

¹¹³⁷ *De coelesti hierarchia*, XV; PG 3, 331; PL 122, 1066C-1067A. Del pasaje del Pseudo-Dionisio, solo se dejan atrás las referencias al tacto, los párpados y las cejas (331B; 1066D) y a las alas en los pies (331C-D; 1067A). La mención que hará Bartolomé a los cabellos no se encuentra en el texto que le sirve de modelo para este capítulo.

¹¹³⁸ Vicente de Burgos sustituye aquí '*mentis*' por 'voluntad' (MC. 2879, f. 8^{vb}; Inc. 471, f. 8^{ra}). Encontramos otra variación, si bien menor, al inicio de la frase, donde '*longa coma*' (larga cabellera), es traducido por el de Burgos como 'grande coleta', quizás por la semejanza de 'cola' con el término latino '*coma*'.

¹¹³⁹ Corbechon no omite este fragmento, pero hace referencia a la deificación humana sin mencionar el término 'forma', noción a la que sí alude explícitamente la traducción de Vicente de Burgos.

custodia, en los hombres elegidos todo permanece. Se les atribuyen fémures y lomos ocultos en vestidos, aludiendo a la semilla de gracia y virtud que poseen los ángeles, oculta a las criaturas carnales. En último lugar, decimos que los ángeles tienen pies que suelen aparecer descalzos, pues, libremente, sus afecciones les conducen a Dios, apartándolos de todo deseo mortal (8-42).

Enumerados los miembros de los cuerpos de las criaturas que se atribuyen a los ángeles, y explicados ya sus significados simbólicos, continúa el capítulo IV con una relación de las múltiples figuras con las que acostumbran a describirse. La autoridad de este capítulo, ahora sí mencionada, es, nuevamente, Dionisio, del que se cita su *De coelesti hierarchia*¹¹⁴⁰. Se les asigna a los ángeles alas y plumas, ya que estos, por el raptó de la contemplación, son elevados a las cosas íntimas del amor divino¹¹⁴¹. Son vestidos con ropas color de fuego o escarlata, pues se hallan cubiertos de la cognición de la luz divina y de la llama de su amor (2-9). En este punto, se apoya Bartolomé en una brevísima referencia bíblica: “*Psalmista: Amicti lumine sicut vestimento*”¹¹⁴²; reparemos en que tal alusión al texto bíblico no pertenece a su fuente, sino que es redacción propia del autor.

Se muestran ceñidos con bandas de oro, pues son rodeados de tal modo por la virtud que no pueden tornarse a los vicios. Portan en las manos varas y cetros, ya que, después de Dios, determinan las cosas rectas y universales del mundo sensible, reinando

¹¹⁴⁰ Retoma Bartolomé el texto de su autoridad donde lo había dejado en el capítulo anterior: *De coelesti hierarchia*, XV; PG 3, 331D-334C; PL 122, 1067. Ciertos elementos citados se toman del Pseudo-Dionisio: los vestidos incandescentes, los ceñidores dorados, los cetros, las lanzas o armas y los instrumentos de medida. El Inglés completa a su parecer esta relación añadiendo nuevos elementos; además, las explicaciones simbólicas de ambos autores se corresponden solo en algunos puntos, por lo que la fuente no se sigue fielmente.

¹¹⁴¹ El Pseudo-Dionisio no menciona las alas y las plumas en este apartado (el punto cuarto del capítulo XV), pero sí acaba la relación inmediatamente anterior (la que hacía referencia a las partes del cuerpo con las que se representan a los ángeles, en el punto tercero) explicando el significado de las alas, por lo que Bartolomé traslada esta referencia a la siguiente relación, al no tratarse –podría aventurarse– de una parte del cuerpo humano. Cabe señalar que en la traducción de Escoto Eriúgena no hay división interna entre los capítulos, por lo que el texto se presenta de modo correlativo. El Pseudo-Dionisio alude a tal representación alada de los ángeles en otras partes de su obra, como en el capítulo II, donde advierte que, aunque a los ángeles se les atribuyan estos elementos, no podemos pensar que los posean realmente (PG 3, 138A), o en el capítulo XIII, donde asegura que las alas con las que se representa al serafín designan el impulso con el que se elevan a Dios las jerarquías (PG 3, 303D-306A).

¹¹⁴² DPR, II, 4, p. 110, 9. Cf. *Psalmi*, 103, 2: *amictus lumine sicut vestimento*. Corbechon añade que tal salmista es David (UG. 1984-11, f. *6^{ra}). La edición de la enciclopedia francesa que aquí utilizamos presenta un error de foliación que consiste en que contiene dos folios 6, recto y verso. Para no alterar toda la numeración sucesiva, nos referiremos al segundo que aparece numerado de tal modo con un asterisco previo, como hemos hecho ya en esta referencia.

justamente. También en las manos llevan espadas y armas¹¹⁴³, pues mediante la virtud que les es entregada destruyen y vencen a los demonios y a los rebeldes. Poseen patrones de capacidad, pesos y otros instrumentos de medida de trabajadores¹¹⁴⁴, pues Dios, mediante los ángeles, tiende a convertir a los malos en buenos y a promover que en su seno habite el Espíritu Santo. En sus manos también portan cañas, medidas y cuerdas, porque reparan en cada mérito y desmérito, los ponderan y los miden. Tienen consigo cuencos con productos aromáticos (*phialas cum aromatibus*)¹¹⁴⁵, pues por su ministerio llevan las heridas de las criaturas humanas a la salud de la gracia. Son prestos a avanzar, conduciendo a los justos, por su protección, a su morada (*ad patriam*)¹¹⁴⁶. Traen tintero e instrumentos de escritorio, ya que, a través de ellos, se describe el ministerio de la voluntad divina oculta. Se les atribuyen adornos de armas de guerra: continuamente protegen a los bondadosos en batallas corporales y espirituales. Hacen resonar las cítaras¹¹⁴⁷, pues consuelan a los que lo merecen, evitando que caigan en la tristeza. Por último, en las manos portan trompetas, puesto que nos incitan y alientan hacia la bondad (10-34). Finaliza Bartolomé recordando que muchas características y actuaciones de los ángeles son referidas en las Escrituras mediante estas figuras corporales, siendo en todas ellas designada su obra de manera mística o espiritual (*mystica opera designatur*; 34-36).

El capítulo V, más extenso que los dos anteriores, es el último dedicado a la explicación simbólica de las atribuciones a los ángeles propias del mundo material. Bartolomé inicia el capítulo sosteniendo que aún hay otras cosas (*aliis rebus*) que de modo trasunto expresan las operaciones de los ángeles (2-3), de manera que ocupará las siguientes líneas en ofrecer ejemplos de dichas atribuciones, junto con su interpretación

¹¹⁴³ “Dardos o lanças y espadas”, en la traducción romance (MC. 2879, f. 9^{rb}; Inc. 471, f. 8^{va}), que copia aquí a la francesa.

¹¹⁴⁴ “También tienen en las manos reglas o otras medidas de carpenteros y obreros”, en el texto de Vicente de Burgos (MC. 2879, f. 9^{rb}; Inc. 471, f. 8^{va}); en el de Corbechon: “ilz ont aucunesfois en leurs mains la truelle et la reille et les autres mesures et instrumens de maçons” (UG. 1984-11, f. *6^{ra}).

¹¹⁴⁵ En la traducción francesa: “ilz portent fioles plaines d’oignemens” (UG. 1984-11, f. *6^{ra}); en la castellana: “et dizen que traen también redomas et unguentos preciosos” (MC. 2879, f. 9^{rb}; Inc. 471, f. 8^{va}).

¹¹⁴⁶ Traducido por Corbechon como “au país de Paradis” (UG. 1984-11, f. *6^{ra}), y por Vicente de Burgos como “a la gloria eternal” (MC. 2879, f. 9^{rb}; Inc. 471, f. 8^{va}).

¹¹⁴⁷ “El laud y estrumens d’armonía”, según Vicente de Burgos (MC. 2879, f. 9^{rb}; Inc. 471, f. 8^{va}); Corbechon se limita a decir “les instrumens musiciens” (UG. 1984-11, f. *6^{ra}).

conveniente. Nuevamente la fuente que inspira el capítulo es el texto del Pseudo-Dionisio, si bien este no se sigue de manera literal¹¹⁴⁸.

Los ángeles, por ejemplo, se asimilan a los vientos, ya que, volando a través o rodeando, rápidamente todo lo llevan a cabo; también se les llama nubes, pues quedan suspendidos en la contemplación de Dios por el arrebatamiento divino. Se les compara al fuego por hallarse inflamados de la llama del amor de Dios, pues, a similitud del fuego, resplandecen en cognición y arden en dilección. A veces se les llama oro, otras plata y otras aún ámbar¹¹⁴⁹, dado que poseen un esplendor puro y, iluminados por la sabiduría divina, una forma reluciente (*luciformi*). Se asimilan a los rubís, zafiros y otras piedras preciosas sólidas y translúcidas, ya que son estables en la gracia de Dios y confirmados en su gloria; por la gracia angélica son decoradas todas las cosas en el cielo y en la tierra. También se les denomina leones, pues son terribles con los demonios y pecadores (2-17). Bartolomé aduce otro motivo que explica que tal nombre se les aplique, indicando que dicha razón se halla en el comentador de la *Jerarquía celeste* (*commentator super Hierarchiam angelicam*): así como el león con la cola elimina su rastro, igualmente los ángeles, cuando desean la contemplación divina, limpian de su memoria aquello a lo que anteriormente se hallaban unidos por cognición (17-22)¹¹⁵⁰. A los ángeles, asimismo, se les llama bueyes, ya que los bueyes surcan la tierra, renovándola para que pueda fructificar; de manera análoga, las criaturas angélicas disponen la mente de los hombres para que reciban las semillas de virtudes y dones¹¹⁵¹. Son denominados águilas por la directa contemplación de Dios, que es sol de justicia, y

¹¹⁴⁸ Continúa Bartolomé en el XV capítulo del *De coelesti hierarchia*; PG 3, 334C-339A; PL 122, 1067-1070. No reproduce de modo literal el fragmento, pero lo sigue de manera considerablemente cercana en ciertos puntos.

¹¹⁴⁹ ‘*Electrum*’, traducido por Cobecon como ‘aloy’ (UG. 1984-11, f. *6^{rb}) y por Vicente de Burgos como ‘eletro’ (MC. 2879, f. 9^{va}; Inc. 471, f. 8^{vb}).

¹¹⁵⁰ La autoridad, así descrita, restaría abierta a diversos posibles autores: Escoto Eriúgena, Juan Sarraceno (quien tradujo nuevamente las obras del Pseudo-Dionisio en 1165) y Hugo de san Víctor. La edición crítica afirma que el victorino es la fuente que cita Bartolomé (*Expositio in coelestem hierarchiam*, PL 175, 1149C), tratándose, pues, del comentador de la *Jerarquía angélica* al que el Inglés hace aquí referencia. Cabe reparar en que la traducción común durante el siglo XIII, especialmente la primera mitad, es la de Escoto Eriúgena, ya que la de Juan Sarraceno comenzó a emplearse más tarde, hacia la segunda mitad del siglo. A este respecto, ver Congar, Yves, «Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendicants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe siècle», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 28, 1961, pp. 35-151; aquí, p. 114. Sobre la elaboración y la distinta fortuna de los comentarios de Juan Sarraceno y Hugo de san Víctor: Dondaine, Hyacinthe François, *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953, pp. 29-30 y nota 19 de la primera; Théry, G., «Existe-t-il un commentaire de Jean Sarrazin sur la Hiérarchie céleste du Pseudo-Denys?», *Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, 11, 1922, pp. 72-81.

¹¹⁵¹ Bartolomé utiliza el término ‘*mentis*’, que Corbecon traduce por ‘almas’ (*ames*) y Vicente de Burgos, por ‘voluntad’ (UG. 1984-11, f. *6^{rb}; MC. 2879, f. 9^{va}; Inc. 471, f. 8^{vb}).

caballos, debido a su sujeción a la ley divina. Se les considera blancos por la clara cognición de la divinidad y, a su vez, negros, porque esta no puede comprenderse en sí, como el color negro, que es oscuro y oculto. También rojos, pues exhiben el terror de la justicia y la equidad divina. Se les atribuyen colores en varias extremidades, dado que, por la virtud perfectiva de los ángeles, en mutuo amor los primeros se unen con segundos y viceversa (es decir, las criaturas superiores con las inferiores)¹¹⁵². Se les llama ríos de fuego, pues asumen la abundancia de la gracia divina y la transfunden a las demás criaturas; carros, por hallarse conjuntamente elevados en la divinidad por su común voluntad, de manera similar a como en los carros son transportadas muchas cosas; ruedas, pues, así como la rueda gira sobre sí misma, moviéndose siempre cerca de su centro, de igual manera los ángeles siempre se mueven cerca de Dios, como si fuera un centro inteligible que contemplan, siendo su deseo inextinguible, pues no puede ser comprendido aquello que desean. Asimismo, son comparados a carros y ruedas de fuego, ya que descienden iluminando a los súbditos y retornan nuevamente, regresando a la contemplación de lo superior¹¹⁵³ (22-52).

Los ángeles presentan las oraciones y los votos de los santos a Dios y transportan las almas de los difuntos *ad patriam in sinum Abrahe*¹¹⁵⁴ (52-55). Se les denomina médicos, pues curan las almas¹¹⁵⁵; fabricantes (*fabri*), por preparar a la criatura humana armas espirituales; vigías y custodios, pues no se ven afectados por el sueño,

¹¹⁵² En la versión de Vicente de Burgos, esta interpretación se desarrolla más: “et otras vezes son llamados cavallos de varios colores, por las diversas obras que han usando de la potencia avida de dios, por la qual las altas a las baxas cosas ayuntan, ca assí como en diversos colores son contenidas et ayuntadas las extremidades, como en verde y vermejo, el blanco y lo negro, assí por su mesma virtud las altas cosas y celestiales con las baxas de aqua y terrenales son ayuntadas como dos extremidades en uno, et por secreto amor la una en la otra convertida o tornada” (MC. 2879, f. 9^{vb}; Inc. 471, f. 9^{ra}). Sigue aquí el de Burgos el texto de Corbechon (UG. 1984-11, f. *6^{fb}).

¹¹⁵³ No es esto exactamente lo que se desprende de la traducción de Vicente de Burgos: “ca ellos decien a sus sugetos por los alumbrar et otra vez retornan a ellos por contemplación, tornándolos a las altas cosas et contemplativas” (MC. 2879, f. 10^{ra}; Inc. 471, f. 9^{ra}).

¹¹⁵⁴ Traducido como “portent les ames ... au pais de paradis, et les mettent en paradis au sein d’Abraham” por Corbechon (UG. 1984-11, f. *6^{va}). La versión de Vicente de Burgos introduce una extensa explicación genuina en este punto: “Ellos traen las almas santas et buenas d’este mundo passadas et las meten en el seno de habrahán, que agora propiamente que es el paraíso, aunque el seno de habrahán fuesse otra vez lugar de privación de la gloria essencial et cerca de las partidas del infierno situado, do los santos padres moraron primero después d’ esta vida partidos et, no passando ninguna pena sensible, eran de la divina visión ende privados, et por los mismos ángeles buenos, que las sanctas almas ende trayan, después que el señor del mundo muerte pasó, dende librados, et al gran seno de habrahán, quiero decir, a la gloria eternal, por su mandado passados” (MC. 2879, f. 10^{ra}; Inc. 471, f. 9^{ra-1b}). Advirtamos que Vicente de Burgos, al contrario que Bartolomé, no muestra reparos en hacer referencia a la historia sagrada o salvífica, introduciendo la dimensión histórica en algunos de los añadidos propios de la versión castellana.

¹¹⁵⁵ ‘Médicos’ o ‘físicos’, apuntan las versiones vernáculas. Cf. *supra*, p. 179, nota 477.

por lo que no hay nada que no conozcan, dando cuenta o anunciado los peligros inminentes; segadores (*messores*), por reunir al pueblo elegido en el granero del reino celestial; soldados (*milites*), pues, por los humanos, luchan y combaten contra los demonios¹¹⁵⁶; guías (*duces*)¹¹⁵⁷, ya que indican al ser humano la manera de combatir contra los espíritus hostiles y el camino para alcanzar el Paraíso (*patriam*)¹¹⁵⁸.

Mediante estas y otras muchas figuras –finaliza Bartolomé– en las Escrituras se insinúa la sustancia, virtudes u operaciones de las realidades angélicas (55-67), para cuya correcta comprensión el autor ha desarrollado estos tres capítulos.

9.2.2 Jerarquías y órdenes angélicas

Se inicia a continuación el siguiente bloque temático, donde Bartolomé va a tratar de los ángeles en particular, después de haber reparado en dichas criaturas de modo general. A lo largo de los siguientes capítulos se abordará la jerarquía celeste, siguiendo principalmente la autoridad y el texto del Pseudo-Dionisio. Tras explicar que existe una triple jerarquía angélica, el autor expondrá la jerarquía pertinente (superior, media o inferior), resaltando las características comunes de las tres órdenes que la conformen, para pasar a especificar las particularidades de cada una de las órdenes de manera individual según su oficio, dedicando un capítulo a cada una.

El capítulo VI, muy breve, tiene por objeto presentar la exposición que desarrollará el autor a continuación. Afirma Bartolomé que, una vez determinadas las propiedades generales de los ángeles, se accederá al estudio de las órdenes singulares de sus jerarquías, donde se detallará el oficio propio de cada una, sus diferencias y sus rasgos comunes (3-7).

¹¹⁵⁶ En estas últimas atribuciones, Vicente de Burgos traduce '*fabri*', '*messores*' y '*milites*' por 'herrereros', "cogedores de mieses" y "cavalleros guerreros" (MC. 2879, f. 10^{ra-rb}; Inc. 471, f. 9^{rb}).

¹¹⁵⁷ Traducido en la versión castellana según la otra acepción del término en la época: 'duque' (MC. 2879, f. 10^{rb}; Inc. 471, f. 9^{rb}).

¹¹⁵⁸ Pese a que la edición crítica propone la comparación del capítulo XV del *De coelesti hierarchia* con el texto de la enciclopedia (del inicio a la línea 64), señalando así que esta es la fuente en la que se inspira Bartolomé, en dicho texto no hemos localizado los últimas atribuciones angélicas a las que hace referencia el Inglés, por lo que parece que el último párrafo (52-64) no cabría relacionarlo con este capítulo del Pseudo-Dionisio. Cf. *De coelesti hierarchia*, XV; PG 3, 334C-339A; PL 122, 1067-1070.

9.2.2.1 La jerarquía celeste superior: serafines, querubines y tronos

En el capítulo VII, Bartolomé establece, según la autoridad de Dionisio, una triple jerarquía: en primer lugar, la que se halla más allá de los cielos, esto es, las personas divinas de la Trinidad; en segundo lugar, la celeste, compuesta por los ángeles; por último, la que se encuentra por debajo de los cielos, propia de los prelados (2-6)¹¹⁵⁹. En el siguiente capítulo, tendremos ocasión de señalar cómo las tríadas del Pseudo-Dionisio (nos referiremos especialmente a la angélica) suponen una transposición de la doctrina emanantista neoplatónica a los principios cristianos. En este caso, solo mencionaremos que tal gradación neoplatónica se establece en el pensamiento del Pseudo-Dionisio mediante el reconocimiento de tres grandes jerarquías: la divina –el ser verdadero que es principio de todo ser, y a partir del cual se produce un descenso de pureza–¹¹⁶⁰, la celeste –la jerarquía angélica, abordada en el *De coelesti hierarchia*, obra en la que se basa principalmente Bartolomé– y la eclesiástica –abalada por las anteriores y relacionada con ellas en su disposición ordenativa (encuentra su justificación en la encarnación del Hijo y su modelo organizativo, también dividido en tríadas, en el orden angélico), es tratada por el autor en una obra que conforma un núcleo con la anterior: *De ecclesiastica hierarchia*–¹¹⁶¹.

Regresemos al texto de la enciclopedia. Esta triple jerarquía es una cosa sagrada (*rerum sacratum*) y una potestad razonable y ordenada que ejerce el debido dominio sobre aquellos que le son sujetos. En cuanto a la jerarquía celeste en concreto, esta también es triple. Comienza el autor por la superior, llamada en griego ‘*epiphania*’, la cual es descrita por Dionisio, afirma Bartolomé, como un incendio de afección

¹¹⁵⁹ Las versiones vernáculas añaden ‘señores’ junto a los ‘prelados’ (UG. 1984-11, f. *6^{tb}; MC. 2879, f. 10^{va}; Inc. 471, f. 9^{va}), extendiendo la jerarquía terrena al ámbito laico. Cf. *infra*, p. 447, nota 1213.

¹¹⁶⁰ Sobre la dificultad de denominar ‘jerarquía’ a la Trinidad divina, por todas las consecuencias doctrinales problemáticas que tal cosa puede entrañar, discurrió Hugo de san Víctor en su comentario a la *Jerarquía celeste* dionisiaca, donde concluyó que, efectivamente, se da una jerarquía en la Trinidad que no se fundamenta en la diferencia, sino en la intercomunicación de las personas, pues esta imprime una semejanza divina en los seres creados que establece su jerarquización. Ver Luscombe, David, *The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St. Bonaventure*, en Martin Lenz e Isabel Iribarren (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Aldershot y Burlington, Ashgate Publishing, 2008, pp. 15-28, aquí, pp. 16-17; del mismo autor, *The Commentary of Hugh of Saint Victor on the Celestial Hierarchy*, en Tzotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev y Andréas Speer (eds.), *Die Dionysius Rezeption im Mittelalter*, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 159-175.

¹¹⁶¹ Sobre la importancia de la doctrina dionisiaca de la jerarquía angélica en el pensamiento medieval occidental y su contribución a la cosmovisión jerárquica general de la época, ver Duby, Georges, *The Three Orders*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 110-119; Keck, David, *op. cit.*, pp. 53-58.

incandescente, la más alta cumbre intelectual¹¹⁶². Tres órdenes se hallan contenidas dentro de esta jerarquía: *Seraphin*, ángeles que, por encima de los demás, arden en las llamas del amor divino; *Cherubin*, quienes disfrutaban de una cognición privilegiada, y *Thronos*, caracterizados por poseer la medida de la justicia por encima de todos los ángeles (6-16)¹¹⁶³.

Sostiene el autor que, sobre las dos restantes jerarquías, se referirá en el momento oportuno, en el capítulo dedicado a cada una, si bien lo que va a enunciar a continuación afecta a todas ellas. Cada jerarquía posee tres requisitos indispensables: orden, ciencia y acción, distinción que se sigue del texto de Dionisio –afirma Bartolomé–, donde leemos que la jerarquía es orden divino, ciencia y acto. Como es deiforme, en tanto le es posible, simula a la divinidad, adjudicando las iluminaciones divinas, y, en proporción, asciende a ser como Dios. Las palabras de Dionisio continúan, pero, en el fragmento de la descripción visto hasta aquí, el Inglés indica que ya hallamos las tres características arriba señaladas por las cuales se define la jerarquía, de las cuales, si alguna faltara, no nos encontraríamos, pues, ante una jerarquía (16-25)¹¹⁶⁴.

La jerarquía es denominada orden divino, es decir, una potestad ordenada y dispuesta según Dios. En la jerarquía, el orden denota su oficio, mientras que la esencia denota la discreción y, la acción, su ministerio¹¹⁶⁵. Sin el orden, se advierte en el capítulo, la acción sería presunción; sin acción, la orden sería negligencia; sin ciencia, la acción es reprehensible y el orden, inútil. En orden, ciencia y acción, toda jerarquía imita a la divinidad, en la que se confirma. Según la medida de su iluminación, avanza en su orden y, discerniendo y operando rectamente, asciende hacia Dios cuanto le es posible.

¹¹⁶² “La primera es más alta y es llamada epophonía en lengua griega, que en latín quiere dezir alta obra”, leemos en la traducción castellana (MC. 2879, f. 10^{va}; Inc. 471, f. 9^{va}); “Epyphanie, qui vault autant en latin comme haulte apparition” (UG. 1984-11, f. *6^{tb}), en la francesa.

¹¹⁶³ Se pueden establecer diversos paralelismos entre la primera parte de este capítulo y ciertos textos compuestos con anterioridad a la enciclopedia, según ha concluido Bernd Roling tras su investigación de las fuentes del *Liber II*, de modo que no se está haciendo uso aquí del Pseudo-Dionisio de manera directa. De hecho, como indica Roling, no se localizan en la obra del autor las definiciones que aquí leemos, tal y como las formula Bartolomé (apuntamos, sin embargo, cierta similitud de ideas en *De coelesti hierarchia*, capítulos III y VI; PG 3, 166B y 199D-202A; PL 122, 144C-146A y 1049C-1050A, como cabe esperar, ya que la doctrina dionisiaca es la base sobre la que se desarrollan estas obras). En estas primeras líneas, las posibles fuentes son la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre, Alain de Lille en su *Expositio prosae de angelis* o la *Expositio in coelestem hierarchiam* de Hugo de san Víctor, pues las tres contienen una redacción casi idéntica. Ver Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 112, aparato crítico.

¹¹⁶⁴ Este párrafo sí puede localizarse en el *De coelesti hierarchia*, siendo la cita de Bartolomé considerablemente literal. *De coelesti hierarchia*, capítulo III; PG 3, 163D; PL 122, 1044C.

¹¹⁶⁵ Vicente de Burgos traduce así esta tercera característica: “terceramente, el misterio de su acción” (MC. 2879, f. 10^{va}; Inc. 471, f. 9^{va}), copiado de Corbechon. A lo largo de estos capítulos, la traducción de ‘*ministerium*’ por ‘misterio’ es una constante.

Tal es la disposición de la orden jerárquica de las criaturas angélicas, que los ángeles de las órdenes superiores poseen de manera abundante la luz divina, luz que transfunden a los ángeles de las órdenes inferiores. Así, por la participación de la gracia y gloria divinas, algunos ángeles son primeros, otros segundos y aún otros últimos, de modo que, siendo distintos en orden y participación natural, lo son también en la percepción de la gloria (25-43). Por ello sostiene Dionisio que los ángeles superiores siempre deben ser maestros y guías de los inferiores, a los que portan a la iluminación, presencia (*adductionem*) y comunicación (*communem*) divinas; a la presencia por conversión, a la iluminación por cognición y a la comunicación por percepción (44-49)¹¹⁶⁶. Por ello, como afirma Gregorio Magno en los *Moralia in Iob*, algunos asisten a Dios por contemplación, mientras que otros dirigen las cosas exteriores por ministerio y acción; estos que se hallan actuando en el exterior no retroceden en la contemplación, ya que, allá donde vayan, siempre examinan al que está presente en todos sitios¹¹⁶⁷. La excelencia de estas órdenes es asignada de acuerdo a la preeminencia de sus dones, ya que su diferencia se establece según la diferente simplicidad de su esencia, la perspicacia de su sabiduría y la libertad de su arbitrio¹¹⁶⁸. Aquellos más sutiles en naturaleza y más perspicaces en sabiduría son más dignos que los demás, recibiendo mayor gracia. De esto se sigue que cada orden de las jerarquías tiene sus propios dones, según sus operaciones, y sus grados específicos, según la moderación que deban

¹¹⁶⁶ Vicente de Burgos escribe “en la comunicación por participación” (MC. 2879, f. 10^{vb}; Inc. 471, f. 9^{vb}); Corbechon únicamente afirma que los ángeles superiores deben llevar a los inferiores a la iluminación divina, por lo que omite parte del texto latino en estas líneas (UG. 1984-11, f. 7^{ra}). La fuente continúa siendo *De coelesti hierarchia*, capítulo IV; PG 3, 163D; PL 122, 1047.

¹¹⁶⁷ La edición crítica señala como referencia *Moralia in Iob*, XVII, 13, 19 (Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 113, aparato crítico), si bien, en nuestro estudio, encontramos la fuente en el punto inmediatamente anterior, esto es, el 18: “quamvis aliud est assistere, aliud ministrare. Assistent enim illae procul dubio potestates, quae ad quaedam hominibus nuntianda non exeunt. Ministrant vero hi qui ad explenda officia untorum veniunt, sed tamen ipsi quoque contemplatione ab intimis non recedunt” (*Moralia in Iob*, XVII, 13, 18, p. 863). Esta cuestión es tratada más extensamente por Gregorio en el libro II de su obra, capítulo 3, 3, donde la expone tras formular la siguiente pregunta: “quomodo enim aut semper assistere, aut videre semper faciem Patris possunt, si ad ministerium exterius pro nostra salute mittuntur?” (*Moralia in Iob*, II, 3, 3, p. 61).

¹¹⁶⁸ Pese a que la edición crítica no comente el paralelismo, consideramos relevante señalar que tal distinción angélica es formulada por Pedro Lombardo en sus *Sententiae*, concretamente en el segundo libro, dedicado a la creación (*De rerum creatione et formatione corporalium et spiritualium et allis pluribus eis pertinentibus*). En el capítulo 2 de la *Distinctio III*, que tiene por título *An omnes angeli fuerint aequales in essentia, sapientia, libertate arbitrii*, leemos: “Persona quippe substantia est; sapientia forma; arbitrium potestas, et ad substantiam quidem pertinet naturae subtilitas, ad formam vero intelligentiae perspicacitas, et ad potestatem rationalis voluntatis habilitas. Illae ergo essentiae rationales quae personae erant, et spiritus erant, naturaque simplices, et vita immortales, differentem essentiae tenuitatem, et differentem sapientiae perspicacitatem, atque differentem arbitrii libertatem et habilitatem recte habuisse intelliguntur: sicut in corporibus nonnulla differentia est secundum essentiam ac formam et pondus” (*Sententiae*, II, dist. III, c. 2; PL 192, 657).

guardar sus operaciones, pues no les es permitido obrar lo que no se espera de su orden y oficio (49-65).

En esto consiste la perfección de las órdenes: que, las que son iluminadas, iluminen; las que son purgadas, purguen; asimismo, aquellas que son perfeccionadas, perfeccionen a las órdenes posteriores¹¹⁶⁹. En primer lugar se da la purgación, a la que le sigue la iluminación y, por último, la perfección, de modo que las órdenes superiores reciben de manera inmediata la purgación, la iluminación y la perfección, quedando limpios (*sint mundi*), claros y perfectos. Después de ellos, ocurre lo propio con las órdenes inferiores, según su disposición. No debe ser entendida esta purgación como si se tratara de una acción contra la corrupción de los vicios, sino más bien se trata de una purgación de su imperfección en el bien (65-76). Con esta explicación de Bartolomé, se entiende que tal imperfección es en comparación con el bien divino, lo que queda aún más claro en las siguientes líneas, que se inspiran en el mismo pasaje del Pseudo-Dionisio¹¹⁷⁰, con el que Bartolomé concluye el capítulo. Según Dionisio, es adecuado a los espíritus angélicos ser similares a aquel que carece de todo contagio y no serlo a la inmundicia y confusión mundanas, restando dichos espíritus relucientes de verdad y perfectos de bondad. De estas órdenes angélicas mencionadas, unas son primeras, otras son medias y otras, en fin, son últimas, dándose por esta disposición que los ángeles de las primeras iluminan, los últimos son iluminados y los medios se encuentran iluminados por los primeros y, a su vez, iluminan a los últimos (77-84).

Así finaliza el autor la exposición sobre la naturaleza y características de la jerarquía angélica, dando inicio al estudio individual de cada una de las órdenes.

Detengámonos aquí para advertir que nos hallamos, en este fragmento, ante la doctrina del Pseudo-Dionisio que tomó Buenaventura (1221-1274) en su *De triplici via o Incendium amoris* para dar inicio a una dilatada tradición místico-espiritual que se extendió más allá de la Edad Media. El de Fidanza desarrolló una teoría que trasladaba los tres elementos que, según leemos en el texto del Pseudo-Dionisio, perfeccionan las órdenes angélicas –esto es, purgación, iluminación y perfección– del orden cosmológico-celestial (Bartolomé presenta, a través del texto dionisiaco, un proceso

¹¹⁶⁹ Pese a que Bartolomé no aduzca ninguna autoridad en este punto y la edición crítica no señale aquí ningún paralelismo, es patente la influencia, en la redacción de estas líneas, del texto del Pseudo-Dionisio: cf. *De coelesti hierarchia*, III; PG 3, 166B-167A (especialmente, 166C); PL 122, 1045B-C.

¹¹⁷⁰ Ahora sí se sugiere en la edición crítica una comparación con el fragmento del *De coelesti hierarchia* especificado en la nota precedente. Pese a ello, consideramos más cercanas a la fuente las líneas de la enciclopedia anteriores, especialmente DPR, II, 7, p. 114, 65-70.

estable de purificación, iluminación y perfección de los seres completamente jerarquizado en un orden cosmológico) al espiritual-humano, convirtiéndolos en tres vías mediante las cuales el alma puede acceder a la divinidad. Estas consisten en la realización de unos ejercicios espirituales concretos: meditación, oración y contemplación. Mediante los tres ejercicios, el alma se purifica, se ilumina y se perfecciona, por lo que los tres se dan en las tres vías, si bien se asocia uno especialmente a cada una de ellas, en el orden mencionado. A su vez, las tres vías que explica en su obra el franciscano se aúnan con los grados de la vida contemplativa del cristiano que, desde Clemente de Alejandría, se elaboró en el pensamiento oriental y occidental, clasificándolo en principiantes, progresantes o proficientes y, por último, perfectos, cuyas almas se encuentran en semejanza con los dones que reciben en la gloria los bienaventurados: la adquisición de la paz absoluta, la verdad suprema y el sumo bien. Los principiantes, aquellos que se inician en la vida contemplativa, requerirán de una mayor participación de la vía purificadora, de modo que han de insistir especialmente en la meditación para librarse del pecado mortal, mientras que la vía iluminativa tiene menos presencia en esta etapa, y aún menos tendrá la contemplativa o unitiva, pues se hallan lejos de la meta, si entendemos los grados como un camino hacia el Principio, hacia la deificación del alma. Los progresantes, por su parte, se dedican especialmente a la oración, propia de la vía iluminativa que se encuentra en medio del proceso; su participación en la vía purificadora aún es relevante, y también se acrecienta la contemplativa. La vía contemplativa será la que asuman aquellos que se sitúan cercanos a la divinidad, los perfectos, si bien aún requieren de una considerable participación en la iluminativa y, en menor grado, en la purificadora¹¹⁷¹.

Al trasladar la purificación a la dimensión humana, su interpretación mística se asocia a la limpieza del pecado mortal, según explica Buenaventura en su opúsculo. Bartolomé matiza que la purgación angélica a la que hace referencia el Pseudo-Dionisio no es de pecado, sino de imperfección del bien, dado que, como ha explicado

¹¹⁷¹ Melloni, Xavier, *Los Ejercicios en la tradición de Occidente*, Barcelona, Cuadernos Eides, 23, 1998, pp. 20-22; Cresta, Gerald, «La vera sapientia o contemplación mística en el *De triplici via* de San Buenaventura», *Revista Internacional d'Humanitats*, vol. 14, 22, 2011, pp. 19-28; del mismo autor, «Luz, iluminación y verdad en el *De triplici via* de San Buenaventura», *Acta Scientiarum. Education*, vol. 34, 1, 2012, pp. 19-27; Belda, Manuel, *Guiados por el Espíritu de Dios: Curso de teología espiritual*, Madrid, Ediciones Palabra, 2006, pp. 350-354; Gómez, Pedro «“Accende lumen sensibus” –Una aproximación filosófico-teológica a la doctrina de los sentidos espirituales en la teología monástica medieval–», *Teología y Vida*, vol. XLIX, 4, 2008, pp. 749-770, aquí, pp. 758-764; Garrigou-Lagrange, Réginald, *Las tres edades de la vida interior I*, Madrid, Ediciones Palabra, 2003, p. 266.

anteriormente, los ángeles ya se encuentran confirmados en gracia. Tal aclaración tiene por finalidad la absoluta comprensión doctrinal por parte del lector; no se trata de una distinción respecto a la interpretación espiritual bonaventuriana, ya que este redactó su opúsculo alrededor de veinte años más tarde de que Bartolomé finalizara la redacción de su enciclopedia (c. 1259-1260). La influencia que ejerció el Pseudo-Dionisio en el pensamiento medieval, especialmente en el seno de la orden franciscana, como observamos, es indiscutible.

- Orden de los serafines

La primera orden, más digna que las restantes, es la de los serafines, abordada en el capítulo VIII de la enciclopedia¹¹⁷². Bartolomé comienza su tratamiento con una definición tomada de las *Etimologías* de Isidoro: esta orden, denominada *Seraphin*, está conformada por una multitud de ángeles, de los cuales se dice que son ardientes, por ser inflamados en la claridad de la luz divina, al no haber intermediarios entre ellos y Dios. También se dice que cubren la cara y los pies de Dios, pues los demás ángeles no lo contemplan de manera tan perfecta. Por ello, son en mayor medida iluminados en claridad e inflamados por el ardiente movimiento de la dilección (2-12)¹¹⁷³.

De lo dicho por Isidoro se sigue que el oficio de esta orden es arder en sí mismos y promover a los otros ángeles al fuego de la divina dilección. Las propiedades principales y especiales de estos ángeles han sido detalladas por Dionisio¹¹⁷⁴, asegura Bartolomé, de modo que el Inglés retorna a su texto y a su autoridad para enumerarlas: lo primero que se afirmará de los serafines es que son hermosos¹¹⁷⁵ y que, tratándose de la primera jerarquía celeste cuya esencia es santificada, se hallan dispuestos más cerca de Dios. Su primera operación es portar las teofanías divinas¹¹⁷⁶. El serafín se mueve

¹¹⁷² Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., pp. 114-117.

¹¹⁷³ *Etymologiae*, VII, 5, 24-25. Veremos cómo las definiciones de Isidoro servirán para introducir las distintas órdenes angélicas. En general, se apreciará en el *Liber II* un uso de la autoridad del Hispalense considerablemente limitado a las líneas introductorias con las que se presenta la materia tratada.

¹¹⁷⁴ Añade Corbechon: “sainct Denys, qui moult obscurement les nous baille” (UG. 1984-11, f. 7th).

¹¹⁷⁵ “Pulchre igitur prima caelestium Ierarchiarum” en la traducción de Escoto Eriúgena (PL 122, 1050B); “Merito igitur prima illa coelestium hierarchiarum” en el texto dionisiaco (PG 3, 206B).

¹¹⁷⁶ Dado que Corbechon cambia ‘teofanías’ por “divines operations” (UG. 1984-11, f. 7th), Vicente de Burgos, haciendo una combinación de ambos textos, escribe “las primeras y luminaciones et obras divinas” (MC. 2879, f. 11^{ra}; Inc. 471, f. 10th). Ante las continuas alteraciones que realiza Corbechon del texto de la enciclopedia, el de Burgos opta, según la ocasión, bien por seguir las palabras de Bartolomé, bien por añadir la modificación de Corbechon como adición al texto latino. Cuando las alteraciones son estructurales o mínimas, sin embargo, acostumbra a seguir la redacción del agustino; si bien, en casos como este, donde el cambio le parece que modifica el significado o que deja atrás alguna noción

siempre cerca de la divinidad, es incesable, cálido, agudo (*acutum*) y muy ferviente; es un continuo movimiento intenso e inflexible. Sometido, activo y ejemplificativo; resucita a los demás en una calidez semejante a la suya propia; es un fuego celestial y purgativo en todo sacrificio. Posee una forma iluminada (*luciformem*) y una propiedad iluminativa abiertamente expuesta (*incircumvelatum*) e inextinguible, que persigue y manifiesta toda oscuridad tenebrosa (12-29).

El significado de estas *verba divinissima* proferidas por Dionisio exceden la percepción de todo mortal, pero Bartolomé asegura que, en la medida en que se pueda (*quamvis balbutiendo*), se dará una explicación sobre las mismas (29-32). El resto del capítulo está dedicado a la clarificación de las propiedades de los serafines que se hallan en el texto de Dionisio, para lo que Bartolomé no parece estar siguiendo fuente alguna, sino matizando él mismo el significado de cada característica aducida¹¹⁷⁷.

Para empezar, de las palabras de Dionisio se extrae que el nombre de ‘serafin’ manifiesta una discreción de oficio y una diversa participación de la gracia. Se le llama móvil, quizás por la naturaleza de fuego del amor, por el cual el afecto del ángel es arrebatado y movido hacia Dios. Este movimiento es causante de quietud, aumentativo y completivo. También se nos ha mostrado que es incesable, pues tal amor nunca se extingue, ni cesa el apetito de lo amado. Asimismo, se asegura que es cálido, ya que, como el calor, por el sentido del dulzor excita la fuerza del amor; por ello mismo se afirma que es agudo, pues la fuerza del amor penetra en lo íntimo del creador, de donde ‘agudo’ se dice de la violencia del amante, que se adentra y penetra en la cosa amada. Leemos también que es muy ferviente, entendiendo aquí que, aunque se extienda su amor en el interior de la divinidad, no deja de rodearla, pues, pese a que su intelecto no pueda comprenderla, por contemplación de algún modo puede hacerlo, así como aquello

relevante, Vicente retorna al texto latino. Esto lo hace distanciarse de ciertas particularidades de la traducción francesa, que, por ejemplo, tiende a eludir determinados conceptos, siendo ‘teofanía’ uno de ellos.

¹¹⁷⁷ Mientras que Vicente de Burgos sigue la estructura del capítulo del texto latino, Corbechon no reproduce el fragmento tomado del Pseudo-Dionisio de manera total, sino que enumera únicamente un par de propiedades para sostener, a continuación, que por tales oscuras palabras Dionisio describe a este tipo de ángeles, pasando a la explicación de Bartolomé (UG. 1984-11, f. 7^{tb}). Acerca de la interpretación que desarrollará Bartolomé a partir del texto del Pseudo-Dionisio, extraído del séptimo capítulo del *De coelesti hierarchia*, Roling sugiere una posible inspiración del autor en la *Expositio in coelestem hierarchiam* de Hugo de san Víctor (Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 115, aparato crítico). Señalemos un último apunte sobre este fragmento, en concreto sobre la fuente. En el capítulo del *De coelesti hierarchia* mencionado, el Pseudo-Dionisio no hace siempre referencia a los serafines, ya que ciertas propiedades las atribuye a toda la jerarquía superior, en general, aunque Bartolomé las asimila a esta orden concreta. Cf. *De coelesti hierarchia*, VII; PG 3, 206B-C; PL 122, 1050B-C.

que hierve por el efecto del calor se esparce. El afecto angelical no deja nada por considerar, ya que, cuanto más conoce, más desea conocer (32-53).

Fijémonos en que, en estas líneas finales, Bartolomé relaciona la agudeza y el ardor de los ángeles con dos tipos de movimientos: el directo, un movimiento violento que penetra en la cosa amada por su afán de poseerla, y el contemplativo, que se mueve en círculo alrededor del objeto de su deseo, ejerciendo tal deseo de fuerza que garantiza la gravitación en torno del mismo (ya se había mencionado el movimiento circular en el capítulo V, al comparar a los ángeles con ruedas que giran sobre su centro, relacionándolo con la contemplación divina, pues Dios es el centro inteligible en torno al cual se mueven los ángeles sin cesar, dado que su deseo es inextinguible al no poder ser la divinidad comprendida). Este último movimiento aplicado a las realidades celestes recuerda al movimiento circular de las almas de los dioses por el que estas contemplan las esencias por encima de la bóveda celeste, al que Platón se refería en el *Fedro*¹¹⁷⁸. En sí, el Pseudo-Dionisio, que habla de tres movimientos tanto en las inteligencias puras como en las almas, también asocia el movimiento circular, tradicionalmente considerado de máxima perfección, a la contemplación más alta por parte de los ángeles: la divina. Así, mientras Bartolomé atribuye dos movimientos a las criaturas angélicas, el directo (penetrador, posesivo y violento) y el circular (contemplativo y permanente en el deseo), el Pseudo-Dionisio había descrito tres movimientos de los ángeles: circular, oblicuo y directo, movimientos que se extrapolan al alma (doctrina que no desarrolla en el *De coelesti hierarchia*, sino en *De divinis nominibus*, IV). La diferencia entre la exposición de ambos autores –al margen de que no coincidan en número los tipos de movimiento identificados– radica en que en el texto dionisiaco, los movimientos parten del ángel y se dirigen a distintos elementos:

Et moveri quidem divini dicuntur animi: circulariter quidem, uniti non inchoantibus et non terminatis illuminationibus boni et optimi: directim vero, quandocunque proveniunt in subjectorum providentiam, recta omnia terminantes: oblique, quia et providentes inferioribus, irreversibiliter manent in immutabilitate, circa immutabilitatis causale bonum et optimum incessanter circumeuntes¹¹⁷⁹.

Bartolomé, por el contrario, distingue dos movimientos que parten del ángel y se dirigen a Dios, expresando así los dos modos del arrebatamiento del amor divino: el que se adentra en la divinidad amada y el que incesantemente la rodea, contemplándola.

¹¹⁷⁸ Platón, *Fedro*, 293-294.

¹¹⁷⁹ Se sigue aquí la traducción de Escoto Eriúgena: *De divinis nominibus*, IV; PL 122, 1133B-C (PG 3, 703D-706A).

Volviendo al texto de la enciclopedia, y siguiendo el orden de las características que Dionisio afirmaba en la descripción reproducida, el autor apunta que el serafín es un movimiento inflexible, dado que el amor angélico, aunque en Dios sí se mueva, es inflexible porque no cambia nunca al amado; por ello se entiende que se denomine movimiento incesable intenso e íntimo, puesto que se dirige al interior de la divinidad. Siempre es móvil, nunca se establece; es intenso, tendiendo a Dios; es íntimo, sin desvanecerse hacia las cosas exteriores; inflexible, pues no se separa¹¹⁸⁰. Se le ha llamado, asimismo, sometido, pues el amor angélico siempre se extiende hacia lo superior sin alejarse de lo inferior; por lo tanto, de la misma manera, conduce a los inferiores a la participación de la iluminación divina. Se dice también que enseña lo activo y lo ejemplificativo, dado que, además de inflamar a los inferiores en el amor, les otorga forma y ejemplo sobre cómo amar lo bueno sobre todo lo demás y cómo retornar a Dios por amor. Su amor confiere calor y vivificación (*resuscitans*) en una calidez similar a la suya, pues los inferiores también arden, si bien de manera diferente. Esto no significa que los ángeles inferiores primero restaran fríos o muertos y luego fueran calentados o vivificados, sino que los que están por debajo siempre son excitados por los superiores a un mayor afecto de amor (hace referencia aquí Bartolomé al proceso dialéctico que se da a través de la jerarquía del ser, en concreto al movimiento de retorno, por el cual las criaturas inferiores ascienden al Principio gracias a los seres superiores en dicha jerarquía). Es un fuego celestial y un sacrificio purgativo, pues el fuego divino enciende a los primeros ángeles para que ellos enciendan a los demás, los ilumina para que iluminen y los purga para que purguen. Dicho fuego divino arde suavemente, siendo poderoso por purgación. Esta es la razón de que se le llame purgativo, pues así como todo ilumina, también todo purga, no porque en los ángeles haya vicio que purgar, sino por su imperfección del bien —a comparación del bien divino, debe entenderse—, pues tal purgación es perfecta, alejando toda corrupción y asistiendo a la perfección (53-86)¹¹⁸¹.

Se denomina al serafín virtud de fe y modos múltiples: en tanto que de muchas maneras se mueve por apetencia y operación y no cesa de examinar, se dice que es “de múltiples modos” (*multimoda*); “de múltiple fe” hace referencia a su posesión y

¹¹⁸⁰ Esta última frase, presente en la traducción castellana, es omitida en la francesa.

¹¹⁸¹ Bartolomé repite aquí ideas que ya había expuesto al final del capítulo anterior: cf. DPR, II, 7, p. 114, 65-76.

penetración purificadora (*multifida*). Por muchas afecciones y vías llegan estos seres al *unum bonum, et una vita similiter cuncta apprehendit* (86-93)¹¹⁸².

Por las palabras de Dionisio también sabemos que dicho ángel está abiertamente expuesto (*incircumvelatum*), pues sin el velo de ninguna figura y sin la intermediación de criatura alguna, esto es, sin ningún medio, contempla la divinidad y es iluminado por la fuente de luz eterna, siendo iluminado para que ilumine, encendido para que encienda. Por ello estos ángeles son superiores en dignidad a los restantes, pues por su perfección reciben la influencia directa de Dios y la comunican a los demás sin que en ellos disminuya. Nunca se enfrían en su dilección ni son desviados de su intención de inconvertibilidad divina, ni sufren tedio que les haga desistir de restituir a los inferiores en la gracia de Dios (93-105). Acaba aquí la interpretación que Bartolomé realiza del fragmento del Pseudo-Dionisio, finalizando así el capítulo dedicado a los serafines.

Advirtamos la diferencia que Bartolomé aclara en el *Liber I* y el *Liber II* entre la distinción de las personas divinas, basada únicamente en la procesión de origen por la cual se transfiere la sustancia de una a otra sin división y se retiene sin disminución, y la de los restantes seres, cuya participación de la influencia de Dios –en palabras de Bartolomé– se degrada a medida que se desciende en la escala jerárquica del ser. Así, mientras el Inglés insistía en el *De Deo* en no caer en el error de conferir mayor o menor dignidad a alguna de las personas divinas a causa de la distinción de origen, remarca ahora la diferencia de dignidad que poseen las órdenes angélicas.

- Orden de los querubines

Aborda a continuación Bartolomé la segunda orden de ángeles (capítulo IX¹¹⁸³), que es, asimismo, la segunda orden de esta primera jerarquía: la denominada ‘*Cherubin*’, que significa “plenitud de ciencia”. Según Isidoro explica en las *Etimologías*, afirma el autor, los querubines son los ángeles más sublimes tras los serafines, pues, siendo más cercanos a la sabiduría divina, se hallan repletos en mayor medida del don de su ciencia. Por ello se encuentran situados en la orden posterior a la del serafín, puesto que, tras el don de la caridad, que es lo que designa el nombre de aquel, se halla el don de la sapiencia y el de la cognición de la verdad divina¹¹⁸⁴. En

¹¹⁸² Este fragmento, que se extiende de la línea 86 a la 93, es ignorado por Corbechon; Vicente de Burgos, sin embargo, sí lo traduce en su lugar correspondiente.

¹¹⁸³ Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., pp. 117-118.

¹¹⁸⁴ *Etymologiae*, VII, 5, 22.

estos ángeles, por lo tanto, reluce principalmente el rayo de la luz divina por su participación en la cognición de Dios (2-12).

Las propiedades y los efectos de esta orden han sido descritos por Dionisio, el cual asegura que el nombre de ‘querubín’ indica que son conocedores, observadores de Dios (*deividum*)¹¹⁸⁵, etc. Cuando Dionisio los llama ‘*cognoscentes*’, explica Bartolomé, debe entenderse que poseen el don de la sabiduría divina de manera más excelsa que los restantes ángeles. Se les llama ‘*deividum*’ porque contemplan más claramente que los demás la majestad divina (13-21). De ellos se dice también que son receptores muy altos del don de la luz, por su excelencia en el cumplimiento de las iluminaciones divinas¹¹⁸⁶. Estos ángeles contemplan la belleza de la divinidad en la primera virtud operante (*prima operatrix virtus*) mediante la luz de la sabiduría divina, pues dicha virtud, esto es, Dios, es observada por ellos con claridad (21-28). Se afirma que se encuentran repletos de una sabia transmisión, ya que, por la sabiduría del creador, a algunos –de los inferiores, se entiende– transmiten más dones de la sabiduría divina, mientras que a otros transmiten menos. Se dice que los ángeles son comunicativos porque comunican a las demás órdenes la luz de la sabiduría que tan copiosamente ha sido en ellos extendida. Asimismo, se asegura que son receptivos de una contemplación pura, simple y sin mediación del fulgor o iluminación, es decir, una mera y pura contemplación de la virtud divina por y en ella misma, sin mediación de imágenes, figuras o criaturas (28-41). Por “divino alimento doméstico lleno de restauración divina” se entiende que, estando repleto de la cognición de la luz, se llena de placentera dilección, si bien poco provecho se obtendría de la iluminación por cognición, afirma el autor, si no se acompañara del alimento del espíritu, que restaura por dilección. Se dice de esta reparación que es doméstica: exclusiva para los amigos y familiares (*domesticis*); vivificante: vivifica a los que se sacian de tal alimento; una: es única o singular porque con deleite externo, esto es, carnal, no puede ser degustada. Aunque tal

¹¹⁸⁵ ‘*Deividum*’ es traducido por Corbechon y Vicente de Burgos como ‘divinos’ (UG. 1984-11, f. 7^{vb}; MC. 2879, f. 12^{rb}; Inc. 471, f. 11^{rb}).

¹¹⁸⁶ Retorna aquí el autor al texto del Pseudo-Dionisio, del que tomará alguno de los elementos de las propiedades de los querubines e interpretará su significado, de modo cercano a la explicación de la fuente en algunos casos y, en otros, alejándose de esta y ofreciendo su propia explicación. Cf. *De coelesti hierarchia*, VII; PG 3, 206B-C, 207B-C y 211A; PL 122, 1050C, 1051B-C y 1052D-1053A (la edición crítica propone la comparación solo con 1050, si bien consideramos que Bartolomé tiene en cuenta el resto del capítulo, especialmente 1052D-1053A). Señalemos que, como ya ocurrió en el capítulo sobre los serafines, algunas de las características mencionadas por el Pseudo-Dionisio (por ejemplo, que son contemplativos y que están llenos de la luz divina –en 207B-C; 1051B-C–, o que se sacian con el alimento divino –en 211A; 1052D-1053A) hacen referencia a toda la jerarquía, no exclusivamente a los querubines, como pretende en este capítulo Bartolomé.

restauración sea única, en dicho alimento único son múltiples las saciedades, de donde se sigue que, cuando solo ella es degustada, se encuentra la plena y verdadera saciedad (13-54).

Finaliza de tal modo el capítulo sobre los querubines. En este capítulo, al contrario que el anterior, observamos que Bartolomé ha optado por no reproducir al inicio el texto del Pseudo-Dionisio para comentarlo seguidamente, sino que enumera las características de esta orden angélica señalas por aquel a la vez que se aclara su significado, lo que sugiere una revisión propia de su método compilatorio en este apartado de la obra¹¹⁸⁷.

- Orden de los tronos

El capítulo X aborda la tercera orden, conocida como la de los Tronos (*tertio ordo est Thronorum*)¹¹⁸⁸. Isidoro afirma, explica Bartolomé, que su nombre indica el don del juicio, pues Dios se sienta sobre ellos y discierne y dispone su justicia por ellos. De aquí que la equidad divina fuera comparada por Daniel a un trono de fuego, por la perspicacia de la cognición, ya que Dios singularmente enjuicia o resuelve todas las cosas mediante ellos¹¹⁸⁹. En estos ángeles reluce de manera única la rectitud del juicio divino (2-11)¹¹⁹⁰.

Así como hace Isidoro, también Dionisio llama a los ángeles de esta orden ‘asientos’ o ‘sedes’ (*sedes*) altísimas, ya que son altos por la autoridad divina que prácticamente les ordena juzgar; son más altos porque, en sus juicios, regulan imitando a la divina justicia; son aún mucho más altos por la disposición de su jerarquía, restando muy cerca de Dios. Cuando se dice que son ‘asientos unidos’ se hace referencia a que coinciden en la conveniencia del juicio divino, pues es conveniente que, de la calidad de la obra, se reciba la calidad de la retribución, de manera que se obtenga pena de la culpa

¹¹⁸⁷ La edición crítica señala que la exposición de este pasaje del Pseudo-Dionisio presenta similitudes con, al margen de la obra dionisiaca, la *Expositio in coelestem hierarchiam* de Hugo de san Víctor. Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 117, aparato crítico.

¹¹⁸⁸ *Ibidem*, pp. 118-119.

¹¹⁸⁹ Cf. *Daniel 7, 9: Aspiciebam donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit. Vestimentum ejus candidum quasi nix, et capilli capitis ejus quasi lana munda: thronus ejus flammae ignis: rotae ejus ignis accensus.*

¹¹⁹⁰ *Etymologiae*, VII, 5, 21 y 26.

y, de la justicia, gloria¹¹⁹¹. La unidad de los asientos significa, por lo tanto, la igualdad de los juicios. Dichas *sedes* se hallan libres de toda deshonorables sujeción, siendo solo sujetas a Dios, por cuya sujeción son elevadas; por ello son denominadas sillas deificadas (*deifere*), ya que muestran su potestad deificada en los diversos juicios sobre las criaturas que les son sujetas (11-30).

Son asientos receptores de la divina llegada, de manera inmaterial y sobremundana (*sedes divini superadventus susceptive, immaterialiter et supermundane*), ya que conocen la divinidad sin estudio ni fatiga, e impasiblemente y sin disminución transmiten tal conocimiento a los inferiores, en el cual instruyen espiritualmente también a la criatura humana, evacuando de ella lo material y disponiéndola a la aceptación de aquello eterno. Las *sedes* son alejadas de todas las extremidades, pues son inmediatamente adheridas a aquel que es sin extremidad, esto es, sin principio y sin fin. Los tronos reciben la divina virtud y la transfunden a los inferiores. Son sujetos en obediencia a Dios y, no por alguna necesidad, sino por la mera libertad, lo muestran en todo lo que llevan a cabo (30-44).

Este capítulo posee escasas similitudes con el apartado que el Pseudo-Dionisio dedica a los tronos en el capítulo VII de su *De coelesti hierarchia*. Cabe reparar en que los tronos, en el texto dionisiaco, se definen principalmente por su abertura a la recepción de Dios y de sus dones, mientras que Bartolomé los asimila a la potestad de ejercer juicios, de manera más cercana a Isidoro –visto en la referencia inicial del capítulo– y a otra de las autoridades presentes en su *Liber II*, aunque no mencionada aquí: Gregorio Magno, en sus *Homiliae in Evangelia XXXIV*¹¹⁹².

9.2.2.2 La jerarquía celeste media: dominaciones, principados y potestades

Habiendo finalizado la exposición de las propiedades y oficios específicos de las órdenes que conforman la jerarquía superior de ángeles, Bartolomé emprende a continuación la explicación y estudio individual de las órdenes propias de la jerarquía

¹¹⁹¹ Añade a esto Vicente de Burgos: “porque conviene et se llega la pena a la culpa et la justicia a la gloria, ca si justicia et culpa y gloria et pena convenían, no serían sus sillas tan bien juntadas et ordenadas” (MC. 2879, f. 12^{vb}; Inc. 471, f. 11^{vb}).

¹¹⁹² “Quia enim thronos Latino eloquio sedes dicimus, throni Dei dicti sunt hi qui tanta divinitatis gratia replentur, ut in eis Dominus sedeat, et per eos sua iudicia decernat” (*Homiliae in Evangelia*, Homilia XXXIV, 10; PL 76, 1252A). Es esta interpretación la que posteriormente desarrollará Tomás de Aquino: “Et hi dicuntur throni: nam per thronum potestas iudiciaria designatur, secundum illud: *sedes super thronum et iudicas iustitiam* (*Summa contra gentiles*, III, 80; texto disponible en línea en <http://www.corpusthomicum.org>, consultado el 20/04/2015).

media, de la cual sostiene, bajo la autoridad de Isidoro, que contiene tres órdenes, llamadas *Principatus, Potestates et Dominationes* (2-4)¹¹⁹³.

Dicha jerarquía, afirma el autor, es denominada por Dionisio ‘*epiphonia*’, es decir, divina iluminación, que educa a aquellos que participan de ella en el uso de la reverencia entre las escalas. Los principados poseen el don de la reverencia por encima de los restantes ángeles; en consonancia, su oficio es enseñar a exhibir la reverencia apropiada según los diversos grados de prelación, como en Romanos XIII, donde se lee “*cui honorem*”¹¹⁹⁴. Las dominaciones enseñan a sus súbditos a ejercer el dominio, no según la libidinosidad del deseo, sino según la voluntad divina, pues Dios quiere que los hombres gobiernen sobre los hombres para perfeccionar, no como soberbios¹¹⁹⁵; para que instruyan en la fe y la costumbre¹¹⁹⁶, no para que sean insolentes en la libertad de su dominio. Las potestades, por su parte, tienen potestad para reprimir a los demonios, que no pueden dañar tanto a los humanos como desearían (4-20).

Del modo en que se ha presentado se encuentra dispuesta la jerarquía media –clasificación que Bartolomé toma, según la referencia hecha al comienzo del capítulo, de Dionisio, cosa que la traducción francesa de Corbechon recuerda explícitamente–, aunque Isidoro y Gregorio la ordenan de manera diferente, asunto que, afirma el autor, no va a contemplarse en el presente opúsculo (20-23). También aquí Corbechon introduce una modificación: a la lista de autoridades que presentan una disposición distinta de las órdenes de esta segunda jerarquía, añade a Agustín (UG. 1984-11, 8^{rb}),

¹¹⁹³ Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., pp. 119-120 (capítulo XI sobre la jerarquía media); pp. 120-121 (capítulo XII sobre la cuarta orden); p. 121 (capítulo XIII sobre la quinta orden) y pp. 121-122 (capítulo XIV sobre la sexta orden). Más adelante repararemos en el texto de Isidoro al que alude aquí Bartolomé.

¹¹⁹⁴ *Ad Romanos* 13, 7. La referencia bíblica es omitida en las traducciones francesa y castellana. Las sucesivas referencias bíblicas que encontraremos en el texto latino serán contrastadas en nota a pie de página en los casos en los que Bartolomé las explique o cuando las traducciones las desarrollen, pero no nos detendremos a considerarlas cuando sean únicamente apuntadas por el autor, como es este caso.

¹¹⁹⁵ Se da aquí una mínima diferencia de significado en la traducción francesa: mientras el texto latino y la versión castellana aseguran que las dominaciones enseñan a sus súbditos a dominar (es decir, a los hombres que ejercen dominio sobre otros hombres, siendo los primeros, a su vez, súbditos de las criaturas celestes), la traducción de Corbechon apunta que los mencionados ángeles enseñan a los señores a dominar a sus súbditos, de manera que no incide, como sí hace el texto latino, en que aquellos mortales que poseen poder sobre los otros no dejan de ser súbditos de las criaturas superiores, las angélicas (UG. 1984-11, f. 8^{rb}; MC. 2879, f. 13^{ra}; Inc. 471, f. 12^{ra}).

¹¹⁹⁶ Nuevamente la traducción de Corbechon modifica el texto latino; donde Bartolomé dice *ut eos in fide et in moribus instruant*, se lee en la traducción francesa “pour enseigner leurs subiectz et deffendre” (UG. 1984-11, f. 8^{rb}).

apunte que no refleja la traducción de Vicente de Burgos, manteniéndose fiel a la redacción de Bartolomé¹¹⁹⁷.

La cuestión de la ordenación angélica en los autores mencionados por el Inglés requiere cierta consideración¹¹⁹⁸. Cabe señalar que el orden que encontramos en el Pseudo-Dionisio no es el que el autor presenta en este capítulo, ya que, en el texto dionisiaco, reza la clasificación de la jerarquía media de ángeles encabezada por las dominaciones, seguida de las virtudes y concluida con las potestades¹¹⁹⁹, mientras que Bartolomé los enumera, supuestamente siguiendo dicha autoridad, en otro orden: principados, dominaciones y potestades. Reparemos en que, además, el Pseudo-Dionisio sitúa en esta jerarquía media las *virtutes*, mientras que el Inglés afirma que son los *principatus* quienes aquí se hallan, pues las virtudes constituirán la séptima orden angélica. Por otra parte, al inicio del capítulo, cita el autor a Isidoro, en el que solo se apoya para dar los nombres de las tres órdenes de esta jerarquía, sin tomar nada más de su obra, por lo que se le supone al Hispalense tal ordenación, cosa que tampoco se corresponde con el texto de aquel: mientras Bartolomé escribe “*Principatus, Potestates et Dominationes*”, en las *Etimologías* el orden es ‘dominaciones, principados, potestades¹²⁰⁰.

En cuanto a la jerarquía angélica señalada por Gregorio Magno en la obra que principalmente utiliza Bartolomé, los *Moralia in Iob*, pueden localizarse dos capítulos en los cuales el autor trata esta cuestión. El primero pertenece al libro IV, donde afirma Gregorio que los ángeles son diferenciados por sus dignidades, de modo que algunos son tronos, otros dominaciones, otros principados y, por último, otros son potestades¹²⁰¹. Este orden, de hecho, es el que seguirá Bartolomé en la exposición de las órdenes tercera a sexta, si bien, como veremos en el siguiente texto de Gregorio, el

¹¹⁹⁷ Recordemos que Corbechon pertenece a la orden agustina y que, como ya se comprobó en el análisis del *Liber I*, puede observarse una tendencia en su traducción a otorgar especial preponderancia al Africano. Vicente, pese a no modificar la lista de autoridades presentada por Bartolomé en este capítulo, sí decide seguir la iniciativa de Corbechon de recordar al lector que la ordenación que aquí se sigue es la de Dionisio (MC. 2879, f. 13^{rb}; Inc. 471, f. 12^{rb}).

¹¹⁹⁸ Ofrecemos un cuadro comparativo de las siguientes ordenaciones que aquí van a comentarse en Anexo D2.

¹¹⁹⁹ *De coelesti hierarchia*, VIII; PG 3, 238B; PL 122, 1053C.

¹²⁰⁰ Leemos “*Potestates ..., Principatus..., Dominationes*” (*Etymologiae*, VII, 5, 18-20, p. 638) porque Isidoro comienza por las jerarquías inferiores y va ascendiendo hasta las superiores, sentido que debemos invertir para realizar la comparación, pues Bartolomé sigue un orden descendente que, además de ser el propio del Pseudo-Dionisio, rige, en general, toda la exposición de la enciclopedia.

¹²⁰¹ *Moralia in Iob*, IV, 7, 2, p. 171: “sed quia certis quibusdam dignitatibus distinguuntur ut alii throni, alii dominationes, alii principatus, alii potestates sint; pro hac ipsa distributione agminum menses vocantur”.

romano sigue un orden ascendente, no descendente. El otro fragmento donde hemos hallado una mención a la jerarquía angélica pertenece al libro XXXII, en el cual Gregorio asocia nueve piedras preciosas (comentando Ezequiel 28, 13) a las nueve órdenes angélicas, que presenta de tal modo: ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, virtudes, principados, potestades, querubines y serafines¹²⁰². El orden es ascendente y, como puede observarse, no se corresponde exactamente con la primera mención del libro IV, pues ahora Gregorio introduce las virtudes entre las dominaciones y los principados. Llama la atención la diferente posición que ocupan los tronos, a los que Gregorio sitúa, en esta obra, en la séptima orden (si las disponemos en orden descendente), mientras que Bartolomé les atribuye la tercera orden, conforme a la ordenación de Isidoro, del Pseudo-Dionisio y del mismo Gregorio, si bien no en los *Morales*, sino en otra de sus obras: *Homiliae in Evangelia*. La disposición que sigue Bartolomé en su exposición es una de las que comúnmente se encuentran en los textos de su época, que coincide con la presentación de Isidoro en las *Etimologías* y con la que se presenta en esta última obra de Gregorio mencionada:

Novem vero angelorum ordines diximus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio, scimus angelos, archangelos, virtutes, potestates, principatus, dominationes, thronos, cherubim, atque seraphim. Esse namque angelos et archangelos pene omnes sacri eloquii paginae testantur¹²⁰³.

Tales diferencias entre las relaciones que atribuye Bartolomé a las autoridades y las que encontramos en los textos, especialmente en el caso del Pseudo-Dionisio, al que dice remitirse, parecen deberse al hecho de que el Inglés no sigue en este capítulo la obra de la autoridad que cita, sino que, como señala Bernd Roling en la edición crítica, está utilizando para su confección la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre. Asimismo, podría estar haciendo uso de las obras de Alain de Lille, pues los textos de ambos (Alain y Guillermo) y el que aquí presenta Bartolomé guardan gran semejanza¹²⁰⁴. Por otra parte, el *Liber II*, al aludir a las diferentes clasificaciones de los coros angélicos que presentan los textos de las autoridades en la temática, no hace más que manifestar la realidad que se daba en el panorama intelectual en torno al estudio de

¹²⁰² *Moralia in Iob*, XXXII, 23, 48, p. 1666: “Hinc est quod primatus eius potentiam adhuc insinuans idem propheta, subiungit: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum, sardius et topazius et iaspis, chrysolithus et onyx, et berillus, sapphirus, carbunculus et smaragdus*. Nouem dixit genera lapidum, quia nimirum nouem sunt ordines angelorum. Nam cum per ipsa sacra eloquia angeli, archangeli, throni, dominationes, uirtutes, principatus, potestates, cherubim, atque seraphim, aperta narratione memorantur”.

¹²⁰³ *Homiliae in Evangelia* II, 34, 7; PL 76, 1249D-1250A.

¹²⁰⁴ Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 119, aparato crítico.

las criaturas angélicas. En los siglos anteriores, se había evidenciado cierta confusión entre las posiciones y los ministerios de algunas órdenes, especialmente entre las medias, es decir, de todos los coros a excepción de los dos que abren y cierran las jerarquías más cercanas a Dios y a los hombres: serafines y querubines, por un lado, y arcángeles y ángeles, por otro, cuya descripción y oficio, aunque no siempre coincide en los diferentes autores, se hallan considerablemente más fijados que los de los restantes coros. Esto se debía, en parte, a las vagas referencias a dichas órdenes en las Escrituras, así como al hecho de que su actuación en la dimensión humana parece coincidir en ciertos casos, por lo que la distinción precisa entre unas y otras se dificultaba. Igualmente, su disposición no está clara, pues no hay referencia bíblica que mencione los nueve coros de manera conjunta, de modo que los autores podían seguir las diferentes tendencias que la tradición les había proporcionado, las cuales, aun presentando diversas combinaciones, se simplificaban en dos opciones: la ordenación de Gregorio Magno o la del Pseudo-Dionisio, las principales autoridades en la angelología medieval, cuyas obras en la materia dominan la reflexión occidental hasta los siglos XII y XIII¹²⁰⁵.

- Orden de las dominaciones

Comienza un nuevo conjunto de tres capítulos, cada uno de los cuales se dedicará a uno de los tres coros de la jerarquía media. Cambiando ahora el orden por el que Bartolomé había optado en el capítulo anterior –supuestamente basándose en Dionisio–, la primera orden en tratarse será la de las Dominaciones (capítulo XII)¹²⁰⁶.

Isidoro afirma que las Dominaciones son preeminentes sobre las Potestades y las Virtudes, siendo denominadas de tal modo por su dominio sobre los restantes ángeles (2-5)¹²⁰⁷. Su ministerio, según Gregorio, es instruir en la batalla espiritual a los prelados

¹²⁰⁵ Keck, David, *op. cit.*, pp. 55-65. Será Tomás de Aquino quien, en la *Summa Theologica*, justifique la diferente ordenación de los nueve coros angélicos que presentan el Pseudo-Dionisio y Gregorio Magno (Isidoro, en la cuestión angélica, no supone una autoridad comparable a las anteriores, por lo que queda fuera de tal intento de conciliación por parte del dominico). Ver *Summa Theologica*, I, q. 108, a.

¹²⁰⁶ Para no dar lugar a confusiones entre la denominación de la orden y su descripción, se escribirá con mayúscula el nombre de las órdenes en los subapartados que siguen.

¹²⁰⁷ Aquí cambia Bartolomé ‘principados’ por ‘virtudes’. Reparemos en que, en estas líneas, se están reproduciendo exactamente las palabras de Isidoro (*Etymologiae*, VII, 5, 20, p. 638). El Hispalense, al afirmar que las Dominaciones se hallan por encima de las Potestades y las Virtudes, no indica que ambas órdenes se encuentren en correlación tras los Principados, pues ya ha aclarado que, entre ellas, están las Potestades (ibidem, 17-19). En las traducciones vernáculas, Corbechon y Vicente de Burgos modifican el texto latino para hacerlo coincidir de manera coherente con el capítulo anterior, de modo que escriben ‘principados’ en lugar de ‘virtudes’ (UG. 1984-11, f. 8^{rb}; MC. 2879, f. 13^{rb}; Inc. 471, f. 12^{rb}).

humanos, aconsejándoles cómo debe ejercerse el oficio y cómo mantener un régimen sin tiranía ni opresión (2-10)¹²⁰⁸.

Según Dionisio, el ministerio de estos ángeles es ir hacia Dios con temor servil y servirle sin nada a cambio¹²⁰⁹. Son singulares excelencias que, por la orden de su mandato, forman la invisible anunciación en aquellos que les son sujetos (10-15). Dichos ángeles son libres de toda opresión para que libremente se eleven hasta aquello más alto (*ad summum*) y nunca se hallan sujetos a nada inferior a Dios, debajo del cual se encuentran. Se elevan sobre toda sujeción por su excelencia vital y nunca se ven inclinados a oprimir a los que se están sujetos a ellos con violencia o tiranía. Por este motivo, asegura Dionisio que ejercen su dominio sin tiranía, pues tienen severidad en potestad y, con la severidad, libertad en benevolencia. Ejerciendo su potestad, no extraen la libertad de los ángeles inferiores; igualmente, su libertad no se reduce, imitando en lo que les es posible la regla y la ley de Dios (15-29).

No se tornan nunca a las cosas vanas, sino que siempre lo hacen al *summum bonum*, al que sus ojos se dirigen, como afirma Dionisio¹²¹⁰, no apartando su mente de aquel que gobierna a todos. De ello se sigue que tales ángeles participan de la *deiformitatis* y de la similitud divina, siendo por ello los primeros en la segunda jerarquía (29-36)¹²¹¹.

La doctrina que en este capítulo se atribuye a Dionisio, a diferencia del capítulo precedente, sí se localiza ahora en el texto del *De coelesti hierarchia*, el cual parafrasea Bartolomé¹²¹².

¹²⁰⁸ Nuevamente, donde Bartolomé dice ‘prelados’, las traducciones vernáculas incluyen también al poder laico. Vicente de Burgos añade ‘et señores’ (MC. 2879, f. 13^{rb}; Inc. 471, f. 12^{rb}); Corbechon afirmará que estos ángeles enseñan a los hombres cómo ejercer el oficio de señoría temporal y espiritual (UG. 1984-11, f. 8^{rb}). Sobre la referencia a Gregorio, Roling sugiere la comparación con la Homilía 34 de sus *Homiliae in Evangelia* (Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 120, aparato crítico), aunque, de basarse en esta, Bartolomé estaría interpretando su contenido, pues no se aprecia semejanza textual.

¹²⁰⁹ En la traducción francesa leemos que el misterio de estos ángeles es “entendre à Dieu sans pose” (UG. 1984-11, f. 8^{rb}). Sobre el hábito de traducir ‘ministerio’ por ‘misterio’, ya nos referimos en una nota anterior.

¹²¹⁰ En la enciclopedia castellana leemos: “...más continuamente al soberano bien, el qual sant dionisio llama universal” (MC. 2879, f. 13^{va}; Inc. 471, f. 12^{va}).

¹²¹¹ Este último párrafo es prácticamente omitido en la traducción de Corbechon, que finaliza solo haciendo mención a que, al participar estos ángeles de la semejanza divina, son los primeros de su jerarquía (UG. 1984-11, f. 8^{va}).

¹²¹² *De coelesti hierarchia*, VIII; PG 3, 238C; PL 122, 1053D-1054.

- Orden de los principados

La quinta orden es la de los Principados, abordados en el capítulo XIII. El autor afirma que, según los santos, estos ángeles enseñan a los hombres de estatus inferior a exhibir reverencia a los de más alta dignidad, como son los reyes, príncipes o prelados (2-5). Sobre los Principados dice Dionisio que les pertenece el liderazgo universal a similitud de Dios, pues su oficio es dirigir hacia Dios a los que se hallan por debajo e instruirles a reverenciarse u honorarse en sí mismos y en el prójimo, especialmente en el prelado¹²¹³.

Su nombre, asegura Bartolomé apoyándose en la misma autoridad de Dionisio, también manifiesta cómo dichos ángeles conducen a los demás al Principio primero y principal, Dios, al que imitan, podría de alguna manera decirse, en el oficio de presidir propio del primero o principal (5-15)¹²¹⁴.

Isidoro afirma que los Principados son aquellos que están al frente de las multitudes de ángeles; reciben tal apelativo porque, gracias a los ángeles de esta orden, los ángeles que les son sujetos son dispuestos y ordenados para que lleven a cabo el mandato divino, puesto que unos administran y otros asisten, como se nos muestra en Daniel¹²¹⁵, donde leemos que muchos ángeles realizaban el ministerio de Dios y aún más le asistían (15-21)¹²¹⁶.

Bartolomé ha variado aquí su orden expositivo, ya que normalmente utiliza el texto de Isidoro para introducir el objeto de estudio del capítulo mediante una breve

¹²¹³ Donde Bartolomé menciona la especial obediencia que se le debe a los prelados, las versiones vernáculas que aquí consideramos añaden también a los ‘príncipes’ (Vicente de Burgos, en MC. 2879, f. 14^{vb}; Inc. 471, f. 13^{vb}) o ‘reyes’ (Corbechon: UG. 1984-11, f. 8^{va}). Este último, de hecho, insiste en que a estos se les debe reverencia y honor sobre todos los mortales (ibídem). Recordemos que, a diferencia de Bartolomé, que escribe la enciclopedia para utilidad de su orden, la realización de la traducción francesa se encuentra vinculada al entorno del rey Carlos V, quien encargó el trabajo a Corbechon. Esto explicaría que, mientras Bartolomé resalta la jerarquía eclesiástica, Corbechon, al que acostumbra a seguir Vicente, haga lo propio con la laica. Tuvimos ocasión de señalar en el capítulo introductorio las diferentes traducciones del *De proprietatibus rerum* que se realizaron en la Edad Media, así como las autoridades políticas que las promovieron. Ver *supra*, pp. 50-52.

¹²¹⁴ No se corresponde lo expuesto por Bartolomé con el capítulo VIII del *De coelesti hierarchia*, dedicado a la jerarquía media, pues, como se ha señalado, el Pseudo-Dionisio sitúa aquí las virtudes. La fuente de Bartolomé es el capítulo IX de la misma obra, donde el autor trata la jerarquía inferior, en la cual se abordan los principados. *De coelesti hierarchia*, IX; PG 3, 258B; PL 122, 1056A-B.

¹²¹⁵ Daniel 7, 10.

¹²¹⁶ Literalmente, el texto de Bartolomé dice, siguiendo palabra por palabra al de Isidoro: *milia enim millium ministrabant ei et decies centena milia assistebant* (PDR, II, 13, p. 121, 20-21; cf. *Etymologiae*, VII, 5, 19). Los cambios en las versiones vernáculas son menores: Corbechon traduce “mil milliers d’anges estoient assistans deveoir dieu et dix fois cent milliers le servoient” (UG. 1984-11, f. 8^{va}); Vicente, “mil millones eran delante d’él et diez mil millones le servían et administravan” (MC. 2879, f. 13^{vb}; Inc. 471, f. 12^{vb}).

referencia etimológica. No explica más el autor sobre la orden de los Principados, tratada muy brevemente en la enciclopedia.

- Orden de las potestades

La sexta orden angélica, última de la jerarquía media, es la de las Potestades. En el capítulo XIV, Bartolomé asegura que son así denominados dichos ángeles, según Isidoro, porque sujetan o someten a los poderes (*virtutes*) adversos, pues reprimen el poder de los espíritus malignos, los cuales no pueden perjudicar al mundo tanto como quisieran (2-6)¹²¹⁷.

El ministerio de tales ángeles, según Gregorio, es confortar a aquellos que se esfuerzan (*desudant*) en la batalla espiritual, defenderlos para que no sean superados por los adversarios y ayudarlos para que sean los buenos los que venzan (6-10)¹²¹⁸. Con esto concuerda Dionisio –afirma Bartolomé– al decir que el ministerio de las Potestades es impedir que nada adverso pueda dañar a los buenos (10-12). Así, sostiene Gregorio que esta orden posee el poder de someter a las fuerzas adversas, restringiéndolas para que no dañen tanto como desean a los hombres (13-16)¹²¹⁹. Sobre estos ángeles Dionisio aduce que poseen un poder equivalente al de las Dominaciones, pues la divinidad les otorga el mismo don, que custodian sin confusión. No ejercen tiranía ni violencia hacia los inferiores, sino que, al contrario, a los ángeles que se hallan por debajo de ellos los reclaman a la similitud divina o *potius deiformiter*, y no cesan de conducirlos a la causa del poder (*causalem potentiam*), es decir, a Dios, que todo puede y de todo es causa, intelectualmente y de manera sobre-mundana. Actúan de tal modo para que, por sus propiedades deiformes, las disposiciones de las almas celestes medias sean iluminadas, purgadas y perfeccionadas. Así como tales ángeles son convertidos a Dios mediante los ángeles que se encuentran por encima de estos, igualmente, gracias a las Potestades, son conducidas a la forma divina las órdenes inferiores, de modo que en

¹²¹⁷ *Etymologiae*, VII, 5, 18.

¹²¹⁸ Roling señala que tal sentencia no se corresponde con los *Moralia in Iob*, sino con *Homiliae in Evangelia*, II, 34, 11. Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 121, aparato crítico.

¹²¹⁹ Vuelve Bartolomé al fragmento de las *Homiliae in Evangelia*, si bien unas líneas antes del párrafo que acaba de utilizar (II, 34, 10), donde Gregorio enuncia brevemente la particularidad de cada orden, siendo esto que cita el Inglés lo que concretamente define a las Potestades. La mención a Dionisio que se realiza entre ambas referencias a Gregorio no se localiza en el capítulo VIII del *De coelesti hierarchia*, donde el Pseudo-Dionisio aborda esta orden angélica.

todas las órdenes superiores, medias e inferiores se da una participación mística de la purgación, iluminación y perfección (17-35)¹²²⁰.

Apuntemos, acerca del final de este último párrafo, que Corbechon interpreta –interpretación que sigue Vicente de Burgos– que las Potestades actúan de tal modo para que las almas de los humanos, que son pequeñas en comparación con las de los ángeles, sean iluminadas, purgadas y perfeccionadas. Bartolomé escribe aquí que las que reciben tal efecto de las Potestades son las “*medie celeste animorum*”, aludiendo a las almas angélicas de las órdenes que se hallan por debajo, aunque, como acaba de observarse, Corbechon entiende tal expresión como una referencia a las almas humanas, suponiendo así que el Inglés las denomina *medie celeste* por no ser de igual condición que las almas separadas de los ángeles¹²²¹. De esta manera, ambas traducciones confieren a esta orden una actuación en el ámbito humano que Bartolomé no les ha otorgado, pues, según el texto latino, el oficio de estos ángeles, en lo que concierne al hombre, es impedir que sea tan perjudicado por los espíritus malignos como podría serlo, si bien no son ellos –de modo directo– los encargados de elevarlo para que sea iluminado, purgado y perfeccionado. Siendo fiel a la doctrina dionisiaca, este proceso se produce de manera continua siguiendo la disposición jerárquica, pues el movimiento dialéctico neoplatónico que presenta el Pseudo-Dionisio de procesión y retorno –partiendo del Principio Primero y volviendo al mismo– se despliega en la escala natural de los seres. Las Potestades no pueden, por lo tanto, iluminar, purgar y perfeccionar a la criatura humana si no es mediante la jerarquía angélica inferior.

9.2.2.3 La jerarquía celeste inferior: virtudes, arcángeles y ángeles

Se aborda a continuación, en el capítulo XV, la tercera y última jerarquía, llamada ‘*ephonia*’¹²²², en la cual se encuentran las tres órdenes: Virtudes, Arcángeles y Ángeles¹²²³. Esta jerarquía inferior, que revela secretos, es una participación contra las

¹²²⁰ Este fragmento sí es claramente localizable en *De coelesti hierarchia*, VIII; PG 3, 239A-B; PL 122, 1054B-D.

¹²²¹ UG. 1984-11, f. 8^{vb}; MC. 2879, f. 14^{ra}; Inc. 471, f. 13^{ra}.

¹²²² Mientras que Corbechon elimina esta referencia, Vicente de Burgos la asimila a la de la primera jerarquía, ‘*opophonia*’, de modo que, entendiendo que se trata del mismo término, lo define como allí se hizo: “la tercera gerarchía de ángeles, dicha ‘opophonia’ o divina y luminación...” (MC. 2879, f. 14^{ra}; Inc. 471, f. 13^{ra}).

¹²²³ Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., pp. 122-123 (capítulo XV sobre la jerarquía inferior); pp. 123-124 (capítulo XVI sobre la séptima orden); pp. 124-125 (capítulo XVII sobre la novena orden) y pp. 125-128 (capítulo XVIII sobre la novena orden).

leyes de la naturaleza que se opone a ella según sus distintas capacidades naturales (2-7). Ordena seguidamente el autor las ideas expresadas, aclarando a qué orden pertenece lo que acaba de afirmar: esto último es propio de las Virtudes, que tienen poder de obrar milagros y de curar a los enfermos y a los lánguidos. Revelar secretos es propio de los Arcángeles y los Ángeles, según la diferente capacidad de estos, pues los que revelan los mayores secretos son los arcángeles, por ser más grandes (*maiores*), mientras que los ángeles, siendo menores que aquellos, revelan asimismo secretos menores (7-13). Por los arcángeles fueron revelados a los patriarcas los mayores secretos, como “*Ecce virgo concipiet*”¹²²⁴ y los de este estilo; por los ángeles, los menores, como a David se le comunicó “*Episcopatum eius accipiet alter*”, y semejantes (13-16)¹²²⁵.

Tras esta explicación, ahora sí puede exponer Bartolomé el significado de ‘*ephionia*’: afirma que proviene de ‘*epi*’, ‘sub’, y ‘*phanos*’, ‘aparición’, por lo que tal nombre designa que es una aparición, en la cual la similitud divina es inferior respecto a las otras jerarquías (17-19)¹²²⁶. Acaba aquí el autor la explicación sobre la última jerarquía celeste¹²²⁷.

Fijémonos en que, en la definición de los oficios o características de la jerarquía inferior, se asegura que estos ángeles se oponen en mayor o menor grado a las leyes de la naturaleza –es decir, obran mayores o menores milagros– según su diferente capacidad; sin embargo, no encontramos tal diferencia entre los ángeles de la orden de

¹²²⁴ Las versiones vernáculas desarrollarán algo más las referencias bíblicas que va a señalar Bartolomé a partir de este capítulo. Leemos en la traducción castellana (que, a su vez, sigue a la francesa): “como parece por aquel gran secreto que fue revelado al profeta esaías, ecce virgo etc. que una virgen concibirá et parirá un hijo, etc.” (MC. 2879, f. 14^{rb}; Inc. 471, f. 13^{rb}). Cf. *Isaias* 7, 14: *Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum: ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel*.

¹²²⁵ Cf. *Psalmi* 108, 8: *Fiant dies ejus pauci, et episcopatum ejus accipiat alter*. Escribe Vicente de Burgos: “E por los ángeles también fue revelado a David: *episcopatum eius accipiat alter*, que el lugar o dignidad de judas el traydor devia aver un otro, es a saber, sant mathias, el qual secreto no fue assí grande ni tan maravilloso como el primero, ca los ángeles no revelan, como dicho es, tan grandes secretos como los arcángeles, mas cada uno revela según la capacidad” (MC. 2879, f. 14^{rb}; Inc. 471, f. 13^{rb}). Como observamos, se apunta brevemente en qué consiste la referencia bíblica, además de incluir el íncipit, como hace Bartolomé. Vicente toma la explicación del pasaje bíblico realizada por Corbechon, pero reproduce las palabras latinas del íncipit del texto latino, cosa que no contiene la traducción francesa. La traducción castellana, además, insiste en que los secretos que revelan los ángeles y los arcángeles no son iguales, pues se adecuan a sus capacidades. Nos encontramos ante otro ejemplo de cómo Vicente de Burgos combina la traducción francesa con el texto latino en su propia traducción, ya que tiende a aceptar los elementos nuevos que Corbechon incluye, a la vez que retorna a la redacción de Bartolomé para rescatar palabras o líneas que el capellán deja atrás.

¹²²⁶ Últimas líneas que Corbechon omite del capítulo, no así Vicente de Burgos. La edición latina de 1601 contiene las referencias etimológicas en griego: “et dicitur ἐφθονία ab ἔπι quod est sub, & φανός, quod est apparitio” (1601, p. 35).

¹²²⁷ Para este capítulo, como para todos en los que específicamente se trata sobre las jerarquías, Bartolomé se basa en Guillermo de Auxerre o bien en Alain de Lille, no directamente en la obra del Pseudo-Dionisio. *Bartholomaeus Anglicus, Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 122, aparato crítico.

las virtudes, ya que esta expresa la distinción entre ángeles y arcángeles, cuyo ministerio no es obrar milagros, sino anunciar el mensaje divino oculto a los hombres. Quizás este fuera el motivo que llevó a Corbechon a traducir estas líneas (6-7) simplemente como “qui est differente l’une de l’autre selon la capacité” (UG. 1984-11, f. 8^{vb}), formulación que reproduce Vicente de Burgos.

- Orden de las virtudes

La séptima orden angélica es la de las Virtudes (capítulo XVI). Dicha orden está formada por una multitud de ángeles con poder de obrar milagros, en cuya potestad reluce la virtud divina, motivo por el cual reciben su nombre, según Isidoro (2-6)¹²²⁸.

Esta orden de ángeles es iluminada, purgada y perfeccionada por las órdenes de la jerarquía media. Dionisio afirma –sostendrá Bartolomé– que tienen virilidad en la fuerza inmutable de sus obras, según la forma de Dios (*secundum Dei formam*) que les ha sido indicada por los mencionados ángeles superiores. Son parecidos y conformes a la divinidad en el hecho de que reciben del vigor inmutable la virtud para todo lo que hayan de llevar a cabo. Dionisio señala la virtud operativa de estos espíritus cuando dice que enseñan su fortaleza según es introducida en ellos la forma divina, sin ser debilitada por la iluminación divina. Con ello parece expresar que dichos ángeles son deiformes y similares a la divinidad, pues la divina virtud es fuerte con lo que debe ser hecho, sin quebrarse por la dificultad de la obra; es inmutable en su perseverancia, sin enfermar ni languidecer. Estos ángeles son similares a la divina virtud, porque todo lo que debe hacerse lo emprenden de modo inmutable y sólido (6-25).

No solo son virtuosos en su operación, sino también recibiendo iluminaciones, ya que su virtud, si bien es débil comparada con la divina, no es tan débil por hallarse conformada en la gracia (*per gratiam conformata*); es débil en la condición de su naturaleza, pero no se debilita por corrupción, ya que recibe todo lo que le es debido a su naturaleza, esto es, la fuerza suficiente que le conviene. Por ello, asegura Dionisio que las Virtudes poseen un movimiento deiforme firme que les alza a la sobre-esencial y poderosa virtud divina, ya que por propia virtud se mueven hacia Dios, de donde su poder es sostenido en la virtud super-esencial del creador. Se halla en ellos una similitud de la imagen de la forma divina, deiformidad que ellos transfunden a los ángeles que se encuentran más abajo, recibiendo algunos por dones y otros por ejemplo (25-40).

¹²²⁸ *Etymologiae*, VII, 5, 17.

Según Dionisio, el oficio de estos ángeles es instruir a los preladados a ejecutar el oficio de la prelación de modo fácil, feliz y constante, así como a sostener su carga pacientemente¹²²⁹. Según Gregorio, su oficio es enseñar, pero se trata de enseñar a aquellos virtuosos a reparar la imagen de Dios que tienen en sí, a custodiarla y conservarla. Por el servicio de estos ángeles, a los perfectos les es concedida la virtud de hacer milagros, para mostrar a través de ellos cómo son llevados al primer estado, en el cual Dios hizo al hombre a su imagen. Los ángeles de esta orden contemplan la virtud divina continuamente, y, en dicha contemplación, se estremecen, si bien este temor no es doloroso, pues es más poderoso por la admiración que por el temor, como explica Gregorio *in Moraliū libro IV* (40-55)¹²³⁰.

- Orden de los arcángeles

La octava orden es la de los arcángeles, a la que Bartolomé dedica el capítulo XVII. Afirma el autor que su denominación, según Isidoro, puede interpretarse como “sumos o principales mensajeros”. Son *duces* y *principes*, bajo cuya orden se estiman los oficios de los ángeles que tienen bajo ellos, pues los arcángeles se encuentran sobre los ángeles, como se muestra en Zacarías, donde el ángel mayor dijo al menor “*vade et doce puerum istum*”¹²³¹. Si los ángeles superiores no dispusieran los oficios de los inferiores, de ningún modo conocería aquel primer ángel qué debía comunicar al hombre el otro ángel (2-11), explica Bartolomé, siguiendo aún el texto de las *Etimologías*.

Los arcángeles han sido nombrados por sus nombres propios, pues estos denotan y dan a conocer sus condiciones y obras. Por ejemplo, Gabriel fue enviado a la Virgen para anunciar la llegada de aquel que contra los poderes o fuerzas *aereas*¹²³² debía

¹²²⁹ Lo expuesto hasta aquí por Bartolomé se encuentra en el capítulo VIII de la *Jerarquía celeste*, donde el autor trata de las Virtudes (recordemos que las sitúa, a diferencia de Bartolomé, en la segunda jerarquía). Estas últimas líneas que Bartolomé atribuye a Dionisio, sin embargo, no se hallan en dicho texto. Cf. *De coelesti hierarchia*, VIII; PG 3, 237D-239A; PL 122, 1054A-C.

¹²³⁰ Lo que Bartolomé expone en las líneas 51-54 se corresponde con la explicación que Gregorio desarrolla en *Moralia in Iob*, si bien en el libro XVII (29, 44, p. 876), como señala la edición crítica. Las líneas anteriores, sin embargo, no parecen guardar una correspondencia directa con la autoridad citada.

¹²³¹ *Zacharias* 2, 3. En esta ocasión, las versiones vernáculas no entran en más detalle sobre la referencia bíblica, limitándose a traducir lo que hallamos en el texto latino.

¹²³² Este es el término que fija la edición crítica, ‘*aereas*’, ‘de cobre o bronce’. En el texto de Isidoro, sin embargo, leemos ‘*aerias*’, ‘del aire’, lo que claramente hace alusión a las fuerzas diabólicas (DPR, II, 17, p. 125, 15; *Etymologiae*, VI, 5, 11, p. 638). Encontramos ‘*aëreas*’ en la edición de 1601 (p. 37; todas las ediciones y el manuscrito que aquí manejamos presentan la misma forma: ‘*aereas*’). El cambio vocálico entre “e”-“i” de “*aerius*, *aerea*, *aerium*” es común en la época, de manera que las palabras ‘*aereus*’

obtener victoria y triunfo; por el nombre de Gabriel, por lo tanto, entendemos forma divina (*deiformis*)¹²³³. Rafael, cuyo nombre significa “medicina de Dios”, fue enviado a Tobías, a quien sanó los ojos y libró de la ceguera. Igualmente puede decirse de muchos otros, como detalla Isidoro¹²³⁴ (11-20).

Continúa Bartolomé el capítulo, abandonando la autoridad de Isidoro y tomando la de Gregorio Magno y Dionisio. El ministerio de los ángeles, según sostiene Gregorio, es la promoción de la fe, como promover en los fieles la llegada del hijo de Dios, sus obras y sus dichos (20-23). Según Dionisio, los arcángeles revelan a los profetas las profecías y protegen a los hombres de los demonios que los dominan, coartándoles y usurpándoles su poder, como también hacen las Potestades (el *Liber II* determina que la lucha contra la influencia demoniaca en la criatura humana, por lo tanto, la realizarían estas dos órdenes: potestades y arcángeles). Los arcángeles son más dignos que los ángeles, los cuales se hallan sujetos a aquellos; por ello mismo, por la anunciación, son primeros y más perfectos. Nos enseña Dionisio que, en tanto les es posible, convierten a los ángeles inferiores a su primer Principio (*principale principium*). Vivifican a los ángeles que a ellos están sujetos, uniéndolos en la unidad de su Principio¹²³⁵, y les enseñan cómo gobernar según mandatos invisibles y ordenados, pues también dichos

(aéreo) y ‘*aereus*’ (de bronce) son homónimas. En las traducciones, seguramente por contribuir a una mayor claridad, Corbechon opta por sustituir estas palabras por ‘*ennemys*’ y Vicente de Burgos, por ‘*diabólicas potestades*’ (UG. 1984-11, f. 9^{rb}; MC. 2879, f. 15^{ra}; Inc. 471, f. 14^{ra}).

¹²³³ El fragmento de Isidoro que sigue Bartolomé no concluye tal interpretación del nombre de Gabriel: no manifestaría el arcángel la forma divina, sino el poder o fuerza divina (*Etymologiae*, VI, 5, 10, p. 638). La edición crítica fija el término *deiformis*, que Bartolomé emplearía en lugar del *fortitudo Dei* de Isidoro, si bien apuntemos que ciertos manuscritos presentan aquí una variante más acorde con el texto de la fuente: *deifortis*. No es el caso del manuscrito con el que contamos para la presente investigación, aunque sí aparece tal variación en el Inc. 469 y en la edición de 1601, donde se lee “*Dei fortitudo*”: Inc. 469, f. 9^{rb}; 1061, p. 37 (el Inc. 468 mantiene el *deiformis* que leemos en la edición crítica). Con alguno de estos manuscritos quizás contaron Corbechon y Vicente de Burgos, ya que ambos traducen el término por ‘fuerza de Dios’ (UG. 1984-11, f. 9^{rb}; MC. 2879, f. 15^{ra}; Inc. 471, f. 14^{ra}); otra posibilidad para explicar tal variación es que Corbechon contrastara la enciclopedia con el texto de Isidoro y se decantara por seguir la fuente en este punto, redacción que seguiría Vicente de Burgos. Creemos más probable, sin embargo, la primera opción. En todo caso, la interpretación común del nombre de Gabriel en la Edad Media es ‘fuerza divina’. Ver Keck, David, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 63.

¹²³⁴ Isidoro menciona y apunta el significado de los nombres de cuatro ángeles: Gabriel, Miguel, Rafael y Uriel, de los cuales Bartolomé toma el primero y el tercero, seleccionando así los ejemplos que cree más adecuados. *Etymologiae*, VI, 5, 10-15, p. 638. Apuntemos aquí que los tres primeros ángeles que menciona Isidoro son los que la tradición atribuye a la orden de los arcángeles. El cuarto, Uriel, fue considerado como tal especialmente en el siglo VIII, pese a que, posteriormente, dejó de equipararse a los tres restantes, entendiéndose que la breve alusión que las Escrituras hacen de este no era lo suficiente clara para incluirlo en tal coro. Ver Keck, David, *op. cit.*, p. 63.

¹²³⁵ Según Corbechon, vivifican su entendimiento, matiz que no copia Vicente de Burgos (UG. 1984-11, f. 9^{va}).

ángeles deben dirigir e instruir a los siguientes seres que les están sujetos (23-37), esto es, los hombres.

Los arcángeles, pues, se encuentran en el lugar medio entre las órdenes que conforman la jerarquía inferior, por lo que participan de las iluminaciones superiores y las comunican y anuncian a los ángeles que se hallan por debajo¹²³⁶. En estos ángeles, toda la disposición jerárquica angélica queda perfectamente constituida y completada a partir de la triple terna de las órdenes celestes (37-43).

- Orden de los ángeles

El capítulo XVIII aborda la última orden de las criaturas angélicas, la de los ángeles comunes. Junto con la orden de los serafines, es la que más extensamente va a tratar Bartolomé. Veamos cómo se desarrolla este último capítulo del segundo bloque temático distinguido.

La novena orden, por lo tanto, es la de los ángeles. Tal nombre, ‘*angelus*’, es griego, dicho ‘*malach*’ en hebreo e interpretado como ‘*nuntius*’, mensajero, en latín, ya que anuncia a los pueblos la voluntad divina. Recibe su nombre, pues, según su oficio, no según su naturaleza, dado que los ángeles siempre son espíritus, pero, en cuanto son enviados, se les denomina propiamente ángeles. Los pintores les atribuyen alas, mediante las cuales se hace referencia a la celeridad con la que acuden, siendo semejante la licencia para pintarles tales alas a la fábula de los poetas al atribuir alas a los vientos, *sicut dicitur: Qui ambulat super pennas ventorum*¹²³⁷. Tras esta referencia, apunta Bartolomé que todo esto, hasta aquí, afirma Isidoro (2-12). En efecto, las

¹²³⁶ La doctrina expuesta por Bartolomé hasta aquí se adecua con las ideas que encontramos en el noveno capítulo de la *Jerarquía celeste*, a excepción de dos características apuntadas: la revelación de secretos y la lucha contra las fuerzas demoníacas, junto a las Potestades. Cf. *De coelesti hierarchia*, IX; PG 3, 258C-259A; PL 122, 1056B-C. Sobre las revelaciones de profecías y misterios ocultos, cf. *De coelesti hierarchia*, IV; PG 3, 179B; 1047A-B, si bien aquí el Pseudo-Dionisio no se refiere específicamente a ninguna orden angélica, sino a los ángeles en general. Sobre la mención de Bartolomé a la misma capacidad de los arcángeles y las Potestades, mediante la cual ambas lucharían contra los demonios, quizás se inspire el autor en esta línea de la traducción de Escoto Eriúgena (aunque, en tal caso, cambiaría los Principados por las Potestades): “Ipsa autem sanctorum archangelorum, aequipotens quidem est caelestibus principatibus” (*De coelesti hierarchia*, IX; PL 122, 1056B; cf. PG 3, 258C: “coelestibus quidem istis principatibus aequalis perhibetur”).

¹²³⁷ Corbechon no incluye en su texto la referencia a las alas de los vientos ni menciona a los poetas o íncipit del pasaje de los Salmos que aquí se encuentra. Vicente sí pretende incluir esta mención bíblica que realiza el texto latino, matizando la procedencia de la sentencia de los Salmos que Bartolomé reproduce del fragmento de Isidoro, pues en la enciclopedia no se indica tal cita: “como también en las poéticas fablas leemos que los vientos han alas et plumas, como lo mesmo david hablando de dios dize: que anda sobre las plumas de los vientos, qui ambulat super pennas ventorum” (MC. 2879, f. 15^{rb}; Inc. 471, f. 14^{tb}). Cf. *Psalmi* 104, 3: *qui ambulat super pennas ventorum*.

primeras líneas del capítulo son una repetición del primer capítulo con el que se dio inicio al libro, donde allí ejercía la función de una breve presentación de las realidades a tratar, a partir de la descripción etimológica de su nombre¹²³⁸. Se produce cierta mixtura, como vemos, entre la explicación genérica de los ángeles y la específica de la novena orden angélica. La fuente, las *Etimologías* de Isidoro, se siguen fielmente, igual que en el primer capítulo, si bien Bartolomé no reproduce palabra por palabra lo que allí escribió, pues la redacción no es idéntica¹²³⁹.

Según Dionisio, continúa Bartolomé, estos ángeles de la orden inferior no participan de la iluminación divina de la orden superior, esto es, no participan con ellos, sino a través de ellos, pues los ángeles superiores la reciben en primer lugar y después las notifican a los otros, por ello unos son denominados primeros mensajeros, mientras que los otros son posteriores y últimos¹²⁴⁰. Dionisio también sostiene que los ángeles conducen a los hombres a la divina cognición y los instruyen e informan (*informant*) para que vivan según la justicia, ya que, si bien tales ángeles no tienen por debajo de sí ninguna orden celeste, sí poseen por debajo las órdenes de los hombres, a las cuales ordenan y disponen (12-24)¹²⁴¹.

Los ángeles se extienden hacia lo alto por dilección divina, se forman en sí mismos por su custodia y avanzan por debajo de donde se encuentran para la protección de aquellos destinados a su servicio. De esto se sigue, sostiene Bartolomé, que son múltiples los efectos de los ángeles de esta orden, pues son singularmente encomendados a la protección de la criatura humana y a estimularla al bien para que no permanezca en los vicios, como se lee en *Actus Apostolorum XII*¹²⁴² (24-31). En lo que resta de capítulo, el autor expone una relación de los mencionados efectos de los

¹²³⁸ Cf. DPR, II, 1, p. 105, 2-12.

¹²³⁹ Cf. *Etimologiae*, VI, 5, 1-4, p. 636. Una diferencia curiosa es que, mientras que en el primer capítulo la referencia a las *Etimologías* está equivocada, en este decimotavo aparece correctamente referenciada.

¹²⁴⁰ Esta explicación es sintetizada en el texto de Corbechon; por el contrario, Vicente de Burgos la traduce de manera literal (UG. 1984-11, f. 9^{va}; MC. 2879, f. 15^{rb}; Inc. 471, f. 14^{rb}).

¹²⁴¹ Se parafrasea aquí el texto del Pseudo-Dionisio, *De coelesti hierarchia*, IX; PG 3, 259A-B; PL 122, 1036B y 1037A.

¹²⁴² Cf. *Actus Apostolorum* 12, 7 (incluimos el 6 para una mayor comprensión del pasaje): *Cum autem producturus eum esset Herodes, in ipsa nocte erat Petrus dormiens inter duos milites, vinculus catenis duabus: et custodes ante ostium custodiebant carcerem. Et ecce angelus Domini astitit, et lumen refulsit in habitaculo: percussioque latere Petri, excitavit eum, dicens: Surge velociter. Et ceciderunt catenae de manibus ejus.* Bartolomé no menciona lo que ocurre en este pasaje bíblico, cosa que sí hace Corbechon (UG. 1984-11, f. 9^{va}), al que sigue Vicente de Burgos, añadiendo al texto latino “que el ángel despertó a sant pedro en la cárcel do era adormido et lo fizo activamente fuera salir” (MC. 2879, f. 15^{va}; Inc. 471, f. 14^{va}). Mientras Bartolomé solo indicará las citas bíblicas donde podrían interpretarse las características que va a enumerar, las traducciones vernáculas que aquí consideramos se extenderán algo más en las referencias, como veremos a lo largo del capítulo.

ángeles en las criaturas humanas, cuyo testimonio se encuentra en las Escrituras, aunque no siempre muestra una relación obvia con lo que aduce Bartolomé: los ángeles rehacen espiritualmente a la criatura humana para que no sucumba bajo la carga de la patria, como en *III Regum XIX*¹²⁴³; también alejan a los demonios, como se lee en *Tobie VIII*¹²⁴⁴; instruyen en lo ambiguo, para darnos certeza, así como en *Danielis IX et X*¹²⁴⁵; dirigen a los hombres, para que no vayan por el camino erróneo, como en *Tobie V et Exodi XXXIII*¹²⁴⁶; se sitúan con ellos en su tristeza, para consolarlos, como en *Luce*

¹²⁴³ Cf. *III Regum*, 5-8: *Projecitque se, et obdormivit in umbra juniperi: et ecce angelus Domini tetigit eum, et dixit illi: Surge, et comede. Respexit, et ecce ad caput suum subcinericius panis, et vas aquae: comedit ergo, et bibit, et rursus obdormivit. Reversusque est angelus Domini secundo, et tetigit eum, dixitque illi: Surge, comede: grandis enim tibi restat via. Qui cum surrexisset, comedit et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus et quadraginta noctibus usque ad montem Dei Horeb.* Dado que la referencia bíblica describe un pasaje donde el ángel se cuida de otorgar fuerza física mediante el alimento, y pese a que Bartolomé no pretende extraer de ella una enseñanza física, sino espiritual, pues él menciona una recuperación espiritual, las traducciones vernáculas cambian en este punto el texto y lo adaptan al contenido bíblico al que apunta la cita, que, además, exponen. Veamos la versión castellana, teniendo en cuenta que Vicente de Burgos siguió el texto de Corbechon (UG. 1984-11, f. 9^{va}) en este punto: “E aun más estos ángeles nos piensan et nos dan porción et refición porque no faltemos en los fechos d’ esta vida mortal, como en los .xix. capítulos del tercero de los reyes es escrito: que halló helyas un pan en cuya fuerça caminó .xl. noches et tantos días, syn más beber ni comer” (MC. 2879, f. 15^{va}; Inc. 471, f. 14^{va}).

¹²⁴⁴ Cf. *Tobiae* 8, 2-3: *Recordatus itaque Tobias sermonum angeli, protulit de cassidili suo partem jecoris, posuitque eam super carbones vivos. Tunc Raphaël angelus apprehendit daemonium, et religavit illud in deserto superioris Aegypti.* Veamos el texto de la traducción castellana: “Ellos constriñen tan bien los diablos que no nos fagan quanto mal dessean et podrían, como de aquel ángel rafaél, compañero de thobías el moço, leemos que lo guardó de aquel diablo que avía afogado los otros siete maridos de sarra, como en los siete capítulos del libro de thobías más luengo se lee” (MC. 2879, f. 15^{va}; Inc. 471, f. 14^{va}). Nuevamente, Vicente sigue la explicación de Corbechon (UG. 1984-11, f. 9^{va}).

¹²⁴⁵ Al texto latino, añade Vicente de Burgos “como en los .xix. capítulos de daniel es escrito del ángel que le enseñó la visión que le fue escuramente mostrada” (MC. 2879, f. 15^{va}; Inc. 471, f. 14^{va}). Idéntica explicación hallamos en Corbechon, que también hace referencia únicamente a Daniel, 9 (UG. 1984-11, f. 9^{vb}). Cf. *Danielis* 9-10: *Cumque adhuc loquerer, et orarem, et confiterer peccata mea, et peccata populi mei Israël ... adhuc me loquente in oratione, ecce vir Gabriel, quem videram in visione a principio, cito volans tetigit me in tempore sacrificii vespertini. Et docuit me, et locutus est mihi, dixitque: Daniel, nunc egressus sum ut docerem te, et intelligeres. Ab exordio precum tuarum egressus est sermo: ego autem veni ut indicarem tibi, quia vir desideriorum es: tu ergo animadvertes sermonem, et intellige visionem ... Anno tertio Cyri regis Persarum, verbum revelatum est Danieli cognomento Baltassar, et verbum verum, et fortitudo magna: intellexitque sermonem: intelligentia enim est opus in visione...*

¹²⁴⁶ Leemos en la versión castellana: “Mas nos endereçan siempre en el camino et que no erremos, como fizo raphael a thobías quando lo acompañó et mostró el camino de rages, como en el .v. capítulo escrito del mismo libro de thobías, y en el libro del éxodo a los .xxxii. capítulos se lee del ángel que truxo los fijos de ysrael de egypto fasta la tierra de promisión por el desierto de synay” (MC. 2879, f. 15^{va}; Inc. 471, f. 14^{va}). El añadido de Vicente guarda una dependencia directa con el texto de Corbechon (UG. 1984-11, f. 9^{vb}). Cf. *Tobiae* 5, 5-24: *Tunc egressus Tobias, invenit juvenem splendidum stantem præinctum, et quasi paratum ad ambulandum. Et ignorans quod angelus Dei esset, salutavit eum ... Dixit autem illi angelus: Ego sanum ducam, et sanum tibi reducam filium tuum. Respondens autem Tobias, ait: Bene ambuletis, et sit Deus in itinere vestro, et angelus ejus comitetur vobiscum ... Dixitque ei Tobias: ... Credo enim quod angelus Dei bonus comitetur ei, et bene disponat omnia quæ circa eum geruntur, ita ut cum gaudio revertatur ad nos. Igualmente, cf. Exodus 23, 20: Ecce ego mittam angelum meum, qui præcedat te, et custodiat in via, et introducat in locum quem paravi.*

XXIII et Genesis XVI, donde es dicho del ángel que confortaba el llanto de Agar¹²⁴⁷. Los ángeles tienen piedad de los pecados de la criatura humana para que esta no desespere: *Isaie XXIV et Iudicum II*¹²⁴⁸; la asisten velozmente para que no caiga, como en *Isaie XXIV: Ite Angeli et cetera*¹²⁴⁹; la ayudan contra sus enemigos para que no sea vencida: *Genesis XXXII et Machabeorum penultimo*¹²⁵⁰; sana sus heridas para que no muera:

¹²⁴⁷ En esta relación de citas, esta es la única referencia bíblica donde Bartolomé menciona qué ocurre en el pasaje que cita; aun así, las versiones vernáculas son más explicativas. Vicente de Burgos presenta el siguiente fragmento: “quando somos tristes son con nosotros por nos consolar, como avemos exemplo de aquel ángel que confortó a nuestro redentor Jesús en el huerto de la tristeza de su pasión, y es escrito en los .xxiiii. capítulos de sant Lucas, y esso mismo en el libro del Génesis a los .xvi. capítulos es escrito del ángel que confortó a agar, la servidora de sarra, que llorava y era triste et fuýa por miedo de su señora” (MC. 2879, f. 15^{vb}; Inc. 471, f. 14^{va}). La primera parte de este añadido está tomada del texto de Corbechon, que encontramos directamente traducido al castellano; la explicación que expone Vicente de Burgos sobre la cita del Génesis, sin embargo, difiere de la que hallamos en la enciclopedia francesa, quizás por suponer el de Burgos que no expone claramente el suceso bíblico: “nous lisons que l’ange conforte Agar, chamberiere d’Abraham, qui plouroit et senfuyoit pour l’amour de sa dame” (UG. 1984-11, f. 9^{vb}). Cf. *Lucas* 22, 43: *Apparuit autem illi angelus de cælo, confortans eum. Et factus in agonia, prolixius orabat*; cf. *Genesis* 16, (1-6) 7-15: (*Igitur Sarai, uxor Abram, non genuerat liberos: sed habens ancillam ægyptiam nomine Agar, dixit marito suo: Ecce, conclusit me Dominus, ne parerem. Ingredere ad ancillam meam ... Qui ingressus est ad eam. At illa concepisse se videns, despexit dominam suam ... Affligente igitur eam Sarai, fugam iniit). Cumque invenisset eam angelus Domini juxta fontem aquae in solitudine, qui est in via Sur in deserto, dixit ad illam: Agar ancilla Sarai, unde venis? et quo vadis? Que respondit: A facie Sarai dominae meae ego fugio. Dixitque ei angelus Domini: Revertere ad dominam tuam, et humiliare sub manu illius. Et rursum: Multiplicans, inquit, multiplicabo semen tuum, et non numerabitur præ multitudinem...*

¹²⁴⁸ Continúa Vicente de Burgos: “como en el libro de los jueces, en el segundo capítulo, parece del ángel que vino en el lugar de los llorantes et los confortó” (MC. 2879, f. 15^{vb}; Inc. 471, f. 14^{vb}). Vuelve Vicente a tomar aquí el texto añadido por Corbechon (UG. 1984-11, f. 9^{vb}). Ambos ignoran, pues, la referencia a Isaías, mencionando solo la de Jueces. Cabe reparar en que la cita de Isaías no ofrece un ejemplo claro de lo que explica aquí Bartolomé; cf. *Isaias* 18, 2: *qui mittit in mare legatos, et in vasis papyri super aquas. Ite, angeli veloces, ad gentem convulsam et dilaceratam; ad populum terribilem, post quem non est alius; ad gentem exspectantem et conculcatam, cujus diripuerunt flumina terram ejus* (no se encuentra mención alguna a los ángeles en la referencia que ofrece el texto latino, por lo que seguimos aquí a la edición crítica, que apunta que Bartolomé está señalando Isaías 18, 2). Más aclaradora es la referencia a *Judicum* 2, 1-4, donde podría residir el motivo de que las traducciones vernáculas se hayan limitado a esta: *Ascenditque angelus Domini de Galgalis ad Locum flentium, et ait: Eduxi vos de Aegypto, et introduxi in terram, pro qua juravi patribus vestris: et pollicitus sum ut non facerem irritum pactum meum vobiscum in sempiternum, ita dumtaxat ut non feriretis foedus cum habitatoribus terrae hujus, sed aras eorum subverteretis: et nolulistis audire vocem meam: cur hoc fecistis? Quam ob rem nolui delere eos a facie vestra: ut habeatis hostes, et dii eorum sint vobis in ruinam. Cumque loqueretur angelus Domini hæc verba ad omnes filios Israël, elevaverunt ipsi vocem suam, et fleverunt.*

¹²⁴⁹ Tanto Corbechon como Vicente de Burgos omiten estas líneas del capítulo. La referencia bíblica es la misma que ya eludieron unas líneas atrás: *Isaias* 18, 2.

¹²⁵⁰ Añade la versión castellana: “como parece por aquel ángel que ayudó a Jacob contra su hermano Esaú, así como en los .xxxii. capítulos del libro del Génesis se escribe, e lo semejante es en el segundo libro de los machabeos” (MC. 2879, f. 15^{vb}; Inc. 471, f. 14^{vb}); traducción literal del añadido de Corbechon (UG. 1984-11, f. 9^{vb}). Cf. *Genesis* 32, 1: *Jacob quoque abiit itinere quo coeperat: fueruntque ei obviam angeli Dei; Liber II Machabeorum* 15, 21-23: *considerans Machabæus adventum multitudinis, et apparatus varium armorum, et ferocitatem bestiarum, extendens manus in cælum, prodigia facientem Dominum invocavit, qui non secundum armorum potentiam, sed prout ipsi placet, dat dignis victoriam. Dixit autem invocans hoc modo: Tu Domine, qui misisti angelum tuum sub Ezechia rege Juda, et interfecisti de castris Sennacherib centum octoginta quinque millia: et nunc, dominator coelorum, mitte angelum tuum bonum ante nos in timore et tremore magnitudinis brachii tui.*

*Tobie XI*¹²⁵¹; traen sus pecados a su memoria, para que se avergüence: *Iosue II*¹²⁵²; le anuncian la voluntad del señor, para que la satisfaga: *Luce II*¹²⁵³; extraen cualquier impedimento, para que sirva al señor libremente, como en *Exodi XXIII: Sed precedet te et cetera*¹²⁵⁴. Frecuentemente la visitan y la guardan para que no se lesione, como *Isaia LX: Secundum penam et cetera*¹²⁵⁵. Siempre asisten a Dios, como se observa en *Luce I. Et Danielis VII: Decies centena millia et cetera*¹²⁵⁶. Los ángeles oran para merecimiento

¹²⁵¹ “Como en el libro de tobías a los .xi. capítulos del ángel que lo curó de la ceguedad de sus ojos nos es enseñado” (MC. 2879, f. 15^{vb}; Inc. 471, f. 14^{vb}), leemos en el texto castellano, que sigue al francés, si bien modifica el final: “...l’ange qui guerist Thobie le vieil” (UG. 1984-11, f. 9^{vb}). Cf. *Tobiae* 11: *Dixitque angelus: Tobias frater, scis quemadmodum reliquisti patrem tuum. Si placet itaque tibi, praecedamus ... Tunc sumens Tobias de felle piscis, linivit oculos patris sui. Et sustinuit quasi dimidiam fere horam: et cepit albugo ex oculis ejus, quasi membrana ovi, egredi. Quam apprehendens Tobias, traxit ab oculis ejus: statimque visum recepit...*

¹²⁵² Se añade en el texto castellano: “como en el libro de josué, en el segundo capítulo, es escripto del ángel que reprehendía los peccados al pueblo de ysrael” (MC. 2879, f. 15^{vb}; Inc. 471, f. 14^{vb}), idéntico al francés (UG. 1984-11, f. 9^{vb}). Cf. *Josue* 5, 13-16: *Cum autem esset Josue in agro urbis Jericho, levavit oculos, et vidit virum stantem contra se, evaginatam tenentem gladium: perrexitque ad eum, et ait: Noster es, an adversariorum? Qui respondit: Nequaquam: sed sum princeps exercitus Domini, et nunc venio. Cecidit Josue pronus in terram, et adorans ait: Quid dominus meus loquitur ad servum suum? Solve, inquit, calceamentum tuum de pedibus tuis: locus enim, in quo stas, sanctus est. Fecitque Josue ut sibi fuerat imperatum.*

¹²⁵³ “Como el ángel mostró a los pastores el nacimiento de nuestro redentor Jesús porque lo fuessena ver, como sant lucas en el segundo capítulo de su evangelio escribe” (MC. 2879, f. 15^{vb}; Inc. 471, f. 14^{vb}). Este añadido es igualmente tomado de Corbechon (UG. 1984-11, f. 9^{vb}). Cf. *Lucas* 2, 9-15: *Et ecce angelus Domini stetit juxta illos, et claritas Dei circumfulsit illos, et timuerunt timore magno. Et dixit illis angelus: Nolite timere: ecce enim evangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo: quia natus est vobis hodie Salvator, qui est Christus Dominus, in civitate David. Et hoc vobis signum: invenietis infantem pannis involutum, et positum in praesepio. Et subito facta est cum angelo multitudo militie caelestis laudantium Deum, et dicentium: Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Et factum est, ut discesserunt ab eis angeli in caelum: pastores loquebantur ad invicem: Transeamus usque Bethlehem, et videamus hoc verbum, quod factum est, quod Dominus ostendit nobis.*

¹²⁵⁴ “Como el ángel que precedía los hijos de ysrael y les quitava todos los empachos porque más ayna entrassen en la tierra de promisión, como en los .xxiii. capítulos del libro del éxodo es escripto” (MC. 2879, f. 15^{vb}; Inc. 471, f. 14^{vb}); añadido tomado de la versión de Corbechon (UG. 1984-11, f. 9^{vb}), aunque Vicente modifica aquí el error en la referencia del texto francés, que señala el capítulo veinticuatro del Éxodo en lugar de veintitrés, como indica Bartolomé. Cf. *Exodus* 23, 20: *Ecce ego mittam angelum meum, qui praecedat te, et custodiat in via, et introducat in locum quem paravi. Observa eum, et audi vocem ejus, nec contemnendum putes: quia non dimittet cum peccaveris, et est nomen meum in illo. Quod si audieris vocem ejus, et feceris omnia quae loquor, inimicus ero inimicis tuis, et affligam affligentes te.*

¹²⁵⁵ La referencia de Bartolomé parece errónea. Cuanto menos, ha resultado ilocalizable para la edición crítica; tampoco en la realización de la presente investigación se ha podido llegar a un resultado diferente, pues no hallamos paralelo a este incipit en los libros bíblicos. En la misma tesitura debió encontrarse Corbechon al realizar su traducción, lo que le llevaría a cambiar la cita de Bartolomé por un ejemplo de su propia elección (UG. 1984-11, f. 9^{vb}) que reproducirá Vicente de Burgos: “Como david en su psalterio dize: dios ha mandado a sus ángeles que te guarden en todas sus vías et carreras et que ellos te traerán sobre sus manos porque tú no ofendas ni ledas tus pies contras las piedras” (MC. 2879, f. 15^{vb}; Inc. 471, f. 14^{vb}). El versículo seleccionado por Corbechon, pues, es *Psalmi* 90, 11-12: *Quoniam angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis. In manibus portabunt te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum.*

¹²⁵⁶ Añade Vicente de Burgos: “como el ángel que anunciava la navidad de sant juan a zacharías dixo: yo soy gabriel, uno de los ángeles que siempre son delante dios; y en el primero capítulo de sant lucas lo mismo es escripto, do dize que los ángeles que nos guardan siempre veen la cara de dios, como también en los siete capítulos de daniel profeta es escrito que diez millones de ángeles eran delante d-él” (MC.

de los hombres, como en *Iob XXXIII: Si fuerit*¹²⁵⁷; no se retrasan en las alabanzas a Dios, como en *Isaie VI et Apocalypsis V: Non habebant requiem et cetera*¹²⁵⁸. Asimismo, contemplan el rostro de la divinidad, sin estar cubiertos por ningún velo, como se lee en *Matthei XVIII: Angeli eorum et cetera*¹²⁵⁹; ningún peso corporal agrava su sustancia o su virtud, como en *Luce ultimo: Spiritus carnem et ossa et cetera* (24-58)¹²⁶⁰.

Continúa Bartolomé: pese a que los ángeles existen por encima del tiempo, operan en él. El intelecto del ángel, siendo deiforme, como asegura Dionisio¹²⁶¹, es instantáneo, pues entiende unas cosas y otras en el momento y sin adición (*sine collatione*) y, asimismo, lleva a cabo instantáneamente todas las cosas que debe hacer. De esto se infiere que el ángel, que es denominado por el filósofo ‘inteligencia’, es como si hubiera

2879, f. 16^{ra}; Inc. 471, f. 14^{vb}). Vicente toma de Corbechon la referencia a Gabriel (UG. 1984-11, f. 9^{vb}); dado que el texto francés parece olvidar las citas de Lucas y Daniel, Vicente desarrolla él mismo tal explicación. Sin embargo, la mención de Gabriel que hace Corbechon, aunque no indique que ha sido extraída del Evangelio de Lucas, corresponde a la primera cita de Bartolomé, de modo que Vicente cae en una duplicidad, pues la traducción castellana muestra que no se percata de dicha identificación. Así, en *Lucas 1, 9*, no encontramos la afirmación de que los ángeles que guardan a los hombres vean la cara de Dios, sino que, como afirma Corbechon, leemos: *Et respondens angelus dixit ei: Ego sum Gabriel, qui asto ante Deum: et missus sum loqui ad te, et haec tibi evangelizare*. En cuanto a la cita de Daniel, cf. *Danielis 7, 10: decies millies centena millia assistebant ei*.

¹²⁵⁷ Tal referencia se menciona en la traducción francesa, pero no se expone. Vicente de Burgos, que sigue el texto de Corbechon, parece confundir la cita de la siguiente característica mencionada por Bartolomé (la alabanza de los ángeles a Dios), esta sí desarrollada por Corbechon, con la explicación de esta última (es decir, lo entendería como la explicación del versículo de Job): “como job en los .xxiii. capítulos de su libro dize: jamás ellos no tardan ni celan de dar loor a Dios, como ysayas, en el .vi. capítulo, dize que los ángeles a alta boz sin cesar noche et día llaman et dizen sanctus sanctus, etc., señor dios de sabaoth (MC. 2879, f. 16^{ra}; Inc. 471, f. 15^{ra}). Corbechon vuelve a indicar de manera errónea el número del versículo, cosa que corrige Vicente de Burgos. Cf. *Job 33, 23: Si fuerit pro eo angelus loquens, unus de millibus, ut annuntiet hominis aequitatem*.

¹²⁵⁸ Leemos en la versión castellana: “Ysaías, en el .vi. capítulo, dize que los ángeles a alta boz sin cesar noche et día llaman et dizen sanctus sanctus, etc., señor dios de sabaoth” (MC. 2879, f. 16^{ra}; Inc. 471, f. 15^{ra}); sigue aquí el de Burgos el añadido de Corbechon (UG. 1984-11, f. 10^{ra}). Cf. *Isaias 6, 2-3: Seraphim stabant super illud: sex alae uni, et sex alae alteri; duabus velabant faciem ejus, et duabus velabant pedes ejus, et duabus volabant. Et clamabant alter ad alterum, et dicebant: Sanctus, sanctus, sanctus Dominus, Deus exercituum; plena est omnis terra gloria ejus*. Nada dicen las versiones vernáculas sobre la cita de Bartolomé del Apocalipsis. Cf. *Apocalypsis 4, 8: Et quatuor animalia, singula eorum habebant alas senas: et in circuitu, et intus plena sunt oculis: et requiem non habebant die ac nocte, dicentia: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus omnipotens, qui erat, et qui est, et qui venturus est*.

¹²⁵⁹ Las traducciones vernáculas no desarrollan la referencia, mencionando únicamente la cita bíblica: “como en los .xviii. capítulos de sant Matheo leemos” (MC. 2879, f. 16^{ra}; Inc. 471, f. 15^{ra}). Cf. *Matthaeus 18, 10: Videte ne contemnatis unum ex his pusillis: dico enim vobis, quia angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est*.

¹²⁶⁰ Explica Vicente de Burgos: “ca ellos no han huessos ni carne, como nuestro salvador dize del espíritu que no se puede ver ni oyr, etc., en el último capítulo de sant lucas” (MC. 2879, f. 16^{ra}; Inc. 471, f. 15^{ra}). Nuevamente parafrasea Vicente a Corbechon, de quien toma el fragmento, si bien algo modificado (UG. 1984-11, f. 10^{ra}). Cf. *Lucas 24, 39: videte manus meas, et pedes, quia ego ipse sum; palpite et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*.

¹²⁶¹ Cosa especialmente señalada en la jerarquía superior. Cf. *De coelesti hierarchia*, IX; PG 207A; PL 122, 1051A.

sido creado en el horizonte del tiempo y la eternidad, como se lee en el *Liber de Causis* (58-65)¹²⁶².

En esta ocasión, la proposición del *Liber de Causis* a la que se hace referencia es la segunda, donde se asegura que todo ser superior es o bien anterior a eternidad, o bien con la eternidad, o bien es posterior a la eternidad y se encuentra por encima del tiempo¹²⁶³. Tras establecer el comentador que el ser verdadero que es anterior a la eternidad es la causa primera, pasa a la inteligencia, el ser segundo, que se halla en la eternidad, donde no puede padecer ni ser destruido. El alma, por el contrario, es la que se dice estar en el horizonte inferior de la eternidad –pues es posterior a la misma– y superior al tiempo¹²⁶⁴. Efectivamente, siguiendo la interpretación medieval del *Liber de Causis*, Bartolomé nos indica que debemos entender por ‘ángel’ allá donde el autor diga ‘inteligencia’, pese a que es más cercano a las expresiones que el comentador emplea para el alma –el tercer componente de la tríada inteligible¹²⁶⁵–, acerca de la cual sostiene que se encuentra sobre el tiempo y en el horizonte entre este y la eternidad, como reafirma en II, 26: “Et anima annexa est cum aeternitate inferius quoniam est susceptibilior impressionis quam intelligentia, et es supra tempus, quoniam est causa temporis”¹²⁶⁶. Dicha alma del *Liber de causis* no es, claro, el alma humana; sin embargo, tal expresión será la que Tomás de Aquino emplee para describir el alma del hombre, pues se trata de la criatura que, gracias a su alma, se halla en el horizonte del tiempo y la eternidad:

Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma¹²⁶⁷.

Volvamos al capítulo del *Liber II*; tras la mención al *Liber de Causis*, leemos que los ángeles buenos consuelan a los hombres ante el terror que les produce su súbita

¹²⁶² Corbechon omite la parte central de este fragmento (UG. 1984-11, f. 10^{ra}), decisión que mantiene Vicente de Burgos, siguiendo el texto francés: “et no obstante que ellos sean sobre el tiempo, ellos obran en tiempo, como el autor del libro de las causas dice que el ángel es fecho en la conjunción del tiempo con la eternidad” (MC. 2879, f. 16^{ra}; Inc. 471, f. 15^{ra}).

¹²⁶³ Cf. proposición 88 de la *Elementatio theologica* de Proclo.

¹²⁶⁴ *Le Liber de Causis: édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, ed. Adriaan Pattin..., p. 50.

¹²⁶⁵ Águila, Rafael, *Estudio preliminar*, en *Liber de causis. Anónimo...*, p. 34.

¹²⁶⁶ *Le Liber de Causis: édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, ed. Adriaan Pattin..., p. 51.

¹²⁶⁷ *Summa contra gentiles*, 68. Texto latino en línea disponible en <http://www.corpusthomicum.org>; consultado el 20/04/2015. Posteriormente, también Nicolás de Cusa (1401-1464), para referirse al hombre, empleará una expresión similar: *in horizonte temporis et perpetui* (*De veneratione sapientiae*, 32, 12).

presencia, como dice Ambrosio en Lucas I: *Ibi ne timeas, Zacharia et cetera*¹²⁶⁸; los demonios, al contrario, aprovechan el terror que les causa su presencia para infundirles mayor horror. Los ángeles aparecen cuando quieren, y también cuando quieren se ocultan a los humanos, como se lee, afirma Bartolomé, en el mismo lugar¹²⁶⁹. Así, cuando los ángeles quieren aparecerse, toman un cuerpo que les sea adecuado para su operación y, tras realizar su misión, abandonan el cuerpo que habían asumido, como en *Judicum XIV: Evanuit et cetera*¹²⁷⁰. Al asumir un cuerpo, sin embargo, no lo vivifican ni lo animan (*vegetat*), solo lo mueven, de manera que, aunque parezcan comer y beber como los hombres, no lo hacen, sino que, por su poder, destruyen el alimento, como se evidencia en *Tobie, ubi dicit angelus: Videbar quidem et cetera*¹²⁷¹. Los ángeles no se alimentan por necesidad alguna, solo realizan tal cosa por su poder, como asegura Agustín al comentar el Evangelio de Lucas, donde dice que los rayos del sol consumen el agua por su poder, mientras que la tierra la absorbe por necesidad¹²⁷². De esto se sigue, pues, que la *comestio potestativa* de la masticación y del uso del alimento no es necesaria para que el ángel tome el cuerpo¹²⁷³ (65-86).

¹²⁶⁸ Complementa la versión castellana, siguiendo el texto francés: “como sant ambrosio sobre el primer capítulo de sant lucas dize de zacarías que ovo miedo o pavor del ángel que le apareció, mas el mismo ángel después lo consoló et aseguró” (MC. 2879, f. 16^{ra}; Inc. 471, f. 15^{ra}).

¹²⁶⁹ Roling señala en la edición crítica el paralelismo de este texto con la *Glossa ordinaria*. Ver Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 127, aparato crítico.

¹²⁷⁰ Se añade en el texto castellano: “Como en el libro de los jueces a los .xiiii. capítulos leemos del ángel que apareció a la madre et padre de sansón, et después se desapareció presto de sus ojos” (MC. 2879, f. 15^{vb}; Inc. 471, f. 14^{va}). El texto francés es idéntico (UG. 1984-11, f. 10^{ra}). La edición crítica señala que es en Jueces 13, 20 donde Bartolomé se inspira para apuntar dicha característica angélica; por las palabras iniciales del fragmento bíblico, sin embargo, consideramos que el autor parece estar señalando Jueces 6, 21. Cf. *Judicum* 13, 20-21: *Cumque ascenderet flamma altaris in caelum, angelus Domini pariter in flamma ascendit. Quod cum vidissent Manue et uxor ejus, proni ceciderunt in terram, et ultra eis non apparuit angelus Domini. Statimque intellexit Manue angelum Domini esse*; Cf. *Judicum* 6, 21-23: *extendit angelus Domini summitatem virgae, quam tenebat in manu, et tetigit carnes et panes azymos: ascenditque ignis de petra, et carnes azymosque panes consumpsit: angelus autem Domini evanuit ex oculis ejus. Vidensque Gedeon quod esset angelus Domini, ait: Heu mi Domine Deus: quia vidi angelum Domini facie ad faciem*.

¹²⁷¹ Cf. *Tobiae* 12, 19: *Videbar quidem vobiscum manducare et bibere: sed ego cibo invisibili, et potu qui ab hominibus videri non potest, utor*. En la enciclopedia castellana leemos: “como en el libro de thobías del ángel que yva a rages con su fijo leemos que comía et bebía en el camino con él” (MC. 2879, f. 16^{rb}; Inc. 471, f. 15^{ra}). En este caso, el inciso de Corbechon es más parecido al texto bíblico: “ainsi qu’il appert au dixhuytiesme libre de Thobie, ou l’ange dit. Il vous sembloit que ie mangeasse, mais i’vse d’une viande invisible tant comme suis entre les hommes” (UG. 1984-11, f. 10^{ra}).

¹²⁷² Roling sostiene, en la edición crítica, que este fragmento vuelve a presentar un gran paralelismo con la *Glossa ordinaria* y que, además, tales afirmaciones no se encuentran en Agustín ni en Ambrosio. Ver Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 127, aparato crítico.

¹²⁷³ La traducción castellana va más allá de lo que expresa el texto latino. Leemos: “assí en el ángel es la tal comestión potestativa, ca él lo marca y es poderoso para lo tornar en la materia de que primero fue compuesta la tal vianda, es a saber, elemental, et no es menesteroso d’ello pera su sustentación o aumentación” (MC. 2879, f. 16^{rb}; Inc. 471, f. 15^{rb}). Tal explicación sobre el retorno a la materia elemental

Aquí finaliza –concluye Bartolomé– lo que se ha explicado de manera *levia et plana* sobre las propiedades de los ángeles, para *utilitatem parvulorum* (86-88).

9.2.3 Sobre los espíritus malignos

Comienza un nuevo núcleo temático integrado por dos capítulos de considerable extensión: el XIX y el XX, donde el autor tratará acerca de los espíritus malignos. Adentrémonos en la doctrina que se expone en estos capítulos.

9.2.3.1 Los espíritus malignos: naturaleza, efectos y nombres

Inicia el Inglés el capítulo XIX afirmando que, así como al hombre le es dado un ángel bueno para su ayuda y conservación, también le es dado un ángel malo para que lo ejercite y lo pruebe (2-4)¹²⁷⁴. El líder de estos espíritus malignos es Lucifer, quien recibe este nombre, según explica Gregorio, por haber sido creado el más claro de los ángeles. Este primer ángel, adornado con piedras preciosas, se hallaba por delante de todos los otros, siendo más claro que ellos, pero perdió su luz y claridad al volverse contra su creador y obtuvo la deformidad y la oscuridad de su forma (*formam deformem et obscuram*) como resultado de su apostasía (4-12)¹²⁷⁵.

Las versiones vernáculas hacen referencia, como resultado de la apostasía de Lucifer, a su adquisición de una “semblance obscure” (UG. 1984-11, f. 10^{rb}) o al hecho de que “cobró una muy fea y oscura figura” (MC. 2879, f. 16^{va}; Inc. 471, f. 15^{rb}), entendiendo aquí la noción de forma en un sentido físico vinculado principalmente a la pérdida del bien y la invasión del mal, por lo que la traducen como ‘semblance’ o ‘figura’, asociando el mal a la fealdad y a la oscuridad, en oposición a la belleza y a la luz del bien. Fijémonos en cómo se hallan relacionados, en la doctrina que elabora Bartolomé, los aspectos ontológicos y morales, de manera que la deformidad hace

del alimento que provocaría el ángel al tomarlo, ausente del texto latino, es original de Vicente de Burgos, puesto que en la enciclopedia francesa no se encuentra nada semejante; de hecho, Corbechon da fin al capítulo de manera algo sintética (UG. 1984-11, f. 10^{ra}).

¹²⁷⁴ Estas primeras líneas se encuentran en las *Sententiae* de Pedro Lombardo, como apunta Roling. Ver Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 128, aparato crítico.

¹²⁷⁵ La fuente de Bartolomé son los *Moralia in Iob*, XXXII, 23, 48, p. 1666, sobre todo para las líneas 7-10, donde se resalta la especial claridad y primacía de Lucifer (Behemoth, en el texto de Gregorio) por encima de todos los ángeles antes de la caída. Roling apunta a que Gregorio también se refiere a este en *Homiliae in Evangelia*, II, 34, 7, donde leemos: “Quibus nimirum ordinibus ille primus angelus ideo ornatus et opertus exstitit, quia dum cunctis agminibus angelorum praelatus est, ex eorum comparatione clarior fuit” (PL 76, 1250A); asimismo, señala que se mantiene el paralelismo con la redacción de Pedro Lombardo en las *Sententiae* (Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 128, aparato crítico).

referencia tanto a la pérdida de la forma, en un sentido ontológico, como a la pérdida del bien y la belleza que lo acompaña.

Sobre esta cuestión –continúa Bartolomé–, sostiene Damasceno que la virtud angelical superior (*angelicis virtutibus qui aliis preerat*) a la que Dios había encomendado la custodia de la tierra no fue creada de naturaleza mala, sino buena, de modo que la semilla de la malicia que habitaba dentro de sí no provenía de su creador. No pudiendo mantener la iluminación y el honor que le fueron otorgados por el creador, por elección de su libre arbitrio se volvió contra lo que es según su naturaleza, dirigiéndose a lo que es *preter naturam*. Queriéndose, pues, revelar contra Dios, aquel que fue creado bueno y en la luz se tornó malo y en tinieblas. En el momento en que se produjo su expulsión, una infinita multitud de ángeles que se hallaba bajo su orden le siguió, quienes voluntariamente se desviaron también del bien al mal. Dichos ángeles malos, sin embargo, no poseen potestad ni virtud contra nada si no es concedido por Dios por permisión y dispensación, pues se transfiguran en cualquier imagen o figura que desean gracias a la divina permisión. Ellos piensan todas las maldades y las pasiones inmundas, y pueden enviárselas a las criaturas humanas, pero no instalándoselas dentro de modo violento, sino sugiriéndoselas. Lo que para los hombres es la muerte, para estos ángeles es la caída, pues, después de producirse, no han tenido penitencia, del mismo modo que, tras la muerte, el hombre no tiene vida¹²⁷⁶. Hasta aquí, apunta Bartolomé, es lo que extraemos de las palabras de Damasceno (12-36)¹²⁷⁷.

Continúa la exposición de los ángeles malignos con la autoridad de Gregorio, quien sostiene que, una vez la gracia abandona a estos ángeles, permanecen obstinados en la maldad de tal manera que su voluntad ya no desea nada que sea bueno, pues, aunque poseen libre arbitrio, este está inclinado perpetuamente al mal, de modo que desdeña siempre lo bueno y elige sin cesar lo malo¹²⁷⁸. Acaeció, pues, como afirma

¹²⁷⁶ Siguiendo a Corbechon (UG. 1984-11, f. 10^{rb}), aclara la versión castellana la consecuencia negativa de que los demonios no sufran penitencia: “no han habido penitencia ni perdón” (MC. 2879, f. 16^{va}; Inc. 471, f. 15^{va}); que no sufran penitencia, pues, significa que no han sido perdonados.

¹²⁷⁷ Bartolomé retoma el texto de Damasceno en el punto donde lo había abandonado en el capítulo II de este *Liber II*, donde utilizó el capítulo III del de Damasco para tratar las propiedades generales de los ángeles. Se basará ahora en el capítulo IV, el cual parafraseará para confeccionar este pasaje de su enciclopedia: *Expositio*, II, 4, pp. 75-77; PG 94, 874C-878C.

¹²⁷⁸ La edición crítica señala una relación con otra obra de Gregorio, *Homiliarum in Ezechielem prophetam libri duo*, I, 7, 18. Cabe señalar que tal referencia no supone una fuente textual para este fragmento de Bartolomé, si bien guarda cierta semejanza con la idea que desarrolla aquí Gregorio: este compara el agua con la libre elección de que fueron los ángeles dotados al crearse, pues, igual que el agua, su voluntad podía volcar al mal, como ocurrió con los caídos. Sin embargo, una vez los ángeles buenos decidieron permanecer al lado de Dios, les fue concedido, por gracia divina, no poder volverse al mal, como si el agua que simboliza su voluntad de convirtiera en hielo (*Homélies sur Ézéchiél*, texte latin,

Casiodoro, que, queriendo tal ángel robar la divinidad, perdió la felicidad¹²⁷⁹. De este modo, afirma Bartolomé, quien apeteció indebidamente una altitud que no le correspondía, con justicia cayó hacia lo profundo, ya que quien no puede tenerse en lo alto con justicia, según el orden de la justicia se mantiene en las profundidades. Por ello los santos le llaman *Diabolus*, es decir, caído (*deorsum ruens*), aunque de igual manera se le otorgan muchos otros nombres que denotan su maldad (36-49). Es llamado *Demon*, como leemos en el *Timeo* de Platón, donde se le denomina *cacodemon*¹²⁸⁰, que significa ‘sabedor malvado’, de manera que interpretamos ‘*demon*’ como ‘sabedor’ o ‘conocedor’ (*sabens*). Tal nombre se le atribuye por su conocimiento perspicaz, pues posee gran percepción (*sensu*) de la naturaleza¹²⁸¹, experiencia del tiempo y sabiduría o inteligencia (*intelligentia*) de las Escrituras, como dicen Beda y Damasceno (49-55)¹²⁸². También Isidoro afirma que los griegos llaman a los demonios ‘experimentados conocedores’ (*peritos scientes*). Dado que conocen muchas cosas futuras, suelen dar algunas respuestas¹²⁸³. En ellos, la cognición de las cosas es superior a la de los hombres, por varios motivos: la sutilidad de su conocimiento (*subtilioris sensus*), su larguísima existencia y la revelación angélica producida por mandato divino (55-61).

Antes de continuar con el resto del fragmento que Bartolomé toma de las *Etimologías*, detengámonos a considerar esta cuestión que ha expuesto el autor sobre el nombre de ‘demonio’, concretamente ‘*cacodemon*’, que haría referencia a la gran experiencia y conocimientos de estos seres malignos (idea que ha reforzado el Inglés mediante las autoridades de Beda, Damasceno e Isidoro) y cuya asignación, según aquí se ha leído, se atribuye a Platón. El *Timeo* al que Bartolomé hace referencia es el que se conoce mediante el comentario de Calcidio, donde se aborda la cuestión de los

introduction, traduction et notes par Charles Morel, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 158-160). Asimismo, en los *Moralia in Iob*, II, 10, 17, p. 70, Gregorio sostiene que la voluntad del Diablo siempre es mala.

¹²⁷⁹ Roling propone como inspiración para tal cita la *Expositio Psalmorum* de Casiodoro (Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 129, aparato crítico).

¹²⁸⁰ ‘Cathodemon’, en el texto de Corbechon (UG. 1984-11, f. 10^{rb}), y ‘chato demon’, en el de Vicente de Burgos (MC. 2879, f. 16^{vb}; Inc. 471, f. 15^{vb}).

¹²⁸¹ En la traducción castellana: “desseo de natura” (MC. 2879, f. 16^{vb}; Inc. 471, f. 15^{vb}).

¹²⁸² Se encuentra una idea similar en *Expositio*, II, 4, pp. 76-77; PG 94, 878B. Sobre la autoridad de Beda en este apartado, Roling apunta a que esta haría referencia a *In primam epistulam Petri* (Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 129, aparato crítico).

¹²⁸³ Concreta más este punto la traducción castellana: “ca ellos saben muchas cosas futuras, aunque no por cierta sciencia, mas por conjeturas, donde viene que solían et suelen dar respuestas algunas de las cosas a venir, pero en muchas faltavan” (MC. 2879, f. 16^{vb}; Inc. 471, f. 15^{vb}). La traducción de Corbechon es aquí más literal (UG. 1984-11, f. 10^{va}).

demonios, pero sin que se localice aquí mención alguna al *cacodemon* que leemos en la enciclopedia. Veamos cuál es la doctrina que se expone en el texto¹²⁸⁴. Calcidio asegura que Platón distingue cinco regiones cósmicas, que, en orden descendente, serían las siguientes: la más alta es un lugar de fuego, tras el que se encuentran la región del éter, la del aire, la de la sustancia húmeda (*humectae substantiae*) y, por último, la de la tierra. En cada una de estas regiones, a opinión de Platón –explica Calcidio–, habitan unos seres vivientes racionales. Así, pues, entre los seres divinos, que se encuentran en la región de los cielos y los astros (son estos seres racionales, inmortales e impassibles, pues no sufren las pasiones), y el ser humano, que habita la tierra (los humanos son seres racionales, mortales y sujetos a las pasiones), existe otra especie de seres que se encuentran en las regiones intermedias y que, por ende, son intermediarios entre ambos. Estos participarán tanto de la naturaleza celeste como de la humana; en consecuencia, tal naturaleza será inmortal, pero estará sujeta a las pasiones: se trata de los *daemones*, seres inmortales que, en tanto que afectados por la pasión y, por lo tanto, participantes de la naturaleza sensible, se ven vinculados a la criatura humana y abocados a su cuidado. A la especie de los *daemones* pertenecen los seres que residen en el éter, los que hacen lo propio en el aire y, por último, aquellos que ocupan la región húmeda. Dotados de gran sabiduría, intelecto agudo y memoria tenaz, los hebreos les han llamado *sanctos angelos*. Los griegos, sin embargo, los llaman de tal modo –*daemones*– porque dicho nombre indica su extenso conocimiento, de modo que se les aplica, sin distinción, tanto a los buenos como a los malignos, pues así corresponde a la lengua griega. La definición que da el autor de esta especie es la siguiente: “daemon est animal rationabile immortale patibile aethereum diligentiam hominibus impertiens”¹²⁸⁵. Ahora bien, tal definición se adecua a los *daemones* del éter y del aire, pero no por entero a los más cercanos a la tierra, pues, cuanto más cercano es el aire a la tierra –es decir, cuando nos hallamos en la región húmeda–, más afectados se ven dichos *daemones* por las pasiones. Los démones que hemos localizado en el éter y el aire son mediadores entre los dioses y los hombres, ejerciendo de mensajeros; los que se encuentran en la zona húmeda, en cambio, dejan de ser útiles, pues, de tan afectados como están por las pasiones terrenales a causa de su cercanía a la materia, se hallan imbuidos por el mal.

¹²⁸⁴ El *Comentario al Timeo* trata acerca de este tema en los pasajes CXXIX-CXXXVI.

¹²⁸⁵ Calcidius, *Commentarium in Timaeum*, CXXXV. Utilizamos aquí la edición de Moreschini: Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone*, ed. Claudio Moreschini, Milán, Il Pensiero Occidentale, 2003, p. 360.

Igualmente, dejan de ser invisibles, pues acostumbran a tomar distintas figuras. Dichos *daemones* han sido propiamente denominados, afirma Calcidio, *desertores angelos*¹²⁸⁶.

Como observamos, en el *Comentario al Timeo* se alude al origen del nombre *daemon* y se sostiene específicamente que tal denominación hace referencia a su gran conocimiento, como también leemos en la enciclopedia, si bien el término se avendría con todos los espíritus angélicos, los buenos y los caídos, sin reflejarse aquí ninguna nomenclatura que distinga los últimos de los primeros. Para encontrar la referencia del ‘*cacodemon*’ del texto de Bartolomé, debemos recurrir a los textos del siglo XII. La cuestión de los *daemones* fue tratada especialmente por los maestros de la escuela de Chartres, en relación al texto platónico que comenta Calcidio. En los capítulos cuarto y quinto del *Dragmaticon* de Guillermo de Conches (libro I), obra en la cual se establece un diálogo entre un duque y un filósofo, se expone la doctrina del comentario de Calcidio sobre las regiones cósmicas y los demonios, es decir, los pasajes en los que acabamos de reparar. Estos *animalia* del éter y del aire –Guillermo no los llama aún *daemones*– poseen una jerarquía, pues los del éter *maiolem habet scientiam et dignitatem*¹²⁸⁷, mientras que los aéreos cumplen más bien la función de mediadores entre los dioses y los hombres, ocupándose de estos últimos y revelándoles la voluntad de aquellos, de ahí su nombre: ángeles, es decir, *nuncius*. El animal que reside en la zona húmeda, al contrario, se ve afectado por las pasiones y resta lleno de odio, por lo que se deleita con el mal de los hombres. Estos tres géneros de animales –ahora sí mencionará Guillermo el término– son denominados *daemones* por los griegos. Discurren sobre esta cuestión el duque y el filósofo. El primero entiende que tal doctrina no es congruente, pues los dos primeros *daemones* que menciona Platón son bondadosos y, por lo tanto, no deberían llamarse de tal modo; además, la división de Platón no se corresponde con la de la *divina pagina*, que distingue nueve órdenes de ángeles¹²⁸⁸. El filósofo advierte al duque de su error en este punto: un *daemon* es

¹²⁸⁶ *Ibidem*, CXXIX-CXXXV, pp. 352-362.

¹²⁸⁷ Guillelmi de Conchis, *Dragmaticon Philosophiae*, ed. I. Roca; *Summa de philosophia in vulgari*, ed. L. Badia y J. Pujol (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 152), Turnhout, Brepols, 1997, p. 15.

¹²⁸⁸ Aunque aquí el duque afirme que la distinción de las nueve órdenes viene dada por las Escrituras, dicha jerarquía es establecida por la tradición, señalándose el Pseudo-Dionisio como el primero en desarrollar tal doctrina y en asociar una tarea concreta a cada orden (dicha doctrina es atribuida en el texto a la autoridad de su maestro, es decir, Hieroteo de Atenas o Tesmoteta, quien supuestamente se convertiría al cristianismo con Dionisio Areopagita, en el siglo I). Las Escrituras, anteriores a esta especulación sobre la jerarquía de las órdenes angélicas, poco dicen al respecto, aunque sí se halla un fundamento que respaldaría la tradición jerárquica que establece el Pseudo-Dionisio, pues el Antiguo Testamento hace referencia a los ángeles, serafines y querubines y, el Nuevo, a las restantes órdenes.

—sostiene Guillermo— un ser invisible racional, nada se dice aquí de su bondad o maldad; los dos primeros, los que habitan en el éter y en el aire, son llamados ‘*calodemones*’, esto es, ‘sabedores buenos’ (*boni sciens*), pues ‘*calos*’ significa ‘bien’. Al último, sin embargo, se le denomina ‘*cacodemon*’, ‘sabedores malvados’ (*malus sciens*), dado que ‘*cacos*’ significa ‘mal’. Concluye el filósofo que los *daemons* platónicos son los ángeles, sin que se dé ninguna contradicción entre la jerarquía que los clasifica en nueve órdenes y la distinción que se establece en el comentario del *Timeo*: mientras que la primera señala los coros de los ángeles, Platón, al distinguir dos tipos de ‘*calodemones*’, haría referencia a una diferenciación según el lugar cosmológico donde habitan, no según el número de las órdenes¹²⁸⁹.

Aquí encontramos de manera completa, pues, la referencia platónica que menciona Bartolomé, ya que es Guillermo de Conches quien atribuye a Platón dicha denominación de los espíritus malvados, además de justificar, como acabamos de comprobar, que se les denomina *daemons* porque tal nombre alude a su conocimiento y experiencia¹²⁹⁰.

Volvamos al texto de Bartolomé, donde, reproduciendo las *Etimologías*, se tratará una cuestión que también se halla presente en los fragmentos aludidos de Calcidio y Guillermo de Conches: la corporeidad de las inteligencias separadas y el lugar donde residen, ambos relacionados por el elemento que los define (en el texto de Bartolomé, esta última relación se establece solo en el caso de los demonios, que residen en aire caliginoso y poseen cuerpos de aire, como veremos¹²⁹¹). Asegura el Inglés que los demonios viven (*vigent*) en cuerpos de naturaleza aérea. Antes de la caída, poseían cuerpos celestes, pero, tras esta, se convirtieron en calidad o propiedad aérea, a la que se

¹²⁸⁹ Guillelmi de Conchis, *Dragmaticon Philosophiae*, ed. I. Roca..., pp. 14-17.

¹²⁹⁰ Retoma la temática de los *daemons* Bernardo Silvestre en su *Cosmographia*, si bien mostrando mayor interés por dilucidar la relación de estos espíritus con los cuerpos celestes, asunto que no aclara Calcidio y en el que no se aventura Guillermo de Conches. La cuestión de los *daemons* se encuentra desarrollada, asimismo, en otras obras, pese a que no todas beben de la fuente calcidiana, pues no debe obviarse aquí la influencia que ejercieron las traducciones de obras árabes herméticas y mágicas, como el *Picatrix*. Ver Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, ed. Peter Dronke, Leiden, E. J. Brill, 1978, p. 43 y nota 11 de la misma; Szönyi, György E., *The Hermetic Revival in Italy*, en *The Occult World*, Christopher Partridge (ed.), Oxon y Nueva York, Routledge, 2014, pp. 51-73, aquí, pp. 62-64.

¹²⁹¹ Los ángeles residen en el cielo empíreo, cosa que especificará más adelante, en este capítulo. Bartolomé no trata acerca del cuerpo de los ángeles, a diferencia de lo que harán, por ejemplo, Calcidio y Guillermo de Conches en los pasajes aquí referenciados (Calcidio, capítulos CXXX y CXXXIV-CXXXV: Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone...*, pp. 354, 358-362; asimismo, *Dragmaticon I*, 5, 4-5 y 8-11: Guillelmi de Conchis, *Dragmaticon Philosophiae*, ed. I. Roca..., pp. 18-21). Sin embargo, según se deduciría de lo que va a explicar el autor a continuación, estas criaturas poseen un cuerpo celeste, pues tal cuerpo es el que afirma que perdieron los ángeles caídos. Volveremos sobre la cuestión del cuerpo de los ángeles más adelante.

le permite solo ocupar los lugares de aire sombrío (*aeris caliginosi spatia*), siendo esta su prisión hasta que llegue el juicio¹²⁹². Estos ángeles son prevaricadores. Su príncipe es el *Diabolus*, también llamado *Sathan*, que significa adversario, ya que su corrupción de malicia continuamente se opone a Dios, que es la suma bondad, como asegura Jerónimo (61-69)¹²⁹³. Por la precipitación de su audacia¹²⁹⁴, presume más de lo que puede, como dice la glosa de Isaías: *maior est arrogantia eius et cetera*. También se afirma que quiere con más empeño ser que no ser para poder pugnar contra Dios, pese a que sabe que con ello aumenta su tormento (69-73)¹²⁹⁵. Igualmente es llamado *Beemoth*, como en *Iob XL: Ecce Beemoth*. Por este nombre interpretamos ‘buey’ o ‘animal’, ya que, así como el buey apetece comer heno, él quiere triturar con sus dientes la vida purificada de los hombres espirituales, pues el demonio ama los deseos carnales (73-78)¹²⁹⁶. También

¹²⁹² La traducción francesa, sin dejar de ser fiel al texto latino, es más explicativa e introduce pequeños añadidos (UG. 1984-11, f. 10^{va}); estos son seguidos por la traducción castellana, si bien Vicente no traduce exactamente la redacción de Corbechon, aunque sí toma el contenido que este suma al texto latino. Leemos en el texto castellano: “Ellos forman sus cuerpos fechos de ayre et los han y traen consigo quando nos aparecen, e aún porque con ellos passan más tormento; et ante la transgresión del divino precepto, ellos avían cuerpos celestiales, según dize damasceno, los quales para se nos demostrar del cielo formavan, et agora por su caýda los mudan en natura et calidad de ayre, et aquí moran et son tenidos como en presión, es a saber, en el ayre caliginoso, fasta el general juyzio, quando baxarán con los otros al infierno” (MC. 2879, f. 16^{vb}-17^{ra}; Inc. 471, f. 15^{vb}). La diferencia más relevante entre el texto castellano y el francés es la presencia de la autoridad de Damasceno, inserida en un punto de la explicación donde Corbechon, siguiendo a Bartolomé, no menciona autor ninguno, pues, como se ha dicho al inicio del pasaje, tal explicación se encuentra en las *Etimologías*.

¹²⁹³ Bartolomé reproduce fielmente el texto de las *Etimologías* de VIII, 11, 15-17, p. 710, si bien en las últimas líneas (66-69) pasa a VIII, 11, 18, p. 712, alejándose más del texto de su fuente precisamente en este punto donde señala la autoridad de Jerónimo. Sobre esta última referencia, Roling afirma cierta cercanía con varios pasajes del *Liber interpretationum hebraicorum nominum* de Jerónimo, así como con las *Sententiae* de Pedro Lombardo y la *Summa sententiarum*; ver Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 129, aparato crítico. En lo que concierne a las versiones vernáculas, cabe señalar que Corbechon escribe *Chrisostome* donde Bartolomé menciona a *Ieronimus* (UG. 1984-11, f. 10^{va}), cambiando así la autoridad, en este punto, de Jerónimo (c. 340-420) a Juan Crisóstomo o de Antioquía (347-407), lo que quizás se trate de un error de lectura entre los nombres *Hieronymus* y *Chrysostomus*. Corbechon menciona el mismo nombre dos veces en este pasaje. Vicente de Burgos, sin embargo, modifica la primera referencia de Corbechon por “sant hieronymo”, advirtiendo que no es correcta. Como el de Burgos sigue la redacción de aquel, también mencionará dos veces la autoridad de este fragmento, si bien, en la segunda mención, leemos “grisostomo” (MC. 2879, f. 17^{ra}; Inc. 471, f. 16^{ra}). Vicente, por lo tanto, corrige la primera referencia, ateniéndose al texto latino; la segunda, al no hallarse en el texto latino, pues se trata de un añadido de Corbechon, la toma de este.

¹²⁹⁴ Vicente lo traduce por ‘andacia’ (MC. 2879, f. 17^{ra}; Inc. 471, f. 15^{vb}).

¹²⁹⁵ Roling encuentra paralelismos tanto con la *Glossa ordinaria* como con el *Commentari in Iesaiam libri XVIII* de Jerónimo, pero sostiene que la probable fuente de Bartolomé en estas líneas sea la *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre. Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 130, aparato crítico.

¹²⁹⁶ Llaman *Beemoth* a Lucifer Gregorio Magno (*Moralia in Iob*, XXXII, 12, 16, p. 1640 y 13, 19, pp. 1643-1644) e Isidoro (*Etymologiae*, VIII, 11, 27, p. 712). Ambos coinciden en que el significado de tal nombre es ‘animal’, pero ninguno ofrece una interpretación semejante a la de Bartolomé, que el autor realiza directamente sobre el texto bíblico al que hace referencia: *Ecce behemoth quem feci tecum, foenum quasi bos comedet* (*Job* 40, 10).

en Job 40 es denominado *Leviathan*, es decir, aditamento o añadidura (*additamentum*), pues, como dice Gregorio, no desiste en añadir maldad a la maldad y pena a la pena, así como en él y en los suyos la culpa y la pena crecen (78-81)¹²⁹⁷. En griego es llamado, asimismo, *Appollion*, ‘exterminator’ en latín, como se muestra en *Apocalypsis XV*, pues su malicia desea exterminar los bienes de virtudes que Dios introduce en el alma¹²⁹⁸ y en la Iglesia, así como se lee in *Psalm: Exterminavit eam aper et cetera* (81-86)¹²⁹⁹. Comúnmente es llamado *Diabolus* en hebreo, que significa “el que cae hacia abajo” (*deorsum fluens*), ya que despreció el permanecer en lo más alto del cielo, de modo que cayó a las profundidades a causa de su soberbia. En griego se le denomina incriminador, ‘*criminator*’, tanto por incitar al crimen como porque atribuye falsos crímenes a la inocencia de los escogidos, *ut dicitur Apocalypsis XII: Proiectus est accusator fratrum et cetera*¹³⁰⁰. Estas últimas referencias, afirma Bartolomé, son recogidas por Isidoro en las *Etimologías* (86-94)¹³⁰¹.

Su malicia es denotada por otros nombres en las Escrituras: se le llama ‘serpiente’ o ‘dragón’ por su virulenta astucia (*Apocalypsis XII*)¹³⁰²; ‘león’, por su manifiesta violencia (*I Petri ultimo: Tamquam leo rugiens*)¹³⁰³; ‘barra’ o ‘palanca’ (*vectis*), a causa

¹²⁹⁷ Encontramos tal identificación en *Moralia in Iob*, XXXIII, 9, 17, p. 1687, donde Gregorio ofrece una explicación muy similar, aunque también Isidoro, en *Etymologiae*, VIII, 11, 27, p. 712, expone la misma idea. En esta ocasión, la cita bíblica solo conduce al reconocimiento del nombre de *Leviathan* en las Escrituras, no a su interpretación. Cf. *Job* 40, 20: *An extrahere poteris Leviathan hamo, et fune ligabis linguam ejus?*

¹²⁹⁸ Fijémonos en la diferencia del calificativo con el que las traducciones vernáculas acompañan al alma en la que Dios introduce las virtudes. Bartolomé no especifica más, pero Corbechon añade ‘*devote*’, mientras que Vicente, advirtiendo una modificación del significado que no le convence, cambia ‘*devota*’ por ‘razonable’ (UG. 1984-11, f. 10va; MC. 2879, f. 17^{ra}; Inc. 471, f. 16^{ra}).

¹²⁹⁹ *Apocalypsis* 9, 11: *et habebant super se regem angelum abyssi cui nomen hebraice Abaddon, graece autem Apollyon, latine habens nomen Exterminans*; *Psalmi* 79, 14: *Exterminavit eam aper de silva, et singularis ferus depastus est eam*.

¹³⁰⁰ Leemos en la traducción castellana: “como en los .xii. capítulos del apocalipsi es escrito: que ya es echado fuera el acusador que acusava a nuestros hermanos et metido dentro de un fuego de açufre” (MC. 2879, f. 17^{rb}; Inc. 471, f. 16^{ra}). Copia aquí Vicente las palabras añadidas por Corbechon (UG. 1984-11, f. 10^{va}). Cf. *Apocalypsis* 12, 10: *projectus est accusator fratrum nostrorum, qui accusabat illos ante conspectum Dei nostri die ac nocte*.

¹³⁰¹ *Etymologiae*, VIII, 11, 18, pp. 710 y 712.

¹³⁰² *Apocalypsis* 12, 9.

¹³⁰³ El texto francés se limita a señalar el pasaje bíblico, sin reproducir el incipit (UG. 1984-11, f. 10^{vb}), al contrario que el castellano, que añade un par de palabras más a la cita de las que recoge el texto latino: “como en la primera epístola de sant pedro en el último capítulo se lee: que nuestro adversario el diablo como un león bramando siempre cerca quien trague, etc.” (MC. 2879, f. 17^{rb}; Inc. 471, f. 16^{rb}). Cf. *I Petri* 5, 8: *quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret*.

de su obstinada dureza (*Isaie XXV*)¹³⁰⁴; por su ocultación en el aire sombrío (*aere caliginoso*), se le denomina serpiente tortuosa¹³⁰⁵ (94-100).

Por ello, Agustín, *super Genesim ad litteram libro VIII*, señala la opinión de Platón acerca de los ‘demonios sabientes’ (*cacodemonibus*). Así, explica Agustín que de los demonios se ha afirmado lo siguiente¹³⁰⁶: son dichos animales aéreos, ya que la naturaleza de sus cuerpos es aérea y no se disuelven por muerte, pues prevalece en ellos un elemento más apropiado para padecer que para actuar (100-106)¹³⁰⁷. También dice el de Hipona en el *De civitate Dei* que los demonios son animales sufrientes (*animo passiva*), de mente racional (*mente rationalia*)¹³⁰⁸, tiempo o duración eterna, cuerpo aéreo, etc. (107-110)¹³⁰⁹. Con esta exposición de opiniones y doctrinas de otros autores, Agustín pretende –afirma Bartolomé– insinuar cómo el demonio fue expulsado de un lugar sumamente luminoso, el cielo empíreo, y se vio empujado al mencionado aire tenebroso, donde padece y donde asume un cuerpo, cuando Dios lo permite, para que la vida del hombre sea ejercitada (*axerceatur*). Como se nos muestra en Isaías (*Isaie LV: Creavi fabrum et cetera*), por su obra es dicho como el artesano que aviva el carbón y

¹³⁰⁴ Ausente de las traducciones vernáculas que aquí consideramos. Ambas atribuyen la cita bíblica, *Isaias* 27, 1, al siguiente nombre que menciona Bartolomé: serpiente. De hecho, la cita se corresponde con los dos: *In die illa visitabit Dominus in gladio suo duro, et grandi, et forti, super Leviathan, serpentem vectem, et super Leviathan, serpentem tortuosum, et occidet cetum qui in mari est.*

¹³⁰⁵ Explica Vicente: “mas aún en los .xv. capítulos de yasyás es llamado culebra tortosa o tuerta, porque a la manera de la culebra se asconde et mora entre nos en el ayre caliginoso por nos engañar”, siguiendo de cerca a Corbechon (UG. 1984-11, f. 10^{vb}; MC. 2879, f. 17^{rb}; Inc. 471, f. 16^{rb}).

¹³⁰⁶ Indica Corbechon que tal opinión de Platón la recogen Agustín “et le maistre des sentences” (UG. 1984-11, f. 10^{vb}). El traductor es consciente de que la fuente textual empleada por Bartolomé en esta cita agustiniana es Pedro Lombardo, señalada como tal por Roling en la edición crítica (Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 130, aparato crítico). Vicente de Burgos opta por no añadir al fragmento la autoridad de Lombardo, respetando así el uso de autoridades que realiza Bartolomé, el cual no especifica el uso de las sumas y libros de sentencias, pues su intención es conformar un corpus de autoridades en el que consten únicamente los “filósofos y santos doctores” en los que se originan tales doctrinas.

¹³⁰⁷ Pese a que estas líneas estén tomadas de Pedro Lombardo, la idea expresada es totalmente localizable en el texto de Agustín al que se hace referencia. Cf. *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, III, 10, 14: “Quapropter, etsi daemones aeria sunt animalia, quoniam corporum aeriorum natura vigent; et propterea morte non dissolvuntur; quia praevallet in eis elementum, quod ad faciendum quam ad patiendum est aptius” (PL 34, 285).

¹³⁰⁸ Vicente de Burgos vuelve a traducir aquí ‘mente’ como ‘voluntad’ (MC. 2879, f. 17^{rb}; Inc. 471, f. 16^{rb}), pese a que Corbechon escribe “raisonnables quand à leur penser” (UG. 1984-11, f. 10^{vb}).

¹³⁰⁹ En el capítulo XVI del octavo libro *De civitate Dei*, titulado *Quid de moribus atque actionibus daemonum Apuleius Platonicus senserit*, leemos: “De moribus ergo daemonum cum idem Platonicus loqueretur... Breviter autem eos definiens ait, daemones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aeria, tempore aeterna” (*De civitate Dei*, VIII, 16, 2; PL 41, 241). Como observamos, la definición de los *daemones* que Agustín toma del *De deo Socratis* de Apuleyo (siglo II), obra que versa concretamente sobre los *daemones* de Platón, se corresponde con los pasajes vistos del comentario de Calcidio (CXXXI, p. 357) y del *Dragmaticon* de Guillermo de Conches (I, 4, 3, p. 15).

da forma al vaso, ya que, por su ejercitación prueba la vida de los elegidos, que son vasos de gracia¹³¹⁰. Afirma el autor que por estos nombres que aquí se han apuntado y por muchos otros se nombra al demonio, manifestando mediante los mismos su rabia virulenta (110-120).

En las líneas que hallamos en la enciclopedia entre las dos menciones de Agustín y la referencia bíblica, Bartolomé explica cuál sería la intención del Africano al exponer las teorías de otros, es decir, la de Apuleyo, nombre que aquí no aparece, ya que el autor solo menciona, antes de la primera referencia a la autoridad de Agustín, que este está exponiendo la opinión de Platón. En las mencionadas líneas (110-115), donde Bartolomé redacta sin seguir literalmente el texto de ninguna fuente, se indica que Agustín, mediante estas doctrinas, sugiere la caída de los demonios del cielo empíreo al aire tenebroso donde habitan, indicándose así en la enciclopedia explícitamente el lugar cosmológico donde se localizan los ángeles¹³¹¹. Se observa, pues, la adaptación medieval que aquí se realiza del *daemon* platónico (que llegaría hasta Agustín de Hipona mediante Apuleyo) y del comentario de Calcidio. No desarrolla esta cuestión el autor, mencionándola colateralmente, si bien en otro libro de su enciclopedia, aquel que dedica a la cosmología, donde aborda los cielos y los astros, sí remarcará que tal es el lugar en el que habitan tanto los espíritus angélicos como las almas de los bienaventurados¹³¹². Corbechon, en la traducción francesa, evita la mención del cielo empíreo, afirmando únicamente que los demonios caen del lugar más claro y son confinados en el aire caliginoso, de manera que elude tal referencia cosmológica¹³¹³.

Continuemos con el texto de Bartolomé, quien recurre, para finalizar el capítulo, a la autoridad de Beda *in Glossa super illum locum Petri ultimum*. Dice la glosa que como los enemigos que asedian los muros, explorándolos para penetrarlos, así el demonio rodea las partes inferiores del ser humano, entrando en el interior. Presenta a los ojos formas ilícitas, destruyendo la castidad mediante la vista; tienta a los oídos con melodías que suavizan el vigor del cristiano; provoca a la lengua a la reprobación; incita a las manos a vengar injurias e instiga al asesinato; promete honores terrenales, y aún

¹³¹⁰ *Isaias* 54, 16.

¹³¹¹ Pese a que no se trate de una fuente literal, señalamos aquí la cercanía al texto del *De Trinitate*: “Unde intellegi datur ne ipsos quidem transgressores angelos et aerias potestates in imam istam caliginem tamquam in sui generis carcerem ab illius sublimis aetheriae puritatis habitatione detrusas” (*De Trinitate*, III, 7, 12; p. 139).

¹³¹² *De proprietatibus rerum*, libro VIII, capítulo cuarto.

¹³¹³ UG. 1984-11, f. 10^{vb}. Vicente de Burgos sigue muy de cerca el texto francés, pero no omite la alusión al cielo superior donde residen los ángeles (MC. 2879, f. 17^{va}; Inc. 471, f. 16^{tb}).

los espirituales. Cuando no puede engañar en secreto, añade terrores manifiestos. El demonio, donde hay paz, obra con astucia, así como, en la persecución, lo hace con violencia. Contra él, pues, el ánimo (*animus*)¹³¹⁴ debe hallarse tan preparado a resistir como él mismo se encuentra preparado para atacar. Hasta aquí se lee en la mencionada glosa, concluye Bartolomé¹³¹⁵.

9.2.3.2 La caída de los ángeles

Continúa la temática demoníaca con un segundo capítulo donde específicamente se aborda la caída de tales espíritus, aunque, respecto al anterior, no se observa un cambio de temática, pues continúa el Inglés exponiendo las características y acciones de los demonios. Con este capítulo, finalizará Bartolomé el libro segundo de su obra. Adentrémonos en la teoría expuesta por el autor.

Los ángeles malignos que consintieron la voluntad de Lucifer cayeron irremediabilmente en el aire caliginoso mencionado en el capítulo anterior, donde se hallan recluidos como en una cárcel. De este modo, dichos espíritus descendieron de la luz a las tinieblas, de la ciencia a la ignorancia, de la dilección al odio y la envidia, de la máxima felicidad a la máxima miseria, como afirma Gregorio (2-7)¹³¹⁶. Ambrosio *super Lucam* señala que algunos demonios se disponen sobre otros, según la superioridad o inferioridad de su ciencia, pues, pese a que se encuentren obstinados en el mal, no carecen de una viva percepción (*sensu*)¹³¹⁷. En consecuencia, Isidoro sostiene que los demonios fortalecen su astucia de tres maneras: por su sutil naturaleza cognoscente, por su experiencia en el tiempo y su larga existencia (*diuturnitate*) y, por último, por la

¹³¹⁴ Corbechon traduce ‘*animus*’ por ‘alma’, mientras que Vicente opta por ‘corazón’ (UG. 1984-11, f. 10^{vb}; MC. 2879, f. 17^{va}; Inc. 471, f. 16^{va}).

¹³¹⁵ Roling afirma que la fuente de Bartolomé sería un fragmento de la *Glossa ordinaria* compuesto a partir del *In primam epistulam Petri* de Beda (Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 131, aparato crítico).

¹³¹⁶ Dado que estas líneas de Bartolomé no se encuentran en un único pasaje de los *Morales* de Gregorio, sino que se trata de un conjunto de ideas expuestas en capítulos de distintos libros (cf. IV, 9, 14-16 y 23, 42-43; XIII, 48, 53-54; XXIX, 32, 75-76), Roling propone que, en este caso concreto, las *Sententiae* de Pedro Lombardo pudieron usarse como texto intermediario, sobre todo teniendo presente que, en las siguientes líneas, Bartolomé citará la *Expositio evangelii secundum Lucam* de Ambrosio también mediante la obra de Lombardo. Ver Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., pp. 131-132, aparato crítico.

¹³¹⁷ Ver *supra*, nota anterior. Apuntamos aquí que, en las epístolas de Pablo, ya se sugiere que existe una jerarquización entre los espíritus malignos paralela a la de los ángeles: *Unusquisque autem in suo ordine, primitiae Christus: deinde ii qui sunt Christi, qui in adventu ejus crediderunt. Deinde finis: cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem, et virtutem. Oportet autem illum regnare donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus (Ad Corinthios I, 15, 23-25).*

revelación de los santos espíritus¹³¹⁸ (7-14). También Agustín trata sobre estos en su *Encheiridion*, donde asegura que, con un vivo ingenio, conocen las virtudes seminales de las cosas, ocultas a los hombres, las cuales ellos esparcen por mixciones combinadas y templadas de los elementos, dando lugar así a diversas especies (*diversas rerum species producant*). Esto significa que aquello que la naturaleza es capaz de realizar sucesivamente, puede el diablo hacerlo súbitamente mediante la aceleración del proceso natural. De aquí que, por arte de los demonios, los magos del faraón hicieran aparecer al instante serpientes y ranas, como dice la Glosa sobre el Éxodo (14-23).

Detengámonos a considerar la doctrina del Africano sobre la cuestión de los espíritus malignos a la que hace referencia Bartolomé. En el *Enchiridion*, hallamos menciones puntuales a los demonios y al Diablo en diversos capítulos¹³¹⁹; al margen de estas, Agustín aborda la materia demoníaca brevemente en los capítulos VIII y IX, donde relaciona el pecado del hombre con el de los ángeles, lo que le lleva a tratar sobre la caída de estos, la condición en la que permanecen y cómo serán sustituidos por los hombres santos en la Jerusalén celestial. Así, encontramos en este pasaje del *Enchiridion* diversos puntos de la doctrina expuesta por Bartolomé: el reconocimiento de que el Creador sostiene la vida y vitalidad de tales espíritus por su voluntad, pues, de no hacerlo, dejarían de existir (cosa que Bartolomé no menciona en estos capítulos sobre los demonios, pero sí lo ha hecho con anterioridad acerca de los ángeles, por lo que tal condición se aplica también a los caídos); la descripción de la caída como un descenso del lugar celestial de los ángeles al aire caliginoso; por último, el hecho de que, tras la caída, los demonios permanecen en el mal y los ángeles son confirmados en el bien, restando así inamovibles y felices en la contemplación divina¹³²⁰. Pese a que se localicen en tal obra algunas de las cuestiones básicas de la temática demoníaca, no aborda el Africano en este texto la doctrina de las razones seminales a la que alude la enciclopedia, ya que aquí no se reflexiona sobre la sabiduría o las capacidades cognoscitivas de tales seres.

Reparemos ahora en la principal obra de Agustín que se ha utilizado en la enciclopedia hasta el momento: el *De Trinitate*. Será aquí y no en el *Enchiridion* donde

¹³¹⁸ *Etymologiae*, VIII, 11, 16. Ya ha reproducido Bartolomé este fragmento de Isidoro en el capítulo anterior, por lo que aquí únicamente lo sintetiza. Apuntemos que Corbechon equivoca la referencia, haciendo constar nuevamente a Gregorio en lugar de a Isidoro, confusión que repara Vicente de Burgos al restituir al Hispalense como autoridad en estas líneas (UG. 1984-11, f. 11^{ta}; MC. 2879, f. 17^{vb}; Inc. 471, f. 16^{va}).

¹³¹⁹ Augustinus, *Enchiridion*, II, 8; XIV, 49; XVI, 62; XXIII, 92; XVIII, 108 y XXIX, 111.

¹³²⁰ *Ibidem*, XVIII, 27 y XIX, 28-29.

se encuentre la teoría agustiniana a la que Bartolomé hace referencia, en concreto en un pasaje donde el autor tiene como objetivo establecer que ‘creador’ solo puede decirse de Dios. Tanto los ángeles buenos como los malos conocen las razones seminales veladas a los hombres, gracias a la sutilidad de sus cuerpos y sentidos. Estos, además, influyen en la preparación de las condiciones propicias de los elementos para que los seres germinen, acelerando así su crecimiento; tal acto, sin embargo, solo se lleva a cabo bajo la voluntad divina. Ni la materia obedece a los demonios ni los ángeles, buenos o malos, crean en modo alguno, declara Agustín, pues tales razones seminales se hallan latentes en los elementos cósmicos por disposición divina. El hecho de que los ángeles y los demonios tengan esta capacidad, pues, no les convierte en creadores, como tampoco al hombre se le llama creador por engendrar¹³²¹. Tal aclaración la hace el Africano tras plantear la cuestión de que las alteraciones naturales no sean realizadas únicamente por los ángeles, sino también por los demonios, como explican las Escrituras que ocurrió en Egipto con los magos del faraón¹³²². Como vemos, la referencia bíblica que menciona Bartolomé está presente en la fuente agustiniana, pese a que el autor se refiera a ella bajo la autoridad de la Glosa sobre el Éxodo¹³²³.

Cabe señalar que la traducción castellana de Vicente de Burgos, por iniciativa propia –Corbechon se limita en este punto a seguir el texto de Bartolomé–, indica que los magos que tornaron las varas en serpientes y ranas no transformaron las formas de unas en otras, sino que engañaban y hacían creer tal cosa cuando únicamente cambiaban unas por otras, mediante un movimiento local muy rápido:

Assí como por la arte diabólica los magos encantadores de pharaón tan sotilmente mudavan las vergas en sierpes et ranas que conoscerlo nuestra vista era impossible, aunque es cierto que ellos no mudavan las formas de lo uno en lo otro, mas por un muy sutil arreatamiento quitavan las vergas et ponían las sierpes et pensavan los que eran presentes que la tal mudación fuesse por conversión, pero era por local mutación, y esto es lo que la glosa sobre el libro del éxodo dize¹³²⁴.

Está incidiendo Vicente, pues, en el hecho de que la influencia maligna puede conducir al engaño, pero no a la verdadera mutación de las especies mediante la transformación de una forma en otra. El asunto no carece de importancia en estos siglos:

¹³²¹ Augustinus, *De Trinitate*, III, 8, 13.

¹³²² *Ibidem*, 7, 12.

¹³²³ La edición crítica apunta nuevamente a la *Glossa ordinaria*. Asimismo, sobre la referencia a Agustín, Roling propone un posible uso de de las *Sententiae* de Pedro Lombardo, de manera que el Africano podría estar citándose indirectamente. Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 132, aparato crítico.

¹³²⁴ MC. 2879, f. 17^{vb}; Inc. 471, f. 16^{vb}.

la posibilidad de la mutación de las especies es una cuestión que afecta a una ciencia muy relevante introducida en la época, la alquimia. Tal ciencia proviene del contacto con la cultura árabe, como tuvo ocasión de comentarse en la primera parte de la investigación. En efecto, es en el pensamiento árabe en el que se dan las condiciones necesarias para aceptar la factibilidad de dicha transmutación de las especies, pues muchos de estos autores toman y desarrollan ciertos elementos aristotélicos básicos para ello: la teoría de los cuatro elementos y las cualidades básicas, por una parte, y, por otra, el hilemorfismo (restando la forma en lo íntimo de la sustancia, en lugar de encontrarse en un mundo ideal inaccesible, se antoja más plausible la alteración de la sustancia por parte del ser humano). Esta posibilidad, por lo tanto, es la que parece negar la traducción de Vicente de Burgos a los demonios o, cuanto menos, a los magos. Asimismo, también podríamos interpretar que Vicente, al asegurar que los magos hacían ver que mutaban las especies “por la arte diabólica”, esté haciendo referencia a la ineficacia de la magia, no a la capacidad de los demonios ni, en general, a las posibilidades de la alquimia. Para la época en la que escribe el de Burgos, el siglo XV, ambas prácticas, la alquimia y la magia, habían sido objeto tanto de admiración y ejercicio como de rechazo y acusación, por lo que el franciscano puede estar exhibiendo su negativa ante cualquiera de ellas.

Volvamos al texto de Bartolomé. Sostiene el autor que la intención de los demonios se dirige exclusivamente hacia el mal y hacia la fatigación de los buenos, para lo cual perturban los elementos, provocan tempestades en los mares y en el aire y devastan los frutos de la tierra, *ut patet Apocalypsis VII capitulo*¹³²⁵. Y más lejos irían en sus males si los ángeles buenos no retuvieran su malicia (23-28)¹³²⁶. Como continuamente pecan, también de manera continua cargan con su pena allá donde van. De ahí la enseñanza de Gregorio en el libro XXXII de los *Morales*: los demonios siempre apetecen la aflicción de los justos, sin embargo, si no reciben tal potestad de Dios, no pueden de ningún modo enfermarlos por tentación. Así, tras haber realizado un mal, prestos se preparan para otro, de donde se entiende que acaeciera que, teniendo que

¹³²⁵ *Apocalypsis 7, 2: Et vidi alterum angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi: et clamavit voce magna quatuor angelis, quibus datum est nocere terrae et mari.*

¹³²⁶ Cf. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*: “immundi spiritus, qui e coelo aethereo lapsi sunt, in hoc coeli terraeque medio vagantur ... Quia ergo ab aereis potestatibus contra cogitationum nostrarum munditiam flamma livoris irruit, de coelo ignis ad oves venit. Saepe enim mundas mentis nostrae cogitationes ardore libidinis accendunt; et quasi igne oves concremant, dum castos motus animi, luxuriae tentatione perturbant” (II, 47, 74, p. 103); “Gladius quippe Behemoth istius ipsa nocendi malitia est Sed ab eo a quo bonus per naturam factus est, eius gladius applicatur, quia eius malitia divina dispensatione restringitur, ne ferire tantum mentes hominum quantum appetit permittatur” (XXXII, 24, 50, p. 1168).

huir de aquellos donde se habían establecido, rogaran introducirse en los cerdos –no menciona Bartolomé el pasaje bíblico al que está aludiendo¹³²⁷–, pues, cuando la divina potencia les impide dañar a los hombres, desean hacerlo en los animales irracionales¹³²⁸ (28-38)¹³²⁹.

También afirma Gregorio en el libro XIV –asegura Bartolomé– que los demonios preparan diversas tentaciones para que seduzcan a los hombres según las diversas complejiones: a los *letos* los tienta de lujuria; a los tristes, de discordia; a los temerosos (*timidos*), de desesperación; a los soberbios, de presunción (39-43)¹³³⁰. Retengamos en nuestra memoria este fragmento que Bartolomé toma de Gregorio, donde se asocian ciertos vicios especialmente perniciosos según los determinados caracteres del ser humano. Más adelante, concretamente en el libro IV, cuando dan comienzo las anotaciones marginales de la obra, escritas probablemente por un fraile franciscano distinto al autor de la enciclopedia, observaremos cómo tal anotador realiza una interpretación espiritual de la doctrina física expuesta por Bartolomé fundamentándose

¹³²⁷ Cf. *Marcus* 5, 8-13: *Dicebat enim illi: Exi spiritus immunde ab homine ... Et deprecabatur eum multum, ne se expelleret extra regionem. Erat autem ibi circa montem grex porcorum magnus, pascens. Et deprecabantur eum spiritus, dicentes: Mitte nos in porcos ut in eos introeamus. Et concessit eis statim Jesus. Et exeuntes spiritus immundi introierunt in porcos: et magno impetu grex praecipitatus est in mare ad duo millia, et suffocati sunt in mari.* Igualmente, *Matthaeus* 8, 38-22 y *Lucas* 8, 30-33.

¹³²⁸ “Qui sont au service de l’homme”, matiza Corbechon (UG. 1984-11, f. 11^{ra}). Vicente no añade ningún apunte sobre los animales, pero sí especifica que los demonios los atacan “cuando por la divina pujañca son forçados de salir fuera de los cuerpos humanos” (MC. 2879, f. 17^{vb}; Inc. 471, f. 16^{vb}), cosa que no es exactamente lo que aquí afirma Bartolomé, si bien Vicente de Burgos completa su redacción centrándose en el ejemplo bíblico que el Inglés emplea.

¹³²⁹ Cf. *Moralia in Iob*, XXXII, 24, 50, p. 1668: “Gladius quippe Behemoth istius ipsa nocendi malitia est Sed ab eo a quo bonus per naturam factus est, eius gladius applicatur, quia eius malitia divina dispensatione restringitur, ne ferire tantum mentes hominum quantum appetit permittatur. Quia ergo hostis noster et multum potest, et minus percutit ... Qui replicato gladio quanta sit infirmitatis, evangelista testante describitur, quia nec manere in obsessio homine potuit, nec rursus invadere bruta animalia nisi iussus praesumpsit, dicens: Si eiicis nos, mitte nos in gregem porcorum”.

¹³³⁰ La fuente de estas líneas es *Moralia in Iob*, XXIX, 22, 45. Bartolomé no reproduce las palabras exactas de Gregorio, más bien lo parafrasea, con alguna modificación. Para empezar, el primer término empleado por Gregorio es ‘*laetis*’, ‘alegres’ (el autor realiza una dualidad de opuestos con el siguiente carácter: el de los tristes), mientras que el Inglés escribe ‘*letos*’, que, si bien puede ser la forma ‘*laetos*’ con la pérdida de la ‘a’, también puede entenderse, como hacen Corbechon y Vicente de Burgos, como ‘débil’ o ‘moribundo’, al relacionarlo con el sustantivo ‘*letum*’ o el verbo ‘*leto*’. Así, Corbechon traduce ‘*letos*’ por “ceulx qui sont de delyé esperit” (UG. 1984-11, f. 11^{rb}), siendo aquí más ambiguo que Vicente, que opta sin duda por la interpretación física: “que son de complisión delicada” (MC. 2879, f. 18^{ra}; Inc. 471, f. 16^{vb}). Por otra parte, el cuarto tipo de carácter, según Bartolomé, es el de los ‘soberbios’, a los cuales los demonios tientan de presunción; literalmente, Gregorio dice aquí ‘*elatis*’, ‘exaltados’ o ‘engrandecidos’, *eos ad quaeque voluerit blandis favoribus trahit* (*Moralia in Iob*, XXIX, 22, 45, pp. 1464-1465). Corbechon omite el caso de los soberbios, manteniendo solo los tres anteriores, cosa que imita Vicente, quien, además, traduce ‘*timidos*’ por ‘pobres’, quizás por una confusión de lectura del texto francés, pues el término empleado por Corbechon, ‘*paoureux*’, es similar a ‘pobre’ en francés medieval: ‘*paouvre*’ (forma alternativa a ‘*pouvre*’), de donde Vicente entendería que en el texto de Corbechon rezaba ‘pobres’, en plural (UG. 1984-11, f. 11^{rb}; MC. 2879, f. 18^{ra}; Inc. 471, f. 17^{ra}).

en un paralelismo en el que será capital la atribución de ciertas virtudes específicas a determinados caracteres, de acuerdo a la complexión humana, según la disposición concreta de los humores. Tendremos ocasión de tratar esta cuestión cuando abordemos el significado espiritual de los *marginalia* en el libro IV (en el capítulo 11 de la presente investigación).

Volviendo al texto de Bartolomé, leemos que, según afirma Gregorio en el libro XXII, el antiguo enemigo actúa de tal manera: en primer lugar, tienta a la criatura humana de un modo en el que, casi aconsejando, le sugiere a la ánimo (*animus*) cosas atractivas e ilícitas, para, tras obtener su consentimiento, forzarla con violencia a su delectación desmesurada¹³³¹, como sobre esto se dice en *Iob XLI: Fugiat caudam et cetera*¹³³² (43-48). Continúa aún el autor con el texto de Gregorio, señalando como fuente su libro XXXII: de ninguna manera puede el demonio forzar a nadie si no es por persuasión de astucia pestilente y por la destrucción que causa su consejo fraudulento, ya que, presentándose como algo dulce, inclina al corazón hacia aquello perjudicial (48-51)¹³³³. Igualmente, en el libro VIII, leemos que a veces se presenta a los sentidos de los hombres casi como un ángel de luz (51-53)¹³³⁴; en el libro XXXIV, que, cuando llegue el fin del mundo, más fervorosa será su crueldad cuanto más cerca sienta el juicio final y su pena. Entonces, lo que con malicia quiere, hábilmente lo investigará; entonces,

¹³³¹ Gregorio expresa tal idea en *Moralia in Iob*, pero en un libro distinto al que leemos en la enciclopedia: “Huius ergo Behemoth caput herba est, cauda cedrus, quia ex prima quidem suggestione blandiens substernitur, sed per usum vehementer invalescens, succrescente tentationis fine, roboratur. Superabile namque est omne quod initio suggerit, sed inde sequitur, quod vinci vix possit. Prius enim quasi consulens blanda ad animum loquitur; sed cum semel dentem delectationis infixit, violenta post consuetudine pene insolubiler innodatur” (*Moralia in Iob*, XXXII, 19, 33, p. 1654).

¹³³² Corbechon omite la referencia bíblica; Vicente de Burgos sí la cita, pero no reproduce el incipit. La decisión de los traductores probablemente se deba a que las palabras iniciales del versículo no coinciden con el texto bíblico. Bartolomé debe estar haciendo referencia a Job 40, 12: *Stringit caudam suam quasi cedrum*.

¹³³³ En esta ocasión, las palabras de Gregorio se toman de manera algo más literal, aunque el autor selecciona las líneas del pasaje que más le interesan, sin reproducir los fragmentos enteros. Señalemos aquí que la edición crítica apunta como fuente *Moralia in Iob*, XXXII, 21, 43; el texto, sin embargo, se encuentra en *Moralia in Iob*, XXXII, 21, 40: “Neque enim vi quempiam premit, sed calliditate pestiferae persuasionis interficit ... et dum dulcia resonant, ad noxia inclinant” (pp. 1658-1659). Leemos en la traducción castellana un añadido que proviene de la francesa (UG. 1984-11, f. 11^{rb}): “ca aquella dulçor aparente que presenta et pone delante los sesos humanos mostrándose alguna vez como quien es enemigo de luz et otras vezes transfigurándose en ángel de claridad, como el mismo doctor en los .xv. libros afirma, inclinan el corazón humano a las cosas empecibles et dañosas” (MC. 2879, f. 18^{rb}; Inc. 471, f. 17^{ra}). Esto se corresponderá con la siguiente característica que Bartolomé toma de Gregorio, de modo que las traducciones vuelven a repetirla a continuación.

¹³³⁴ Corbechon y Vicente cambian la referencia del libro de Gregorio: señalan aquí el quinto, numeración que se corresponde con el libro apropiado de la fuente en cuestión, cuyas palabras se reproducen de manera fiel en estas líneas: “Modo enim se sicut est perditus humanis sensibus obiicit, modo quasi angelum lucis ostendit” (*Moralia in Iob*, V, 22, 43, p. 248).

alzará más alto la cabeza de su soberbia y, mediante aquel hombre condenado que le acompaña, demostrará con malicia todo lo que puede (53-59)¹³³⁵. También en el libro XXXIII se afirma que, cuando se produzca el juicio, se presentará ante la curia celeste el antiguo enemigo, el diablo, bestia cruel que será llevada cautiva, y con todo su cuerpo¹³³⁶ será portado a las llamas eternas del Infierno (*gehennae incendiis mancipabitur*), donde será inaudito el espectáculo cuando esta monstruosa bestia sea mostrada ante los ojos de los elegidos (59-65)¹³³⁷.

Bartolomé finaliza así su libro, sosteniendo que, en pro de la brevedad, es suficiente lo poco que se ha expuesto sobre las propiedades de los espíritus malignos y sus efectos. Remite a la obra de Gregorio *super Iob* para aquellos que deseen tener un mayor conocimiento de las operaciones y ocultas maquinaciones de *Sathane* que aquí no se han abordado, recomendando especialmente los capítulos XL y XLI de la mencionada obra (65-71)¹³³⁸. Esta es la primera ocasión, en los libros analizados, que Bartolomé dirige al lector a una autoridad para profundizar en las cuestiones que la enciclopedia no ha contemplado sobre una temática concreta.

¹³³⁵ Pasaje omitido en las traducciones. Leemos al inicio del penúltimo libro de los *Morales* estas líneas, seguidas por Bartolomé de manera cercana: “Unde et extrema mundi atrocius tentaturus aggreditur, quia tanto fit ferventior ad saevitiam, quanto se vicinior sentit ad poenam ... Tunc quidquid nequiter valuerit, callidius exquirat; tunc cervicem superbiae altius erigit, et per damnatum illum quem gestat hominem omne quod temporaliter praevallet nequiter ostendit” (*Moralia in Iob*, XXXIV, 1, 1, p. 1732).

¹³³⁶ “Que son los otros malditos spíritus” (MC. 2879, f. 18^{rb}; Inc. 471, f. 17^{rb}), puntualiza Vicente de Burgos, siguiendo a Corbechon (UG. 1984-11, f. 11^{rb}). De hecho, Gregorio, la fuente de Bartolomé en estas últimas líneas, realiza una aclaración donde apunta exactamente lo mismo: *et cum suo corpore, id est cum reprobis omnibus* (ver *infra*, nota posterior).

¹³³⁷ Toma Bartolomé el siguiente fragmento de Gregorio, del que únicamente omite las palabras que aluden a una referencia bíblica (Mateo 25, 41): “Cunctis enim videntibus praecipitabitur, quia aeterno tunc iudice terribiliter apparante, astantibus legionibus angelorum, assistente cuncto ministerio coelestium potestatum, atque electis omnibus ad hoc spectaculum deductis, ista bellua crudelis et fortis in medium captiva deducitur, et cum suo corpore, id est cum reprobis omnibus, aeternis gehennae incendiis mancipatur, cum dicitur ... O quale erit illud spectaculum, quando haec immanissima bestia electorum oculis ostendetur, quae hoc belli tempore nimis illos terrere potuerat, si videretur!” (*Moralia in Iob*, XXXIII, 20, 37, p. 1707).

¹³³⁸ La numeración de los capítulos no se corresponde con ninguno de los libros donde Gregorio aborda especialmente la cuestión de los espíritus malignos (localizados hacia el final de los *Moralia*), pues estos se componen de un número menor de capítulos. Roling apunta que tal indicación sobre la obra de Gregorio, exactamente con la misma numeración, se encuentra en la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre (Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling..., p. 133, aparato crítico).

10. Consideraciones acerca del *Liber II*

El estudio del segundo libro del *De proprietatibus rerum* nos permite apuntar a continuación ciertos rasgos y características a resaltar sobre la doctrina angelológica expuesta y la faceta compiladora del autor.

10.1 Uso de fuentes y autoridades en el *De angelis*

Comencemos reparando en la selección y el uso de autoridades y fuentes en este segundo libro de la enciclopedia.

10.1.1 Criterio de selección de fuentes y autoridades dentro del contexto intelectual de redacción

Para la confección de su *Liber II*, Bartolomé utiliza un repertorio de autoridades de considerable extensión, mayor del que empleó para el *Liber de Deo*, donde, según concluimos en el estudio del libro, la selección de autores es reducida, siendo cuidadosamente meditada por el Inglés. Pese a la diversidad de referencias mencionadas en el *De angelis*, el estudio de las fuentes empleadas revela que los principales autores que conforman la exposición sobre las realidades angélicas son el Pseudo-Dionisio, Gregorio Magno, Isidoro y Damasceno.

El Pseudo-Dionisio escribe entre los siglos V y VI y, por lo tanto, se trata de la redacción más antigua de las cuatro fuentes-autoridades principales a la que se remonta Bartolomé (ignoramos ahora la atribución histórica de la obra al Dionisio del siglo I). Sin embargo, la obra dionisiaca no fue traducida a la lengua latina hasta el siglo IX. Para aquel entonces, Occidente contaba ya con una de las grandes fuentes en materia angelológica que Bartolomé emplea: Gregorio Magno (c. 540-604), obra que podía completarse con los pasajes que Isidoro (c. 556-636) dedicó a esta temática en las *Etimologías*, aunque el Hispalense no se considera una autoridad comparable a Gregorio en la reflexión en torno a los ángeles. Damasceno fue el último de ellos en devenir accesible: recordemos que no se tradujo al latín hasta que Burgundio de Pisa, en el siglo XII, se ocupó de ello.

Debe tenerse presente que, si bien la angelología resultó prolífera en los siglos escolásticos, su florecimiento se dio especialmente a partir del inicio del siglo XIII: a ella se dedicaron, entre otros autores, los franciscanos Alejandro de Hales,

Buenaventura, Olivi (1248-1292), Duns Escoto y Ockham (c. 1290-1349); los dominicos Tomás de Aquino y Durand de Saint Pourçain, y otros escolásticos, como Enrique de Gante (c. 1217-1293), etc. El siglo anterior, el XII, también había contado con obras relevantes sobre la materia, como las de Abelardo, Pedro Lombardo, Alain de Lille, Guillermo de Auvernia (c. 1190-1249), Guillermo de Conches, Hugo de san Víctor, Hildegarda de Bingen o Guillermo de Auxerre, si bien la angelología que estos últimos desarrollan sobre la naturaleza angélica no acarrea una disquisición como la que se da en el siglo siguiente, cuando los problemas y las categorías aristotélicas se aplican a aquella (en el siglo XIII se incrementan los conceptos aristotélicos con los que cuentan los teólogos respecto al siglo anterior¹³³⁹), lo que implica resolver ciertas cuestiones metafísicas y epistemológicas, como la relación o contacto con la materia, si poseen o no composición, en qué consiste o cómo se produce su intelección, etc. En definitiva, se advierte una preponderancia del estudio de la naturaleza del ángel en el siglo XIII, mientras que, en la época precedente, se había abordado principalmente su influencia y actividad en la dimensión humana, así como el lugar que estas criaturas ocupan en la creación (incluyéndose su caída o confirmación en la gracia divina)¹³⁴⁰. Si bien es cierto que un gran número de autores medievales presentan en sus obras menciones a las criaturas angélicas, la mayoría de ellos las trataron únicamente de modo colateral. Bartolomé, como ya observamos en el *Liber I*, no menciona las obras que debaten cuestiones a partir del uso de autoridades, aunque las utilice. El criterio del Inglés es muy específico a la hora de incluir a un autor como autoridad: las sumas y sentencias no aparecen en la enciclopedia porque no son estas las obras de las que parten las doctrinas que se exponen (la excepción aquí serán los comentaristas, de los cuales sí encontramos alguna cita, como la que probablemente alude a Hugo de san Víctor); no se menciona, por ejemplo, a Pedro Lombardo, decisión que se altera en la traducción francesa del *Liber II*, pues Corbechon, reconociendo la fuente que el Inglés emplea en el capítulo XIX, la incluye como autoridad, referencia que elimina Vicente de Burgos. Aunando esta característica compilatoria con el hecho de que, para esta materia, el autor busca los referentes doctrinales partiendo del siglo precedente al suyo propio hacia atrás (tengamos en cuenta que no cita en estos libros a filósofos contemporáneos), las fuentes-autoridades quedan restringidas a dos básicas, tanto en la enciclopedia como, en

¹³³⁹ Keck, David, *op. cit.*, p. 87.

¹³⁴⁰ Colish, Marcia L., «Early Scholastic Angelology», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 62, 1995, pp. 80-109; Keck, David, *op. cit.*, pp. 70-73.

general, en el panorama intelectual: el Pseudo-Dionisio y Gregorio Magno, que pueden ser completadas con Damasceno e Isidoro, sin llegar a alcanzar estos la relevancia de los dos primeros en la reflexión angelológica.

El Inglés recurre en diversos apartados concretos a Agustín de Hipona; igualmente, como hemos comprobado, cita a figuras relevantes que son mencionadas de manera puntual y, en ocasiones, indirecta, como Jerónimo, Ambrosio, Beda y Casiodoro. Fijémonos en que Bartolomé alude en este libro a los cuatro padres de la Iglesia latina, si bien haciendo un uso completamente dispar de los mismos (mientras Gregorio es ampliamente utilizado y Agustín de Hipona es referido en varias ocasiones, el uso de Jerónimo y de Ambrosio es muy limitado). Si a lo aquí expuesto se añade el uso especialmente elevado de referencias bíblicas que se han localizado en estos capítulos, se advierte que este *De angelis* proyecta una considerable lejanía en el tiempo en lo que refiere al corpus de autoridades que presenta. El panorama de fuentes no citadas, sin embargo, es distinto, pues se incluye aquí parte de la producción del siglo XII: principalmente, las sumas y sentencias, además de ciertas obras fuera de este género, como las realizadas por Hugo de san Víctor y Alain de Lille, a las que se suma, probablemente, la de Guillermo de Conches. El victorino aparece mencionado de manera indirecta¹³⁴¹, pero Bartolomé podría haber utilizado su comentario en bastantes más ocasiones, igual que los trabajos de Alain de Lille. Reparemos, si tomamos en consideración también el estudio del *Liber I*, en que el autor parece más dispuesto a citar como autoridad a los maestros de la escuela de san Víctor que a los de Chartres, aunque haga uso de ciertas obras de los últimos.

Veamos a continuación el distinto manejo de fuentes y autoridades que se da según el bloque temático.

10.1.2 Uso de fuentes y autoridades en los distintos bloques temáticos

En el primer bloque temático, Bartolomé se apoya principalmente en el Pseudo-Dionisio y en Damasceno, a los que se añade un cierto uso de Isidoro (empleado solo para el capítulo introductorio sobre la etimología del término ‘ángel’) y Gregorio Magno. También encontramos menciones puntuales a otras obras, como la del *Liber de causis* y la del comentarista de la *Jerarquía celeste*, quien parece tratarse de Hugo de san Víctor.

¹³⁴¹ Ver *supra*, p. 426, nota 1150.

El Pseudo-Dionisio y Damasceno son empleados de una manera concreta en este apartado: ambos resultan propicios para la descripción positiva de la naturaleza angélica, donde se da especial preponderancia a Damasceno, autoridad que abre y cierra el capítulo segundo. Sin embargo, cuando nos adentramos en la interpretación simbólica de los elementos corporales atribuidos a los ángeles, se deja a un lado a Damasceno, quedando como fuente prácticamente única el *De coelesti hierarchia*. El primer bloque temático cuenta con dos citas de las Escrituras; pese a esta inclusión, el autor, siguiendo la tendencia mostrada en el *Liber I*, omite expresamente las referencias bíblicas, incluso cuando estas aparecen en los fragmentos de sus fuentes seleccionados para la redacción de la enciclopedia.

La gran autoridad del segundo bloque temático, donde se presenta la jerarquía de las órdenes angélicas, es Dionisio. La explicación de las tres jerarquías, aun basada en la obra dionisiaca, se trabaja en su mayoría de manera indirecta, ya que las fuentes utilizadas en este punto podrían ser la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre, la *Expositio prosae de angelis* de Alain de Lille o la *Expositio in coelestem hierarchiam* de Hugo de san Víctor, dado que las tres contienen una redacción similar en ciertos apartados. Para la exposición de cada coro concreto, sin embargo, sí se recurre al texto dionisiaco, del que toma el autor lo que considera oportuno, modificando y completando las explicaciones de este en diversos puntos. El capítulo menos afín a la autoridad mencionada es el décimo, en el que se aborda la orden de los tronos; sobre este ya nos hemos referido en el apartado oportuno¹³⁴². Las citas a Gregorio Magno y a Isidoro también son recurrentes. Bartolomé limita considerablemente el empleo de las *Etimologías*, que adquiere una función introductoria a la temática, pues su referencia etimológica sirve para iniciar la exposición de cada elemento a tratar. Al margen de que Bartolomé confiera tal uso introductorio a la fuente isidoriana, no debe obviarse que, en la escala angélica, el nombre de las órdenes identifican a estos ángeles según su función y propiedades, por lo que la etimología resulta especialmente relevante.

El último capítulo del segundo bloque temático, dedicado a la novena orden, la de los ángeles comunes, es, junto con el de los serafines, el que más extensamente desarrolla Bartolomé. Para introducirlos, se utiliza exactamente el mismo párrafo de las *Etimologías* que se reprodujo en el capítulo I del libro, de manera que las características genéricas que introducen a las criaturas angélicas y las específicas de la novena orden se

¹³⁴² Ver *supra*, p. 441.

solapan. La cita isidoriana es seguida por unas líneas basadas en el *De coelesti hierarchia*, tras lo cual se da inicio a lo que ocupará la mayor parte del capítulo: la relación de los efectos de los ángeles en la criatura humana, junto a los cuales se ofrece la referencia de pasajes bíblicos en los que se puede interpretar tal efecto mencionado. Se trata, sin duda, del capítulo en el que se realiza mayor número de alusiones a las Escrituras. En general, encontramos citas bíblicas en varios apartados de este segundo bloque temático, concretamente, en los capítulos X, XI, XIII, XV y XVII, pero cada uno de ellos contiene una única referencia, mientras que aquí se contabilizan veintisiete (los libros más recurridos son Tobías, Isaías y Lucas, citados cada uno en cuatro ocasiones). En la última parte del capítulo, Bartolomé vuelve a hacer uso del Pseudo-Dionisio; asimismo, por segunda vez en el *Liber II*, recurre al *Liber de causis*, a los que se añaden un par de referencias a los comentarios sobre pasajes bíblicos de dos autoridades: Ambrosio y Agustín. Ambos serían indirectos, pues parecen tomarse de la *Glossa ordinaria*.

En el tercer bloque temático, compuesto de dos capítulos considerablemente extensos, se destaca como autoridad Gregorio Magno, a cuya obra incluso se remite para un mayor conocimiento de la materia demoniaca, pues asegura Bartolomé que en los *Moralia in Iob* se desarrollan con detalle cuestiones que no tienen cabida en la enciclopedia. Retoma el Inglés en este bloque el texto de Damasceno, que había servido de fuente anteriormente, en el primer bloque temático, si bien su uso se había visto interrumpido al pasar a la exposición de la jerarquía angélica.

En este tercer bloque aparecen referencias directas a dos doctrinas filosóficas: los démones de la tradición neoplatónica y las virtudes seminales agustinianas. Ambas se realizan en el contexto que explica las capacidades cognoscitivas de los demonios, pues, siendo espíritus intelectuales, poseen un intelecto superior al humano, pese a que la mutación al cuerpo aéreo que provocó su caída –también explicada en estos capítulos– conlleve una mixtura o composición de su sustancia, lo que provoca la sujeción a las pasiones y la pérdida de la pureza de su intelecto. Bartolomé menciona el *Timeo*, conocido en Occidente gracias al comentario de Calcidio. Sin embargo, parece ser el *Dragmaticon* de Guillermo de Conches la probable fuente que inspire la doctrina aquí expuesta, pues en la obra del chartriano se localizan los elementos señalados por el Inglés.

En cuanto a las fuentes comunes de las que ha venido haciendo uso el autor, en estos capítulos también tiene cabida Isidoro, no así el Pseudo-Dionisio. Encontramos en

el último bloque temático un par de referencias a Beda, menciones puntuales a Jerónimo y a Ambrosio y diversas alusiones a Agustín. De este último se citan el *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, utilizado de modo indirecto mediante las *Sentencias* de Pedro Lombardo, el *De civitate Dei* y el *Encheiridion*, del cual se destaca la doctrina de las virtudes seminales que más arriba hemos apuntado. Tal explicación de las razones seminales asociada al conocimiento demoniaco no se encuentra en la obra referida, sino en el *De Trinitate*, como ha podido comprobarse en el capítulo anterior. Por último, también hallamos un uso considerable de citas bíblicas: doce, la mayoría de las cuales están tomadas de los libros de Isaías (tres), Job (tres) y del Apocalipsis (cuatro).

En lo que respecta a las fuentes omitidas en este último bloque, se hace patente el recurso, por parte del autor, a las *Sententiae* de Pedro Lombardo y, en menor medida, a la *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre. En la doctrina desarrollada en estos dos últimos capítulos, puede advertirse, asimismo, cierta cercanía con la *Summa sententiarum* y la *Glossa ordinaria*.

Atendiendo al uso de fuentes y autoridades según los distintos bloques temáticos, se manifiesta una considerable diversidad de los mismos –en comparación con los restantes apartados– que se localiza en el tercer bloque (capítulos XIX y XX) y en el capítulo específico dedicado a la orden de los ángeles comunes (capítulo XVIII).

Pese a que el autor otorga una importancia similar al desarrollo de los tres bloques temáticos, el libro, tras cuya estructura se observa una cuidada planificación, remarca especialmente la disposición jerárquica angélica y su implicación espiritual en la escala ontológica de los seres, haciendo sobresalir en este libro la figura de Dionisio. Nos detendremos a continuación en esta cuestión.

10.2 Relevancia de la jerarquía angélica en el *Liber II*

Reparemos en una diferencia fundamental de la estructura del *Liber II* en comparación a la del *Liber I*. En tanto que el tratamiento de Dios no puede seguir la metodología que se aplica al estudio de las criaturas, Bartolomé diseña una estructura que en última instancia se fundamenta, según concluimos en el estudio del *De Deo*, en los distintos discursos con los que el ser humano aborda la divinidad, según la capacidad que poseen estos de otorgar algún tipo de conocimiento de Dios. Así, dada la inaccesibilidad del objeto de estudio, el autor fija su mirada en el lenguaje y en las posibilidades del conocimiento humano. El resto de la enciclopedia, sin embargo, se

adentra en el mundo de la creación, de modo que serán otros criterios los que rijan la organización del estudio de las realidades a tratar. De ahí que la exposición sobre los ángeles no presente una estructura paralela a la del *Liber I*. En aquel, pudimos afirmar que el primer bloque temático, dedicado a la cuestión trinitaria, era el que el autor consideraba más relevante: se trata del discurso de Dios propio, el que nos da alguna información sobre su realidad, motivo por el cual se sitúa delante del discurso que describe la divinidad como causa o perfección de la creación y del que la asemeja simbólicamente a diversos elementos corporales. El *Liber II*, al contrario, supone la primera plasmación del método de análisis de una realidad creada, pese a que se trate de la angélica y que, por ende, entrañe igualmente un problema de accesibilidad. Los *realia* se describen, en primer lugar, de manera general, presentándolos y exponiendo sus características. Solo cuando esto se ha llevado a cabo, pueden abordarse sus expresiones o elementos particulares, que se dispondrán siguiendo un orden de mayor a menor cercanía o unión al objeto de estudio (por ejemplo, las propias manifestaciones de un elemento siempre precederán a los seres vivos que habiten en tal elemento; igualmente, los diversos aspectos físicos presentes en un ente o las divisiones que puedan realizarse de cierta realidad se antepondrán a los aspectos sociales o históricos con los que estos se relacionen). Por último, si procede, el autor señala la corrupción, perversión o pérdida de funcionalidad de la realidad tratada. En los libros en los que no puede aplicarse tal metodología, especialmente por el elevado número de manifestaciones particulares del objeto de estudio (como ocurre con los animales, vegetales, etc.), se opta por la clasificación alfabética.

La estructura del *Liber II* se rige por los criterios que se siguen de manera usual en los restantes libros de la obra, según acaba de exponerse. Bartolomé comienza por la descripción de la criatura angélica en general, continúa por sus especificidades –las órdenes angélicas– y finaliza por su corrupción o disfuncionalidad: los espíritus malignos (fijémonos en que, con esta postrera asociación, se manifiesta claramente cómo el Inglés vincula las dimensiones ontológica, física y moral: corresponden a este último aspecto la pérdida de la forma en la sustancia –se produce un exceso de materialidad que desequilibra la sustancia, viéndose esta así alterada–, la corrupción, enfermedad y pérdida del vigor o funcionalidad y, por último, la maldad, corrupción moral y pérdida de la belleza). El orden no nos indica ahora la importancia de los bloques temáticos abordados, pues no será más relevante la interpretación simbólica de los elementos corporales que se atribuyen a los ángeles (segundo subconjunto del

primer bloque temático) que la jerarquía angélica (segundo bloque temático). El motivo que lleva al autor a tratar en primer lugar el discurso simbólico –que, recordemos, en el *De Deo* había ocupado la última posición– es la coherencia interna del libro: dichas atribuciones se corresponden con el apartado dedicado a los ángeles en general, pues solo se contempla en este libro la simbología general del ángel, no la específica. Observemos que Bartolomé no hace uso de la iconografía asociada a las distintas órdenes (por ejemplo, no alude a las 6 alas de los serafines ni a los múltiples ojos de los coros superiores), ni recurre a descripción física alguna para distinguirlas¹³⁴³. La jerarquía de las órdenes angélicas, a la que el autor confiere gran importancia, se fundamenta en las propiedades y, sobre todo, en los oficios concretos de los ángeles que conforman cada coro¹³⁴⁴. Aunque los capítulos sean desiguales, Bartolomé dedica al segundo bloque temático más del doble de extensión que a los otros dos, de modo que queda patente el interés del autor en exponer la jerarquía angélica y en aclarar el papel fundamental de esta en la escala de seres.

La jerarquía angélica presente en la obra se basa en la disposición que fijó el Pseudo-Dionisio a partir de la filosofía neoplatónica, la cual traslada el autor a la angelología cristiana, conformando el sistema que servirá de base a la reflexión medieval sobre la materia. La tradición ya había distinguido nueve coros de ángeles, cuyos nombres se determinan a raíz de los testimonios que ofrecen las Escrituras: el Antiguo Testamento menciona a los serafines (*Isaias 6, 2: Seraphim stabant super illud: sex alae uni, et sex alae alteri; duabus velabant faciem ejus, et duabus velabant pedes ejus, et duabus volabant; Isaias 6, 6: Et volavit ad me unus de seraphim, et in manu ejus calculus, quem forcipe tulerat de altari*) y, en numerosas ocasiones, a los querubines (se hace referencia a ellos de modo recurrente en Reyes III, Ezequiel y Paralipómenos II,

¹³⁴³ Completamente opuesta es la descripción angélica que se encuentra en el *Scivias* de Hildegarda de Bingen, donde la autora, sin nombrar los coros angélicos, debe ofrecer información suficiente acerca de su visión para que estos sean reconocidos. Sobre los elementos físicos atribuidos a los distintos coros, ver Keck, David, op cit., p. 65; remitimos, asimismo, a la tesis doctoral presentada por Mary Agnes Murphy, aunque esta se centra en el estudio iconográfico a partir de la Baja Edad Media: Murphy, Mary Agnes, *The Representation of Angels and Angelic Orders from the Late Middle Ages Through the Reformation c.1450 – c.1650*, University of Leicester, 2010.

¹³⁴⁴ Advirtamos cómo Bartolomé presenta una combinación de sus dos grandes autoridades en este *Liber II*: el Pseudo-Dionisio y Gregorio Magno. Mientras el primero confiere una gran importancia al descenso que se produce siguiendo la jerarquía angélica –que incluye, asimismo, una transmisión de las funciones que finalizará en la novena orden, la que mantiene un contacto directo con el ser humano–, el segundo especifica las obligaciones concretas de cada coro, por lo que su actividad en la dimensión humana no está limitada solo a la orden de los ángeles comunes (ver Keck, David, op cit., p. 58). La doctrina que presenta Bartolomé, como ha podido comprobarse en el capítulo anterior, es una yuxtaposición de ambas visiones.

entre otros); en las Epístolas de san Pablo, por su parte, se establecen cinco tipos de ángeles, sin seguir un orden específico: principados, potestades, virtudes, dominaciones y tronos (*Ad Ephesios* 1, 21: *supra omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem...*; *Ad Colossenses* 1, 16: *quoniam in ipso condita sunt universa in caelis, et in terra, visibilia, et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates: omnia per ipsum et in ipso creata sunt*), además de mencionarse los arcángeles (*I Ad Thessalonicenses* 4, 16: *Quoniam ipse Dominus in jussu, et in voce archangeli, et in tuba Dei descendet de caelo*). Sumando estos seis del Nuevo Testamento a los dos primeros, y añadiéndole la orden de los ángeles comunes, se obtienen las nueve órdenes, por lo que dicha distinción quedaría así justificada.

El Pseudo-Dionisio, siguiendo el modelo metafísico de Proclo sobre las tríadas en las que se desarrolla la creación por el despliegue del Uno¹³⁴⁵, adapta este esquema a los espíritus puros, presentando así las nueve órdenes en una jerarquía concreta de tres tríadas. Para la fijación de esta ordenación tripartita por parte del Pseudo-Dionisio, también cabe reparar en el hecho de que Proclo –siguiendo una tradición neoplatónica que se remonta hasta Celso (s. II d.C.)– ya había distinguido en el género intermedio tres tipos de seres: ángeles, demonios y héroes, todos dentro del género, en general, demónico. Cada uno de ellos poseía características y funciones concretas que se transfieren a la angelología cristiana: se trata de seres reveladores de los pensamientos divinos, mensajeros, cuidadores de los hombres, elevadores de las almas de los seres inferiores a ellos, centinelas y contempladores¹³⁴⁶. Proclo se sitúa, pues, en la tradición que parte de los textos platónicos y que llega hasta él tras desarrollarse en la doctrina de varios autores y aunarse con otros elementos angelológicos, como los *Oráculos Caldeos*. De esta herencia beberá el Pseudo-Dionisio, pilar sobre el que se elabora la angelología occidental¹³⁴⁷. Señalemos que, pese a la distinción, previa a la obra dionisiaca, de los nueve coros angélicos, no todos los Padres habían coincidido en el número de ángeles ni en su disposición. En el capítulo anterior se matizó que la

¹³⁴⁵ Alsina Clota, José, *El Neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1989, pp. 98-99; De Andía, Ysabel, «Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita», *Anuario filosófico*, 2000, 33, pp. 363-394; Proclo, *Lecturas del Crátilo de Platón*, ed. Jesús María Álvarez, Ángel Gabilondo y José María García Ruiz, Madrid, Ediciones AKAL, 1999, pp. 17-18 (Introducción).

¹³⁴⁶ Ramos Jurado, Enrique Ángel, *op. cit.*, pp. 69-80. El autor ofrece las referencias de los pasajes de los autores previos a Proclo que describen a los ángeles bajo cada uno de estos atributos.

¹³⁴⁷ Para una profundización sobre los elementos neoplatónicos que influyen en la *Jerarquía celeste* dionisiaca, remitimos a la tesis doctoral de Juan Almirall Arnal: *El Origen de los rangos de la jerarquía celestial*, Universitat de Barcelona, 2013 (texto online en <http://www.tdx.cat/handle/10803/113429>).

ordenación angélica no era uniforme en los textos medievales, pues se daban ciertas diferencias entre los autores; aun así, la influencia de la obra del Pseudo-Dionisio fue capital para esta cuestión, fijando en gran medida la jerarquía y estableciendo definitivamente su número en nueve coros¹³⁴⁸.

Bartolomé presenta como gran autoridad de esta disposición angélica a Dionisio, autor que cobra en el *Liber II* gran relevancia. Ya se había referido a él el Inglés en el *Liber I*, si bien había sido utilizado mediante el texto de Damasceno. Las órdenes angélicas se presentan en el *Liber II* en una escala que se adecua totalmente con el despliegue de realidades que presenta la obra: partiendo de la divinidad, la enciclopedia ordena los seres según una jerarquía descendente propuesta por el autor que ya analizamos en la primera parte de la investigación¹³⁴⁹; también los ángeles habían sido así expuestos en la *Jerarquía celeste* del Pseudo-Dionisio, pues este exhibe en su obra una escala de seres neoplatónica que parte de Dios, el Principio, y prosigue con los ángeles. En ambas obras el siguiente elemento en tal escala es el ser humano: para el Pseudo-Dionisio, la jerarquía continúa en el orden eclesiástico, abalado por la propia divinidad mediante la encarnación del Verbo; para Bartolomé, que deja a un lado la dimensión histórico-sagrada y se decanta preferentemente por una ordenación ontológica, la siguiente realidad será el alma humana.

Incide el Inglés en la dialéctica de despliegue y retorno que supone la jerarquía de seres, como se observa en la insistencia, a lo largo del libro, en el proceso de purgación, iluminación y contemplación que parte de Dios, se comunica a todas las órdenes –perdiendo su pureza a medida que pasa de una a otra–, y retorna nuevamente al Principio gracias a la intervención de las órdenes superiores, que ayudan a las que se encuentran por debajo a ascender hacia la divinidad. Pese a que Bartolomé se atiene aquí a la exposición del proceso tal y como lo presenta el Pseudo-Dionisio, esto es, como un proceso incesante que se da en el ámbito cosmológico-celestial, al contrario que Buenaventura, quien lo trasladará al ámbito espiritual humano, el Inglés no silencia la dimensión espiritual o mística de este movimiento de salida y retorno a la divinidad que se produce gracias a la disposición de la jerarquía angélica y que, más allá de las inteligencias separadas, afecta también a la criatura humana.

¹³⁴⁸ Keck, David, *op. cit.*, p. 56.

¹³⁴⁹ Disponemos de un esquema sobre los principios de ordenación del *De proprietatibus rerum* en el Anexo A4.

La relevancia que posee la jerarquía angélica en el *Liber II* y el cuidado que muestra el autor por detallar el oficio de los coros no debe hacer pasar por alto, sin embargo, la considerable inclusión de aquellos aspectos concernientes a las particularidades de la naturaleza angélica –y demoníaca–, como son, por ejemplo, su especial intelección, la libertad y libre albedrío de estas criaturas o ciertos aspectos sobre su sustancia. Sin adentrarse en consideraciones metafísicas, como es habitual en el discurso de Bartolomé, este intenta clarificar las cuestiones básicas acerca de la naturaleza angélica, lo que sugiere una cierta cercanía a los intereses intelectuales de su época en la materia¹³⁵⁰.

10.3 Aspectos excepcionales del *Liber II*

En el segundo bloque temático del *De angelis* encontramos ciertas excepciones al estilo que normalmente presenta el autor. La primera que puede apuntarse se refiere a la actitud de reserva frente a las polémicas en torno a una cuestión doctrinal. Hasta el momento, hemos afirmado que Bartolomé no hace mención explícita a las cuestiones que generaran debates doctrinales y que suscitaran diversidad de opiniones entre los filósofos y teólogos; estas son, bien omitidas, bien presentadas de manera no problemática, es decir, desarrolla por el autor en su exposición de modo que el lector encuentre en el libro la solución correcta al respecto, sin mencionarse que tal punto haya generado discrepancias. El Inglés se mantiene fiel a esta práctica –un buen ejemplo en este libro es la cuestión del hilemorfismo en los ángeles, al cual nos referiremos en este capítulo–, encontrándose, en el *Liber II*, una única excepción: el capítulo XI, dedicado a la jerarquía celeste media, finaliza con el reconocimiento de una disparidad en las disposiciones de las órdenes angélicas por parte de los tres autores que aquí se utilizan como autoridades-fuente, esto es, el Pseudo-Dionisio, Gregorio Magno e Isidoro. Bartolomé sostiene que no tratará sobre ello en la enciclopedia; de hecho, presenta una ordenación angélica que no es la del Pseudo-Dionisio, sino que coincidirá con la de Isidoro y con una de las que expone Gregorio en sus obras, sin ofrecer más explicaciones al respecto¹³⁵¹. De hecho, Bartolomé sigue, en este punto, una de las disposiciones que se habían establecido en el siglo XII, pues es la que presentan las fuentes no citadas en las que el autor se basa.

¹³⁵⁰ Cf. *supra*, p. 480.

¹³⁵¹ Ver *supra*, apartado 9.2.2.2 *La jerarquía celeste media: dominaciones, principados y potestades* y Anexo D7.

La segunda práctica inusual que se localiza en el libro es el empleo de citas bíblicas. El autor evita recurrir a las Escrituras, cosa que resultó especialmente relevante en la exposición divina del *Liber I*. En este *Liber II*, por el contrario, encontramos un número muy elevado de referencias bíblicas que resulta totalmente insólito en la enciclopedia. Aun así, hemos señalado que Bartolomé elimina muchas de las citas presentes en los textos originales en los que se basa, por lo que la inclusión en estos capítulos de dichas referencias no supone una abertura total. La mayor parte se producen en el capítulo dedicado a los ángeles comunes, en el que se detallan sus funciones, especialmente en relación a la criatura humana. En considerables ocasiones, la correspondencia entre lo que expone Bartolomé y el contenido de la referencia bíblica no es obvio, por lo que tales citas, más que presentarse para apoyar las afirmaciones del autor, parecen ofrecerse como ejemplo interpretativo, de manera que podríamos estar ante una excepción realizada para contribuir a una de las funciones concretas para las cuales se creó la enciclopedia: la elaboración de sermones.

A continuación abordaremos la relevancia de un par de cuestiones que son expresamente excluidas del *Liber II* por el autor, ambas por motivos concretos.

10.4 Importancia de las cuestiones omitidas: diferencia esencial entre las realidades separadas puras y composición hilemórfica de los ángeles

Resulta curioso que Bartolomé no sienta la necesidad de matizar la diferencia entre los ángeles y la realidad divina. En tanto que los ángeles son criaturas, el autor indica solo ciertas diferencias respecto al alma humana (principalmente, en cuanto a su distinta capacidad intelectual), la realidad creada que les sigue en jerarquía ontológica y de dignidad. No solo tal diferencia de los ángeles respecto a la esencia divina es un punto que hallamos presente en las definiciones angélicas en las obra de los autores de los que el Inglés se sirve, sino que, además, en esta distinción radica la doctrina griega antigua de los seres espirituales intermedios, que supone la génesis de la tradición angelológica medieval.

En lo que respecta al primero de los casos, la mención explícita de la diferencia entre la esencia divina y la angélica por parte de las autoridades empleadas por Bartolomé, cabe reparar en que la doctrina angelológica, al definir estos seres como simples e inmateriales, se ve obligada a matizar la radical diferencia de los mismos respecto al verdadero ser simple e inmaterial: Dios. Así es como, por ejemplo,

Damasceno, tras exponer las características de la naturaleza angélica, afirma que tales atribuciones deben entenderse de una manera concreta: se trata del modo característico del ser humano de referirse y pensar sobre estas realidades en base al mundo material en el que se halla inmerso. Es decir, nos encontramos ante la limitación del lenguaje y de la capacidad cognoscitiva humana, cosa que Bartolomé también apunta en el capítulo dedicado a los serafines al interpretar el significado de las definiciones de Dionisio, si bien tal precariedad de la capacidad cognoscitiva humana y la especial atención a los límites y capacidades del lenguaje no se remarca especialmente ni cobra la relevancia que se vio en el *Liber I*¹³⁵². Reparemos en que Bartolomé no recoge este comentario de Damasceno, mientras que, en el *Liber I*, dedica el capítulo V a resaltar la opinión del mismo autor sobre la limitación humana para comprender la divinidad. Según la matización del de Damasco respecto a la naturaleza angélica que obvia Bartolomé, por lo tanto, se concluye que los ángeles son simples e inmateriales en comparación al mundo material y compuesto en el que se encuentra el ser humano, si bien, al compararlos con Dios, resultarían incluso materiales y compuestos: tal es la absoluta lejanía entre el Creador y las criaturas, incluso las separadas.

Bartolomé no hace mención a esta cuestión, dado que no compara las propiedades de los ángeles con las atribuciones que hizo a la naturaleza divina. Sin embargo, sí señala en diversas ocasiones que los ángeles poseen diferente simplicidad y dignidad, en lo que descansaría la gradación jerárquica y se justificaría su diferente iluminación, contemplación y, en definitiva, participación de Dios. Advirtamos la vinculación que nuevamente se establece aquí entre nociones morales y ontológicas: las órdenes angélicas más cercanas a Dios son, por un lado, las que merecen tal posición por restar con mayor firmeza en la contemplación, obediencia y unión divina por su propia voluntad antes de ser confirmados en gracia, es decir, en el momento en el que se produjo la caída de los espíritus malignos; por otro lado, tales órdenes son las compuestas por ángeles cuya sustancia es más simple que la de los restantes coros. Bartolomé no profundiza más en este asunto. En el análisis del *Liber I* observamos cómo el autor eludía explícitamente los debates y discrepancias en torno a ciertos puntos doctrinales. El estudio del *Liber II* apunta a la misma conclusión, pues el Inglés evita adentrarse en estas cuestiones –la distinción de la esencia divina y la angélica, así

¹³⁵² Bartolomé menciona la limitación del conocimiento humano para entender las propiedades de la naturaleza angélica en DPR, II, 8, p. 115, 29-32, capítulo donde se interpreta la doctrina sobre los serafines que el Pseudo-Dionisio expone en la *Jerarquía celeste*.

como la distinción entre las esencias de los propios ángeles–, dado que estas condujeron, en el seno de la orden franciscana, a la afirmación, por parte de determinados autores (por ejemplo, Alejandro de Hales, cuya obra parece conocer Bartolomé), de la existencia en los ángeles de una materia espiritual que resolvería la problemática del principio de individuación de estas criaturas –la materia espiritual es una teoría originaria de Ibn Gabirol que resulta de su hilemorfismo universal en el mundo de la creación y que los franciscanos conocieron una vez Juan Hispalense y Gundisalvo hicieron accesible *La fuente de la vida* en latín–, lo que desataría una polémica en la cual Tomás de Aquino tendrá especial participación, al oponerse a la doctrina de estos autores franciscanos. El dominico rechaza absolutamente la composición hilemórfica en las realidades angélicas (ST, I, q. 50, a. 2), justificando su diferencia numérica en la distinción formal específica, lo conlleva que cada ángel suponga una especie diferente (ST, I, q. 50, a. 4), doctrina que acabó siendo incluida en la lista de proposiciones condenadas como averroístas en 1277¹³⁵³.

En cuanto al segundo punto mencionado, la tradición griega de los espíritus intermedios que conduce a la doctrina angelológica desarrollada en Occidente, esta se origina precisamente en el reconocimiento de unos seres que tendrían una forma divina, pero inferior, según los describen los neoplatónicos, de una manera similar a como habían hecho Hesiodo, Pitágoras (según afirma Plutarco), Platón, Jenócrates, Crisipo y los estoicos: Filón, Plutarco, Apuleyo y Máximo de Tiro. Dicha inferioridad que aducen los neoplatónicos consistiría en la situación media de estos seres entre los dioses y los hombres, de modo que, a diferencia de los primeros, a los *daemones* se les atribuye una naturaleza que no es totalmente pura ni simple y que, además, es susceptible de sufrir las pasiones. Solo tras considerarse como seres inferiores a los dioses, estos espíritus son reconocidos como superiores a los hombres. Estas doctrinas fueron desarrolladas por Plotino, Porfirio (c. 232-304), Calcidio, Juliano, Jámblico, Hierocles y Proclo (412-485)¹³⁵⁴, hasta llegar al Pseudo-Dionisio, quien, bebiendo de las teorías neoplatónicas de las realidades o seres espirituales intermedios, presentó una angelología en la que se

¹³⁵³ Álvarez Calle, Jesús, *Historia de la Filosofía Occidental*, Madrid, Jesús Álvarez Calle, 1984, (Madrid, Graficer), p. 194; Keck, David, *op. cit.*, 93-99; Martínez, Aureliano, *Introducción a la cuestión L –De la naturaleza de los ángeles–*, en Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, tomo III, *Tratado de los ángeles*, texto latino de la edición crítica Leonina, traducción de Raimundo Suárez..., pp. 74-76.

¹³⁵⁴ Ramos Jurado, Enrique Ángel, *op. cit.*, pp. 66-67, donde el autor ofrece la referencia exacta a las obras de dichos autores acerca de inferioridad o la naturaleza intermedia de estos seres. Para una mayor profundización de esta cuestión en los neoplatónicos, remitimos a Timotin, Andrei, *La démonologie platonicienne: histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden y Boston, Brill, 2012.

halla latente esta alongada tradición; además, estableció la jerarquía angélica basada en las tríadas neoplatónicas, como hemos mencionado anteriormente, conformando así un esquema sobre la materia que gozará de una gran relevancia en Occidente¹³⁵⁵.

Para acabar con esta consideración, Bartolomé, como se ha señalado, menciona que la esencia de los ángeles puede ser más o menos simple y encontrarse más o menos alejada de la materia, cosa que apunta el autor en diversos puntos del capítulo II, sin especificar qué determinaría tal distinción sustancial en estos seres ni ofrecer más explicación al respecto, con lo que quizás pretende soslayar la problemática en torno a la teoría de la materia espiritual que se estaba desarrollando en su orden. En cuanto a la corporeidad de los ángeles, siguiendo, según parece, las reflexiones en torno al *Comentario al Timeo* de Calcidio que realizaron los maestros de Chartres –tuvimos ocasión de reparar en el capítulo anterior en la cercanía del texto de Bartolomé con el *Dragmaticon* de Guillermo de Conches–, el Inglés se sitúa en la corriente tradicional que otorga a los espíritus una consistencia etérea o aérea. En el *Liber II* se insiste en numerosas ocasiones en que los demonios poseen un cuerpo de aire, afirmación para la cual Bartolomé se apoya en Isidoro, Agustín y Gregorio. Sin embargo, antes de la caída –esto es, cuando eran ángeles, pese a que no se exprese como tal en la enciclopedia–, poseían cuerpos celestes (no se especifica de manera explícita que sean de éter). Al contrario que ocurre con los demonios, Bartolomé no hace referencia a la corporeidad de los ángeles, ni siquiera para sostener que sea celeste; únicamente se menciona esta cuestión una vez bajo la autoridad de Isidoro, al explicar, como acaba de verse, lo que acaeció a estas criaturas tras su pecado, pues mudaron su localización cosmológica y su naturaleza: del cielo empíreo cayeron en el aire caliginoso, a la vez que perdieron sus cuerpos celestes, adquiriendo cuerpos aéreos. Señalemos también que el autor no muestra reparos en afirmar que los ángeles se hallan en el cielo empíreo; la única cuestión que parece querer evitar es la que le llevaría a adentrarse en la reflexión sobre el cuerpo de los ángeles y, por lo tanto, en su composición. De hecho, Bartolomé afirma, siguiendo el fragmento de Damasceno solo en las líneas que le convienen, que el ángel no es corpóreo; igualmente, al ofrecer la interpretación de la definición de dichas criaturas del de Damasco, sostiene que la naturaleza angélica precede a toda criatura

¹³⁵⁵ En la base de la angelología occidental, además del neoplatonismo, debe añadirse la doctrina desarrollada por Filón de Alejandría, quien defendió que el *daemon* platónico es lo mismo que el ángel de la teología, si bien el primer término alude a una teorización filosófica realizada por Platón, mientras que el segundo es una revelación que proviene de las Escrituras. Calabi, Francesca, *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden y Boston, Brill, 2008, p. 118.

corpórea, insistiendo en que no guarda dependencia alguna con la materia¹³⁵⁶, pese a haber asegurado que estos seres son más o menos simples y se hallan más o menos alejados de la materia.

En definitiva, siguiendo la doctrina expuesta en los últimos dos capítulos del *Liber II*, observamos en la enciclopedia una clara relación entre el lugar donde habitan los espíritus (cielo empíreo o aire caliginoso) y su corporeidad (celestes –solo mencionada para hacer referencia a la corporeidad que poseían los demonios antes de la caída– o de aire). Tal tradición cristiana también tiene un fundamento neoplatónico, como pudo comprobarse en el fragmento de Calcidio del cual se trató en el capítulo anterior. Tanto Calcidio como Hierodes sostendrán, siguiendo a Máximo de Tiro, que los espíritus poseen cuerpos de éter, dado que habitarían en tal región; asimismo, se les suponían cuerpos de aire: Plotino afirma que son varios los filósofos que les asignan tales cuerpos, como, por ejemplo, Apuleyo¹³⁵⁷. A Apuleyo también se refirió Agustín, como vimos, si bien el Africano entiende que tales cuerpos aéreos corresponden exclusivamente a los espíritus malignos¹³⁵⁸, adhiriéndose así a la tradición que traslada la doctrina neoplatónica de los démones a la angelología cristiana.

Pasemos a considerar, en último lugar, las singularidades de las traducciones vernáculas que aquí estudiamos.

10.5 Particularidades de las versiones vernáculas de Vicente de Burgos y Corbechon

En el capítulo anterior se han detallado las particularidades de las traducciones de Vicente de Burgos, versión que nos proponíamos trabajar en la presente investigación, y de Jean Corbechon, abordada por tratarse de un texto-guía utilizado por el franciscano de Burgos para la redacción de la versión castellana de la enciclopedia. Han podido observarse diversas características que cabe resaltar.

En primer lugar, y en lo que respecta al texto original latino, ambas traducciones introducen elementos explicativos y ejemplificativos que hacen más accesible el contenido. El ejemplo más patente en el *Liber II* de estas inclusiones explicativas es el desarrollo algo más elaborado de las referencias bíblicas que se incluyen en texto latino,

¹³⁵⁶ DPR, II, 2, p. 105, 3-4, y p. 106, 16 y 18-19.

¹³⁵⁷ Ramos Jurado, Enrique Ángel, *op. cit.*, pp. 68-69.

¹³⁵⁸ *De Trinitate*, III, 7, 12.

especialmente de aquellas que se encuentran en el capítulo dedicado a la novena orden, la de los ángeles comunes, donde se manifiesta una cierta intención de vincular el contenido del pasaje bíblico con la explicación ofrecida por Bartolomé.

En ocasiones, las traducciones presentan una alteración de la estructura de los capítulos: un ejemplo común de esta práctica sería la repetición de las clasificaciones sobre aquello que vaya a abordarse (clasificaciones que Bartolomé solo menciona en un punto concreto del capítulo) en los momentos en los que consideren que el lector requiere de tal explicación para una mayor comprensión del pasaje; también hallamos pequeños desplazamientos de texto, etc. La inclusión de partículas aclaratorias es un rasgo definitorio en las dos traducciones, aunque encontramos ciertas diferencias acerca de qué elementos conviene añadir, siendo aún más acusadas tales diferencias en lo que respecta a qué puntos son susceptibles de modificarse o eliminarse.

En general, puede afirmarse que Corbechon se muestra más dispuesto a realizar alteraciones de la redacción original que Vicente. Se comentó en el capítulo anterior cómo, ante las continuas modificaciones que realiza Corbechon del texto de Bartolomé, el de Burgos reacciona de tres maneras diferentes, según las características del pasaje en cuestión: si la alteración del texto introduce ideas que no se encuentran contenidas en la redacción de Bartolomé o que cambian el sentido de aquello aducido en la obra original, Vicente tiende a recurrir al texto latino, separándose de la traducción francesa; si considera que la modificación agrega un elemento útil para la interpretación del contenido del fragmento, lo añade a aquello que diga el texto latino, de manera que combina ambos textos; por último, cuando las alteraciones son estructurales o mínimas, acostumbra a seguir la redacción de Corbechon. En cuanto a las omisiones, Corbechon no duda en eliminar o sintetizar aquellas líneas –incluso fragmentos– de la enciclopedia que no le parece conveniente incluir en su obra, en la mayoría de casos por tratarse de fragmentos poco claros o de contenido doctrinalmente más complejo. Vicente de Burgos se inclina por mantenerse fiel a la doctrina que presenta Bartolomé, de modo que subsana estas omisiones recurriendo al texto latino para completar su traducción, a no ser que las líneas eliminadas sean especialmente complicadas para el de Burgos, situación en la que mantiene la omisión realizada por Corbechon.

El agustino, en ocasiones, deja atrás determinadas nociones, algunas relevantes para la exposición del contenido de la obra. En el *Liber II*, Corbechon descarta hacer mención de las teofanías –en su lugar, utiliza el término ‘iluminación’–, omite la referencia al cielo empíreo y no reproduce el término ‘agalmata’. Además, se siente más

cómodo afirmando que el ángel es deificado que traduciendo literalmente las palabras de Bartolomé, el cual sostiene que tales seres poseen la forma divina (no evita el agustino otras menciones a la forma, únicamente elude aquellas expresiones en las que Bartolomé atribuye la deiformidad a los ángeles). El motivo que parece propiciar todas estas eliminaciones o sustituciones de conceptos es que entrañan una cierta complejidad que el agustino pretende evitar. Vicente de Burgos no comparte la decisión de Corbechon, de modo que restaura los conceptos empleados por Bartolomé. Reparemos en que estas traducciones suponen una vulgarización aún mayor de una obra que, por sí misma, ya lleva a cabo una vulgarización didáctica (aunque es más adecuado referirse a esta como “transposición enciclopédica”, cosa que justificamos en el cuarto capítulo de la investigación¹³⁵⁹) del contenido que presenta. Las versiones vernáculas pretenden hacer más comprensible el texto, de ahí los elementos explicativos que añaden, si bien el objetivo de ambas difiere, pues Corbechon prioriza la vulgarización del contenido, esquivando conceptos filosóficos o que hagan alusión a doctrinas de cierta complejidad, mientras que Vicente, pese a realizar la misma práctica que el agustino, otorga una mayor importancia al hecho de hacer accesible el propio discurso de Bartolomé, para lo cual pretende incluir los conceptos empleados por este. Quizás una posible explicación de esta diferencia radique en el hecho de que Corbechon escribe su obra para un público laico, mientras que la traducción del de Burgos no parece haberse producido para tal propósito.

Al margen de esto, Vicente de Burgos presenta otros rasgos que le llevan a distanciarse de las particularidades de la versión de Corbechon. Por ejemplo, no conviene siempre con él en las traducciones de algunos términos: es el caso de ‘*mentis*’ y ‘*animus*’, ambos traducidos por el agustino como ‘alma’; Vicente considera que estos conceptos deben poseer referentes distintos, por lo que traduce el primero por ‘voluntad’ y, el segundo, por ‘corazón’.

Por otra parte, la traducción castellana manifiesta una peculiaridad que nada tiene que ver con la versión francesa: las inclusiones de referencias a la historia sagrada en ciertas explicaciones doctrinales realizadas por el Inglés y la insistencia en la supeditación y la dependencia existencial que guardan las criaturas angélicas respecto a la divinidad. Veamos los casos en los que estas se localizan. Sobre esta última cuestión, la traducción de Vicente de Burgos incide especialmente en la dependencia divina de

¹³⁵⁹ Ver *supra*, apartado 4.2.2 *Accessus* y *transposición enciclopédica*.

los ángeles, remarcando que no pueden morir por la carencia de cuerpo, si bien podrían ser aniquilados por la divinidad si esta quisiera, pues –nos recuerda Vicente– los ángeles son criaturas. En cuanto a la primera cuestión, Bartolomé no acostumbra a hacer referencia a la historia sagrada o salvífica, que se encuentra mencionada en los libros analizados de manera muy puntual, mientras que Vicente de Burgos no muestra reparos en introducir la dimensión histórica en los pequeños añadidos propios que contiene su versión. Por ejemplo, Bartolomé solo trata acerca de la caída de los espíritus malignos en los últimos capítulos; sin embargo, en el capítulo II, bajo la autoridad de Gregorio Magno, se menciona que los ángeles fueron creados libres y de naturaleza mudable, de modo que puedan decidir libremente permanecer junto a Dios. Los que lo hacen, quedan inamovibles es su estudio y contemplación. Hace aquí referencia Bartolomé a la caída y expulsión de los ángeles rebeldes y a la posterior confirmación en gracia de los que permanecen libremente junto a Dios, si bien no presenta esta doctrina en su dimensión histórica, sino en tanto que describe las propiedades de la realidad angélica, práctica habitual del autor. Vicente, por el contrario, remarca en diversas ocasiones que los ángeles son inmutables o confirmados en el bien por gracia divina, tras haber decidido permanecer junto a Dios. El ejemplo más obvio de esta tendencia del de Burgos, sin embargo, es la extensa explicación que hallamos en el texto castellano sobre “el seno de Abraham”, mencionado por el Inglés de modo colateral.

Para finalizar este capítulo, reparemos en un elemento relacionado con el contexto histórico que destaca en el análisis de las diferencias de las traducciones vernáculas que aquí se contemplan respecto al texto de Bartolomé: la inclusión de las referencias a la autoridad política laica. El *Liber II* no se adentra en la jerarquía eclesiástica, pero, bajo la mención recurrente de los prelados, muestra la continuidad jerárquica dionisiaca entre las órdenes celestes y las terrenas. Solo incluye Bartolomé la autoridad laica en el capítulo XIII, donde afirma que la orden de los Principados es la encargada de enseñar a los hombres a dar reverencia a aquellos de más alta dignidad, como son los reyes, los príncipes y, especialmente, los prelados. Todas las referencias al poder y la jerarquía secular que realiza Bartolomé son ampliadas por Corbechon al ámbito laico. En el capítulo XIII al que acabamos de referirnos va más allá, pues modifica el texto de la enciclopedia para afirmar que la especial obediencia se debe a los reyes, en lugar de a los prelados, como había sostenido Bartolomé. Recordemos que la traducción francesa de la que se encarga Corbechon, capellán de Carlos V, fue un encargo que le encomendó el propio monarca. El *Livre des propriétés des choses*, por lo

tanto, no debe descontextualizarse de su entorno político laico. Vicente de Burgos –quien no se encuentra en la misma situación que Corbechon, pues no consta vinculación alguna de su traducción con el poder laico–, no entiende como problemática esta inclusión de Corbechon, por lo que la reproduce, haciendo constar también en la versión castellana el poder laico, pero sin mantener la alteración del capítulo XIII, según la cual es la realeza la que merece especial reverencia.

Concluimos aquí el estudio del *Liber II*, con el que acaba el primer conjunto de realidades abordadas en el *De proprietatibus rerum*: las puramente simples y separadas, es decir, Dios y las criaturas angélicas. Nos adentraremos a continuación en el capítulo final de la investigación previo a las conclusiones, en el que estudiaremos la dicotomía presente entre el mundo espiritual y el corporal en la realidad que hace de nexo entre ambos: el ser humano. Recordemos que el esquema de la obra de Bartolomé nos revela una interesante jerarquía que incluye diversos subconjuntos de realidades. En este caso, Dios y los ángeles, pese a dar lugar al bloque de las realidades simples separadas, se incluyen, asimismo, en otro conjunto: el de las realidades espirituales, donde se encuentra el siguiente elemento en la escala del ser, esto es, el alma humana. Iniciaremos el próximo capítulo, por lo tanto, analizando el siguiente libro de la enciclopedia, el *De anima*, si bien el estudio de este será distinto al que aquí se ha elaborado de los libros sobre Dios y los ángeles, como se expondrá seguidamente.

11. Relación «mundo espiritual – mundo corporal» en el *Liber III* y el *Liber IV*: la criatura humana como nexo entre dos realidades

En este último capítulo de la investigación nos adentraremos en los siguientes libros del *De proprietatibus rerum*, no con la finalidad de hacer el mismo análisis que se ha realizado hasta aquí, sino para establecer una continuidad, tanto en la organización y contenido de la enciclopedia –el tratamiento de las realidades permite observar nexos y múltiples conjuntos temáticos entre diferentes libros– como en la investigación –pese a que aquí finalizamos la consecución de los objetivos que nos han llevado a definir esta metodología de trabajo, el análisis realizado muestra vías de estudio que restan por explorar en torno a esta obra y al contexto intelectual y cultural que la envuelve–.

Así, a lo largo de este capítulo, se abordará la secuencia más inmediata que presenta la enciclopedia, en tanto que esta está relacionada con las realidades estudiadas hasta el momento, con la finalidad de evidenciar de qué modo en el alma humana, objeto de estudio del *Liber III*, se produce el traspaso del mundo espiritual al corporal, en el cual se establece definitivamente la enciclopedia a partir del *Liber IV*, dedicado a los humores como principios básicos del cuerpo humano. Así como no se da una ruptura total entre las sustancias puras separadas y el alma humana, pues las tres conforman un propio conjunto: las realidades espirituales, tampoco ocurrirá tal fractura entre las mencionadas realidades espirituales y el mundo corporal, pues el ser humano se presenta como nexo de ambos mundos, de modo que el último de los libros espirituales es, a su vez, el primero del bloque temático dedicado al hombre (libros III-VII). Ante un esquema que presenta tal grado de integración de los *realia*, observaremos un descenso paulatino de la dimensión espiritual a la física que se produce en el propio *Liber III*, así como, en el *Liber IV*, una clave de lectura del mundo físico que permite el retorno a la dimensión espiritual, aunque esta última quizás no se deba a la autoría de Bartolomé el Inglés, como aclararemos a continuación, si bien fue planeada por el autor y especificada en su prólogo. Es este último capítulo, por lo tanto, nos centraremos en estos dos aspectos: el tránsito de lo espiritual a lo corporal y las posibilidades que ofreció la enciclopedia para que el conocimiento del mundo físico adquiriese una función espiritual.

Comencemos exponiendo en qué consistirá el estudio del *Liber III*, primero de los dos libros que nos permitirán observar la dicotomía entre ambos mundos. Se realizará en las siguientes páginas un análisis del *De anima* de Bartolomé, aunque este no se

abordará de manera tan minuciosa como los dos libros anteriores, pues el propósito de este capítulo es evidenciar cómo varía el estudio del alma a medida que se avanza de su aspecto más espiritual al físico. Expondremos el contenido de los capítulos que lo componen y repararemos en las fuentes y autoridades que utiliza el autor, pues esto permitirá, asimismo, señalar qué diferencias se dan en el estudio del alma respecto al estudio de las realidades anteriores. Por lo tanto, focalizaremos nuestra atención en estas dos cuestiones: las particularidades que caracterizan el estudio del descenso del mundo espiritual al material en la enciclopedia y las diferencias que puedan señalarse en este libro respecto a los anteriores –si las hubiese– por el hecho de estar este último dedicado a una realidad que, pese a hallarse relacionada con las anteriores, también lo está con el mundo corporal, tratándose, pues, de un nexo entre ambos.

En cuanto al *Liber IV*, su estudio será completamente distinto al que se ha realizado hasta el momento, puesto que se centra en un elemento probablemente posterior y externo al contexto de creación de la obra: el corpus de *marginalia* que se encuentra en más de la mitad de los manuscritos que contienen la obra del Inglés¹³⁶⁰, redactado por un autor anónimo (pese a que no puede asegurarse con certitud que no se trate del propio Bartolomé¹³⁶¹) en un momento cercano a la finalización de la enciclopedia¹³⁶². El motivo que nos lleva a incluir estas anotaciones como parte del

¹³⁶⁰ En la introducción general a la edición crítica de la enciclopedia, Baudouin Van den Abeele ofrece una cifra exacta del porcentaje de manuscritos de la versión estándar de la obra conocidos por los editores que contienen el aparato de notas marginales: el 40% posee un corpus extenso, mientras que el 18% muestra un conjunto reducido de anotaciones. De los restantes, el 26% no presenta anotaciones; del último 13% no se obtuvo los datos necesarios para clasificarlos en uno de los tres grupos anteriores. Ver Van Den Abeele, Baudouin, *Introduction générale...*, p. 10, nota 28. Para una exposición de los antecedentes y de las primeras referencias a los *marginalia* de la enciclopedia, remitimos, asimismo, a la introducción a la edición crítica (ibídem, pp. 10 y 11). Pese a que actualmente son varios los estudios que señalan la importancia del corpus, algunos de los cuales estudian cierto conjunto de notas, estas no han sido objeto de una profunda investigación. Cabe destacar el trabajo pionero realizado por Meyer: Meyer, Heinz, *Die Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus...*, pp. 283-293. Asimismo, Jérémy Loncke se encontraba preparando una tesis doctoral sobre esta precisa temática; si bien este trabajo parece haberse interrumpido o postergado, debemos a Loncke un recurso muy útil para la investigación acerca de los *marginalia* que permanece activo: una base de datos electrónica que recoge el corpus de notas marginales pertenecientes a los libros XI-XVII. Ver Loncke, Jérémy, *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum, Exploitation des notes marginales*, accesible en línea en <http://www.lejer.be/marginalia/intro.htm> (consultado el 18/09/2015)

¹³⁶¹ Long, R. James, *The Contribution of the Books on the Soul and the Body to the Dissemination of Greco-Arabic Learning...*, pp. 145-149.

¹³⁶² El corpus de anotaciones de la enciclopedia está completamente ausente de los manuscritos tardíos, las ediciones del texto latino y las traducciones de la obra, incluso las más tempranas. Van Den Abeele, Baudouin, *Introduction générale...*, pp. 10-11. Remarcamos, a este respecto, la afirmación de Van Den Abeele: “c’est donc l’abandon des notes marginales qui est un phénomène de réception du *De proprietatibus rerum*, et non leur présence, qui est régulière dans les premières phases de diffusion du texte” (ibídem, p. 11).

estudio de la obra que nos ocupa es la declaración explícita por parte del autor de que el contenido físico que va a presentar en la enciclopedia debe contribuir a un mejor conocimiento del mundo natural para que, a su vez, este ayude a un mayor conocimiento espiritual¹³⁶³. Pese a la posibilidad patente de que tales anotaciones no fueran escritas por Bartolomé, la interpretación espiritual del contenido físico de la obra estaba incluida en los objetivos del autor, siendo, de hecho, realizada quizás por un fraile de la misma orden franciscana al poco de concluirse su redacción, por lo que tal fenómeno se halla en estrecha vinculación con el espíritu de composición de la enciclopedia¹³⁶⁴. En el *Liber IV*, primero de los libros físicos, se inaugura el corpus de *marginalia*, dándose así inicio a la voluntad del autor de elevar las enseñanzas expuestas a un plano superior. Nos parece adecuado, por lo tanto, finalizar este estudio sobre la relación entre los mundos espiritual y corporal ofreciendo la interpretación espiritual de las anotaciones que acompañen a las explicaciones físicas del *Liber IV*, ya que los *marginalia* suponen una manifestación de las posibilidades que el género enciclopédico, y, en concreto, la obra de Bartolomé el Inglés, ofreció a los lectores para conectar dos mundos en un contexto en el que el vínculo entre ambos parecía sometido a revisión.

11.1 El alma: último libro espiritual. Particularidades del *Liber III*

En el caso del *De anima*, no es necesario reparar de manera previa al análisis del contenido del libro en la estructura que confiere el autor a su estudio, ya que el propio Bartolomé se encarga tanto de justificar la posición de la siguiente realidad a tratar como de definir la planificación del *Liber III*. Comencemos por los dos primeros capítulos, donde se tratan ambas cuestiones. Seguiremos, como se ha hecho hasta el momento, la edición crítica de la obra preparada por James Long y publicada, para los cuatro primeros volúmenes, en 2007¹³⁶⁵.

¹³⁶³ Bartholomaeus Anglicus, *Prohemium*, ed. Heinz Meyer..., p. 51.

¹³⁶⁴ Loncke, Jérémy, *Introduction*, en *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum, Exploitation des notes marginales...*; Van Den Abeele, Baudouin, *Introduction générale...*, pp. 10-11; Bouïard, Michel De, «Encyclopédies médiévales: sur la connaissance du monde au Moyen-Age»..., pp. 258-304.

¹³⁶⁵ Incidimos en la edición que se sigue para el *De anima* porque, tanto para este *Liber III* como para el *Liber IV*, ya contábamos con una edición previa realizada por James Long. Dado su trabajo anterior, se encomendó a Long la revisión de la edición y el estudio de ambos libros para el proyecto de edición crítica completa del *De proprietatibus rerum*, texto que aquí empleamos, junto a las ediciones y el manuscrito del que hemos venido haciendo uso hasta el momento. Las publicaciones de Long sobre estos libros se detallaron en el capítulo introductorio a la investigación. Ver *supra*, p. 43.

11.1.1 Posición del alma en la jerarquía de realidades y estructura de su estudio

Al margen de la relación de realidades que muestra la jerarquía descendiente que organiza la enciclopedia, Bartolomé comienza el *Liber III* justificando explícitamente por qué va a tratar, a continuación, sobre el ser humano. El hombre, siendo un compuesto de cuerpo y alma, posee la imagen de Dios en su capacidad cognitiva (*potentia cognoscendi*) y su semejanza en la virtud de dilección (*potentia diligendi*). Es el alma, por lo tanto, la que lo eleva sobre la naturaleza propia de su cuerpo hacia el mundo celeste, donde conviene y se asemeja a la naturaleza angélica. Puesto que se trata de la parte más digna del compuesto humano, Bartolomé sostiene que comenzará su estudio por ella, o, en palabras de Isidoro, por la parte interior de las dos que componen al hombre, de modo que la exterior se tratará más adelante, en los siguientes libros. Menciona el autor a Isidoro en este capítulo para introducir la temática del bloque que comienza con este libro, cosa que hará mediante la etimología del término ‘*homo*’.

Aclarado ya que va a tratarse el alma en primer lugar por ser la parte más digna del hombre y, de hecho, la única realidad que, siendo constituyente de una sustancia compuesta, puede elevarse a semejanza de las criaturas angélicas, pasa el autor a concretar, en el capítulo II, cuál es la planificación de su estudio. En primer lugar, va a describir la naturaleza del alma: su realidad (*quid sit anima secundum rem*), cómo se define, qué nombres recibe y cuál es su etimología; en segundo lugar, mostrará la clasificación de las potencias y virtudes del alma; en tercer lugar, tratará sus efectos y operaciones; por último, expondrá las propiedades del alma según esta se considere unida al cuerpo o en cuanto a ella misma. Finaliza el autor el capítulo afirmando, bajo la autoridad del autor inglés (*Anglico*) del *De motu cordis*¹³⁶⁶, que el alma racional es

¹³⁶⁶ Dado que no realizaremos aquí un estudio minucioso del *Liber IV*, no consideramos oportuno incluir una comparativa de las traducciones vernáculas respecto al texto latino. De manera excepcional, sin embargo, se señalarán un par de particularidades de estas en ciertos puntos concretos, como en el que ahora nos hallamos. En la traducción francesa de la obra, en lugar de ‘*anglico*’ leemos ‘*Saint Augustin*’ (UG. 1984-11, f. 12^{ra}). En esta ocasión, no se trata de una atribución a Agustín que parta de Corbechon, como sí se ha dado en otros capítulos, sino de una equivocación presente en la mayoría de ediciones y en un elevado número de manuscritos de la enciclopedia, según afirma Long en el estudio previo a la edición crítica. Esto se debe en parte, explica Long, a que el nombre del autor del *De motu cordis*, Alfredus Anglicus, fue rápidamente olvidado en el continente, de modo que las referencias a esta obra realizadas por diversos autores –como Philip el Canciller, John de la Rochelle, la *Summa* atribuida a Alejandro de Hales o Vincent de Beauvais– son erróneas o aparecen como anónimas. Ver Long, James, *Introduction*, en Bartholomaeus Anglicus, *Liber III*, ed. James Long..., p. 138. La traducción de Vicente de Burgos también contiene la cita de Agustín de Hipona (MC. 2879, f. 20^{ra}; Inc. 471, f. 18^{vb}), así como las ediciones latinas que aquí manejamos.

definida por algunos santos y filósofos como alma, mientras que otros la definen como espíritu, y aún otros, como ambas cosas.

En el estudio introductorio a la edición crítica del libro, James Long afirma que el esquema que presenta aquí Bartolomé es contiene dos aspectos relevantes a señalar. Uno de ellos es el símil que el autor realiza, a juicio de Long, entre las tres primeras divisiones del estudio del alma y la Trinidad divina: así como en Dios hay tres personas y una única esencia, sustancia y naturaleza, también en el alma, que es imagen de Dios, podemos distinguir esencia o realidad, potencia y acción, sin que por ello haya división numérica. El segundo aspecto hace referencia al último punto que, según el esquema de Bartolomé, se abordará en el libro: la consideración del alma en cuanto a sí misma o en relación al cuerpo. Alude aquí el autor a una distinción de Avicena común en la primera parte del siglo XIII que tuvo gran relevancia en la materia psicológica, por lo que la trataremos brevemente a continuación, junto con otra matización que se hace en el siguiente capítulo.

11.1.2 Primer bloque temático: naturaleza del alma

El primer tema que Bartolomé va a tratar, siguiendo la estructura que expone en el capítulo II, es qué es el alma: qué cosa es, cuál es su definición, por qué nombres es conocida y cuál es su etimología, cuestiones que se desarrollarán en los siguientes tres capítulos.

En primer lugar, se ocupa el autor de definir el alma, según la entendamos como sustancia o como forma del cuerpo. Por una parte, como sustancia, es incorpórea e intelectual, y recibe la iluminación divina inmediatamente después de los ángeles. Por otra parte, en cuanto a su unión al cuerpo, puede ser definida aún de dos maneras: el alma está unida al cuerpo bien como el motor de un móvil, bien como el marinero que gobierna una nave. La segunda definición, por lo tanto, adherida a la consideración del alma como substancia, es la que la entiende como una substancia incorpórea racional que rige un cuerpo (el alma rige o gobierna el cuerpo como un piloto gobierna un barco); así la describen, indica Bartolomé, Nemesio (*Remigio*, en la enciclopedia) y a Agustín¹³⁶⁷. Según la primera comparación, que se encuentra en el *De anima*

¹³⁶⁷ Long, en la edición crítica, señala la dependencia textual del pseudo-agustiniano *De motu cordis*, de donde Bartolomé toma la frase que atribuye a Agustín (Bartholomaeus Anglicus, *Liber III*, ed. James Long..., p. 150). Pese a estar empleándose aquí la obra apócrifa, apuntamos que esta afirmación concreta se localiza también en Agustín, concretamente en el *De quantitate animae*, XIII, 22; PL 32, 1048; cf. DPR, III, 3, p. 150, 11-13.

Aristóteles, el alma es al cuerpo lo que un motor respecto al móvil: forma y entelequia, es decir, acto primero y perfección del cuerpo, que solo tiene vida potencialmente¹³⁶⁸. Cabe señalar que, reflexionando sobre las consecuencias de la definición de Nemesio y Agustín, cita el autor a Calcidio (*Calcidius ... in Commento super Timeum*), del que toma un ejemplo para exponer que el alma no se extiende en el cuerpo mediante dimensión o espacio local: así como una araña que se aloja en el centro de su tela percibe todo el movimiento interior y exterior, de manera semejante el alma racional, que reside en el centro del corazón, vivifica todo el cuerpo sin distensión y dirige y gobierna el movimiento de todos los miembros¹³⁶⁹.

Reparemos en las dos definiciones que presenta aquí el Bartolomé. La primera, *ut motor mobili*, como afirma el autor, es aristotélica; la segunda, *ut nauta navi*, es neoplatónica, atribuida aquí especialmente a Nemesio, obispo de Emesa (s. IV-s. V)¹³⁷⁰, y a Agustín. En efecto, Nemesio, conviniendo con Platón y con la posterior definición agustiniana que describe al hombre como un alma que utiliza un cuerpo, rebate la definición de Aristóteles del alma como forma del cuerpo, pues considera que tal doctrina pone en peligro la inmortalidad de esta¹³⁷¹. Para el desarrollo filosófico medieval occidental, la teoría platónica del alma como una sustancia completa es útil para garantizar su inmortalidad y su independencia del cuerpo, pero también conlleva un desprecio total de este último que parece incompatible con la religión cristiana. El hombre, para Platón, es propiamente su alma, mientras que el cuerpo es algo de lo que acabará liberándose, pues la unión de ambos es accidental. Para el cristianismo, por el contrario, es importante mantener la unidad del hombre, porque, aunque el alma se separará del cuerpo y perdurará de manera independiente, finalmente el cuerpo resucitará: la salvación recae sobre el individuo, no solo sobre su alma. Así, cuando la filosofía de Aristóteles entra en Occidente, los autores cristianos ven la posibilidad de

¹³⁶⁸ DPR, III, 3, p. 150, 2-28. El término 'entelequia' es omitido en la traducción de Corbechon y de Vicente de Burgos.

¹³⁶⁹ Notemos que, en el *Liber II*, Bartolomé cita el *Timeo* de Platón, cuando el referente de aquel apartado es el comentario de Calcidio; por el contrario, en este *Liber III* encontramos una cita directa del *Comentario al Timeo*.

¹³⁷⁰ Occidente conoce la obra de Nemesio en el siglo XI, cuando Alfano la tradujo directamente del griego, dando lugar a un tratado considerablemente valorado: el *De natura hominis*. La identificación de Nemesio bajo el nombre de 'Remigius' es usual en la época. Ver Merani, Alberto, *Historia crítica de la psicología: de la antigüedad griega a nuestros días*, Barcelona, Buenos Aires, México, Ediciones Grijalbo, 1976, p. 215; Brady, Ignatius, «Remigius – Nemesius», *Franciscan Studies*, 8, 1948, pp. 275-284.

¹³⁷¹ *De natura hominis*, II; PG 40, 559 (texto latino)-560 (texto griego) B-C.

mantener esta unidad antropológica añadiendo la concepción aristotélica a la teoría platónico-agustiniana. El problema radica en que ambas concepciones del alma se antojan incompatibles, como entendió Nemesio. La solución se presenta a los filósofos occidentales de manera temprana, pues, junto a las obras de Aristóteles, también penetran en el panorama intelectual latino los comentarios árabes. En este caso, es Avicena quien propone una interpretación que parece conciliar la doctrina aristotélica con la platónica, al afirmar una dualidad del alma según se considere en ella misma o en su relación con el cuerpo, haciendo factible la aplicación de ambas definiciones. El alma, considerada en sí misma, se entiende como una sustancia completa que existe independientemente del cuerpo, según la tradición platónico-agustiniana que se había seguido hasta el momento. El alma en relación al cuerpo, sin embargo, ya no es tratada como sustancia sino como forma y acto de un cuerpo material que solo tiene vida en potencia. Así se salva su sustancialidad a la vez que se mantiene la unidad del hombre. Esta dualidad será seguida por la mayoría de filósofos occidentales del siglo XIII, que intentan hacer compatibles ambos principios y sus consecuencias. La encontramos, entre otros, en la *Summa theologia* de Alberto Magno:

Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli¹³⁷².

Será Tomás de Aquino quien, trabajando sobre este dualismo, retome la teoría de origen aviceniano y finalmente la modifique para superar las dificultades que la conciliación platónico-aristotélica suponía; hasta la intervención del dominico, la solución de Avicena fue el punto de partida de la reflexión en torno a la naturaleza del alma y el problema antropológico que esta planteaba¹³⁷³.

Volviendo al capítulo III del *Liber III*, el autor completa la relación de definiciones del alma, ahora según esta se compare a las criaturas o a Dios. Respecto a la primera comparación, encontramos que el alma es similar a todas las cosas, porque,

¹³⁷² Alberto Magno, *Summa theologia*, II, tr. 12, q. 69, a. 2.

¹³⁷³ Gilson, Etienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Ediciones Rialp, 2004, pp. 181-194; Dales, Richard C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden, Nueva York y Köln, Brill, 1995, pp. 4-12; Decorte, Jos, *Proofs of the Immortality and Mortality of the Soul in the Renaissance of the 12th and late 15th centuries*, en Andries Welkenhuysen, Herman Braet y Werner Verbeke (eds.), *Mediaeval Antiquity*, Leuven, Leuven University Press, 1995, pp. 95-126, aquí, pp. 96-114 y 117-118; Pegis, Anton Charles, *St. Thomas and the problem of the soul in the thirteenth century*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1934, p. 104 y ss.; Vanni Rovighi, Sofia, *Storia della filosofia medievale: dalla patristica al secolo XIV*, Milán, Vita e Pensiero, 2006, pp. 101-103; Fernando Sellés, Juan, «¿Dirección o asociación entre alma y cuerpo? ¿Inmortalidad? Propuestas de algunos pensadores españoles», *Colloquia*, 1, 2013-2014, pp. 63-85, aquí, pp. 64-65; Sayés, José Antonio, *Escatología*, Madrid, Ediciones Palabra, 2006, pp. 167-168.

según afirma Agustín (se trata nuevamente de Alcherus), su naturaleza es apta para recibir la similitud de todo lo creado, al albergar en sí misma tal similitud: a la tierra, en su esencia; al agua, en su imaginación; al aire, por la razón; al firmamento, en el intelecto; al cielo empíreo, por su inteligencia. Por otra parte, al compararse con Dios, el alma puede considerarse como causa eficiente y causa final. Acaba el capítulo con una descripción general tomada de Damasceno y del Pseudo-Bernardo (*De cognitione humanae condicionis*) donde se recogen, indica el Inglés, las definiciones vistas hasta el momento. En el siguiente capítulo, el IV, se expone la realidad del alma. Reconoce el autor que la respuesta a qué es el alma ha sido incierta durante mucho tiempo, de ahí las distintas y desacertadas definiciones de los antiguos filósofos (menciona Bartolomé brevemente las teorías de Platón, Zenón, Pitágoras, Paphinonius (Posidonius), Asclepiades, Hipócrates, Heráclito, Demócrito, Parménides, Epicuro e Hiparco)¹³⁷⁴. Según los doctores de la Iglesia, que son quienes han entendido correctamente la realidad del alma, esta es una sustancia espiritual racional, creada por Dios *ex nihilo* para vivificar y perfeccionar el cuerpo humano. El alma es simple e invariable en su sustancia, pero es múltiple en potencias. En el capítulo V, por último, se exponen los distintos nombres que se le otorgan (*anima, spiritus, animus, mens, ratio y sensus*), así como sus etimologías o el motivo de que se le confiera al alma tal nomenclatura. Se utiliza para este último capítulo el texto de Isidoro.

En este primer bloque temático solo hallamos autoridades cristianas, a excepción de una pequeña mención de Aristóteles. Bien es cierto que se hace referencia a las distintas teorías de los filósofos antiguos, pero la intención de tal alusión es de descrédito, pues la finalidad de la lista que se expone en el capítulo IV es mostrar la confusión que generaba la cuestión del alma dentro de la filosofía pagana, para cuya comprensión hubo de esperarse a la aparición del cristianismo. Las principales autoridades de este bloque son el Pseudo-Agustín *De spiritu et anima*, de Alcherus Claraevallensis, para la definición de la naturaleza del alma, e Isidoro, para las cuestiones etimológicas. También se apoya el autor en Damasceno, el Pseudo-Bernardo (*De cognitione humanae condicionis*), Nemesio de Emesa (como hemos comentado

¹³⁷⁴ La lista de Bartolomé se atribuye a la autoridad de Aristóteles, pese a tratarse de una síntesis de un fragmento de Macrobio. Bartholomaeus Anglicus, *Liber III*, ed. James Long..., p. 152, aparato crítico. Corbechon cambia 'Paphinonius' por 'Alchinomius' y repite 'Ypocras' donde Bartolomé escribe 'Hipparchus' (UG. 1984-11, f. 12^{va}). Vicente retoma el texto original para la traducción castellana, por lo que no sigue las alteraciones de la francesa. 'Paphinonius' es traducido aquí por 'Pafinomión' (MC. 2879, f. 20^{vb}; Inc. 471, f. 19^{vb}).

anteriormente, citado como *Remigius*) y Aristóteles. Sobre este bloque cabría decir que es breve y su contenido no se encuentra demasiado desarrollado. Estos capítulos versan sobre la naturaleza del alma exponiendo las definiciones de varios autores, pero no ofrecen una explicación elaborada o una definición completa de la realidad que se aborda.

11.1.3 Bloques temáticos segundo y cuarto: naturaleza y propiedades del alma

En el segundo bloque temático el autor se centra en la exposición de las potencias del alma, para lo cual dedicará los siguientes capítulos a presentar un conjunto de divisiones y subdivisiones de las potencias y virtudes que se distinguen en esta, ya que, como se aduce en la primera línea de este nuevo apartado, pese a ser el alma simple en sustancia, es múltiple en potencias.

11.1.3.1 Clasificación de las potencias del alma

La primera gran división es triple, según se compare el alma al cuerpo con el que está unida, a su fin o a su acto. En el primer caso, se diferencian cinco potencias: *sensualitas* o apetito sensitivo (virtud del alma por la cual el cuerpo quiere las cosas que le convienen), sensación (*sensus*: virtud del alma por la cual las cosas sensibles y corporales son conocidas)¹³⁷⁵, imaginación (se encarga de reproducir las formas de las cosas corporales cuando están ausentes), razón e intelecto. Las tres primeras, comunes a los hombres y a los animales, son parte del alma en cuanto esta se halla unida al cuerpo; su misión es perfeccionar el cuerpo del animal, dándole vida y haciendo posible la función de los sentidos. La razón y el intelecto, por el contrario, se encuentran en el alma en cuanto esta es separable del cuerpo, como los ángeles. La razón, que atiende a las cosas más bajas, discierne entre bien y mal y verdad y falsedad; el intelecto, ocupándose de las cosas superiores, comprende los inteligibles.

Por otra parte, si comparamos el alma a su fin, encontramos tres potencias: la racional, por la cual el hombre conoce la verdad; la concupiscible, por la que desea lo que le supone un bien, y la irascible, por la que se inclina a huir de lo malo y dirigirse hacia lo bueno, aunque este camino sea arduo. De estas dos últimas potencias provienen

¹³⁷⁵ Traducido por Vicente de Burgos como 'seso' (MC. 2879, f. 19^{rb}; Inc. 471, f. 19^{rb}), mientras que Corbechon lo traduce por 'sens' (UG. 1984-11, f. 13^{ra}).

todas las afecciones: el gozo y la esperanza, que proceden de la potencia concupiscible, y el temor y el dolor, que se originan en la irascible. Estas cuatro *affectiones*, asegura Bartolomé, son *abstracta materia* de todas las virtudes y vicios.

Las cuatro pasiones aquí aludidas se han reconocido como principales desde la época clásica; en la tradición medieval, destaca la teoría que elabora Agustín de Hipona, autoridad que cita Bartolomé en este fragmento, pese a que nuevamente su fuente es el *De anima et spiritu*¹³⁷⁶. Vemos aquí cómo el autor reduce la actuación de la potencia concupiscible al bien y la irascible al mal, lejos de la exposición sobre el apetito sensitivo concupiscible e irascible que, en el mismo siglo, presentó Tomás de Aquino. Para el dominico, la potencia concupiscible mueve al animal a buscar lo beneficioso y huir de aquello perjudicial, mientras que la irascible impulsa a la consecución de lo bueno y a deshacerse de lo malo, pese a que ello implique superar ciertos obstáculos, según se lee en la *Suma Teológica*. En la primera definición que Bartolomé ofrece sobre las dos potencias, sí se remite a esta diferencia entre el irascible y el concupiscible, por la cual entendemos que el primero nos induce a superar los obstáculos que se presenten en el camino de la consecución de un bien: “concupiscibilem, qua tendit in bonum; et irascibilem, qua tendit in arduum et eternum”¹³⁷⁷. En las siguientes líneas, sin embargo, en lugar de desarrollar esta diferencia, se reduce la explicación a una relación entre el concupiscible y el deseo del bien, por una parte, y el irascible y la huida del mal, por otra¹³⁷⁸. Para Tomás, al ser estas potencias propias del apetito sensitivo, las pasiones derivadas no son competencia de la voluntad libre, por lo tanto no pueden llamarse vicios o virtudes, aunque sí son susceptibles de ser controladas por la razón y, mediante el libre albedrío del ser humano, regularse según las virtudes (como también según los vicios). El hombre, por lo tanto, puede predisponer las potencias sensitivas al bien o al mal, encontrándose en este punto la competencia de las virtudes¹³⁷⁹.

En el capítulo VII del *Liber III* Bartolomé apunta que, por último, si el alma se compara a su acto, se distinguen tres potencias: la vegetal, la sensible y la racional. Siguiendo a Aristóteles, la primera es comparada a un triángulo, ya que, a su vez, tiene

¹³⁷⁶ Cf. Augustinus, *De civitate Dei*, 14, 3.

¹³⁷⁷ DPR, III, 6, p. 155, 34-35.

¹³⁷⁸ “In rationali est cognitio veri; in concupiscibili voluntas et desiderium boni; in irascibili est fuga contrarii, scilicet mali. Omnis itaque potentia sic considerata est vel cognitiva sive apprehensiva veri vel affectiva boni vel motiva ad fugam mali” (DPR, III, 6, p. 155, 36-40).

¹³⁷⁹ *Summa Theologiae* I, q. 81, a. 2 y *De virtutibus in communi*, 8. Véase Manzanedo, Marcos F., *Las pasiones según Santo Tomás*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2004, pp. 22-25 y 62-65.

otras tres potencias, que serán abordadas en un capítulo posterior. La sensible se compara con un cuadrado, pues esta figura contiene al triángulo de la misma manera que el alma sensible contiene a la vegetativa, pero no a la inversa. Por último, la potencia racional se compara a la figura más perfecta: el círculo, ya que también ella es la más perfecta de las almas, al contener a las otras dos.

Las primeras potencias que se han distinguido en este bloque temático no serán objeto de mayor desarrollo por parte del autor, pero estas tres últimas almas o potencias del alma serán estudiadas individualmente en los capítulos siguientes. A partir de este punto encontraremos una novedad en la enciclopedia: la introducción de fuentes y autoridades árabes. Hasta el momento, en este segundo bloque, la fuente principal ha sido el *De spiritu et anima*; el autor, por lo tanto, se ampara en la autoridad de Agustín. También ha utilizado brevemente el *De anima* de Aristóteles para introducir su teoría de las tres potencias principales del alma: vegetal, sensible y racional. Observaremos cómo, para el desarrollo particular de cada una de ellas, Bartolomé va a emplear la *Isagoge ad Techne Galieni* de Iohannitius (Hunayn ibn Ishaq), hasta que se adentra en el alma racional, donde abandona la *Isagoge* para apoyarse únicamente en autoridades cristianas no problemáticas (Ibn Ishaq fue un reconocido médico y traductor asirio de Bagdad que profesaba el cristianismo nestoriano). Veamos en primer lugar la potencia o alma vegetal.

11.1.3.2 Alma o potencia vegetal

Bartolomé dedica un único capítulo a la presentación del alma vegetal: el VIII. En primer lugar, el autor clasifica las potencias o virtudes que pertenecen a esta alma, para acabar la exposición con una enumeración de sus propiedades que se deriva de la acción de las potencias que se han descrito.

En el alma vegetativa se distinguen tres potencias: la generativa, necesaria para la multiplicación de la especie; la nutritiva, encargada de la conservación del individuo, y la aumentativa, que perfecciona el sujeto. Menciona el autor que aún hay otras 4 potencias o virtudes que sirven a este alma: la apetitiva, que toma lo necesario para la nutrición; la digestiva, que separa, en la digestión, lo conveniente de lo nocivo; la retentiva, que transmite lo que es conveniente del alimento a las partes particulares de los animales y plantas; por último, la expulsiva, que expulsa del cuerpo lo que no es provechoso.

Estas tres primeras potencias apuntadas en el capítulo, por lo tanto, son aquellas por las cuales los seres vivos se reproducen, se alimentan y crecen. Las cuatro virtudes posteriores forman parte de la nutritiva, pero Bartolomé no señala esta conexión, solo las menciona como otras virtudes del alma vegetal. De igual manera, sostiene que hay más virtudes administradoras de la potencia vegetal de cuya diferencia no tratará (*ut immutativa, informativa, assimilativa, perforabilis, aspera, lenis*), pero asegura que su división y explicación puede encontrarse en la obra de Johannitus. En este capítulo, la *Isagoge* no se sigue de una manera muy cercana; de hecho, se ofrece esta lista de potencias o virtudes sin explicar la dependencia que guardan entre sí, relaciones estas que sí se aclaran debidamente en la fuente del autor: no solo el segundo grupo de virtudes mencionadas en el capítulo forma parte de la potencia nutritiva, sino que, además, el último conjunto de seis virtudes que el autor no define pertenece a la potencia generativa. De estas, las cuatro últimas son una subdivisión de la segunda, la informativa, como leemos en la *Isagoge*. Bartolomé, por lo tanto, se limita a enumerar y describir brevemente las potencias o virtudes del alma vegetativa, sin atender a la clasificación de las mismas que presenta su fuente¹³⁸⁰.

11.1.3.3 Alma o potencia sensible

Los cuatro siguientes capítulos están dedicados al alma sensible. La clasificación de potencias que se expone aquí es más completa, pues aparecen todas definidas y, ahora sí, se señala cuál es la dependencia entre ellas. En primer lugar, y tras afirmar que el lugar donde se aloja la virtud sensible es en los ventrículos sutiles del cerebro, Bartolomé realiza una división general del alma sensible en dos potencias: la aprehensiva y la motiva. La primera se subdivide, a su vez, en sentido común o interior y sentido particular o exterior. El sentido común se divide en tres partes según las tres regiones del cerebro que se distinguían en la época: en la cámara anterior opera la virtud imaginativa; en la cámara media, domina la virtud estimativa; por último, en la cámara ulterior, hallamos la virtud memorativa. La primera se encarga de ordenar y componer todo lo que llega del sentido exterior. Una vez posee esta información, proveniente de los sentidos externos, puede comprender las formas de las cosas particulares, aunque estén ausentes. La virtud estimativa, común a hombres y animales, es la que induce a

¹³⁸⁰ Para una visualización más aclaradora de la diferencia entre el esquema de Bartolomé y la *Isagoge*, ver Anexo E1.

evitar los males y tomar los bienes; la memoria, por último, retiene las especies de las cosas. En cuanto a los sentidos particulares o externos (segundo elemento de la potencia aprehensiva), estos son, explica el autor, la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Los efectos de dichos sentidos se producen en sus órganos correspondientes, y la información impresa en estos llega al sentido común mediante el espíritu sensible, que viaja por las venas que conectan todos los órganos con el cerebro. Este espíritu (*spiritus*) del que habla el autor no se explicará hasta el final del libro: se trata de una sustancia que ejerce la función de instrumento del alma, haciendo posible que esta opere en el cuerpo (capítulos IX-XI).

Por otra parte, la potencia motiva del alma sensible (segunda de las dos potencias principales mencionadas al inicio del bloque temático) da lugar a lo que se conoce como la división médica del alma, a la que Bartolomé alude aquí al diferenciar en ella las virtudes natural, vital y animal. La virtud natural se localiza en el hígado, de donde nacen las venas por las que se mueven los humores en el cuerpo. La virtud vital se sitúa en el corazón, del cual surgen las arterias mediante las cuales –y a través de los pulmones– se atrae el aire frío que el corazón requiere para mitigar su calor. En tercer lugar, la virtud animal se sitúa en el cerebro, donde los nervios, mediante la médula espinal, mueven todos los miembros según la voluntad del alma (capítulo XII).

Una vez el autor ha expuesto la clasificación de virtudes, presenta, en el último capítulo del conjunto dedicado al alma sensible (XIII), una lista de las propiedades de tal alma, cuyo tratamiento vuelve a verse duplicado: en primer lugar, se considera en cuanto a ella misma; en segundo lugar, según su relación con el cuerpo. En cuanto a sí misma, se trata de una sustancia espiritual más noble que la vegetal, pero menos que la racional, porque su acto depende del cuerpo material. El alma sensible no sobrevive una vez el cuerpo muere, pereciendo con él. En cuanto a sus propiedades según el cuerpo al que perfecciona, Bartolomé enumera algunas características que se derivan de lo que ya ha explicado: básicamente, que gracias a dicha alma el cuerpo del animal es sensible, otorgándole asimismo movimiento y llegando a todos sus miembros. Las características restantes constituyen un pequeño resumen de lo que el autor tratará más adelante, cuando aborde las operaciones del alma¹³⁸¹.

¹³⁸¹ Tales propiedades del alma son las siguientes: produce el sueño y la vigilia; es más activa en las partes interiores del cuerpo; es más débil cuando está ocupada en varios sentidos externos; las extremidades la perjudican; por último, su acción puede ser impedida por problemas en las arterias o debido a las temperaturas extremas.

La única autoridad que Bartolomé emplea en estos capítulos es la *Isagoge* de Johannitus, igual que vimos en el breve estudio del alma vegetal. Esta obra no solo supone la fuente y autoridad para la confección de este apartado, sino que se remite a ella para las cuestiones que no han acabado de explicarse en la enciclopedia debido a la necesaria brevedad con la que la materia es tratada, como ya hizo, en el *Liber II*, con Gregorio Magno y la temática demoníaca. Sin embargo, cabe decir que la fuente no se reproduce de manera textual y que, además, la mayoría de explicaciones son propias del autor. Podemos concluir, pues, que el Inglés recurre a la *Isagoge ad Techne Galieni* principalmente para enumerar y definir de forma breve las distintas virtudes que encontramos en la llamada clasificación filosófica de las almas, así como para apoyarse en su autoridad, si bien tiende a completar a su voluntad la doctrina presentada –de su redacción parece surgir lo relativo a la división médica del alma– y a ofrecer sus propias aclaraciones sobre las clasificaciones de virtudes expuestas.

11.1.3.4 Alma o potencia racional

En el capítulo XIII, dedicado al alma racional, se volverá a hacer un uso exclusivo de autoridades cristianas: Agustín (*De anima et spiritu*), Gregorio Magno y Casiodoro –empleados en mayor o menor medida según este orden–, a los que se añade una breve mención de Aristóteles. Cabe decir que el autor solo dedica un capítulo al estudio del alma racional, frente a los cuatro que ha consagrado al de la sensitiva, aunque la diferencia más notoria entre ambos no es tanto la extensión (los capítulos dedicados al alma sensitiva son breves, por lo que su estudio apenas ocupa la mitad más del volumen que se destina al alma racional) como al tipo de análisis que se realiza. Pese a que el capítulo lleva como título “la división del intelecto”, Bartolomé solo menciona brevemente la división entre el intelecto especulativo, cuyo ejercicio es la contemplación y da origen a la vida contemplativa, y el intelecto práctico, cuyo ejercicio es la operación y da origen a la vida activa. No se explica nada, por lo tanto, acerca del funcionamiento o de las acciones o virtudes del alma racional, cosa que sí se había abordado en el alma sensible.

El autor se limita aquí a precisar cómo puede el alma verse afectada por el cuerpo. Nuevamente, se encuentra una justificación que aclara la posición elevada que Bartolomé ha conferido al alma en la jerarquía de seres que supone la disposición de la enciclopedia. El hombre, afirma el Inglés mediante la autoridad de Gregorio Magno, se

halla en el medio de la creación: es inferior a los ángeles, pero posee algo que conviene con ellos, esto es, la inmortalidad del alma; asimismo, es superior a las bestias, pero también posee algo que conviene con ellas, pues, como estas, su cuerpo es mortal. Propiamente, el acto del alma, que es inteligir, no depende del cuerpo, pero la unión que se produce entre ambos puede acarrear que la intelección sea menos perfecta. Si el hombre consigue volver su razón hacia Dios, esta será alumbrada y perfeccionada; si, por el contrario, el alma, a causa de sus afecciones, se torna hacia el mundo material, se oscurece y se deteriora. De hecho, aun cuando el alma abandona el cuerpo, continúa viéndose atormentada por las imágenes corporales, por lo que necesita purgarse.

Tras estas escuetas aclaraciones, ofrece el autor un listado de propiedades del alma racional, siguiendo la metodología empleada para el tratamiento del resto de las almas. La mayor parte de las características que aquí se encuentran, sin embargo, no pertenecen a lo explicado en este capítulo: algunas de ellas se vieron como propiedades del alma sensible, mientras que otras son repeticiones de lo que el autor expuso al principio del libro, donde definió la naturaleza del alma de manera general. Reparemos en que Bartolomé no ha ahondado sobre el alma racional, de modo que, para exponer sus propiedades, recurre a elementos ya trabajados en capítulos anteriores. Así, se repite –pero no se explica– que el alma recibe las iluminaciones como si fuera una tabla y que es imagen de todas las cosas (capítulo III), que es representativa de la imagen de la Trinidad divina por tratarse de una esencia en la que se distinguen tres potencias (capítulo IV), que posee la facultad de escoger libremente entre el bien y el mal (capítulo VI) y que conoce las formas de las cosas materiales (capítulo X), etc. Asimismo, se afirma que tal alma sobrevive a la muerte del cuerpo, que es entequeia de este y que su lugar propio es Dios, al cual se dirige por un movimiento de deseo y amor.

Como ha podido constatar, en estos capítulos no solo se han abordado las potencias y virtudes del alma, según la clasificación general del *Liber III* que proporcionó el autor al comienzo del libro: Bartolomé, a la vez que trata las potencias de las distintas almas, también expone sus propiedades, de manera que ha condensado en estos capítulos lo que, al inicio, presentó como los bloques segundo y cuarto. Decide reservar para el final, por lo tanto, los efectos y operaciones del alma: esta será la parte más extensa y detallada del libro, además de ser el apartado donde hallamos una mayor diversidad de autoridades, pues, al acercarse el discurso hacia el mundo físico, este deja de estar limitado únicamente al pensamiento cristiano.

11.1.4 Tercer bloque temático: efectos y operaciones del alma

En este último bloque temático, Bartolomé aduce que, para tratar sobre las operaciones del alma, debe partir de las virtudes por las que esta ejerce su acción en el cuerpo. Dichas virtudes ya han sido mencionadas: siguiendo la división médica del alma, se distinguen la virtud natural, la vital y la animal. Anteriormente, el autor las había enumerado, explicando el lugar propio de cada una (recordemos que la natural se localiza en el hígado; la vital, en el corazón y la animal, en el cerebro), pero no las había expuesto detalladamente, tarea que emprenderá a continuación.

11.1.4.1 Virtudes del alma: natural, vital y animal

En primer lugar es abordada la virtud natural (capítulo XIV). Esta se puede dividir en otras tres virtudes que ya nos son conocidas: la generativa, la nutritiva y la aumentativa. La función de la primera consiste en mudar la razón seminal en la sustancia concreta del animal o la planta¹³⁸². Esta virtud comienza a operar en el momento en que el ser vivo se engendra y no cesa hasta que este llega a su perfección, es decir, hasta que está completo. La generativa se divide en otras dos virtudes: la inmutativa y la informativa. La primera se encarga de transformar la sustancia seminal en la sustancia propia de cada parte del cuerpo del animal o planta, realizando dicha transmutación a través de las cuatro cualidades primeras¹³⁸³. Por su parte, la virtud informativa ordena y diferencia aquello que se ha generado, según convenga a cada una de sus partes: en el cuerpo del animal o la planta, perfora lo que deba ser abierto; evacúa aquello que, por su forma cóncava, deba ser limpiado; por último, ablanda lo áspero y endurece lo blando.

Una vez el ser vivo se ha engendrado y está completo, es necesario garantizar su conservación, para lo cual se requieren los efectos de la virtud nutritiva, que, a su vez,

¹³⁸² Las razones seminales ya han sido mencionadas por el autor en el *Liber II*, vinculándose la doctrina a Agustín de Hipona, si bien en aquel momento el autor solo apuntó que los espíritus malignos conocen dichas virtudes, sin explicar qué relación guardan estas con el proceso natural. En este capítulo no se asocia tal noción a la autoridad agustiniana, aunque aquí sí se apunta su función física. Recordemos que la teoría de las razones seminales, que parte de la antigua filosofía griega y se desarrolla en la Edad Media, es aquella por la cual se explica el origen de las especies y la aparición y desaparición continua de seres en el tiempo.

¹³⁸³ Mediante lo húmedo y caliente se crea la mejor sustancia, esto es, la carne (animal) y las flores (planta); lo caliente y lo seco dan lugar al corazón y a las raíces; lo frío y lo húmedo, a los pelos y las hojas; por último, mediante lo frío y lo seco se crean los nervios y huesos del animal, así como el tronco de la sustancia vegetal.

trabaja junto con la aumentativa, encargada de agrandar al individuo hasta su dimensión adecuada. La virtud nutritiva se divide en otras cuatro virtudes, que también habíamos visto anteriormente: la apetitiva (atrae para cada miembro lo que este necesita según la nutrición que le conviene; obra por calor y sequedad), la digestiva (separa lo conveniente de lo inconveniente; obra por calor y humedad), la retentiva (retiene el nutrimento puro, lo esparce por los miembros y asegura su asimilación; obra por frío y sequedad) y la expulsativa (expulsa aquello superfluo que los miembros no pueden asimilar; obra por frío y humedad).

El autor extrae esta explicación sobre las virtudes naturales de Constantino el Africano, citado como única autoridad. Bartolomé ha repetido en este apartado todas las funciones del alma que guardan relación con la generación y la nutrición de los seres vivos, cosa que, en un primer momento, expuso dentro de la clasificación filosófica del alma, concretamente cuando trataba sobre el alma vegetal, pues esta es la encargada de garantizar las funciones básicas para la vida. En aquella ocasión el autor utilizó los textos de Ioannitius, mientras que aquí utiliza el *Pantegni* de Constantino. La diferencia en el uso de ambos autores es que, del primero, Bartolomé extrae el nombre de las virtudes y una pequeña descripción de cada una, sin reparar en su clasificación. El texto de Constantino, sin embargo, se sigue de una manera más fiel, por lo que las virtudes sí se presentan ahora ordenadas.

Una vez concluidas las acciones de la virtud natural, pasa la enciclopedia a tratar la vital (capítulo XV). La función de esta virtud es dilatar y constreñir las arterias y el corazón, atrayendo el aire por aquellas hasta este último a través del pulmón. Por esta virtud, por lo tanto, se produce la respiración, que es necesaria para mitigar el calor natural del corazón gracias al aire frío que atrae. La respiración es lo más básico para la vida, más que el comer y el beber, afirma el autor. En el momento en que la respiración es impedida, el animal muere. Bartolomé ofrece a continuación una enumeración de quince causas que conllevarían a que la respiración no pudiera producirse, a las que dedica más de la mitad del capítulo: mala disposición del cerebro, lesión del corazón, aumento del calor natural, etc.

La primera parte de este capítulo XV está extraída del *Pantegni* de Constantino, que aparece citado como autoridad. La segunda parte, la lista de quince causas, no se presenta bajo ninguna autoridad; la edición crítica del *Liber III*, por su parte, tampoco señala dependencia textual alguna. Apuntamos aquí que, aunque no se siga el texto de manera pormenorizada, el autor continúa tomando como fuente la obra Constantino,

pues, así como para la primera parte utiliza los capítulos cinco y seis del cuarto libro del *Pantegni*, en el siguiente capítulo, el séptimo, encontramos mencionadas varias de las causas que Bartolomé apunta como producentes de la pérdida de la respiración. El Inglés, una vez finaliza la mencionada lista, concluye el capítulo afirmando que las pasiones proceden de la virtud vital que aquí se está tratando. Estas pasiones, en los animales, se dan por un movimiento impetuoso, pero el hombre –previene el autor– debe ordenarlas y regirlas bajo la razón. Esta consideración sobre las pasiones también se halla en el texto de Constantino, en el capítulo que sigue al de la respiración. Por lo tanto, podemos afirmar que toda la doctrina que Bartolomé expone sobre la virtud vital se extrae del *Pantegni*, aunque no lo cite de manera recurrente¹³⁸⁴. Igual ocurre en el siguiente capítulo sobre la virtud animal, el XVI, donde el texto guarda dependencia con el de Constantino pese a no citarse autoridad alguna.

Veamos, pues, la última de las tres virtudes tratadas. La virtud animal, que reside en el cerebro, se divide, a su vez, en otras tres virtudes: la ordenativa, la sensitiva y la motiva. La ordenativa se encarga de ordenar cada una de las tres virtudes que se sitúan en las tres celdas o ventrículos del cerebro: la imaginativa, la estimativa y la memoria. La tarea de la virtud sensitiva es hacer descender el espíritu sensible desde el cerebro hasta los órganos de los sentidos, posibilitando así la acción de los sentidos. Dicho espíritu viaja a través de los nervios, de modo que, cuando llega a los distintos órganos, se crean los sentidos, que el autor ordena según su grado de sutilidad. La vista es el más sutil porque su naturaleza es de fuego; le sigue el oído, cuya naturaleza es de aire; el olfato es de la naturaleza del humo; el gusto, de naturaleza acuosa; por último, el tacto es de naturaleza de tierra. A continuación, Bartolomé explicará cómo funcionan los sentidos de manera detallada, dedicando un capítulo a cada uno de ellos. Una vez concluya con los sentidos externos, tratará acerca del mencionado espíritu sensible por el cual el alma puede ejercer sus operaciones en el cuerpo; finalmente, el libro acaba con un par de capítulos dedicados al pulso, que, propiamente, es una consecuencia de la virtud vital.

Antes de continuar, fijémonos en cómo se redistribuye la información que Bartolomé ha presentado hasta ahora en los bloques segundo y tercero (según el

¹³⁸⁴ Cf. *Pantegni (Theorica)*, IV, 5-6 y 7-8. Para contrastar el texto, se ha utilizado aquí la siguiente edición: Constantinus Africanus, *Pantegni (Theorica)*, en *Omnia opera Ysaac in hoc volumine contenta cum quibusdam aliis opusculis*, Lion, 1515 (recurso electrónico en Bibliothèque numérique Medica; dirección permanente: <http://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica/cote?00122>).

esquema que distinguió al inicio de la obra)¹³⁸⁵. Puede observarse que, cuando el autor expone la actividad del alma a través de sus virtudes, aquello que pertenece a la virtud natural se corresponde con las potencias del alma vegetal; de igual modo, la virtud animal se corresponde con las potencias del alma sensible. Dentro de la subdivisión de virtudes animales, Bartolomé afirma que existe una tercera virtud llamada motiva, de la que nada se dice, restando sin explicación. Si reparamos en el esquema de las potencias de los capítulos anteriores, la virtud motiva aparece como aquella que da lugar a la subdivisión de las virtudes natural, vital y animal. En definitiva, el autor ha caído aquí en una contradicción que no resuelve, limitándose a guardar silencio al respecto; tal incongruencia no puede ser atribuida a la fuente de este capítulo, Constantino, dado que, en su texto, solo se mencionan la virtud ordenativa y la sensitiva.

11.1.4.2 Sentidos externos: vista, oído, olfato, gusto y tacto

En los siguientes capítulos, Bartolomé tratará acerca de cada uno de los sentidos externos, combinando fuentes árabes y cristianas para exponer su funcionamiento. La descripción de los sentidos sigue un patrón común, a excepción de la vista, que se trata de manera más extensa por ser el más digno¹³⁸⁶.

En primer lugar, pues, se aborda el sentido de la vista (capítulo XVII), cuya función es la de recibir colores, formas, figuras y propiedades. La causa eficiente de tal sentido, como la de todos ellos, es la virtud animal. Su órgano propio es un humor cristalino, claro y redondo, que se encuentra dentro del ojo. Para que la vista se produzca, son necesarios diversos elementos: el aire, la intención del alma y que la cosa que debe ser vista tenga un movimiento medio, no demasiado rápido. A la hora de describir el modo en que se causa el sentido, Bartolomé recoge las explicaciones de varios autores. Utiliza más extensamente a Algacel, que cita como máxima autoridad, aunque no explica el modo en que se produce la visión mediante el texto de este autor, sino a través del de Constantino, que también cita. Sin embargo, Algacel no ejerce una función meramente de autoridad, pues también sirve de fuente: de él toma el autor una lista de requisitos para que la vista pueda darse. También menciona en este punto, si

¹³⁸⁵ Para contribuir a una mayor clarificación de la comparación entre estos dos bloques, remitimos a un esquema que se ofrece en el Anexo E2.

¹³⁸⁶ Pese a que la doctrina presentada por el autor es más detallada de lo que aquí presentaremos, se ha elaborado un cuadro en el que se recogen las características más relevantes de cada sentido; tal cuadro tiene por objetivo evidenciar la metodología común que sigue Bartolomé en el estudio de dichos sentidos. Ver Anexo E3.

bien de manera breve, a Agustín y Aristóteles. Isidoro tiene cabida en tanto que sirve al Inglés para reforzar mediante una referencia etimológica la afirmación de que la naturaleza de la vista es de fuego. Excepcionalmente a lo que se veremos en el estudio de los sentidos restantes, no finaliza el autor con un listado de las causas y consecuencias de su corrupción; en su lugar, reproducirá unos fragmentos de la obra aristotélica sobre los animales¹³⁸⁷ donde se mencionan las causas de la buena visión, así como los tipos de ojos que se distinguen y la influencia que esto ejerce en la vista, ejemplificándolo con el caso de algunos animales. Reparemos en que el autor no profundiza aquí en el análisis del ojo, pues se trata de un elemento físico que se abordará en los libros dedicados al ser humano, si bien dentro de su faceta corpórea, no espiritual.

El oído, siguiente sentido tratado (capítulo XVIII), es el encargado de percibir los sonidos. Su órgano específico es un hueso que se encuentra dentro de la oreja, cuya descripción dice el autor tomarla de Constantino y Aristóteles. El medio de la audición es el aire, por lo que su presencia es necesaria para que la virtud auditiva sea correcta, junto con –como ocurre con el resto de sentidos– la intención del alma. El modo en el que se causan los sentidos también es prácticamente idéntico: en el cuerpo, existen unos nervios que descienden del cerebro a los huesos de las orejas por los cuales viaja el espíritu animal. Cuando tal espíritu llega al órgano, es modificado por las propiedades que porta consigo el aire que ha conducido el sonido hasta las orejas. En el caso de la vista, explicado en el capítulo anterior, el aire, que también se ve mudado según las propiedades de la cosa exterior, entra en contacto con el ojo, donde le espera el espíritu animal. Este espíritu animal, ahora cambiado según las mencionadas propiedades de la cosa exterior, que han quedado impresas en él, retorna al cerebro, donde presenta al alma su cambio para que ella juzgue sobre esta información. Bartolomé también especificará que la naturaleza del oído es de aire; asimismo, explica que la corrupción de este sentido puede causar sordera parcial o total, sobre todo a causa de sonidos muy extremos. A parte de esta causa, que ejemplifica con un texto de san Ambrosio, el Inglés expone otras cuatro causas más de la pérdida de audición.

En tercer lugar se trata el olfato (capítulo XIX), sentido que percibe el olor y cuyo órgano son unas carúnculas cóncavas y esponjosas que cuelgan dentro de la nariz. Para que el animal pueda oler, es necesario que el aire exterior, modificado por la fumosidad

¹³⁸⁷ *De generatione animalium* y *De partibus animalium*.

de la cosa externa, lleve el olor hasta las carúnculas de la nariz. Una vez el aire llega a la nariz, allí modifica el espíritu animal que ha bajado por los nervios. En este espíritu se imprimen las características del olor y, así modificado, sube al cerebro, portando consigo tal información. Seguidamente, se especifican siete causas que pueden llevar a perder el olfato. Al final del capítulo, Bartolomé explica la relación entre la nariz y la respiración a través de un texto de Aristóteles, lo que le lleva a considerar este órgano como importante, ya que no solo completa una virtud del espíritu animal (es decir, el olfato), sino que, además, ayuda a la virtud vital, que se encarga, como vimos, de producir la respiración para mitigar el calor del corazón. El Inglés concluye el capítulo mencionando ciertos ejemplos acerca del olfato en algunos animales, para lo que se cita a Ambrosio y a Isidoro.

En cuarto lugar se aborda el gusto (capítulo XX), que recibe los sabores. Este tiene su causa material en la lengua, que es cóncava, porosa, húmeda e insípida, para favorecer que se produzca el sentido. En esta ocasión, el espíritu animal no se modifica a través del aire, sino por el mismo alimento que se introduce en la boca, pues este imprime sus particularidades en el espíritu animal a través de los poros de la lengua. Su naturaleza es acuosa, como dice Constantino. Dado que este sentido ayuda a la virtud nutritiva, su corrupción afectaría a la conservación del animal, que acabaría pereciendo. Se enumeran aquí cuatro causas que podrían conducir a la pérdida del gusto. Como dato adicional, el autor explica que, según Isaac Israelí (*Isaac in Dietis*), el sentido del gusto se deleita en las cosas dulces, ya que los miembros corporales se nutren principalmente de lo dulce, por su fácil asimilación.

En quinto y último lugar, se aborda el tacto (capítulo XXI), un sentido por el cual el alma comprende las cualidades primarias y las que se producen en consecuencia de las primeras. Su órgano son los nervios que salen del cerebro y llegan a todos los miembros, así como la carne que los envuelve. Pese a que lo encontremos en todo el cuerpo (excepto en las zonas sin nervios, como el cabello y las uñas), se localiza especialmente en las palmas de las manos y en las plantas de los pies. El autor cita a Avicena para esta pequeña explicación, siendo esta la única cita del persa en el *Liber III*. Este sentido se causa, igual que los demás, por la impresión de las propiedades de la cosa externa en el espíritu animal, según explica Constantino. Su naturaleza es terrena, siendo más grueso que los demás sentidos. Enumera Bartolomé cinco causas por las cuales el sentido puede mimbar o perderse completamente. Por último, el autor vuelve a citar a Constantino para explicar que este sentido es el sustrato de los otros cuatro, tanto

porque el tacto está adherido a todo el cuerpo, como por el hecho de que los restantes sentidos utilizan los nervios que, propiamente, son el órgano del tacto. De esto se sigue que, si el tacto se destruye, los otros sentidos también lo hacen y el animal muere.

Como se ha apuntado, Bartolomé utiliza fuentes y autoridades cristianas, árabes, judías y paganas para su estudio sobre los cinco sentidos. Constantino el Africano continúa siendo su principal fuente, pues supone un recurso constante en estos capítulos, si bien el autor introduce diversas autoridades según los diferentes sentidos que se traten; cabe remarcar el caso de la vista, donde Alhacen aparece como máxima autoridad. También se emplean asiduamente los textos de Aristóteles, tanto el *De anima* como, especialmente, sus trabajos sobre los animales¹³⁸⁸.

11.1.4.3 El *spiritus* y el pulso

Una vez se han tratado debidamente los sentidos, el autor pasa a explicar qué es el espíritu que las virtudes sensitivas utilizan para poder ejecutar las acciones en el cuerpo (capítulo XXII). Lo primero que debe aclararse es que este espíritu no es el alma infundida en el cuerpo, sino el instrumento mediante el cual el alma opera en el mismo. Se trata, por lo tanto, del nexo entre alma y cuerpo, cosa que evidencia su importancia, pues, si este se daña, se rompe la armonía entre ambos y el alma racional no puede operar en el cuerpo en el que se halla. El espíritu sensible es individual, solo hay un espíritu en el compuesto humano, pero recibe diferentes nombres dependiendo del miembro en el que actúe; de ahí que pueda hablarse de tres espíritus: el espíritu natural, el vital y el animal. Cada uno de ellos rige a la virtud que lleva su nombre.

Bartolomé pretende dar respuesta a qué tipo de sustancia es el espíritu y cómo se genera en el cuerpo. Remitiendo a la autoridad del árabe cristiano Costa ben Luca y al *Pantegni* de Constantino, el autor explica que tal espíritu es una sustancia sutil de naturaleza aérea que se genera en el cuerpo a causa del calor. Cuando la sangre hierve en el hígado, se crea un humo que, al pasar por las venas, se depura, convirtiéndose en una sustancia espiritual: se trata del espíritu natural. Este espíritu se dirige, a través de las venas, hasta el corazón, donde vuelve a someterse a otro proceso depurativo, haciéndose más sutil y transformándose en el espíritu vital. El espíritu sale del corazón

¹³⁸⁸ Las autoridades que hallamos según los distintos sentidos son las siguientes: en el caso de la vista, Alhacén, Constantino, Aristóteles y Agustín (Pseudo-Agustín); para el oído, Constantino y Aristóteles; el olor se basa únicamente en el texto de Constantino; el gusto, en los de Constantino e Isaac Israelí; por último, el tacto se aborda mediante los textos de Constantino, Aristóteles y Avicena.

y, mediante las arterias, llega a todos los miembros, vivificándolos y causando el pulso. Parte del espíritu vital se dirige al cerebro, donde sufre una última depuración que lo transforma en el espíritu animal, el más perfecto de todos. Una parte de él permanece en el cerebro, perfeccionando el sentido común y las virtudes imaginativa, estimativa y memorativa, mientras que otra parte desciende por la espina dorsal hasta los nervios, haciendo posible que el cuerpo se mueva.

Los dos últimos capítulos del libro (XXIII y XXIV) tratan sobre el pulso, uno de los efectos del espíritu y de la virtud vitales. Ambos capítulos están tomados exclusivamente del *Pantegni* de Constantino. El pulso, explica Bartolomé, se da por el movimiento del corazón de dilatación y constricción; mediante estos movimientos se atrae el aire frío y se expulsa el humoso. El pulso comienza en el corazón y se difunde a través de las arterias. Si se toma en la zona propicia, el tipo de pulso que se detecte ofrece información sobre el estado del corazón; esto lleva al autor a exponer, a continuación, el motivo de que el pulso se tome en el brazo y cuáles son los diversos pulsos que pueden detectarse, según su velocidad, su cantidad, etc. Bartolomé enumera diez tipos de pulso, aunque afirma que hay más que no explica porque son numerosos y complejos, pero remite al capítulo exacto donde Constantino los expone, por si alguien quisiera saber más sobre ellos. La obra finaliza con un capítulo dedicado a las causas de las variaciones de los pulsos, tales como la complexión del animal, su edad, el clima, y así hasta detallar doce causas.

El autor ha dedicado once capítulos de los veinticuatro que componen el libro a la exposición de este último bloque temático –el tercero si seguimos la estructura que nos ofrecía Bartolomé en el capítulo II–, siendo estos, además, los más extensos y pormenorizados del *Liber III*, de modo que su extensión es exactamente el doble de lo que ocupa el resto de la obra, los restantes tres bloques que se han tratado antes que este. Finalicemos nuestro breve estudio sobre el *De anima* apuntando unas observaciones de lo visto hasta aquí.

11.1.5 El descenso al mundo físico en el *Liber III*

Parece oportuno iniciar esta reflexión final reproduciendo la cuestión que, en la edición crítica, se plantea acerca de este libro James Long, su principal investigador hasta el momento:

What then can the historian of philosophy expect to learn from a compilation such as this? If the compiler has done his job well, he should expect to find in its pages

an accurate reflection of the current teaching in the schools ... Again, contemporary theologians were becoming aware of the challenge presented by Aristotle's natural philosophy –especially as it touched on the doctrinally delicate matter of the human soul- and were beginning to respond to it. Yet the only awareness of the problem the Franciscan compiler betrays it when he acknowledges that there are ‘quasi contrary’ definitions of the soul¹³⁸⁹.

Long se pregunta qué es lo que un historiador de la filosofía esperaría encontrar en el *De anima* de una enciclopedia de las características del *De proprietatibus rerum*, y resuelve que de una obra tal se espera un reflejo de los debates de la época que muestre el esfuerzo que los autores latinos hicieron para integrar la nueva psicología aristotélica y su desarrollo árabe sin haber de renunciar a la antropología platónico-agustiniana profesada hasta el momento. La conclusión de Long, una vez analizado el libro sobre el alma de Bartolomé, es que nos hallamos ante un “supermercado filosófico” donde el Inglés expone las doctrinas de varios autores sin hacer un intento por sintetizar las teorías de sus distintas fuentes, aunque estas pudieran ser contradictorias¹³⁹⁰.

Ciertamente, el Liber III está lejos de ofrecer un estado de la cuestión de la psicología de la primera parte del siglo XIII. La principal carencia de este libro sobre la vida psíquica es la falta de interés, por parte del autor, de ofrecer algún tipo de explicación sobre la actividad intelectual del hombre. Prácticamente no se mencionan las singularidades del alma racional: no se explica cómo el ser humano aprende los inteligibles; se apunta colateralmente, sin abordarse, el tema de la iluminación; igualmente, nada hallamos aquí acerca de ciertos conceptos asociados al proceso intelectual que venían ocupando las reflexiones escolásticas desde los últimos decenios del siglo XII, tales como el intelecto agente, entre otros¹³⁹¹. Esto manifiesta que la intención del autor se focaliza en exponer cómo el alma actúa en el cuerpo, es decir, cuáles son sus funciones, cómo las desarrolla y, en especial, cómo se gestiona el conocimiento que llega del mundo físico a través de los sentidos. Este apartado es el que se trata con mayor profundidad, siendo este precisamente en el que la variedad de fuentes se abre, pues aquí se introduce como autoridad tanto a Aristóteles (se ha mencionado anteriormente, pero sin hacerse de él un uso textual) como a autores árabes –cristianos y musulmanes– y judíos.

¹³⁸⁹ Long, James, *Introduction*, en Bartholomaeus Anglicus, *Liber III*, ed. James Long..., pp. 141-142.

¹³⁹⁰ “... a kind of philosophical supermarket where nearly everyone could find his own favourite brand. Indeed, if it tells us anything at all about the state of the question concerning the soul in the 2nd quarter of the thirteenth century, it bespeaks a profound confusion” (ibidem, pp. 143, 144).

¹³⁹¹ Dales, Richard C., *op. cit.*, p. 11.

Podemos distinguir en el libro una primera parte, escueta y poco desarrollada, que se centra en definir el alma y en exponer su realidad. Allí solo se utilizan autores cristianos, con especial preponderancia del Pseudo-Agustín (Alcherus Claraevallensis). A continuación, Bartolomé realiza una introducción a las potencias del alma, extraída también del *De spiritu et anima*, donde se limita a clasificar las potencias, pues la explicación de cada una sigue siendo superficial y poco elaborada, en parte a causa de que también lo es su fuente. En una tercera parte, el autor desarrolla especialmente las potencias del alma, aunque no todas, solo lo que se conoce como la división filosófica del alma: la vegetal, la sensible y la racional. Una vez el texto deja de referirse al alma en general y se centra en aspectos más físicos, comienzan a aparecer autoridades no cristianas, hasta el momento prácticamente excluidas de la enciclopedia, así como autoridades cristianas vinculadas al pensamiento árabe. El alma vegetal y la sensible se explicarán siguiendo los textos de Ihoannitius, aunque el autor se aleja de este cuando debe abordar el alma racional. La exposición de esta última es muy escueta y, como hemos afirmado, carece de explicaciones sobre su acto específico. De las tres almas, la desarrollada de manera más completa es la sensitiva, si bien su tratamiento tampoco es minucioso. Por último, Bartolomé se centra en las operaciones del alma, abordando la llamada división médica de la misma. Este es el apartado en el que más se detiene el autor, haciendo aquí un intento mucho mayor por explicar cómo operan las virtudes del alma en el cuerpo. El Inglés combina diversas autoridades, sintiéndose cómodo con las fuentes árabes (cosa que incluye autores musulmanes y cristianos, como hemos comentado) y con los trabajos sobre animales de Aristóteles. El motivo es sencillo: el pensamiento árabe (incluso cuando se trata de autores cristianos) está limitado, en este libro, a los aspectos más físicos del *De anima*, y, en general, Bartolomé siente mayor seguridad abordando las cuestiones físicas que las metafísicas o aquellas que requieran un bagaje filosófico importante.

Deben considerarse dos cuestiones que permitirán apreciar si el *Liber III* muestra la reflexión característica de la época acerca del alma y si, por lo tanto, se insiere debidamente en su contexto intelectual, teniendo siempre presente la característica básica del enciclopedismo: la transposición o vulgarización que este lleva a cabo. La primera de las cuestiones es la que atañe a la ciencia psicológica; la segunda, la que hace lo propio con la antropología. Sobre la primera, convenimos con James Long en que este libro no refleja los debates en torno al alma que se están produciendo en el Occidente latino, sobre todo porque Bartolomé evita toda exposición del proceso

intelectivo, una parte fundamental, centrándose especialmente en la manera en que el alma actúa en el cuerpo para recoger la información de los sentidos externos. Sin embargo, cabría preguntarse si la interrogación formulada por Long con la que hemos iniciado el presente subapartado es adecuada a las diversas obras del género que aquí trabajamos, pues, según hemos visto, el objetivo del autor en la enciclopedia no es ofrecer un estado de la cuestión de las temáticas abordadas. De hecho, se observa en su ejercicio cierta desactualización, en algunas temáticas más que en otras, dado que los libros pretenden, en esencia, presentar un estudio las realidades oportunas siguiendo una metodología que otorgue la información necesaria sobre estas y que garantice un *accessus* a las autoridades (además de transmitir ciertas ideas propias); para ello se repara en las reflexiones sobre la temática de manera general, tomando autores de distintas épocas que el Inglés considera relevantes y conjugándolos en una exposición que se presenta, a menudo, de manera sincrónica. Así como el *Speculum maius* sí se caracteriza por un mayor interés en introducir las novedades del momento, incluir un elevado número de autoridades y en plantear una panorámica completa de sus objetos de estudio, el *De proprietatibus rerum* no muestra un empeño semejante. Por lo tanto, para cuestionar qué cabe esperarse de una obra enciclopédica, debe repararse de manera específica en la finalidad de cada trabajo, ya que las particularidades de estos pueden variar considerablemente según el público y la actividad a la que se dirigieran: por ejemplo, no se planteará igual una obra destinada a la composición de sermones por parte de los frailes franciscanos y a la instrucción y presentación de autoridades para uso de aquellos menos doctos (funciones para las que Bartolomé redactó su enciclopedia), que una obra realizada con la finalidad de servir de herramienta de referencia completa y sistemática a los frailes dominicos, para lo que había de servir el *Speculum maius*.

Por otra parte, los tratados sobre el alma reflejan una importante dimensión antropológica que, en este *Liber III*, está presente en esta obra desde los primeros capítulos. La principal cuestión antropológica que pretende resolver la filosofía del siglo XIII es hacer encajar la doctrina del alma como sustancia independiente del cuerpo con la que la entiende como su acto y perfección. Esta síntesis es posible gracias a la solución que propone Avicena y que toman los autores latinos, siendo especialmente trabajada por Tomás de Aquino. Bartolomé, por lo tanto, como muchos autores de la época, refleja en la enciclopedia esta cuestión antropológica que acompaña a la reflexión del alma, siguiendo la solución aviceniana. No cita el Inglés a Avicena en este punto, si bien esto no resulta excesivamente extraño si se tiene presente que la teoría

propuesta por el persa se había generalizado, de manera que se trataba de un enfoque del tema común.

Si trasladamos o aplicamos lo visto aquí a la cuestión que nos movía a estudiar este *Liber III* como continuidad y cierre de la investigación realizada, esto es, reparar en el nexo que supone el ser humano entre los dos mundos, especialmente su alma, que guarda relación con las sustancias puras separadas por tratarse, como aquellas, de una realidad espiritual, a la vez que supone un descenso hacia la materialidad por operar en un cuerpo, podemos resaltar una serie de observaciones. La ordenación y el tratamiento de los diferentes bloques que presenta el *Liber de Anima* ofrecen dos conclusiones principales. La primera es que la estructura del libro ha sido concebida para contribuir con la coherencia del orden general de la obra, siguiendo fielmente el *descensus* ontológico que la guía, a la vez que se adecua con el método expositivo usual del autor (mediante el cual se tratan en primer lugar los aspectos generales y, seguidamente, los específicos). Así, el estudio sobre el alma comienza en su dimensión espiritual y finaliza con los apartados más cercanos al mundo corporal en el que se adentrará definitivamente la enciclopedia. La segunda conclusión es que Bartolomé tiende a moverse con más seguridad en el ámbito físico, mientras que se encuentra más limitado al tratar cuestiones filosóficas complejas, por lo que se abstiene de ahondar en ellas.

Si reparamos en las fuentes y autoridades que se han empleado para su obra, observamos que se introduce el uso de fuentes no cristianas (así como de fuentes cristianas vinculadas al mundo árabe), referidas como autoridad, aunque este se limita a las cuestiones más cercanas al ámbito físico, pues el alma, en tanto que sustancia espiritual similar a la angélica, solo será tratada mediante autores cristianos no problemáticos. Dado que el autor parece encontrarse más cómodo a la hora de exponer la doctrina física –en la que sí se permite entrar en mayor detalle– que abordando las cuestiones metafísicas y, especialmente, aquello que guarde relación con el proceso intelectual, obtenemos como resultado que, en aquellos capítulos donde el pensamiento árabe, judío o pagano está presente, el tema tratado se encuentra mejor desarrollado. En conclusión, cuanto más cerca nos hallamos del mundo físico, más pormenorizadas son las explicaciones en la obra, lo que coincide, por el motivo aquí expuesto, con una abertura de las autoridades. De hecho, tal corpus de autoridades acerca en mayor medida el contenido de la enciclopedia (siempre mediante la vulgarización que caracteriza al género) al panorama intelectual del momento. En el minucioso estudio realizado por la investigadora Isabelle Draelants sobre las fuentes empleadas por

Bartolomé el Inglés, Tomás de Cantimpré, Arnold de Saxe y Vincent de Beauvais para la filosofía natural, se muestra cómo, en las temáticas más afines a la medicina, dichas obras conocen y utilizan los textos de aquellas autoridades que conformaban la enseñanza universitaria del momento¹³⁹². Reparemos en que son precisamente las autoridades de la ciencia médica aquellas en las que Bartolomé se basa en el *Liber III* para exponer los aspectos más físicos del alma, pues el autor emplea los trabajos de Constantino, Ibn Ishaq, Isaac Israeli y Avicena, por lo que la doctrina relacionada con el ámbito físico en el libro resulta, podría decirse, más actualizada.

En conclusión, tras observar el análisis que el Inglés realiza en el *De anima*, puede afirmarse que, aunque esta realidad pertenezca al ámbito espiritual, en su tratamiento ya se manifiesta el traspaso –y las diferentes características que lo acompañan– del estudio de la realidad espiritual a la física, donde se anticipa la relevancia que va a concedérsele al examen del mundo natural en la enciclopedia. Restan numerosos aspectos a tratar aquí, pues el estudio minucioso de *Liber de anima* resultaría sumamente relevante, no solo por sí mismo y por los nexos que puedan establecerse con su contexto intelectual y cultural, sino porque ofrecería mayores resultados comparativos respecto del estudio de las realidades precedentes. Con lo visto hasta el momento ya pueden señalarse algunos aspectos, como son la diferente extensión que caracteriza a este *Liber III* en comparación a los anteriores o la inclusión de un capítulo dedicado a exponer la estructura y la planificación del libro. Consideramos, sin embargo, que el principal interés para esta investigación es la evidencia de que en el propio libro se produce el descenso, de modo paulatino, de la realidad espiritual a la física, lo que conlleva unas particularidades –la más evidente es el criterio de selección de autoridades según nos hallemos en un ámbito más o menos espiritual– y unas diferencias en el procesamiento y la exposición de la materia por parte del autor, debido a que parece serle más cercano y accesible el estudio físico. Aún así, no se produce una ruptura significativa entre ambos planos, cuya continuidad queda garantizada por las interrelaciones que guardan las distintas realidades de la jerarquía que diseña Bartolomé en su obra y por la aplicación de un método común de estudio, cuya única excepción notable se encuentra en el libro acerca de Dios, dada su radical diferenciación del mundo de la creación.

¹³⁹² Draelants, Isabelle, *La science naturelle et ses sources*, en Van den Abeele, Baudouin y Meyer, Heinz (eds.), *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum. Texte latin et réception vernaculaire...*, pp. 43-99, aquí, pp. 76-77.

11.2 Las cualidades y los humores: primer libro físico. La interpretación espiritual de los *marginalia*

Finalizamos la presente investigación con un subapartado dedicado al estudio interpretativo de una selección de notas que forman parte del corpus de *marginalia* presente en la enciclopedia. Estas anotaciones en los márgenes del cuerpo no son marcadores que señalen o sintetizen la temática concreta del fragmento en cuestión, como era común; se trata de unos comentarios muy breves que pretenden dar aviso y conocimiento de la posible interpretación simbólica del contenido físico de la obra, estableciendo así relaciones entre las propiedades físicas descritas por Bartolomé y el mundo espiritual, aunque dichas relaciones en ningún caso se desarrollan.

Los *marginalia* no hacen aparición hasta el cuarto libro de la enciclopedia, primero de los dedicados al mundo físico. Al autor de las anotaciones, por lo tanto, parece no interesarle la interpretación simbólica que pueda desprenderse de las realidades estudiadas en los tres libros precedentes, pues estas ya pertenecen al ámbito espiritual, por lo que se centra únicamente en el mundo material, cosa que le permite elaborar a él mismo una conexión simbólica entre ambas realidades. Así, lo que Bartolomé exponga sobre las criaturas y elementos físicos, el anotador lo vinculará al alma y a las restantes realidades espirituales, así como a diversas cuestiones morales en torno a los vicios y las virtudes o, específicamente, a la vida religiosa en sus distintas facetas: sus etapas, la actitud que debe adoptarse frente a las riquezas, las obligaciones y la obediencia que se le debe a las autoridades, etc. La intención moralizante es clara: el texto así anotado es una fuente muy útil para la predicación y la composición de sermones.

La cuestión sobre la autoría de estas anotaciones es compleja, pues, como se apuntó al inicio del capítulo, no puede afirmarse con rotundidad si fueron realizadas por Bartolomé o por un autor anónimo, quizás un fraile de la misma orden franciscana. Pese a que el hecho de que las notas no mantengan un criterio riguroso parece indicar que el autor de la enciclopedia y el de las anotaciones difieren, puede advertirse la consonancia de los *marginalia* con el propósito final con el que el Inglés asegura en el prólogo que ha confeccionado su obra¹³⁹³. Bartolomé, a lo largo del *De proprietatibus rerum*,

¹³⁹³ Ver *supra*, pp. 500-501. La intención que Bartolomé manifiesta en su prólogo se expuso, asimismo, en el cuarto capítulo de la investigación, concretamente en el apartado 4.1.2 *La intención del enciclopedista: compilar, aprehender y edificar*.

mantiene en un segundo plano el discurso simbólico, otorgando clara prioridad al estudio, podríamos llamar, científico o positivo de la naturaleza. Aun así, en el prólogo, asegura la utilidad de estos conocimientos físicos para garantizar una mayor comprensión de la realidad espiritual, pese a que él mismo no realice en la obra este trabajo simbólico. Tal es el cometido de las notas marginales: proporcionar la interpretación espiritual del mundo físico que el autor expone, por lo que la afinidad de las mismas con el propósito que el Inglés declaró en su obra es incuestionable. No debe olvidarse, asimismo, que buena parte del público que tuvo acceso a la enciclopedia recibió los dos elementos –contenido y *marginalia*– como un todo, lo que nos lleva a considerar que un breve estudio sobre la relación entre ambos supone un final propicio para nuestra investigación, adentrándonos así, en estas últimas páginas, no solo en la doctrina del autor, sino también en las posibilidades interpretativas que su obra generó en torno a la dicotomía entre los mundos espiritual y corporal.

En pro de la brevedad, acotaremos significativamente el objeto de estudio de las siguientes páginas, limitando el análisis de los *marginalia* a aquellas anotaciones presentes en el *Liber IV*. Las notas de este libro no se estudiarán en su totalidad, puesto que ello requeriría una exposición detallada del contenido físico del mismo. Por este motivo, se han seleccionado tres aspectos de interés con los que se concluirá el estudio de la obra: en primer lugar, repararemos en el contexto en el que se da inicio a las anotaciones marginales; en segundo lugar, expondremos y propondremos una interpretación para un conjunto de notas de un capítulo que conforman un ciclo específico sobre las virtudes; por último, se harán unas observaciones sobre la actitud en torno a las propiedades y las riquezas que se desprende del estudio interpretativo de ciertas notas que se encuentran a lo largo del libro.

11.2.1 La libertad y acción humana: inicio de las anotaciones marginales

El *Liber IV* emprende el cometido de estudiar la naturaleza y las propiedades de las cuatro cualidades elementales que se derivan de los elementos, tras lo que se abordarán los humores. Comienza Bartolomé su discurso afirmando que todo cuerpo animado está compuesto por los cuatro elementos, afirmación que se adecua especialmente al caso del ser humano, ya que el orden de su cuerpo es más noble al ser este el órgano del alma razonable (observamos cómo se mantiene la relación orgánica e interrelacionada de la escala de seres que expone la enciclopedia). Cada uno de los

elementos que componen el cuerpo humano, a su vez, posee su propia cualidad, a las cuales llamamos primeras, porque, a través de los elementos, primeramente componen los cuerpos, y principales, pues de ellas se originan todos los efectos secundarios: *caliditas et frigiditas, siccitas et humiditas*. Bartolomé presenta desde un inicio las cualidades elementales agrupadas en dos parejas puesto que, como explicará seguidamente, estas pueden clasificarse en activas o pasivas, de manera que el calor y la frialdad serán cualidades activas, mientras que la sequedad y la humedad serán pasivas. Dicha distinción no está fundamentada en la actividad o falta de actividad de ellas en el cuerpo, sino en el hecho de que las llamadas cualidades activas se encargan de inducir y conservar a las pasivas. Aclarada esta cuestión, el autor comienza su explicación sobre cada una de las cualidades elementales, empezando por la *caliditas*, en el mismo capítulo primero, para continuar, en los siguientes, con las propiedades de *frigiditas* (capítulo II), *siccitas* (capítulo III) y *humiditas* (capítulo IV).

Hasta aquí, no encontramos en el texto del *De proprietatibus rerum* anotaciones marginales. Estas aparecen a partir del quinto capítulo, *De cibo et potu*, donde el autor pasa a tratar la relación que guardan la comida y la bebida con las cualidades elementales. Los cuerpos vivos necesitan comer y beber de manera adecuada, pues hacerlo en defecto alteraría las cualidades de una manera tal que el cuerpo acabaría por consumirse¹³⁹⁴; de igual modo, estas se verían alteradas si el cuerpo se nutre en exceso, provocándole, como consecuencia, terribles dolores de cabeza, ya que en estos casos el calor del cuerpo se encuentra en un estado de inferioridad respecto a la humedad que le impide digerir correctamente el alimento, y, de esta comida no digerida, se genera una *fumositas* que provoca daños al verse expulsada hacia el cerebro. En esta precisa explicación, hallamos la primera nota marginal de la enciclopedia: *nota contra iram et impatientiam religiosorum*¹³⁹⁵. El capítulo quinto contiene ocho notas a partir de esta primera: así, cuando se explican las consecuencias de que la dicha *fumositas* afecte a los nervios y prive al ser humano del uso de la razón, como ocurre en el caso de los ebrios, se incluye una nota –la segunda del capítulo– sobre los perjuicios de la ebriedad (*nota contra ebrietatis nocumentum*); la tercera, *nota quod peccatum retrahit a bono*, se relaciona con la explicación de cómo los nervios se ven afectados, llegando a causar

¹³⁹⁴ Sin alimento, el calor no tiene sobre qué ejercer su acción, de manera que induce sequedad. En consecuencia, la humedad sustancial se ve afectada, provocando esto su consumición y, con ella, la del propio cuerpo.

¹³⁹⁵ DPR, IV, 5, p. 224, 15.

temblores o parálisis¹³⁹⁶. Por todo lo dicho hasta el momento, Bartolomé aconseja seguir la acertada recomendación de no darse mucho al comer y al beber, ya que ello comporta grandes enfermedades, consejo que se halla señalado en una nota marginal contra la negligencia de la confesión (*nota contra negligentiam confitendi*)¹³⁹⁷. Otro efecto perjudicial de alimentarse de manera incorrecta es la posibilidad de padecer sueño desordenado, a causa del cual el cuerpo acaba acumulando una sobreabundancia de humores que se ve incapaz de digerir o consumir, acaeciéndole incluso la muerte. En este párrafo observamos una interesante nota contra los ricos que acumulan cosas superfluas, a la que nos referiremos más adelante (*nota contra divites superflua congregantes*)¹³⁹⁸.

Todavía pueden señalarse tres notas más hasta finalizar el capítulo quinto. Resalta Bartolomé que los que trabajan desmesuradamente (“qui nimis se exercitant”) generan demasiado calor, llegando este a consumir el resto de humores del cuerpo. Esta exposición da lugar a una nota contra los que afligen en exceso el cuerpo (*nota contra illos qui nimis affligunt carnem*)¹³⁹⁹. En el caso contrario, se da el efecto inverso: aquellos que no ejercitan lo suficiente el cuerpo poseen una humedad desmedida que acaba por corromperse, ya que la superfluidad –la humedad excedente– no se evapora. A la primera parte de esta explicación se vincula una *nota contra desides et otiosos*; a la segunda, una *nota contra tenaces*¹⁴⁰⁰.

Las notas que aquí se han mencionado no comienzan, como hemos tenido ocasión de comprobar, en el propio inicio del quinto capítulo, sino que lo harán más adelante. Es en el preciso momento en el que, dentro de un discurso referente al hombre, se incluye el posible efecto de su acción, de su libre arbitrio, cuando dan comienzo las notas moralizantes. Pese a la relevancia que podría sugerir este hecho, no es significativo ni

¹³⁹⁶ *Ibidem*, 22 y 29.

¹³⁹⁷ *Ibidem*, 35.

¹³⁹⁸ *Ibidem*, 40. Un estudio sobre las notas relativas a las posesiones, propiedades y riquezas podría ser revelador a la hora de conjeturar la posición ideológica del anotador del *De proprietatibus rerum*. El número considerable de notas contra las riquezas y los acumuladores de posesiones que hallamos en la obra, podría ser un indicativo de que nos encontramos ante un autor de la misma Orden de Frailes Menores a la que perteneció Bartolomé. Dada la dilatada polémica que vivió la orden en torno a estas cuestiones relacionadas con las posesiones y propiedades particulares de sus miembros, las sutilidades que se desprendan de las notas sobre esta temática en concreto podrían proporcionar indicios muy significativos sobre su autoría. En la presente investigación, nos limitaremos a abordar, en el apartado 11.2.3, último de nuestro análisis, un conjunto reducido de notas sobre esta temática que se encuentran presentes en el *Liber IV*, aunque solo atendiendo a estas ya seremos capaces de ofrecer ciertas conclusiones acerca de la actitud del anotador frente a las posesiones materiales.

¹³⁹⁹ DPR, IV, 5, p. 225, 51.

¹⁴⁰⁰ *Ibidem*, 54 y 56.

supone un precedente para la anotación marginal del resto de la obra, pues solo atañe al momento inicial de la anotación, dado que las restantes notas morales o propedéuticas de la obra se dan independientemente de que el texto de la enciclopedia incluya o no en su exposición alusiones a la acción o la libertad humanas. De esta manera, el hecho de los *marginalia* den comienzo cuando entra en escena la primera referencia clara a un acto libre del hombre (en este caso, el nutrirse en exceso, en defecto o correctamente) podría ser una mera coincidencia, pero también podría tratarse de una relación evidente que movió al anotador a iniciar su actividad en la obra, pese a no mantener en lo sucesivo ese criterio. Proponemos tal explicación ante la constatación de que el contenido de los cuatro primeros capítulos muestra las mismas facilidades para su interpretación simbólica hacia un discurso propedéutico-moral que el que se encuentra tras el capítulo quinto¹⁴⁰¹. De este modo, puesto que no hemos localizado ningún aspecto determinante que sugiera por qué motivo los fragmentos iniciales no presentan su correlato moral mediante anotaciones, nos aventuramos a señalar que la inclusión en el contenido de la libertad y la acción humanas pudieron ser el catalizador que dio inicio al corpus de *marginalia* en la enciclopedia.

11.2.2 Las virtudes como correlato espiritual de los humores

Nos detendremos a continuación en un conjunto de anotaciones presentes en el siguiente capítulo de este *Liber IV*, el sexto, donde el Inglés se propone explicar cómo se generan los humores, cómo operan y cuáles son sus efectos. Una vez se ha expuesto que los humores son unas sustancias líquidas provenientes de la unión de las cualidades elementales y generadas en el cuerpo del animal mediante la digestión, aclara Bartolomé cómo los mencionados humores nutren a los miembros, siendo de estos primer principio material, y cómo los asisten para garantizar su actividad.

Poseer en el cuerpo una proporción adecuada, cualitativa y cuantitativa, de los cuatro humores –*sanguis, flegma, colera et melancolia*– mantiene a este en la sanidad; de lo contrario, acaece la enfermedad. En el margen de este fragmento se halla la

¹⁴⁰¹ La exposición del capítulo inicial del *Liber IV* que hemos apuntado al inicio del presente apartado evidencia las múltiples ocasiones en que el discurso de Bartolomé podría haber sido objeto de interpretación simbólica: por ejemplo, la especial ordenación de los elementos en el cuerpo humano, siendo este el más noble por tratarse del órgano propio del alma racional, o la clasificación de las cualidades elementales en activas y pasivas, entendiendo que ninguna cualidad, como afirma el autor, es ociosa en el cuerpo humano. Tales explicaciones, de encontrarse tras el capítulo quinto, probablemente habrían sido consideradas un material óptimo para la anotación marginal.

primera nota del capítulo: *nota quod virtus sanat animam et custodit*¹⁴⁰². Es, además, la primera ocasión en que encontramos el término *virtus* en las anotaciones de la obra, y su interpretación respecto al cuerpo textual de la enciclopedia nos muestra que se trata de una noción con ricos matices. Siguiendo la tradición galénica, *virtus* se entiende aquí como equilibrio natural; este equilibrio o estado óptimo de los humores implica unas consecuencias en la dimensión espiritual del ser humano, es decir, en su alma. El equilibrio natural de los humores conduce a un equilibrio del alma, que, a su vez, está vinculado a un estado moral óptimo. La virtud (con ambas connotaciones: equilibrio natural y virtud moral) custodia o guarda el alma, pues le impide reiterar en el pecado; también la sana, sacándola de su estado pecaminoso y retornándola a su naturaleza.

Sostiene Bartolomé que los humores son necesarios para la composición, el gobierno y la conservación de los cuerpos, y que continuamente restituyen lo que se va perdiendo cuando el cuerpo expulsa los desperdicios. Acompaña a este fragmento una *nota de effectu virtutum*¹⁴⁰³. Las virtudes son necesarias para el gobierno y la conservación del bien moral de una manera análoga a como los humores son necesarios para el gobierno y la conservación del cuerpo; asimismo, continuando con el simbolismo que sugiere la nota, las virtudes restituyen el alma del hombre ante el pecado. Donde Bartolomé expone el efecto de los humores en el cuerpo humano, el anotador hace lo propio con las virtudes en el alma. La explicación de la función de los humores continúa en el capítulo, dando lugar a otra nota relacionada con la anterior. La presencia de los humores en el cuerpo es necesaria porque restituyen, como se ha apuntado, lo que este pierde por los flujos, pero, además, porque transforman en benignas las alteraciones que le serían perjudiciales, de manera que estos evitan su corrupción. Aquí leemos la siguiente nota marginal: *nota quod restituitur per virtutes quod per vitium est ablatum*¹⁴⁰⁴. En la línea del paralelismo anterior, las virtudes reparan lo que se ha corrompido por los vicios, igual que hacen los humores al restituir de manera beneficiosa para el cuerpo lo que este pierde mediante los flujos residuales.

Vista la función de los humores en el cuerpo, pasa a exponerse la manera en que estos se generan. El alimento que consume el animal llega al estómago, donde comienza a digerirse. Como resultado de esta primera decocción, el alimento se transforma en la llamada tisanaria (*ptisinaria*), siendo ya esta más sutil. La tisanaria es conducida por las

¹⁴⁰² DPR, IV, 6, p. 225, 20.

¹⁴⁰³ *Ibidem*, 24.

¹⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 226, 33.

venas hasta el hígado, donde la acción del calor natural la transforma en los cuatro humores. Pese a que esta generación comienza en el hígado, no se completa aquí:

Horum autem humorum generatio sic habet fieri. Recepto enim cibo in loco decoctionis primo, scilicet in stomacho, subtilior eius pars et liquidior, que a physicis ptisinaria vocatur, per quasdam venas ad epar trahitur et ibi per caloris naturalis actionem in quatuor humores transmutatur, quorum generatio in epate simpliciter incipit, sed non simul finitur¹⁴⁰⁵.

Da lugar este fragmento a dos notas marginales. La segunda de ellas establece una relación considerablemente directa, ya que las virtudes cardinales y los humores coinciden en número, así que la generación de los humores posibilita una analogía con la de las virtudes: *nota quomodo acquiruntur virtutes cardinales*¹⁴⁰⁶. El vínculo que señala la nota inmediatamente anterior es, sin embargo, más simbólico. Cuando se explica el inicio del proceso de la digestión –la decocción del alimento en el estómago–, hallamos la siguiente anotación: *nota qualiter nutritur conscientia*¹⁴⁰⁷. Así como el ser humano se alimenta, la conciencia también se alimenta, aunque de una manera cualitativa. Si tenemos en cuenta las dos notas en su conjunto, entendemos que el resultado del proceso digestivo que se produce en el cuerpo, por el que la comida acaba transmutándose en los cuatro humores, es análogo al que se da en la conciencia, del que resultan las cuatro virtudes cardinales.

Las siguientes líneas están dedicadas a la formación de los humores según las cualidades elementales que intervengan: así, mediante la acción del calor, lo frío y húmedo se convierte en naturaleza flemática; aquello cálido y húmedo, en sanguínea; lo cálido y seco, en naturaleza colérica; por último, lo frío y seco, en melancólica. La nota que acompaña a la explicación sobre la generación de los humores es la siguiente: *nota de quatuor affectionibus*¹⁴⁰⁸. En este preciso punto de la exposición de la teoría de los humores, no le es preciso al anotador idear un vínculo simbólico complejo, pues estos humores ya poseen una correspondencia moral intrínseca, al ser la causa de los distintos temperamentos. Si bien Bartolomé no conduce aquí su explicación de los humores hacia sus efectos en la conducta humana –abordará esta temática en los siguientes capítulos–, el comentador solo tiene que señalar su correspondiente afección, llegando así a distinguir cuatro afecciones derivadas de los cuatro humores.

¹⁴⁰⁵ *Ibidem*, 35-41.

¹⁴⁰⁶ *Ibidem*, 41.

¹⁴⁰⁷ *Ibidem*, 37.

¹⁴⁰⁸ *Ibidem*, 48.

Continuando con el proceso de generación de los humores, primero se obtiene la *flegma*, tratándose ésta de un humor *semicoctus*. Le sigue la *sanguis*, cuya decocción es perfecta; tras ella se encuentra la *colera*, “cuius decoctio temperamentum excedit”, y, por último, la *melancolia*, que, siendo más terrena, podría considerarse la parte residual de las otras tres (“quasi pars terrestrior et aliorum fex”)¹⁴⁰⁹. Se recurre a la autoridad de Avicena para afirmar que, mientras que los elementos se generan de manera recta y recíproca, transformándose el aire en fuego y viceversa, esto no ocurre en los humores, que se generan exclusivamente de manera recta según el orden expuesto. Una nueva nota aparece en el margen de este fragmento: *nota de spirituali profectu*¹⁴¹⁰. Notemos que los humores se generan mediante una secuencia que no tiene vuelta atrás, a diferencia del movimiento que poseen los elementos. De esta manera, la mencionada generación puede entenderse como un avance que solo progresa, estableciéndose así, mediante la anotación, un paralelismo entre la evolución en la generación de los humores y el avance espiritual.

Bartolomé pasa a hacer él mismo una semejanza entre la generación de los humores y la del vino (cap. VI, 61-70), relación simbólica excepcional dentro de los apartados físicos vistos. Esta explicación da lugar a más notas marginales; las que más nos interesan aquí son las finales, que aparecen como conclusión de esta comparación simbólica con el vino (sobre las otras nos encargaremos en el apartado siguiente): en la generación de esta bebida, se crea una sustancia espumosa que queda en la superficie, otra pesada que desciende y resta en lo más hondo, una tercera sustancia permanece acuosa, y, por fin, la cuarta es el vino, cuya cocción ha sido la adecuada. La relación con la generación de los humores es clara:

Sic in humoribus est pars levitate sua superiora petens, scilicet colera; alia velut fex deorsum tendens, scilicet melancolia; alia vero in cruditate manens, scilicet flegma; quarta vero est sanguis in sua puritate permanens, a ceteris humoribus depuratus¹⁴¹¹.

A cada uno de los humores le corresponde aquí una nota contra la conducta negativa asociada (en este caso, describiendo ya un tipo de personalidad): la parte espumosa (*levitate*) en los humores es la cólera, que da lugar a una *nota contra leves*, es decir, contra los ligeros e inconstantes; la parte residual es la melancolía, que provoca una *nota contra cupidos*, aludiendo aquí al peso espiritual que supone para el alma el

¹⁴⁰⁹ *Ibíd.*, 51-53.

¹⁴¹⁰ *Ibíd.*, 56.

¹⁴¹¹ *Ibíd.*, p. 227, 70-75.

deseo constante; la flema, por su parte, es un humor que queda crudo, pues su cocción no es óptima, por lo que se le asocia una *nota contra tepidos*, esto es, los lánguidos. La sangre es el humor más puro, por lo que su anotación no es negativa: este último humor da lugar a una *nota de perfectis*¹⁴¹². Volvemos a encontrar aquí unas relaciones no estrictamente simbólicas, dada la naturaleza del tema que se está tratando. El propio Bartolomé parece hacer su paralelismo con la generación del vino teniendo en mente la relación entre los humores y los temperamentos que condicionan, pues la figura que dibuja (la cólera emergiendo por su levedad, la melancolía cayendo a causa de su pesadez y la flema restando cruda por su imperfecta cocción) es considerablemente visual y vinculable a los caracteres colérico, melancólico y flemático.

Tras afirmar que la sangre es el humor más puro, Bartolomé asegura que no hay sangre tan pura que no se encuentre mezclada con los humores restantes. Esta puntualización final sobre las características de los humores da pie a una última anotación del todo apropiada para concluir la interpretación simbólica del capítulo: la *nota de hominis imperfectione*¹⁴¹³, cuya interpretación y enseñanza es obvia.

Las anotaciones marginales continúan a lo largo del cuarto *Liber IV*. En contra de lo que podría esperarse, en los siguientes capítulos, que versan sobre las propiedades de la sangre, la flema, la cólera y la melancolía, no abundan las relaciones entre las propiedades naturales de estos humores y su correspondencia moral, pese a que el texto de Bartolomé incluye dilatadas explicaciones sobre los temperamentos y los caracteres asociados a aquellos. Las virtudes, así como los restantes conceptos que hallamos en las notas, se relacionan de manera simbólica con el cuerpo textual de la enciclopedia, de manera que no se establece una correspondencia directa –psico-fisiológica, podría decirse– como la que observamos en el capítulo sexto.

Tras estudiar las correspondencias espirituales realizadas por las anotaciones de este capítulo, puede afirmarse que su aspecto más relevante es el hecho de que estas presentan las virtudes como el correlato espiritual de los humores: lo que los humores son para el cuerpo, las virtudes lo son para el alma. A menudo, la relación entre el mundo físico –el que se encuentra en el cuerpo de la enciclopedia– y el mundo espiritual –al que remiten las notas– no requiere un gran simbolismo, pues la actividad de los humores posee consecuencias en el carácter de la persona que se adentran en su

¹⁴¹² *Ibidem*, 71, 72, 73 y 75.

¹⁴¹³ *Ibidem*, 76.

realidad espiritual. Son, además, susceptibles de juicio moral, aunque este punto haya generado muchos debates a lo largo de la Edad Media y dependa, en gran medida, del convencimiento de los distintos autores que tratan sobre la formación de los caracteres y del determinismo que le otorguen¹⁴¹⁴. La primera nota del capítulo sexto, que hace referencia a cómo la virtud sana el alma, es especialmente rica en matices, pues *virtus* tiene un doble significado, natural y moral, mostrando así la relación e influencia en este punto entre cuerpo y alma. La mayor o menor virtud natural y elemental del cuerpo humano implica unos determinados temperamentos y, por lo tanto, unas conductas; a su vez, estos temperamentos y conductas entrañan una mayor o menor virtud anímica, moral.

Es significativo que el autor de las notas marginales no haya explotado este vínculo en los capítulos que abordan detalladamente los humores y las conductas que se les asocian. La excepción se dará solo en el capítulo sexto, donde el comentador elabora un paralelismo entre los humores y sus efectos en el cuerpo y las virtudes y sus efectos en el alma, haciendo de estas anotaciones un ciclo cuya temática es la virtud, a lo que hemos dedicado el presente subapartado. De haberse hallado en el *De proprietatibus rerum* unas anotaciones marginales que continuaran esta vinculación entre los temperamentos y su implicación moral, más que ante una interpretación simbólica y espiritual del texto físico, finalidad del corpus de *marginalia*, estaríamos ante una construcción moral fundamentada en las características psico-fisiológicas del ser humano, tal y como es, por ejemplo, la *Corrección de los caracteres* de Ibn Gabirol. Podría encontrarse aquí el motivo que movió al anotador a alejarse de tales vínculos, pues, pese a que estos no dejan de manifestar el dualismo «mundo físico (texto de la enciclopedia) – mundo espiritual (notas marginales)», no se trataría ya de un ejercicio afín al que Bartolomé propone en el epílogo de su obra, sino de un tratado moral fundamentado en bases racionales.

¹⁴¹⁴ Así, por ejemplo, Ibn Hazm, en el siglo XI, abordaba el tema de los temperamentos en el *Libro de los caracteres y de la conducta, que trata de la medicina de las almas*, donde asume que el carácter del ser humano viene determinado psicológica y fisiológicamente según la voluntad divina y que la persona poco puede hacer al respecto, ya que las virtudes son dones gratuitos de Dios. En el mismo siglo, también Ibn Gabirol explica la generación de los caracteres según la disposición psico-fisiológica que haya otorgado la divinidad a cada persona, pero concede una gran importancia a la libertad humana, mediante la que se puede llegar a adoctrinar y enmendar un carácter. Ibn Hazm, *Libro de los caracteres y de la conducta, que trata de la medicina de las almas*, traducción y prólogo de Miguel Asín Palacios, Bilbao, Iralka, 1996, p. 32 (ver ibídem, *Prólogo*, p. 14); Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*, introducción y traducción de Joaquín Lomba Fuentes, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1990, pp. 60-61 (ver, ibídem, *Introducción*, pp. 36-39).

11.2.3 Actitud ante las propiedades y las riquezas. La necesidad como horizonte entre la salud y la enfermedad del cuerpo y el alma

Por último, nos detendremos a considerar las anotaciones marginales que hacen referencia a las riquezas y a las posesiones, ya que estas permiten entrever un aspecto moral más social y descentralizado del propio individuo que las alusiones a las virtudes, por lo que suponen un complemento idóneo a lo visto hasta momento. De esta manera, mediante los núcleos en torno a los *marginalia* trabajados aquí, se obtiene una aproximación a la riqueza interpretativa del extenso corpus de anotaciones espirituales que contiene el *De proprietatibus rerum*.

Rememoremos el pasaje del *Liber IV* en el que se iniciaron las notas marginales. Estas comienzan en un fragmento dedicado a la relación que guardan la comida y la bebida con las cualidades elementales que se encuentran en los cuerpos. Se nos detallan las consecuencias de comer y beber en defecto o en exceso y, en un momento dado, el autor explica que uno de los efectos perjudiciales de alimentarse de manera incorrecta es la posibilidad de padecer sueño desordenado, a causa del cual el cuerpo acaba acumulando una sobreabundancia de humores que se ve incapaz de digerir o consumir, llegando a acaecerle incluso la muerte. En este párrafo encontramos la primera anotación relativa a las riquezas y las propiedades: leemos en el margen una “nota contra los ricos que acumulan cosas superfluas” (*nota contra divites superflua congregantes*)¹⁴¹⁵.

Se aprecia aquí un matiz que se mantendrá de manera constante en las relaciones simbólicas a las que dan lugares las notas marginales en torno a esta temática: las referencias a las riquezas y a las posesiones o a los poseedores se vincularán al contenido de la obra siempre que el cuerpo textual de la enciclopedia trate de algo que es perjudicial cuando se tiene en abundancia, de manera que el hecho de poseer más de lo necesario (en este caso, más humores de lo necesario), deje de ser beneficioso para la salud del cuerpo del ser humano. La frontera de la salud la marca la necesidad; si en el texto de Bartolomé es la necesidad del cuerpo, las notas harán un paralelismo espiritual, de manera que ahora es el alma la que enferma si tiene más de lo que necesita, siendo su enfermedad el vicio, el pecado. Por lo tanto, el anotador utiliza el mismo punto de inflexión que el Inglés: la salud (corporal o anímica) pertenece a la dimensión de lo

¹⁴¹⁵ Ver *supra*, p. 528.

necesario. Si se posee más, se cae en la enfermedad, que está en lo superfluo. Podemos afirmar, por lo tanto, que el autor de las notas concibe como perjudiciales las riquezas o las posesiones en cuanto son superfluas para la persona.

Las restantes anotaciones también relacionan la superfluidad con el amor a las riquezas. Por ejemplo, en el capítulo séptimo, encontramos una “nota contra los ricos” (*nota contra divites*)¹⁴¹⁶ que se vincula a una explicación de la cantidad exacta de la sangre que le conviene tener a un cuerpo vivo para estar en sanidad, que es precisamente la que se posee cuando no se come ni se bebe en exceso. En el mismo capítulo, se lee otra “nota contra las riquezas y las muchas dignidades” (*nota contra divitias et dignitates multas*)¹⁴¹⁷ que va asociada a un fragmento del texto en el cual se explica que, si en el cuerpo de un animal se produce más sangre de la necesaria, es señal de enfermedad, ya que la sangre deviene débil y acuosa y pierde sus propiedades. El comentador vuelve a la idea, en su analogía, de que lo nocivo para el alma es querer retener algo que ya no necesita, que excede de lo estrictamente necesario. Se insistirá en esta concepción de la necesidad como límite en numerosas ocasiones; la más clara de ellas se encuentra en un párrafo del capítulo octavo en el cual se trata acerca de la hidropesía. Al lado de esta palabra, encontramos una “nota contra el amor a las riquezas” (*nota contra amorem divitiarum*)¹⁴¹⁸. La hidropesía, retención de agua en los tejidos, es una enfermedad física comparable a la enfermedad moral de querer retener cosas, esto es, de querer tener posesiones.

Mención aparte merece la serie de anotaciones del capítulo sexto que, junto con el texto de la enciclopedia, conforman una doble analogía entre el proceso de generación de los humores y el modo en que el mosto se transforma en vino, a lo que se asocia un carácter determinado, símil que ya vimos y analizamos en el subapartado precedente¹⁴¹⁹. Si allí reparamos en este paralelismo desde la óptica de la virtud, ahora lo abordaremos atendiendo a los matices en torno a la actitud frente a las riquezas y las posesiones. Recordemos que Bartolomé explica el proceso de transformación del mosto en vino para que se haga patente el parecido con la generación de los humores: al hervir el mosto –asegura– aparece, primero, una espuma que queda en la superficie; después, una sustancia terrena que desciende al fondo, también una acuosa que no es de buena

¹⁴¹⁶ DPR, IV, 7, p. 228, 54.

¹⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 229, 64.

¹⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 232, 21.

¹⁴¹⁹ Ver *supra*, pp. 534-535.

calidad porque está algo cruda, y, por último, hay una cuarta sustancia que es el vino, cuya cocción es perfecta. A continuación expone el paralelismo con los humores: la parte espumosa en los humores es la cólera, a la que al anotador asigna una nota contra los ligeros e inconstantes; la parte residual, terrena y pesada, es la melancolía, que provoca una nota contra los que desean; dado que la flema es un humor que queda crudo, se asocia a aquella sustancia cruda que es de peor calidad que el vino, dando lugar a una nota contra los lánguidos. La sangre, el humor más puro, equivalente al vino, tiene asociada una “nota sobre los perfectos”. Así, pese a la imperfección humana (última nota del capítulo, apuntada tras la afirmación de que no hay sangre tan pura que no se encuentre mezclada con los humores restantes), algunas personas son llamadas perfectas. Según esta analogía, centrada en una relación fisio-psicológica, el perfecto es el que huye del carácter colérico, es decir, de la inconstancia y la levedad, del carácter melancólico, o, lo que es lo mismo, del constante deseo, y del carácter flemático, la languidez. Está advirtiendo el autor, por lo tanto, que los perfectos –adentrándonos en un pensamiento espiritual franciscano, los que pretendan conducir su vida a imitación de la de Cristo– deberán hacer frente y luchar contra estos temperamentos.

Cuando Bartolomé explica que, en la formación del vino, aparece una sustancia terrena, pesada, que desciende hacia abajo y que puede considerarse como la parte residual del vino (lo que en el párrafo siguiente vincula a la melancolía y el anotador asocia a los que desean), encontramos una “nota acerca de los propietarios” (*nota de proprietariis*)¹⁴²⁰, aquellos que tienen posesiones. Esta no es una nota “contra”, es una nota “sobre”, por lo que se trata de una definición. Así se encuentra el alma de los que tienen propiedades: se ve arrastrada hacia abajo, anclada a lo terreno. Según se interpreta en estas notas, los perfectos son aquellos que luchan por liberarse de los otros rasgos de carácter a los que dan lugar la melancolía, la flema y la cólera. La melancolía, esa parte pesada, terrena y residual, se asocia al deseo, y, de una manera más simbólica, a las posesiones, al deseo de tener algo en propiedad. Con el deseo constante de poseer, el alma no puede ser libre, permaneciendo en lo terrenal, por lo que parece requerirse, para devenir perfecto, la renuncia a las propiedades, ya que esta la única manera de ser libre.

El motivo de que aquí hayamos querido reparar en la actitud frente a las riquezas que se desprende de las anotaciones no es otra que la especial relevancia de esta

¹⁴²⁰ DPR, IV, 6, p. 227, 65.

cuestión para la espiritualidad franciscana, a lo que se añade la problemática que esta generó en el seno de la orden, por lo que consideramos que la preponderancia de esta cuestión en las notas marginales y, especialmente, la interpretación de las mismas son aspectos a tener en cuenta a la hora de realizar una aproximación a la autoría de los *marginalia*. Si bien los elementos analizados aquí son insuficientes para ofrecer conclusiones sobre la identidad del comentador de la enciclopedia, sí arrojan alguna luz sobre su ideología, confirmando la posibilidad de que este formara parte de la misma orden que Bartolomé. Recordemos que los franciscanos habían renunciado a toda propiedad, privada o colectiva; ahora bien, se hacía patente que, teniendo una clara misión predicadora que cumplir en los núcleos urbanos, se requería un mínimo sustento material, cosa que provocó, en numerosas ocasiones, replanteamientos de las posiciones frente a la cuestión de la posesión. Puede afirmarse, de hecho, que la interpretación de la regla de pobreza y su grado de observancia han sido los principales problemas internos de esta orden¹⁴²¹. Las diferencias entre los diferentes grupos se contuvieron por un tiempo, pero, tras de la muerte de Buenaventura, las posiciones se radicalizaron, de modo que, en siglo XIV, los frailes se dividieron según dos principales ideales de vida: unos, afirmando que debía prevalecer la observancia de pobreza, abogaron por una vida ascética y eremítica en unas condiciones de gran austeridad; otros, por el contrario, entendieron que su misión principal era la predicación y la asistencia al pobre, lo cual implicaba vivir cerca de cascos urbanos, y, en consecuencia, se requerían unas mínimas condiciones que les permitieran mantener una comunidad¹⁴²². A pesar de estas diferencias, de manera general, la actitud religiosa franciscana comporta una posición negativa frente a una nueva realidad económica próspera que se entiende como perjudicial para conseguir la perfección cristiana¹⁴²³. Los franciscanos renunciaron, por

¹⁴²¹ Para una exposición detallada sobre esta cuestión, remitimos a la obra de referencia sobre la temática: Lambert, Malcolm D., *Franciscan Poverty. The doctrine of the absolute poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210 – 1323*, Nueva York, The Franciscan Institute y St. Bonaventure University, 1998.

¹⁴²² Robson, Michael, *The Franciscans in the Middle Ages*, Woodbridge, Boydell Press, 2006, pp. 202-222.

¹⁴²³ Esta necesidad de renunciar a la propiedad privada como primer paso para lograr la perfección era común a los miembros de la orden, pese a las diversas manifestaciones hacia la pobreza o a las distintas teorizaciones respecto a la propiedad. Guillermo de Ockham, quien destaca por la defensa de la propiedad privada como derecho divino, manifestará que esta no es un signo de perfección y que el hombre eclesiástico, sin duda, debería hacer uso de su derecho a renunciar a ella. Bohner, Philotheus, «Ockham's Political Ideas», *The Review of Politics*, 4, 5, 1943, pp. 462-487.

lo tanto, a cualquier dominio sobre la propiedad, entendiendo que lo único permitido era hacer un empleo limitado: el de aquello suficiente para sustentarse¹⁴²⁴.

El anotador del *De proprietatibus rerum*, pese a lo visto en el *Liber IV*, no sigue una tendencia radical respecto al desprecio de las riquezas o las posesiones, sino que se aviene a la actitud común que se daba en la orden franciscana. Bartolomé, hacia el final del libro, detalla ciertos casos en los que la melancolía es beneficiosa para el cuerpo, aun siendo el peor de los humores. Algo de ese humor debe tenerse si se quiere gozar de buena salud, porque determinados órganos requieren cierta cantidad de melancolía. A estos fragmentos finales les acompaña una nota sobre el buen uso de las riquezas y otra sobre la limosna (*nota de bono usu divitiarum; nota de elemosina et effectu eius*)¹⁴²⁵; ambas corroboran lo que se ha aducido anteriormente: el deseo de poseer es perjudicial para el alma, las riquezas son perniciosas, pero, en general, dentro del pensamiento franciscano, el límite lo marca la necesidad, y cada persona que se dirija hacia la perfección espiritual –es decir, que pretenda seguir el camino de Cristo¹⁴²⁶– debe conocerse y saber hasta dónde llega su necesidad.

Se hace patente aquí, pues, la relevancia del estudio los *marginalia*, no solo por la información que la interpretación de las anotaciones pueda ofrecer sobre la identidad del anotador, sino, principalmente, por la riqueza simbólica que establece la enciclopedia, así anotada, entre los mundos espiritual y físico.

¹⁴²⁴ Dentro de las polémicas que vivieron los franciscanos con las autoridades religiosas, resaltamos aquí la crítica que profirió el pontífice Juan XXII respecto a esta diferencia que hacían los frailes franciscanos entre el uso simple y la posesión de los bienes. Aquel sostenía que no hay diferencia real entre utilizar algo y tener derecho sobre eso que se utiliza. Será Guillermo de Ockham quien responda a esta crítica en su *Opus nonaginta dierum*, donde formula la distinción entre el uso de derecho (*usus iuris*) y el uso de hecho (*usus facti*). El *usus facti* es, pues, el único permitido a los frailes, que renuncian a toda posesión o derecho sobre las cosas. López, Nicolás, «Guillermo de Ockham y el nacimiento del laicismo moderno», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 46, 2012, pp. 263-280, aquí, 271-272.

¹⁴²⁵ DPR, IV, 9, p. 239, 12 y 14.

¹⁴²⁶ La perfección, en un sentido práctico, se define como aquella vida regida según el ideal evangélico, es decir, a imitación de Cristo, lo cual implica ser pobre, servir el pobre y predicar. Los frailes mendigan y pueden aceptar aquello que se les dé, pero, una vez tomen lo que necesiten para vivir, deben entregar el resto al pobre, pues este es su legítimo dueño. El ideal de vida franciscano parte de la máxima evangélica que inspiró al propio Francisco de Asís su cambio de vida: *Ait illi Jesus: Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo: et veni, sequere me* (*Matthaeus* 19, 21), como recoge la *Regula Bullata* en el capítulo II.

12. Conclusiones

La investigación realizada ha alcanzado unas conclusiones que se presentan, en este apartado final, clasificadas en tres apartados: en primer lugar, se detallarán las conclusiones correspondientes a la primera parte del trabajo, que ha versado sobre el género enciclopédico medieval; en segundo lugar, se ofrecerán las que se han vinculado al estudio específico de los libros espirituales del *De proprietatibus rerum*. Ambas se encaminarán a la consecución del último apartado, donde se responderá la pregunta general de la investigación.

12.1 Conclusiones de la primera parte de la investigación: el género enciclopédico medieval occidental

La aproximación al fenómeno enciclopédico esbozada en los primeros cinco capítulos ha tenido por empresa otorgar un conocimiento suficiente sobre sus manifestaciones que alcanzara a vislumbrar en qué consiste la naturaleza del género. Para ello se definió un acercamiento al mismo según la complementación de tres ejes de estudio: el reconocimiento de sus características sapienciales, el análisis del contexto cultural e histórico-social que propicia el nacimiento y la evolución del género enciclopédico en las diferentes culturas que desarrollan un enciclopedismo totalizador y, por último, la identificación de los principales rasgos del ejercicio enciclopédico occidental. El desarrollo separado de dichos ejes ha permitido observar la interrelación que guardan los mismos, todos ellos necesarios para alcanzar un conocimiento del género enciclopédico occidental que evidencie las múltiples dimensiones que se ven implicadas en este fenómeno.

La primera parte de la investigación ha certificado que el conjunto de características que transforma el fenómeno enciclopédico en un género definido se sitúa en los siglos medievales. En el origen griego del concepto que acabó por definir el género, así como en su materialización en las primeras obras latinas, encontramos las dos principales manifestaciones que retomará y desarrollará el enciclopedismo medieval: la obra enciclopédica como amplio conjunto de conocimientos o como definición de un programa disciplinar circular, haga referencia el círculo a la propia interrelación de las disciplinas o a la instrucción o conocimiento que rodea al que ha recibido tal educación. Estas plasmaciones enciclopédicas que se presentan de manera

separada en el mundo greco-romano se aúnan en la Edad Media, dando lugar a un género que combina distintos aspectos apuntados ya en una época anterior, pero que solo pudieron perfeccionarse y sistematizarse en los siglos medievales.

A nuestro juicio, es esencial reparar en la clasificación general que la crítica ha distinguido entre el *ordo rerum* y el *ordo artium*, ya que estos aspectos constituyen el binomio básico del enciclopedismo occidental: dichas obras inciden bien en la estructura, el orden y el estudio de la realidad, bien en las herramientas que posee el ser humano para abordarla, es decir, las artes y las ciencias. Según la visión del género que aquí ha querido proyectarse, tal binomio presenta su correlato tanto en el análisis histórico del género, pues ya se localiza esta dualidad en los propios orígenes del fenómeno, como en la reflexión en torno a las características sapienciales definitorias del enciclopedismo, extraídas tras reparar en la naturaleza y la evolución de las propias obras. El primer caso es el que hemos apuntado previamente, esto es, la distinción en época antigua de dos manifestaciones separadas de composiciones que pueden considerarse enciclopédicas, cuyos principales representantes son Plinio y Varrón: así como la *Naturalis Historia* de Plinio es la primera obra de acumulación de conocimientos sobre los distintos entes y fenómenos que muestra un cierto afán de totalización con pequeños indicios de sistematicidad (incidiendo, por lo tanto, en el estudio de la realidad), los *Disciplinarum libri VIII* de Varrón son el gran paradigma del enciclopedismo disciplinar, la primera sistematización en una única obra de un *orbis doctrinae* (se incide, pues, en el programa de disciplinas mediante el cual se estudia la realidad). De esta distinción se extraen las dos características principales del enciclopedismo como género sapiencial: su carácter referencial, por un lado, y el didáctico-sistemático, por otro. Será la Edad Media la que aúne ambos aspectos al desarrollar obras referenciales en las que el carácter sistemático venga otorgado por la planificación y ordenación misma del conocimiento expuesto.

A lo largo de la primera parte de la investigación se ha apuntado que, pese a que la crítica distinga un tipo de enciclopedismo basado en la ordenación de las disciplinas y de las ciencias, este no formaría parte por sí mismo del enciclopedismo occidental latino si no viene acompañado del *ordo rerum*. Una vez hace aparición la obra isidoriana, el enciclopedismo no puede volver a obviar el estudio concreto de las *res* o los *realia*. Si se toma el género bajo una concepción amplia –hemos visto las dificultades que presenta su definición y la problemática que acompaña a la fijación de un corpus–, sí podrían incluirse las obras de clasificación de las ciencias, ya que comparten ciertos

rasgos del fenómeno enciclopédico; sin embargo, defendemos aquí que tales obras son definitorias del enciclopedismo pre-isidoriano y del moderno –este último fundamentado en la cuestión epistemológica–, si bien solo pertenecen con pleno derecho al enciclopedismo occidental medieval en los casos en los que se traten conjuntamente al *ordo rerum*, como en la obra del propio Isidoro de Sevilla o en el *Speculum maius* de Vincent de Beauvais.

Pese a la prudencia que admitimos en lo que respecta a las conclusiones que se apunten sobre el género, consideramos que esta primera parte de la investigación ha mostrado con suficiente nitidez que el enciclopedismo cultivado en la Edad Media, ya sea en la primera etapa, caracterizada por enmarcarse en un universo y una naturaleza significativa, ya sea en la segunda etapa, determinada por la pretensión de hallar las conexiones y la estructura de la realidad, no puede obviar el estudio directo de los entes que se encuentran en dicha realidad, pues, en la época en la que aquí nos hemos centrado, se incide principalmente en este aspecto del binomio que se ha distinguido en el enciclopedismo occidental: el estudio de la naturaleza o de la capacidad y las herramientas del hombre para aprehenderla; señalemos, sin embargo, que en otras épocas, como en la moderna, es la cuestión disciplinar-epistemológica la que principalmente dirige el rumbo del género. Eso nos lleva a admitir, en el enciclopedismo medieval, la preponderancia del estudio de la realidad sobre el disciplinar, ya que este último no contiene uno de sus principales rasgos: el referencial, mientras que las obras que se basan en el estudio y la disposición de los elementos de la realidad, incluso sin discurrir sobre las ciencias, contienen una importante dimensión didáctico-sistemática. Reparemos en las consecuencias que ello conlleva: se aprecia, en el desarrollo del género en esta época, un mayor énfasis en presentar una visión general ontológica de los entes de la creación que en adentrarse en la cuestión epistemológica. Las diferentes dimensiones tratadas –principalmente, morales y físicas– guardarán una determinada relación, pues, con la visión general cosmo-ontológica (esta vinculación entre los planos ontológico, físico y moral se ha localizado especialmente en el *De proprietatibus rerum*, asunto que retomaremos en las conclusiones específicas del siguiente apartado).

Desde la época moderna, se reconoce un determinado dualismo en la concepción enciclopédica. El propio Alsted sostiene que los autores anteriores habían hecho uso del término “enciclopedia” según una doble noción: una estricta, que haría referencia a las obras que desarrollan el sistema de las artes liberales o que presentan un conjunto

delimitado de disciplinas, y otra que el alemán define como absoluta, que abarcaría la totalidad, el sistema de todas disciplinas, pues los límites se extenderían a todo lo que puede ser conocido. Pueden apuntarse aquí varias consideraciones. En primer lugar, esta distinción de Alsted legitima la búsqueda de obras pertenecientes a este género en épocas anteriores a la moderna. Como se ha establecido desde el inicio del trabajo, consideramos que la principal justificación del reconocimiento del género es el hecho de que los propios autores hagan referencia a obras anteriores para señalarlas como antecedentes o para remarcar su separación respecto a las mismas, de manera que son ellos quienes establecen el hilo conductor que se sigue en el enciclopedismo a lo largo de los siglos. Estas referencias a trabajos anteriores no solo las apunta Alsted, como hemos visto a lo largo de la investigación, pero el alemán es el primer representante de una época en la que la identificación del género enciclopédico no es problemática, habiéndose acuñado tal término y habiéndose asociado –gracias al mismo Alsted– al tipo de obras que aquí nos ocupan, por lo que la alusión que el autor hace a obras anteriores es el ejemplo más claro de que dicho género no comienza en época moderna.

Por otra parte, sobre la concepción enciclopédica de Alsted, cabría señalar que este hace talante del ideal del *omne scibile* de manera mucho más evidente que el enciclopedismo medieval. En su caso, y dado que el enciclopedismo moderno posee una preocupación eminentemente epistemológica (por lo tanto, la cuestión gnoseológica prevalece sobre la ontológica, a diferencia de lo que se observa en el enciclopedismo medieval), la totalidad a la que se hace referencia continúa siendo una totalidad de ciencias; sin embargo, el autor se distancia de manera explícita del enciclopedismo que se ha limitado a la definición de un programa concreto de ciencias, ya que su enciclopedia pretende abarcar todo lo que puede ser conocido. Aquí es donde el enciclopedismo moderno se vincula a ciertos rasgos característicos del medieval: si bien su clasificación no se ajusta a los criterios del *ordo rerum*, ya que el enciclopedismo moderno, como se ha dicho, tiene una preocupación fundamental por las ciencias como delimitación del conocimiento (cosa que se ha visto en los apartados dedicados a la enciclopedia ilustrada y a la neopositivista), la totalidad que pretende el sistema de ciencias del enciclopedismo moderno se corresponde, en buena medida, con la totalidad que se atribuye al enciclopedismo medieval en el ejercicio que este desarrolla al escrutar el orden de los elementos de la creación. El medieval busca devenir el reflejo de las estructuras de la realidad, desplegando la cosmovisión cristiana en unos esquemas donde cada dato particular encuentra su lugar, su fundamento en un mundo ordenado y

dispuesto de una manera concreta; el moderno buscar definir los límites del conocimiento según las posibilidades científico-gnoseológicas, obteniendo como resultado unos esquemas que permiten discernir lo que puede conocerse y de qué modo. Las diferencias entre ambos enciclopedismos son patentes: el primero pone el acento en la realidad que pretende ser conocida; el segundo, en las condiciones del conocimiento de dicha realidad. Sus puntos comunes, sin embargo, también son relevantes: ambos mantienen la dicotomía entre la estructura de la realidad que quiere aprehenderse en la obra y las posibilidades del ser humano que la aborda; aunque cada uno cree un enciclopedismo regido por una de estas dos dimensiones, ambos confeccionan obras que son, a la vez, escritos didácticos sistemático-metodológicos y obras de referencia. Tanto en la Edad Media como en la época moderna, cuando las composiciones tienden a olvidar los aspectos prácticos y didácticos, dichas obras, pese a que pudieran mantener semejanzas con el enciclopedismo, se alejan de la esencia del género al no presentar un equilibrio suficiente de todos los aspectos que garantizan su naturaleza concreta sapiencial: es el caso, en la Edad Media, de obras tales como la clasificación de las ciencias de Robert Kilwardhy o los tratados filosóficos naturales de los maestros de Chartres, así como, en época moderna, de las obras de Leibniz o Hegel. Las enciclopedias del Occidente latino, pese a no dejar a un lado la consideración disciplinar, se basan primordialmente en el análisis de los entes. Los principios relativos a la clasificación de las ciencias no son suficientes para mantener las características básicas de las enciclopedias, que, de hecho, con el objetivo de perfeccionarse como imagen de la realidad o del cosmos, en su época de máximo esplendor (siglos XII y XIII) se decantan por principios rectores filosóficos.

En este punto, podríamos cuestionarnos si la herencia griega de la clasificación de las ciencias, que hemos observado aquí desarrollada en ciertas enciclopedias medievales, no tendría una verdadera plasmación enciclopédica hasta la época moderna. Ciertamente, el desarrollo de esta cuestión en el pensamiento griego no tiene parangón en el enciclopedismo occidental medieval desarrollado de manera previa a la introducción de la obra aristotélica en Occidente, es decir, hasta que pudo contextualizarse la distinción de las ciencias que Boecio había legado al mundo latino. Aunque la división de las ciencias o de la filosofía que los enciclopedistas latinos incluyeron dentro del *trivium* –hasta que Hugo de san Víctor fuera capaz de presentar un único esquema que integrara las artes liberales y las clasificaciones del conocimiento conocidas como platónica y aristotélica– encuentren su origen en el pensamiento

desarrollado en el mundo griego en torno a esta cuestión, el enciclopedismo latino no puede considerarse heredero de esta reflexión: en la época previa a la recepción del corpus aristotélico, porque tales clasificaciones se comparaban e intentaban armonizarse con la de las artes liberales, cuando estas últimas encontraban su fundamento en una preocupación didáctico-propedéutica que no puede equipararse a los criterios ontológicos y epistemológicos que dieron lugar a la reflexión filosófica en torno a la clasificación de las ciencias; una vez Occidente tuvo acceso al conjunto de la obra aristotélica, porque el desarrollo profundo de estas cuestiones no se da ya en las obras específicamente enciclopédicas, sino en otras que no consideramos aquí como núcleo del género, pues dejan a un lado las cuestiones didácticas o referenciales, básicas en la definición del mismo (reparemos en que las obras modernas paradigmáticas del género, como la enciclopedia ilustrada o la neopositivista, sí contienen dichas características, ya que también son referenciales). Si puede subrayarse un ejercicio dentro de la composición enciclopédica que siga la estela de la distinción de las ciencias en el pensamiento griego, este no va a ser la introducción descontextualizada de la clasificación de la filosofía, sino que, en todo caso, se encontraría en la búsqueda de esos esquemas de la realidad que pueden llevar al hombre al conocimiento del orden que rige al mundo. Naturalmente, ambas reflexiones son incomparables en alcance: cuando una obra, pese a contener rasgos enciclopédicos, se apoya en argumentaciones para demostrar un determinado esquema cósmico, esta obra se halla más cercana al tratado filosófico que al género enciclopédico. En definitiva, no pueden compararse dos producciones de naturaleza tan dispar como es la reflexión filosófica y el ejercicio enciclopédico, aunque sí se halle un contenido filosófico vulgarizado en dichas obras, así como diversos elementos de interés para la historia de la transmisión de las ideas.

Puede afirmarse, con lo visto hasta aquí, que el rumbo del enciclopedismo medieval lo marcó, en un momento inicial, Isidoro de Sevilla, al crear una obra que pretendía conseguir una visión integral del universo que permitiera su comprensión (garantizando así su dimensión sistemática y didáctica), y que habría de materializarse a partir del estudio de las diferentes realidades y fenómenos (incluyendo, por lo tanto, el aspecto referencial). Tal obra, pese a las carencias de su sistema —cosa que podría hacer peligrar el último elemento básico señalado en el enciclopedismo, el metodológico—, justifica completamente su utilidad para adquirir un conocimiento de la realidad mediante el método etimológico, imperante hasta la nueva concepción natural que se

gestó en el siglo XII y que permitirá alcanzar el momento álgido del enciclopedismo medieval.

Los elementos señalados aquí son los que, a nuestro juicio, y como se ha demostrado en la primera parte de la investigación, constituyen el enciclopedismo occidental, implicando en su ejercicio ciertos conceptos que definen su idiosincrasia: totalidad, orden, representación del cosmos o de la realidad y educación mediante una vulgarización didáctica. Los propios enciclopedistas manifiestan, principalmente en sus prólogos, la vinculación de la tarea enciclopédica a la compilación de la doctrina expuesta hasta el momento sobre ciertas temáticas y al orden que se le confiere, elemento este último fundamental en la creación enciclopédica. La cosmovisión o representación de la realidad no solo se manifiesta al atender a los esquemas que se extraen de estas obras, sino que ya se hace notorio en algunos de sus títulos, como *imago* o *speculum*. Otros títulos, por su parte, expresan la intención de tratar sobre la totalidad de las cosas naturales o de la creación, como son los *de proprietatibus* o *de natura rerum*. Así, se ha obtenido una aproximación fidedigna a la naturaleza del género enciclopédico al combinar tres conceptos rectores del mismo en la Edad Media: totalidad (perfectamente representada en el ideal del *liber mundi*, pues manifiesta que la totalidad de aquello que se abarca se justifica –y se delimita– en su capacidad representativa del cosmos), orden (de los conocimientos expuestos, pero según un criterio que el enciclopedista busca y cree reconocer fuera de él mismo, ya sea en la realidad o en la revelación) y representación del cosmos, característica que se relaciona con los dos anteriores. Por una parte, la totalidad no debe concebirse como un intento real de captación de todo el conocimiento sobre todas las cosas, sino como una noción asociada al proceso de compilación y a la voluntad de devenir un reflejo de la realidad que presenta el enciclopedismo. Por otra parte, para este fin es esencial la ordenación, pues el enciclopedista confiere a su obra el orden que ha creído encontrar en la realidad, con el objetivo de que la enciclopedia sea una fiel imagen de aquella. A los tres conceptos apuntados se añade la educación a la que tales obras están destinadas, pues no solo puede señalarse el público concreto al que se dirigen dichas compilaciones, sino que estas, en su propia actividad, realizan una vulgarización didáctica precisa a partir de un pensamiento más complejo, seleccionado en función de la constitución de un corpus de autoridades. En definitiva, las características que se han trabajado conducen a la definición del enciclopedismo medieval como un género que busca garantizar un acceso al conocimiento y a las autoridades reconocidas en la época, a la vez que pretende

reflejar la cosmovisión del Occidente cristiano. Por ello, puede afirmarse que se trata de un género identitario; a nuestro entender, lo es incluso de manera más genuina por no haberse hecho un uso político del mismo, a diferencia de lo que aconteció en el enciclopedismo totalizador desarrollado en las culturas árabe y china.

Resaltemos un último aspecto antes de adentrarnos en las conclusiones específicas del *De proprietatibus rerum*. El género que nos ocupa sufre una última evolución en los siglos XIV y XV, momento en el que se crearon, principalmente, obras moralizantes. La intención del enciclopedismo característico de estos últimos siglos parece no guardar una relación tan estrecha con la capacidad representativa cósmica como la que había caracterizado a sus predecesoras, hecho que podría suponer el motivo de su mayor abertura a la ordenación alfabética. De la misma manera, otras compilaciones alfabéticas que restan al margen de la tradición moralizadora, como la *Historia Naturalis*, el *Omne bonum* o el *Macrologus*, priorizan el ámbito referencial al aspecto cosmo-representativo, lo que las llevaría a abandonar la intención de reproducir en la estructura de la enciclopedia los esquemas hallados en la realidad a favor de la practicidad de la clasificación alfabética. Esta pérdida paulatina de la capacidad cósmico-representativa del enciclopedismo es lo que precede a un nuevo camino del género, en el cual el acento deja de situarse, dentro del binomio «hombre–mundo» en el segundo de los elementos, para pasar a priorizar el primero de ellos.

12.2 Conclusiones de la segunda parte de la investigación: el mundo espiritual y su dicotomía con el mundo físico en el *De proprietatibus rerum*

En este apartado resaltaremos las conclusiones que se extraen de la investigación realizada en los seis últimos capítulos, donde se ha analizado en profundidad el estudio de las realidades espirituales separadas –Dios y los ángeles– y se ha reparado en la dicotomía entre ambos mundos mediante el estudio del alma y la interpretación de los *marginalia* en el *Liber IV*.

En lo que respecta al *Liber I*, la teología trinitaria que se manifiesta en los capítulos compuestos por Bartolomé supone toda una evolución y matización de las principales cuestiones trinitarias contenidas en las obras citadas por el Inglés. La escolástica desarrolla dichas cuestiones apoyada sobre las ideas fundamentales de Agustín de Hipona y la concepción de persona boeciana, gracias a lo que podrá precisarse la doctrina de las relaciones, de modo que se solventen las dificultades que

supone partir de la unidad divina e intentar armonizar en ella aquello relativo que garantiza la pluralidad personal. Lo que Bartolomé ha considerado fundamental en su libro acerca de Dios es, precisamente, esclarecer en qué consiste la realidad trinitaria. A dicha tarea destina el autor la primera parte del libro primero, cuya extensión se corresponde con la importancia que le otorga: lo componen quince de los veintiún capítulos que integran la obra.

Vimos la significativa relevancia de la cita con la que abre Bartolomé su libro, la Decretal de Inocencio III, y el doble beneficio que ésta le supone: la fiabilidad que aporta como documento al que se le confiere gran veracidad y la intención de permanecer en todo momento bajo la autoridad eclesiástica. La primera cita remite, por lo tanto, a una autoridad político-religiosa, expresando debidamente la intencionalidad del autor. La segunda cita es la de Agustín de Hipona, alabado más fervientemente en la versión de Vicente de Burgos (a imitación de la de Corbechon) que en la latina. Si la Decretal nos muestra la expresión del dogma aceptada, las autoridades que resaltaré Bartolomé, con Agustín como principal representante –recordemos que Bartolomé selecciona como autoridades en la materia trinitaria a aquellos que han desarrollado una doctrina eminentemente agustiniana: Boecio, Hugo y Ricardo de san Víctor–, serán aquellas que han contribuido a la evolución del pensamiento trinitario, hasta dar lugar a dicha formulación dogmática.

El primer bloque temático del *Liber I* se inicia, pues, con la explicación dogmática trinitaria. Cualquier cosa que se diga de Dios remite a su esencia, a las personas o a las relaciones. La explicación de estas últimas es fundamental en el esquema del autor: devienen el nexo que articula la unidad esencial y la pluralidad de personas. La segunda parte de este primer bloque la dedica el Inglés a exponer su gramática trinitaria, en la que matiza qué puede decirse y cómo debe entenderse cada noción dicha de la divinidad para garantizar tanto la unidad como la trinidad, según remita a la esencia (lo absoluto), a las relaciones o propiedades (lo relativo) o a las personas (constituidas por lo relativo para que haya distinción real en ellas, pero sin ser otra cosa que lo absoluto, pues no se distinguen realmente de la esencia divina). Esta clasificación de nombres y su explicación pertinente muestran una posición de los temas doctrinales debatidos en el pensamiento trinitario, sin necesidad de que entre el autor a tratarlos explícitamente y en profundidad. Cuidando ciertas normas gramaticales, la enunciación de la esencia, las personas y las nociones constituye en sí misma una vía de conocimiento y explicación de la realidad divina apropiada al público de la enciclopedia. Señalemos que este *Liber I*

muestra una innovación respecto a las restantes enciclopedias del siglo XIII: incluir un libro sobre Dios es común en el enciclopedismo, pero supone un distintivo propio del Inglés el hecho de escoger el lenguaje y las consecuencias lógicas del discurso divino como método de exposición de la realidad trinitaria. Bartolomé, en primer lugar, enuncia la doctrina, tal y como la podemos encontrar en un texto del calibre de una decretal. Una vez ha recogido los principios básicos del dogma trinitario, los explica y matiza a través de su gramática teológica. A la manera de las *summae* y las *quaestiones disputatae* de su tiempo, el estudio sobre Dios de Bartolomé incluye una clasificación de los nombres y una reflexión sobre la validez lógica de ciertas proposiciones que podrían atribuirse a la divinidad, si bien manteniendo el estilo que observamos en la enciclopedia: el Inglés no se adentra en elucidaciones filosóficas y omite cualquier referencia al origen o la implicación de ciertas expresiones; es conciso y expone el contenido de manera sintética, sin desarrollar la problemática que acompaña a la doctrina. En estos capítulos, la enciclopedia tiene como objetivo asegurar que los lectores no van a expresar incorrectamente la Trinidad, alejándolos de formulaciones heréticas.

En todo este bloque temático en su conjunto (los quince primeros capítulos), Bartolomé explica de manera complementaria la realidad unitrina: en el primer subapartado, lo hace teniendo en cuenta aspectos epistemológicos y ontológicos, mientras que, en el segundo subapartado, especifica las características gramaticales de los términos divinos (el número, el género y la categoría), ya que de ellas se deriva un valor lógico, es decir, si la proposición predicada de la divinidad es verdadera o falsa. Los esquemas que se extraen del análisis de los dos subconjuntos dentro del primer bloque temático, en los que el discurso divino se presenta, como hemos visto, en una triple división, nos hacen pensar en las distinciones escolásticas de recuperación aristotélica, entre las que se encuentra la diferencia de razón racionada con fundamento *in re*. La perfección divina es la que posibilita tal distinción, aunque el conocimiento sea el que, al abstraer, distinga lo que en sí es simple e indivisible; la divinidad solo puede ser concebida por la mente humana mediante conceptos inadecuados.

En la primera parte del *Liber I*, Bartolomé no expone el sentido impropio de los términos que remiten a Dios, ya que esto pertenece a otro discurso: el que describe la divinidad a partir del mundo de la creación, al que dedica el autor los dos capítulos que conforman el segundo bloque temático, donde se ofrece una descripción general de la

divinidad, y el que concierne a la correcta interpretación de los términos dichos de Dios de manera translaticia, desarrollado en la tercera parte del presente libro, integrada por los cuatro últimos capítulos, en los cuales se ofrece una explicación simbólica de los nombres propios y corporales con los que las Escrituras remiten a Dios. La ordenación de la materia que realiza el franciscano no es fortuita, sino que se encuentra relacionada con lo que ya se intuye al analizar el primer bloque temático del libro: la importancia que el autor confiere al lenguaje a la hora de abordar el estudio de la divinidad. Reparemos en la estructura del *Liber I* de manera paralela a la del *Liber II*, enlazando ya así con este último.

La diferencia estructural de los libros sobre Dios y los ángeles se justifica en la naturaleza de los objetos de estudio de ambos: en tanto que Dios se distingue radicalmente del resto de la creación por su absoluta incomprendibilidad, su estudio no seguirá exactamente la metodología que el autor puede aplicar al resto de realidades. Así, observamos que el *Liber I* se divide en tres bloques temáticos según un criterio lingüístico y la validez informativa que se asocia a cada uno de los siguientes discursos: tras exponer el dogma establecido, se aborda, en primer lugar, aquello dicho de Dios propiamente –el lenguaje propio que expresa su unitrinidad–; en segundo lugar, lo que se aduce impropiaemente –aquello que ofrece algún conocimiento del Creador mediante el mundo de la creación, siguiendo la vía de la eminencia, aplicándole las perfecciones de la creación o entendiéndolo como causa de la misma–; por último, lo que se le atribuye de manera translaticia –esto es, el discurso simbólico–. La estructura del *Liber II* sobre los ángeles no se atendrá a tal criterio rector, pues su condición creada lleva al autor a abordar la materia angélica siguiendo el planteamiento que aplica al resto de *realia* de la creación: en primer lugar, se tratan las cuestiones generales, definiendo la esencia, propiedades y características de la sustancia en cuestión; tras esto, se abordan sus particularidades y especificidades; en último lugar, se advierte la corrupción o deformación (en un sentido aristotélico de pérdida de la naturaleza por la ineficacia de la forma) de tal realidad. La metodología de estudio del *Liber II* se rige por los criterios que se siguen de manera usual en los restantes libros de la obra, conviniendo con lo aquí expuesto: Bartolomé comienza por la descripción de la criatura angélica en general, continúa por sus especificidades, esto es, las órdenes angélicas, y finaliza por su corrupción o disfuncionalidad: los espíritus malignos.

Cada uno de los apartados del *Liber II* es de gran relevancia para aproximarnos al pensamiento y al carácter compilador del autor. La importancia que este otorga a la

jerarquía de los coros angélicos se hace patente ante el detalle con el que trata cada uno y la extensión que le dedica, resultando, además, del todo apropiada en la visión general de la enciclopedia: las órdenes angélicas se presentan en una escala que se adecua totalmente con el despliegue de realidades que dispone la obra. Incide el Inglés en la dialéctica de despliegue y retorno que supone la jerarquía de seres, como se observa en la insistencia en el proceso espiritual o místico —a juicio de Bartolomé, que, por lo tanto, se distancia ligeramente de la rigidez cósmica de la jerarquía que presenta en este punto su fuente: el Pseudo-Dionisio— de purgación, iluminación y contemplación que parte de Dios, se comunica a todas las órdenes, perdiendo su pureza a medida que pasa de una a otra, y retorna nuevamente al Principio gracias a la intervención de las órdenes superiores, que ayudan a las que se encuentran por debajo a ascender hacia la divinidad.

No es menos relevante la doctrina expuesta en la primera parte del libro, donde Bartolomé intenta clarificar de manera suficiente las cuestiones básicas acerca de la naturaleza angélica, como son su especial intelección, la libertad y libre albedrío de estas criaturas o ciertos aspectos sobre su sustancia. Esto sugiere una cierta cercanía por parte del autor a los intereses intelectuales de su época en la materia, pues la teología del siglo XIII muestra una preferencia por la disquisición sobre la naturaleza angélica, mientras que la época anterior había insistido fundamentalmente en su jerarquía y en sus funciones. Esta conclusión es destacable porque, a diferencia del *Liber I*, en el *Liber II* se crea una sensación de lejanía respecto a la época del autor por el uso que se lleva a cabo de las autoridades. Los autores señalados en el libro sobre Dios acrecientan la impresión de un dinamismo temporal de la doctrina expuesta: por una parte, se trata de los autores que han contribuido al desarrollo de conceptos básicos para la evolución del dogma trinitario, hasta dar lugar a la formulación expresada en la decretal de Inocencio III; por otra parte, al citar autoridades lejanas en el tiempo, como Agustín, junto con otras cercanas al autor, como los victorinos o Inocencio III, se manifiesta que tal dinamismo no entra en contradicciones a lo largo del tiempo. Bartolomé, en el *Liber II*, por el contrario, al pretender apoyarse en las grandes autoridades previas a su siglo, parece perder el vínculo manifiesto con el pensamiento contemporáneo sobre la temática, cosa que se repara, si quiere decirse así, con el interés mostrado por el autor —pese a la dificultad que conlleva exponer estos temas cuando pretenden evitarse las disquisiciones filosóficas complejas— por establecer las principales características de la naturaleza angélica.

Resulta especialmente notorio el último de los bloques temáticos del *Liber II*, dedicado a los espíritus malignos. Dado que el análisis de la doctrina de Bartolomé evidencia que el autor vincula la virtud física o moral a la perfección de la sustancia en cuestión y, más patente aún en la obra, la pérdida de la virtud física o moral a la pérdida de la influencia adecuada de la forma en la sustancia, los planos físico, moral y ontológico se hallan sutilmente interrelacionados en el pensamiento del autor. Esto lleva a que, a diferencia de otras obras del momento, como el *Speculum naturale* de Vicent de Beauvais, Bartolomé se decante por tratar los demonios al final del segundo libro. En este caso, por la mencionada vinculación de los planos moral, ontológico y físico, los espíritus malignos ocupan el lugar que, en otros libros posteriores, se concederá a las enfermedades (en el caso del libro sobre el cuerpo humano) o a la pérdida de la virtud o del buen funcionamiento de las realidades en cuestión (por ejemplo, en el *Liber III*, tras la exposición de cada sentido externo, se detallan las causas que conducen a la corrupción de tales sentidos). Los espíritus malignos, en este caso, son equivalentes a las enfermedades del cuerpo o a la inutilidad de los sentidos: se trata de la corrupción o pérdida de virtud de la realidad tratada, la angélica. Este caso, además, se asocia a una modificación de la materialidad de dicha realidad: en el caso de los ángeles, estos pierden su cuerpo etéreo y descienden (moral y físicamente, en un sentido cosmológico) a un aire caliginoso más cercano al mundo de la materialidad, de modo que, podría decirse, el equilibrio entre la forma y la materia se ve alterado, perdiendo la primera el poder de ejercer la influencia necesaria sobre esta última, que se impone sobre ella, afectando así a la sustancia.

Esta última cuestión nos permite enlazar con el estudio de las fuentes y autoridades empleadas por el Inglés. Si bien Bartolomé, como se evidencia en el análisis de los dos primeros libros, muestra una preferencia por las autoridades neoplatónicas y agustinianas, en la línea que mantiene la orden franciscana, el estudio pormenorizado de su doctrina y de la estructura que confiere a su obra revela una interiorización de ciertas nociones básicas aristotélicas que se mantienen de fondo a lo largo de su exposición. Las múltiples dimensiones presentes en la enciclopedia se avienen a la visión ontológica general que guía el *De proprietatibus rerum*, por lo que el hilemorfismo latente en el pensamiento del autor determina la naturaleza de las realidades de un modo que, como hemos observado, tiene una correlación moral y física. Es la forma –y su correcto equilibrio con la materia en la sustancia individual– la que determina la naturaleza de las realidades; dicha naturaleza se pierde cuando se impone la falta de virtud, ya sea

física o moral, lo que conlleva, asimismo, unas consecuencias en la propia sustancia: la forma deja de regir como debiera a la materia, la cual impone su indeterminación en la sustancia. Dicha conclusión no se extrae únicamente del estudio angélico, puesto que hemos hallado la misma relación en el libro sobre el alma e, incluso, aun pudiendo tratarse de un autor distinto a Bartolomé, en la interpretación de las anotaciones marginales presentes en el *Liber IV* sobre las virtudes. Esta cuestión es de suma relevancia, pues conduce a un acercamiento al pensamiento genuino del autor, en ocasiones velado por las características compilatorias intrínsecas al género enciclopédico.

El análisis de las fuentes y autoridades utilizadas para la composición de los libros sobre las realidades separadas ofrece información de la manera en que el autor procede como compilador: por una parte, del estilo que caracteriza su exposición; por otra parte, sobre la intención que le mueve a presentar ciertas autoridades o a omitir ciertas fuentes textuales. Hemos observado cómo el Inglés evita hacer referencia al modo incorrecto en que podría entenderse aquello que explica, así como tampoco mencionará autores o corrientes de pensamiento problemáticos en torno a cierta cuestión. Omite toda alusión al contexto cultural de la doctrina que expone, pese a que sus fuentes textuales contengan dichas menciones. A lo largo de su exposición, sin embargo, Bartolomé ofrece la información suficiente como para que la interpretación del lector no se desvíe de lo aceptado por el dogma o de la interpretación adecuada de ciertas nociones. De esta manera gravita el autor alrededor de los puntos problemáticos: ofreciendo una clara explicación de los conceptos que incluye cierta anticipación a dichos puntos, y dejando a un lado su mención explícita y la complejidad que la acompañaría en la mayoría de los casos.

Esta manera de proceder posibilita que el discurso característico de los libros estudiados se aleje de disquisiciones filosóficas y teológicas complejas, limitándose a exponer de forma clara y precisa. El contenido se explica de manera sencilla, si bien constantemente remite a conceptos tras los cuales encontramos una gran carga doctrinal. Por otra parte, el diferente uso de los autores que aquí se ha especificado manifiesta que Bartolomé el Inglés posee una intención propia imposible de reducir a la mera recopilación del conocimiento que se considerara relevante en la época que contextualiza al autor y a su obra. El empleo que hace el Inglés de los textos tiene una finalidad que se contrasta tras el análisis de los capítulos, pues se deduce, en el desarrollo de la materia, una estructura propia no expuesta explícitamente por el autor.

El hecho de que este tipo de obra, la enciclopedia, se presente como composición de fragmentos de autoridades no implica, pues, una falta de propósito doctrinal por parte del autor; más bien se trata de una manera distinta de materializar su idea: a la vez que dirige, mediante el uso de los autores, el contenido inherente a la exposición de los fragmentos que emplea, ofrece un conocimiento adecuado de las autoridades que destacan en las determinadas cuestiones en las que se han utilizado, siempre teniendo presente la propia tradición ideológica que mantiene el autor.

Mención aparte merecen las conclusiones alcanzadas en el estudio del *Liber III* y de los *marginalia* del *Liber IV*. El estudio del libro sobre el alma clarificó que Bartolomé se encuentra lejos de ofrecer un estado de la cuestión de la materia psicológica de su tiempo en la enciclopedia, destacando aquí la carencia de explicaciones en torno a las particularidades del proceso intelectual. Lo que primordialmente interesa al autor es exponer cómo el alma actúa en el cuerpo, es decir, cuáles son sus funciones, cómo las desarrolla y, en especial, cómo se gestiona el conocimiento que llega del mundo físico a través de los sentidos. La estructura del libro contribuye a la coherencia del orden general de la enciclopedia, siguiendo el *descensus* ontológico que la guía: el estudio sobre el alma comienza en su dimensión espiritual y finaliza con los apartados más cercanos al mundo corporal en el que se adentrará definitivamente la enciclopedia. La principal conclusión alcanzada en el estudio de este libro es que Bartolomé siente mayor seguridad abordando las cuestiones físicas que las metafísicas o aquellas que requieran un bagaje filosófico importante. En consecuencia, cuanto más cerca nos hallamos del mundo físico, más pormenorizadas son las explicaciones en la obra, lo que coincide, en el *Liber III* y, en general, en la globalidad de la obra –no olvidemos que el estudio del alma marca el descenso del mundo espiritual al físico– con una abertura de las autoridades, pues tienen cabida aquí autores no exclusivamente cristianos.

Por su parte, el estudio de los *marginalia* ofrece cuantiosa información que puede extraerse de las conexiones que se establecen entre las anotaciones y el cuerpo de la enciclopedia. En concreto, como complemento al estudio espiritual del *De proprietatibus rerum*, hemos querido resaltar tres aspectos: en primer lugar, se ha propuesto como elemento catalizador de la actividad anotadora en el *Liber IV* la aparición de la libertad y la acción humana; en segundo lugar, se ha estudiado un interesante ciclo sobre las virtudes, que, a nuestro juicio, se presentan aquí como el correlato espiritual de los humores, lo que vuelve a incidir en la vinculación de los

aspectos físicos y morales en la enciclopedia, no solo exhibidos por el autor, sino incluso por el anotador, si es que ambos son personas distintas; por último, y para mostrar las revelaciones a las que puede conducir el estudio de las notas en lo que respecta a su realidad contextual, se ha dedicado un apartado a la búsqueda e interpretación de los *marginalia* que manifestaran la actitud del anotador frente a las riquezas y posesiones, estudio que ha concluido la avenencia del anotador al pensamiento general de la orden franciscana en torno a esta cuestión económica. En general, lo interesante del corpus de *marginalia* presente en los libros físicos de la enciclopedia es que este, una vez se ha producido el tránsito del mundo espiritual al corporal a través del conocimiento expuesto en estos libros, posibilita la ascensión nuevamente al mundo espiritual mediante la interpretación simbólica que se aplica a dicho conocimiento del mundo físico, contribuyendo a la dialéctica de salida del Principio y de retorno a él que muestra el *Liber II*, libro en el que inicia el estudio de la creación. Así anotada, la enciclopedia establece un diálogo constante entre las realidades físicas y el mundo espiritual, si bien, para producirse dicho diálogo, es necesario adquirir un conocimiento válido del mundo físico, estudiado con una actitud, podría decirse, positiva, afín a las novedades de los siglos XII y XIII según la nueva concepción de la naturaleza.

Una de las preguntas fundamentales que pretendíamos esclarecer con el análisis de la obra de Bartolomé era si aquello que el autor consideraba fundamental en su exposición guardaba relación con las principales inquietudes intelectuales de la época, o si, por el contrario, se trataba de la exposición de una doctrina ya establecida que no suscitara interés o debate en los siglos en los que se enmarca la obra. Sin duda, nos hallamos ante la primera de las opciones. En lo que respecta al *Liber I*, la cuestión trinitaria es fundamental en el debate escolástico del momento. Los pensadores de la época, ya sea alentados por el espíritu de la dialéctica, como Abelardo, o dirigidos por un misticismo a modo de especulación racional, como los victorinos, indagan en el misterio trinitario, pues la principal responsabilidad del teólogo es la conciliación conceptual entre la unidad sustancial y la trinidad personal. La interpretación simbólica también continúa presente en la obra del Inglés, aunque esta se reduce al interés lingüístico que manifiesta el autor. Reparemos en que, como apuntamos en el apartado introductorio de la investigación, una de las tesis de partida de la presente investigación consistía en la afirmación de que el estudio de las realidades espirituales en esta obra iban a ser acordes con el estudio de las realidades físicas, teniendo presente que este

último se había visto modificado por el nuevo interés del estudio natural. Efectivamente, Bartolomé aborda las realidades espirituales siguiendo la misma metodología que caracteriza la inquisición realizada para descubrir las propiedades de las realidades físicas, como se ha hecho patente en el estudio del *Liber II* y del *Liber III*. El libro sobre Dios, que no puede mantener tal método dada la diferencia absoluta de su objeto de estudio, en lugar de caer en un discurso simbólico o en una exposición basada en las Escrituras, busca un criterio acorde con los principios que rigen su investigación –el autor lo encuentra, como hemos afirmado anteriormente, en el lenguaje y en la distinta fiabilidad y relevancia de la información que nos proporcionan los discursos en torno a Dios–. Podríamos sostener, por lo tanto, que incluso en su libro acerca de la divinidad, Bartolomé pretende mantenerse fiel a una investigación del mundo espiritual acorde con los nuevos intereses del momento.

En cuanto al *Liber II*, como se ha mencionado, este combina la investigación acerca de la naturaleza angélica y demoniaca, cuestión que ocupa la reflexión de la época de Bartolomé, con la exposición de la jerarquía angélica y de los ministerios de cada orden, doctrina especialmente relevante en la época previa a la del autor, pero básica para llevar a cabo una presentación completa de la realidad angélica y, además, del todo adecuada en la planificación de la obra, por contribuir a la idea general del *descensus* ontológico y de dignidad que parte de Dios y por la mediación y el nexo que supone dicha jerarquía entre la divinidad y el ser humano. El *Liber III*, por su parte, se encuentra plenamente actualizado en sus apartados más cercanos al ámbito físico –no así en los que desarrollan la realidad espiritual del alma–, para los cuales Bartolomé emplea las grandes autoridades médicas consagradas en su época. Asimismo, la disquisición sobre el alma muestra la principal problemática antropológica que se hallaba presente en los tratados sobre la temática: aunar la doctrina que entiende el alma como sustancia independiente del cuerpo (platónico-agustiniana) con la que la concibe como su acto y perfección (aristotélica), para lo cual el autor sigue, aunque no lo aduzca explícitamente, la solución aviceniana que adopta mayoritariamente la filosofía occidental del momento.

En último lugar, mencionemos la conclusión alcanzada tras la comparación de la traducción castellana medieval de Vicente de Burgos con el texto original latino. Ambas obras se han cotejado, asimismo, con la traducción francesa de Corbechon, puesto que el de Burgos utiliza ambos textos para realizar su versión. La principal particularidad de la traducción castellana es que sigue de manera general la redacción de la traducción

francesa, por lo que acepta los añadidos que efectúa el agustino, si bien siempre que estos no desvirtúen el significado apuntado por Bartolomé. Así, tomará del francés todas las aclaraciones y la mayoría de ejemplos que este incorpora al texto, pero no le sigue en las alteraciones que poseen consecuencias doctrinales: restituye lo que Corbechon elimina del texto original y retoma la terminología del Inglés específica que la traducción francesa elude. Así, mientras que la versión de Corbechon resulta un texto de una mayor vulgarización que su original latino, puede concluirse que la versión de Vicente de Burgos pretende ofrecer una traducción completa de la doctrina presente en la enciclopedia, aunque el castellano introduzca ciertos matices distintivos, como la mayor presencia de referencias histórico-sagradas, muy limitadas en la redacción de Bartolomé el Inglés.

12.3 Interés filosófico del *De proprietatibus rerum*

El interés del género enciclopédico para los estudios filosóficos se ha evidenciado a lo largo de las dos partes de la presente investigación: las enciclopedias son obras que introducen, de manera vulgarizada, la reflexión filosófica en torno a las distintas cuestiones que abordan en sus libros; a su vez, la cosmovisión que presentan dichas obras es, por sí mismo, un elemento sumamente relevante para la historia del pensamiento. Ambos elementos se han mencionado como definitorios del enciclopedismo en la primera parte de la investigación, especialmente el segundo, si bien han quedado suficientemente probados tras el análisis específico de los libros espirituales del *De proprietatibus rerum*, obra que, en tanto que paradigmática del momento de mayor esplendor del género, nos ha ofrecido, además, información privilegiada sobre la dicotomía entre el mundo espiritual y el corporal que presentan tales composiciones.

Consideramos de suma relevancia en sí mismos los objetivos específicos satisfechos a lo largo de la investigación, pues nos acercan a una de las manifestaciones del pensamiento medieval más prolíferas: la que se desarrolla en un género de gran éxito y de enorme utilización como es el enciclopedismo medieval. Aun así, se aseguró en el capítulo introductorio que tal investigación pretendía dar respuesta a una cuestión que supondría la pregunta general de la presente investigación: ¿qué rasgos del enciclopedismo medieval explican el uso y el interés filosófico que, de manera constante, ha suscitado este género, aun no tratándose de un género específicamente

filosófico? La respuesta a esta pregunta habría de permitirnos definir, asimismo, cómo debe entenderse la alusión a la presencia de un hilo conductor a lo largo del devenir del fenómeno enciclopédico en Occidente.

Como conclusión general de la investigación, por lo tanto, afirmamos que lo que posibilita que el enciclopedismo se haya percibido como un elemento adecuado para acompañar –o incluso constituir– las grandes empresas filosóficas más allá de la Edad Media es la capacidad representativa que adquiere el género en dicha época y que, junto a su dimensión referencial y los elementos didácticos que lo acompañan, hacen del mismo un marco de referencia donde el hombre pueda situarse, un espejo de la realidad que le oriente y le proporcione una clave de lectura del mundo que le rodea y del universo en el que se halla inmerso.

Cuando se pierde la capacidad cósmico-representativa, el enciclopedismo se halla más alejado del interés filosófico, como ocurre en las obras puramente referenciales que aún no poseían criterios de clasificación sólidos, previas a la época medieval, así como las que se localizan al final de la Edad Media, preocupadas en moralizar el conocimiento o en hacer prevalecer el aspecto referencial al sistemático-metodológico. Igualmente, es por ello que las compilaciones parciales, aun compartiendo numerosos rasgos del enciclopedismo, no pueden considerarse dentro del núcleo de este, pues son incapaces de transmitir la cosmovisión de la época que las compone.

Así, la conjunción de elementos que se da en el enciclopedismo desarrollado en la Edad Media es lo que confiere a las obras de este género la capacidad de contener y transmitir el conjunto de información extraído del análisis de la realidad, junto con un marco referencial que sitúa el mismo en un determinado programa, sistema o visión de dicha realidad, ofreciendo así al lector la mencionada clave de lectura de dicha realidad. Si a esto se añaden los rasgos que hacen de estas obras unos trabajos que atienden a una finalidad práctica, referencial y didáctica, nos hallamos ante un elemento idóneo de transmisión de una determinada lectura y comprensión del mundo. Así justificamos tanto el hecho de que el enciclopedismo haya sido considerado un recurso adecuado para acompañar a ciertas propuestas filosóficas –carácter que se le confiere en época medieval– como la alusión común –no desarrollada– a cierto hilo conductor del enciclopedismo occidental a lo largo de los siglos. Pese a sus patentes diferencias, fruto del distinto contexto histórico-social, intelectual y cultural de cada época, consideramos que el enciclopedismo medieval y sus manifestaciones venideras emprenden la elaboración de compendios enciclopédicos con el mismo propósito: aprehender la

realidad y exponerla de manera integrada mediante un cierto orden que deberá elaborar el enciclopedista en base a unos principios rectores juzgados como adecuados y fiables por el panorama intelectual de su época. Así entendemos, pues, el mencionado hilo conductor del enciclopedismo.

Reparemos, sin embargo, en que esto supone un equilibrio de ciertas características que, de quebrarse, limitaría alguno de los rasgos básicos reconocidos en el género. En la Edad Media esto no supone una problemática, puesto que es el erudito el que debe investigar dónde sitúa los límites de un género que, como tal, no se había definido en la época. En el enciclopedismo posterior, sin embargo, la situación es más compleja, pues han surgido diversas ramificaciones con el paso de los siglos. Así, por ejemplo, ciertas manifestaciones enciclopédicas actuales presentan una preocupación en otros ámbitos y se ven afectadas por otras tendencias características de la sociedad actual, como muestra la última gran evolución del género, que ha dado lugar a un fenómeno en el que se priorizan otros elementos y se deja atrás la capacidad cósmico-representativa: nos referimos a la Wikipedia. De ahí que nuestra prolongación del estudio del género más allá de la Edad Media no haya pretendido abarcar o extraer conclusiones aplicables a toda manifestación enciclopédica, sino únicamente a aquellos proyectos filosóficos que advirtieron en el enciclopedismo una herramienta idónea para realizar y difundir a un público relativamente amplio un análisis de las distintas dimensiones de la realidad a través de una obra que proporciona un marco referencial de la misma.

El estudio que aquí hemos realizado ha conducido a una completa aproximación a la idiosincrasia del enciclopedismo, concretamente a su gestación como género definido en la época medieval. Asimismo, se ha adquirido un profundo conocimiento del análisis sobre las realidades espirituales presente en la obra de Bartholomaeus Anglicus, incidiendo en la manera en que dichas realidades son abordadas y en los elementos que manifiestan un dualismo entre el mundo espiritual y el corporal, idea rectora a lo largo de la Edad Media.

12. Conclusions

De la présente recherche se dégagent plusieurs conclusions, lesquelles sont présentées, dans cette section finale, en trois sous-parties : dans un premier temps, nous développerons les conclusions correspondantes à la première partie de l'étude consacrée au genre encyclopédique médiéval ; dans un second temps, nous présenterons celles rattachées à l'étude spécifique des livres spirituels du *De proprietatibus rerum*. Toutes deux mèneront à la réalisation de la dernière sous-partie, dédiée à répondre à l'interrogation principale de la recherche.

12.1 Conclusions de la première partie de la recherche : le genre encyclopédique médiéval occidental

L'approche concernant le phénomène encyclopédique, développée dans les cinq premiers chapitres, a eu pour objet de conférer une connaissance suffisante de ses manifestations, permettant ainsi d'entrevoir en quoi consiste la nature du genre. Pour ce faire, une approche de celui-ci a été faite d'après la complémentarité de trois axes d'études : la reconnaissance de ses caractéristiques sapientielles, l'analyse du contexte culturel et socio-historique promouvant la naissance et l'évolution du genre encyclopédique dans les différentes cultures qui développent un encyclopédisme totalisateur et, enfin, l'identification des principaux éléments de l'exercice encyclopédique occidental. Le développement de ces trois axes, mené de façon séparée, a permis d'observer leur lien, tout en signalant que chacun d'entre eux est nécessaire afin d'acquérir une connaissance du genre encyclopédique occidental qui mettra en évidence les multiples dimensions se voyant impliquées dans ce phénomène.

La première partie de la recherche a confirmé le fait que l'ensemble des caractéristiques, transformant le phénomène encyclopédique en un genre défini, trouve son origine dans les siècles médiévaux. C'est dans l'origine grecque du concept, qui finira par définir le genre, ainsi que dans sa matérialisation dans les premières œuvres latines, que l'on retrouve les deux manifestations principales reprises et développées par l'encyclopédisme médiéval : l'œuvre encyclopédique en tant que vaste ensemble de savoirs ou en tant que définition d'un programme disciplinaire circulaire, le cercle faisant référence au propre lien des disciplines ou à l'instruction, ou savoir, entourant celui qui a reçu une telle éducation. Ces façonnages encyclopédiques, présentés

séparément dans le monde gréco-romain, se conjuguent au Moyen Âge, formant ainsi un genre combinant différents aspects déjà signalés à une époque antérieure, mais qui n'ont, cependant, pu se perfectionner et se systématiser que durant les siècles médiévaux.

Il nous paraît essentiel de remarquer la classification générale que la critique divise en *ordo rerum* et en *ordo artium*, car ces aspects constituent le binôme essentiel de l'encyclopédisme occidental : lesdites œuvres ont une incidence ou bien sur la structure, l'ordre et l'étude de la réalité, ou bien sur les outils que l'être humain possède pour l'aborder : les arts et les sciences. Conformément à la vision du genre voulant ici être projetée, ledit binôme affiche son corrélat aussi bien dans l'analyse historique du genre, car cette dualité se rencontre déjà dans les origines même du phénomène, que dans la réflexion concernant les caractéristiques sapientielles déterminantes de l'encyclopédisme, ces dernières ayant été dégagées après que soient remarquées la nature et l'évolution des œuvres elles-mêmes. Le premier cas, auquel nous avons déjà fait allusion auparavant, se réfère à la distinction qui a été faite, durant l'époque antique, entre deux manifestations pouvant être considérées encyclopédiques, et qui ont, pour principaux représentants, Pline et Varron. À la manière de la *Naturalis Historia* de Pline, première œuvre de cumul de savoirs concernant les différents êtres et phénomènes montrant un certain désir de totalisation ainsi que de petits indices de systématisme (tout en ayant une incidence, de ce fait, sur l'étude de la réalité), les *Disciplinarum libri VIII* de Varron sont le grand paradigme de l'encyclopédisme disciplinaire, la première systématisation en une seule et unique œuvre d'un *orbis doctrinae* (l'accent est donc mis sur le programme des disciplines d'après lequel la réalité est étudiée). Cette distinction permet de dégager les deux caractéristiques principales de l'encyclopédisme comme genre sapientiel : son caractère référentiel d'une part, et le caractère didactique et systématique, d'autre part. Ce sera le Moyen Âge qui unira les deux aspects, en développant des œuvres référentielles où le caractère systématique sera conféré par la planification et l'organisation même du savoir exposé.

Tout au long de la première partie de l'étude il a été signalé que, bien que la critique distingue un type d'encyclopédisme basé sur l'organisation des disciplines et des sciences, si celui-ci n'est pas accompagné de l'*ordo rerum*, il ne fera alors pas partie, en tant que tel, de l'encyclopédisme occidental latin. Une fois apparue l'œuvre isidorienne, l'encyclopédisme n'est plus en mesure de passer outre l'étude particulière des *res* ou des *realia*. Si le genre était observé sous un grand angle – nous avons vu les

difficultés que sa définition présente et la problématique qu'entraîne la fixation d'un corpus—, il serait alors possible d'inclure les œuvres de classification des sciences, car celles-ci ont en commun certaines caractéristiques du phénomène encyclopédique ; cependant, nous défendons ici que de telles œuvres sont déterminantes de l'encyclopédisme pré-isidorien comme du moderne —ce dernier étant basé sur la question épistémologique—, bien qu'elles appartiennent de plein droit à l'encyclopédisme occidental médiéval que lorsqu'elles sont abordées de façon simultanée avec l'*ordo rerum*, tel que c'est le cas dans l'œuvre d'Isidore de Séville ou dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais.

Malgré les précautions que nous prenons concernant les conclusions tirées sur le genre, nous considérons que cette première partie de la recherche a montré de façon suffisamment claire que l'encyclopédisme cultivé durant le Moyen Âge, que ce soit pendant la première étape, caractérisée comme s'inscrivant dans un univers et une nature signifiante, ou pendant la seconde, déterminée par la prétention de déceler les connexions et la structure de la réalité, ne peut passer outre l'étude directe des êtres rencontrés dans ladite réalité car, à l'époque où nous nous centrons, l'accent est principalement mis sur cet aspect du binôme qui a été mis en avant dans l'encyclopédisme occidental : l'étude de la nature, ou de la capacité, et les outils de l'homme afin de l'appréhender. Remarquons, cependant qu'à d'autres époques, telle que la moderne, c'est la question disciplinaire et épistémologique qui dirigeait principalement la voie du genre. Ceci nous conduit à reconnaître, dans l'encyclopédisme médiéval, la prépondérance de l'étude de la réalité sur la disciplinaire, car cette dernière ne contient pas l'une de ses caractéristiques principales, la référentielle, alors que les œuvres se basant sur l'étude et la disposition des éléments de la réalité, y compris sans aborder les sciences, sont porteuses d'une dimension didactique et systématique. Remarquons les conséquences qui en découlent : on apprécie, lors du développement du genre à cette époque, que l'accent est davantage mis sur la présentation d'une vision générale ontologique des êtres de la création que sur l'approfondissement de la question épistémologique. Les différentes dimensions traitées —en majeure partie, morales et physiques— auront, de ce fait, un certain rapport avec la vision cosmo-ontologique générale (ce lien entre les niveaux ontologiques, physiques et moraux a été particulièrement observé dans le *De proprietatibus rerum*, mais nous reviendrons sur ce sujet dans les conclusions caractéristiques de la partie suivante).

Depuis l'époque moderne, un certain dualisme est reconnu dans la conception encyclopédique. Alsted lui-même soutient que les auteurs précédents avaient utilisé le terme "encyclopédie" d'après une double notion : une stricte, qui ferait référence aux œuvres développant le système des arts libéraux ou présentant un ensemble délimité de disciplines, et une autre, que l'allemand définit comme absolue, qui comprendrait l'ensemble, le système de toutes disciplines, car les limites s'étendraient à tout ce qui peut être connu. Plusieurs considérations peuvent être ici soulignées. Dans un premier temps, cette distinction d'Alsted légitime la recherche d'œuvres appartenant à ce genre dans des époques précédant la moderne. Tel que cela a été remarqué depuis le début de l'étude, nous considérons que la justification principale de la reconnaissance du genre est due au fait que les auteurs eux-mêmes font référence à des œuvres antérieures afin de les signaler comme antécédentes ou pour souligner leur séparation vis-à-vis de celles-ci, de façon à ce que ce soient eux-mêmes qui établissent le fil conducteur suivi dans l'encyclopédisme tout au long des siècles. Ces références à des travaux antérieurs ne sont pas seulement signalées par Alsted, tel que nous l'avons vu au cours de la recherche, mais l'allemand est le premier représentant d'une époque où l'identification du genre encyclopédique n'est pas problématique, ce terme ayant été adopté et associé –grâce à Alsted lui-même– au type d'œuvres dont nous parlons ici ; l'allusion faite par l'auteur aux œuvres antérieures est donc le plus clair des exemples montrant que ledit genre ne commence pas à l'époque moderne.

D'autre part, en ce qui concerne la conception encyclopédique d'Alsted, il semblerait important de souligner que ce celui-ci fait état de l'idéal de l'*omne scibile* de manière beaucoup plus évidente que l'encyclopédisme médiéval. En ce qui le concerne, et compte tenu que l'encyclopédisme moderne est porteur d'une inquiétude essentiellement épistémologique (de ce fait, la question gnoséologique prévaut sur l'ontologique, à la différence de ce qui est observé dans l'encyclopédisme médiéval), l'ensemble auquel il se rapporte étant toujours un ensemble des sciences. Cependant, l'auteur se démarque de manière explicite de l'encyclopédisme qui s'est limité à la définition d'un programme particulier des sciences, car son encyclopédie prétend englober tout ce qui peut être connu. C'est ici que l'encyclopédisme moderne se rattache à certains traits caractéristiques du médiéval : bien que sa classification ne s'ajuste pas aux critères de l'*ordo rerum*, puisque l'encyclopédisme moderne, comme nous l'avons dit, s'intéresse fondamentalement aux sciences en tant que délimitation des connaissances (chose qui a été vue dans les sections dédiées à l'encyclopédie illustrée

ainsi que celles dédiées à la néo-positiviste), l'ensemble auquel prétend aboutir le système des sciences de l'encyclopédisme moderne correspond, dans une large mesure, à l'ensemble qui est attribué à l'encyclopédisme médiéval durant l'exercice que celui-ci développe lorsqu'il inspecte l'ordre des éléments de la création. Le médiéval cherche à devenir le reflet des structures de la réalité, tout en déployant la cosmovision chrétienne en schémas où chaque donnée particulière trouve sa place, son fondement dans un monde ordonné et disposé de façon particulière ; le moderne cherche à définir les limites de la connaissance d'après les possibilités scientifiques et gnoséologique, et obtient pour résultat des schémas permettant de discerner ce qui peut être connu et la façon d'y accéder. Les différences entre les deux encyclopédismes sont manifestes : le premier met l'accent sur la réalité qui prétend être connue ; le second, sur les conditions du savoir de ladite réalité. Leur points communs, cependant, sont également importants : tous deux maintiennent la dichotomie entre la structure de la réalité voulant être appréhendée dans l'œuvre et les possibilités de l'être humain qui l'aborde ; bien que chacun crée un encyclopédisme régi par l'une de ces deux dimensions, tous deux confectionnent des œuvres qui sont, à la fois, des écrits didactiques systématiques et méthodologiques, et des œuvres de référence. Que ce soit durant le Moyen Âge ou durant l'époque moderne, lorsque les compositions tendent à oublier les aspects pratiques et didactiques, lesdites œuvres, bien que pouvant se ressembler à l'encyclopédisme, s'éloignent de l'essence du genre car elles ne présentent pas d'équilibre suffisant entre tous les aspects garantissant sa nature particulière sapientielle : c'est le cas, durant le Moyen Âge, d'œuvres telles que la classification des sciences de Robert Kilwardby ou les traités philosophiques naturels des maîtres de Chartres, ainsi que, durant l'époque moderne, des œuvres de Leibniz ou Hegel. Les encyclopédies de l'Occident latin, bien que ne mettant pas à l'écart la considération disciplinaire, se basent primordialement sur l'analyse des êtres. Les principes concernant la classification des sciences ne sont pas suffisants afin de maintenir les caractéristiques essentielles des encyclopédies, qui, d'ailleurs, en vue de se perfectionner comme image de la réalité ou du cosmos, durant leur époque de splendeur maximale (XII^{ème} et XIII^{ème} siècles), optent pour des principes philosophiques.

Sur ce point, nous pourrions nous demander si l'héritage grec de la classification des sciences, que nous avons vu développée dans certaines encyclopédies médiévales, a, ou pas, de véritable concrétisation encyclopédique jusqu'à l'époque moderne. Assurément, le développement de cette question dans la pensée grecque ne trouve pas

de comparaison dans l'encyclopédisme occidental développé de façon préalable à l'introduction de l'œuvre aristotélique en Occident, à savoir, lorsqu'a pu être contextualisée la distinction des sciences que Boèce avait léguée au monde latin. Bien que la division des sciences ou de la philosophie, introduites dans le *trivium* par les encyclopédistes latins, -jusqu'à ce que Hugues de Saint-Victor soit capable de présenter un seul et unique schéma intégrant les arts libéraux et les classifications des connaissances connues comme étant platonique et aristotélique- trouvent leur origine dans la pensée développée dans le monde grec en rapport avec cette question, l'encyclopédisme latin ne peut être considéré héritier de cette réflexion ; durant l'époque précédant la réception du corpus aristotélique, car de telles classifications étaient comparées et tentaient d'être en harmonie avec celle des arts libéraux, lorsque ces derniers trouvaient leur fondement en un souci didactique et propédeutique qui ne peut se correspondre aux critères ontologiques et épistémologiques qui ont donné lieu à la réflexion philosophique concernant la classification des sciences ; une fois que l'Occident eut accès à l'ensemble de l'œuvre aristotélique, car le développement approfondi de ces questions n'était plus présent dans les œuvres spécifiquement encyclopédiques, mais l'était dans d'autres que nous ne considérons pas ici comme étant le cœur du genre, car celles-ci mettent à l'écart les questions didactiques ou référentielles, lesquelles sont essentielles à sa définition (notons que les œuvres modernes paradigmatiques du genre, telle l'encyclopédie illustrée ou la néo-positiviste, contiennent, elles, lesdites caractéristiques, car elles sont aussi référentielles). S'il est possible de souligner un exercice au sein de la composition encyclopédique suivant la lignée de la distinction des sciences dans la pensée grecque, celui-ci ne serait pas l'introduction hors-contexte de la classification de la philosophie, mais il se retrouverait, en tout état de cause, dans la recherche de ces schémas de la réalité pouvant mener l'homme à la connaissance de l'ordre régissant le monde. Naturellement, ces deux réflexions sont de portée incomparable : lorsqu'une œuvre, bien que contenant des attributs encyclopédiques, s'appuie sur des argumentations afin de démontrer un certain schéma cosmique, elle est alors plus proche du traité philosophique que du genre encyclopédique. En définitive, deux productions de natures si différentes, telles que la réflexion philosophique et l'exercice encyclopédique, ne peuvent être comparées, bien que soit présent, dans lesdites œuvres, un contenu philosophique vulgarisé, ainsi que divers éléments d'intérêts pour l'histoire de la transmission des idées.

Il est possible d'affirmer, grâce à ce qui a été vu jusqu'à présent, que la voie de l'encyclopédisme médiéval a été marquée, dans un premier temps, par Isidore de Séville, lequel a créé une œuvre qui prétendait parvenir à une vision intégrale de l'univers tout en permettant sa compréhension (la dimension systématique et didactique étant donc garantie), et qui devrait se matérialiser à partir de l'étude des différents phénomènes et réalités (y compris, par conséquent, l'aspect référentiel). Une telle œuvre, en dépit des carences de son système –chose qui pourrait mettre en péril le dernier élément essentiel signalé dans l'encyclopédisme, à savoir le méthodologique–, est entièrement justifiée de par son utilité pour acquérir une connaissance de la réalité au moyen de la méthode étymologique, cette dernière ayant été prédominante jusqu'à ce que soit conçue, durant le XII^{ème} siècle, la nouvelle conception naturelle qui a permis d'arriver au moment culminant de l'encyclopédisme médiéval.

Les éléments ici soulignés sont, selon nous, et tel que cela a été démontré dans la première partie de la recherche, ceux qui constituent l'encyclopédisme occidental, et qui impliquent dans son exercice certains concepts définissant son idiosyncrasie : totalité, ordre, représentation du cosmos ou de la réalité et éducation grâce à une vulgarisation didactique. Les encyclopédistes eux-mêmes manifestent, principalement dans leurs prologues, le lien existant entre la tâche encyclopédique et le recueil de la doctrine exposé jusqu'à présent sur une certaine thématique, d'une part, et l'ordre qui lui est conféré, d'autre part, ce dernier étant un élément fondamental lors de la création encyclopédique. La cosmovision ou représentation de la réalité ne se manifeste pas seulement en étudiant les schémas extraits de ces œuvres, mais apparaît déjà clairement dans certains de ses titres, tels que '*imago*' ou '*speculum*'. D'autres titres, tels que les '*de proprietatibus*' ou '*de natura rerum*', expriment, pour leur part, leur intention de porter sur l'ensemble des choses naturelles ou de la création. Ainsi, une approche digne de foi à la nature du genre encyclopédique a été obtenue, grâce à la combinaison de trois de ses concepts directeurs durant le Moyen Âge : totalité (parfaitement représentée dans l'idéal du *liber mundi*, car manifestant que la totalité de ce qui est englobé est justifiée – et délimitée- par sa capacité représentative du cosmos), ordre (des savoirs exposés, mais d'après un critère que l'encyclopédiste cherche et croit reconnaître hors de lui-même, que ce soit dans la réalité ou dans la révélation) et représentation du cosmos, caractéristique qui est en rapport avec les deux précédentes. D'une part, la totalité ne doit pas être conçue en tant que tentative réelle de captation de tout le savoir concernant toutes les choses, mais comme une notion associée au processus de compilation et à la

volonté de devenir un reflet de la réalité représentée par l'encyclopédisme. D'autre part, l'organisation est essentielle pour y parvenir car l'encyclopédiste confère à son œuvre l'ordre qu'il a cru trouver dans la réalité, tout en ayant pour objectif de faire de l'encyclopédie une image fidèle à celle-ci. L'éducation, à laquelle de telles œuvres sont destinées, est ajoutée aux trois concepts soulignés car, s'il est possible de signaler le public spécifique auquel lesdites œuvres sont dirigées, il peut aussi être observé que celles-ci, lors de leur activité de compilation, réalisent une vulgarisation didactique précise à partir d'une pensée davantage complexe sélectionnée en fonction de la constitution d'un corpus d'autorités. En définitive, les caractéristiques qui ont été travaillées conduisent à définir l'encyclopédisme médiéval comme étant un genre qui cherche à garantir l'accès au savoir et aux autorités reconnues à l'époque, tout en prétendant refléter la cosmovision de l'Occident chrétien. On peut donc affirmer qu'il s'agit d'un genre identitaire ; et comme un usage politique n'en a pas été fait, à la différence de ce qui est arrivé à l'encyclopédisme totalisateur développé dans les cultures arabe et chinoise, il l'est, selon nous, de façon d'autant plus authentique.

Remarquons un dernier aspect avant de nous plonger dans les conclusions spécifiques du *De proprietatibus rerum*. Le genre auquel nous nous intéressons subit une dernière évolution durant les XIV^{ème} et XV^{ème} siècles, moment durant lequel ont été créées de nombreuses œuvres moralisantes. L'objet de l'encyclopédisme caractéristique de ces derniers siècles semble ne plus avoir de rapport aussi étroit avec la capacité représentative cosmique, tel celui qui avait caractérisé ses prédécesseurs, ceci pouvant être la raison de sa plus grande ouverture à l'ordre alphabétique. De la même façon, d'autres compilations alphabétiques restant en marge de la tradition moralisatrice, telles que la *Historia Naturalis*, l'*Omne bonum* ou le *Macrologus*, donnent la priorité au domaine référentiel sur l'aspect cosmo-représentatif, et ceci les conduirait à abandonner leur intention de reproduire, dans la structure de l'encyclopédie, les schémas rencontrés dans la réalité en faveur de la praticité de la classification alphabétique. C'est cette perte progressive de la capacité cosmique et représentative de l'encyclopédisme qui précède un nouveau chemin du genre, où l'accent dans le binôme « homme-nature » n'est plus mis sur le second élément, mais sur le premier.

12.2 Conclusions de la seconde partie de la recherche : le monde spirituel et sa dichotomie avec le monde physique dans le *De proprietatibus rerum*

Dans cette sous-partie, nous spécifierons les conclusions extraites de la recherche réalisée dans les six derniers chapitres, où l'étude des réalités spirituelles séparées –Dieu et les anges– a été analysée de façon approfondie, et où la dichotomie entre chaque monde a été remarquée, grâce à l'étude de l'âme et à l'interprétation des *marginalia* dans le *Liber IV*.

Pour ce qui est du *Liber I*, la théologie trinitaire apparaissant dans les chapitres composés par Barthélemy entraîne toute une évolution et une nuance des principales questions trinitaires contenues dans les œuvres citées par l'Anglais. La scolastique développe lesdites questions en s'appuyant sur les idées fondamentales d'Augustin d'Hippone et sur la conception de personne boécélienne, permettant ainsi de préciser la doctrine des relations, tout en remédiant aux difficultés qui se rencontrent lorsque l'on tente d'harmoniser l'unité divine et ce qui est relatif et qui garantit la pluralité personnelle. Dans son livre au sujet de Dieu, Barthélemy a justement considéré fondamental le fait d'élucider en quoi consiste la réalité trinitaire. C'est à cette tâche que l'auteur destine la première partie du livre premier, dont l'extension atteste de l'importance que celui-ci lui accorde : quinze chapitres, des vingt-et-un intégrant l'œuvre, y sont dédiés.

Nous avons vu que la citation que Barthélemy utilise en commençant son livre, la Décrétale d'Innocent III, est d'une importance significative et qu'elle entraîne un double bénéfice : d'une part, la fiabilité qu'elle apporte en tant que document qui se voit conféré une grande véracité et, d'autre part, le fait de mettre en évidence l'intention de l'auteur de demeurer à tout moment sous l'autorité ecclésiastique. La première citation renvoie, de ce fait, à une autorité politique et religieuse, tout en exprimant dûment la volonté de l'auteur. La seconde citation est celle d'Augustin d'Hippone, lequel reçoit davantage de louanges dans la version de Vicente de Burgos (sur le modèle de celle de Corbechon) que dans celle latine. La Décrétale étant, elle, celle qui nous montre l'expression du dogme acceptée, les autorités mises en évidence par Barthélemy, qui ont pour représentant principal Augustin –rappelons que Barthélemy sélectionne comme autorités, dans la matière trinitaire, ceux qui ont développé une doctrine éminemment augustinienne : Boèce, Hugues et Richard de Saint-Victor–, sont, elles, celles qui ont

contribué à l'évolution de la pensée trinitaire, jusqu'à déterminer ladite formulation dogmatique.

Le premier bloc thématique du *Liber I* commence, donc, avec l'explication dogmatique trinitaire. Toute chose dite sur Dieu renvoie à son essence, aux personnes ou aux relations. L'explication de ces dernières est fondamentale dans le schéma de l'auteur : elles se convertissent en un lien articulant l'unité essentielle et la pluralité des personnes. L'Anglais dédie la seconde partie de ce premier bloc à exposer sa grammaire trinitaire, dans laquelle il nuance ce qui peut être dit et la façon dont doit être comprise toute notion prédiquée de la divinité afin de garantir aussi bien l'unité que la trinité, cette notion se rapportant ou bien à l'essence (ce qui est absolu), ou bien aux relations ou propriétés (ce qui est relatif), ou bien aux personnes (constituées par ce qui est relatif afin qu'il y ait, en elles, une distinction réelle, sans toutefois être autre chose que ce qui est absolu, car elles ne se différencient pas réellement de l'essence divine). Cette classification de noms et son explication pertinente montrent une certaine position des thèmes doctrinaux débattus dans la pensée trinitaire, sans qu'il ne soit nécessaire que l'auteur les traite de façon explicite et en profondeur. Tout en prenant soin de certaines normes grammaticales, l'énonciation de l'essence, des personnes et des notions constitue en elle-même une voie de connaissances et d'explications de la réalité divine qui est pertinente pour le public de l'encyclopédie. Remarquons que ce *Liber I* montre une innovation concernant le reste des encyclopédies du XIII^{ème} siècle : il est commun d'inclure un livre sur Dieu dans l'encyclopédisme, mais c'est un signe distinctif propre à l'Anglais de choisir le langage et les conséquences logiques du discours divin comme méthode d'exposition de la réalité trinitaire. Barthélemy, dans un premier temps, énonce la doctrine, telle que nous pouvons la rencontrer dans un texte de même type qu'une décrétale. Une fois récupérés les principes essentiels du dogme trinitaire, il les explique et les nuance à travers sa grammaire théologique. L'étude sur Dieu de Barthélemy inclut, à la façon des *summae* et des *quaestiones disputatae* de son temps, une classification des noms et une réflexion sur la validité logique de certaines propositions pouvant être attribuées à la divinité, tout en maintenant le style que nous remarquons dans l'encyclopédie : l'Anglais ne s'engage pas dans des élucidations philosophiques et passe outre toute référence à l'origine ou à l'implication de certaines expressions ; il est concis et expose le contenu de façon synthétique, sans développer la problématique accompagnant la doctrine. Dans ces chapitres, l'encyclopédie vise à assurer que la

Trinité ne soit pas exprimée de façon incorrecte par les lecteurs, tout en les éloignant de possibles formulations hérétiques.

Dans l'ensemble de ce bloc thématique (les quinze premiers chapitres), Barthélemy explique la réalité unitrine de façon complémentaire : dans la première sous-partie, il le fait en tenant compte des aspects épistémologiques et ontologiques, alors que, dans la seconde, il spécifie les caractéristiques grammaticales des termes divins (le nombre, le genre et la catégorie), car une valeur logique résulte de celles-ci, à savoir, si la proposition prédiquée est vraie ou fausse. Les schémas qui sont extraits de l'analyse des deux sous-ensembles compris dans le premier bloc thématique, dans lesquels le discours divin est présenté, comme nous l'avons vu, en une triple division, nous font penser aux distinctions scolastiques de récupération aristotélique, dans lesquelles nous retrouvons la différence de raison raisonnée avec fondement *in re*. C'est la perfection divine qui permet une telle distinction, bien que ce soit les connaissances qui, en abstrayant, distinguent ce qui est simple et indivisible ; la divinité peut seulement être conçue par l'esprit humain à travers des concepts inappropriés.

Dans la première partie du *Liber I*, Barthélemy n'expose pas le sens impropre des termes renvoyant à Dieu, car cela appartient à un autre discours : celui décrivant la divinité à partir du monde de la création et celui concernant l'interprétation correcte des termes prédiqués sur Dieu de façon translative. L'auteur dédie au premier discours les deux chapitres constituant le second bloc thématique, où il offre une description générale de la divinité, et développe le second dans la troisième partie du présent livre, intégrée par les quatre derniers chapitres, dans lesquels il offre une explication symbolique des noms propres et corporels utilisés par les Écritures afin de renvoyer à Dieu. La disposition de la matière réalisée par le franciscain n'est pas fortuite, mais se voit mise en relation avec ce qui est déjà pressenti lorsque le premier bloc thématique du livre est analysé : l'importance accordée par l'auteur au langage lorsqu'il s'agit d'aborder l'étude de la divinité. Remarquons, de façon parallèle, la structure du *Liber I* et du *Liber II*, afin de continuer ainsi avec l'étude de ce dernier.

C'est dans la nature des objets d'étude de chacun qu'est justifiée la différence structurelle des livres sur Dieu et les anges : Dieu se distinguant radicalement du reste de la création de par son incompréhensibilité absolue, son étude ne suivra pas exactement la méthodologie que l'auteur peut appliquer au reste des réalités. Ainsi, nous observons que le *Liber I* se divise en trois blocs thématiques d'après un critère linguistique et la validité informative qui est associée à chacun des discours suivants :

après avoir exposé le dogme établi, est alors abordé, dans un premier temps, ce qui est proprement prédiqué sur Dieu –le langage propre exprimant son unitrinité– ; dans un second temps, ce qui est improprement évoqué –ce qui offre une certaine connaissance du Créateur à travers le monde de la création, ou bien en suivant la voie de l'éminence, ou bien en lui appliquant les perfections de la création, ou bien en le comprenant comme étant la cause de celle-ci– ; enfin, ce qui lui est attribué de façon translatice –à savoir, le discours symbolique. La structure du *Liber II* concernant les anges ne répondra pas à un tel critère régisseur, car leur condition de créatures créées mène l'auteur à aborder la matière angélique suivant l'approche qu'il applique au reste des *realia* de la création : dans un premier temps, c'est les questions générales qui sont traitées, tout en définissant l'essence, les propriétés et les caractéristiques de la substance en question ; après cela, c'est ses particularités et spécificités qui sont abordées ; enfin, c'est la corruption ou la déformation (dans un sens aristotélique de perte de la nature à cause de l'inefficacité de la forme) de cette réalité qui est remarquée. D'après ce qui a été exposé ici, la méthodologie d'étude du *Liber II* est régie par les critères qui sont suivis de manière usuelle dans le reste des livres de l'œuvre : Barthélemy commence par la description de la créature angélique en général, continue avec ses spécificités, à savoir les ordres angéliques, et finit par sa corruption ou son dysfonctionnement, les esprits malins.

Chaque sous-partie du *Liber II* est de grande importance afin de nous rapprocher de la pensée et du caractère compilateur de l'auteur. L'importance que celui-ci accorde à la hiérarchie des chœurs angéliques est d'autant plus visible lorsque l'on remarque le détail avec lequel l'auteur traite chacun d'entre eux et l'étendue qu'il lui dédie. Celle-ci résulte, de plus, parfaitement appropriée dans la vision générale de l'encyclopédie : les ordres angéliques sont présentées à une échelle qui s'adapte totalement au déploiement des réalités dont l'œuvre dispose. L'Anglais met l'accent sur la dialectique de déploiement et de retour que la hiérarchie des êtres entraîne, comme cela peut être vu lors de l'insistance sur le procès spirituel ou mystique – Barthélemy, de ce fait, s'éloigne légèrement de la rigidité cosmique de la hiérarchie présentée par sa source : le Pseudo-Denys– de purgation, d'illumination et de contemplation qui émerge en Dieu, est communiqué à tous les ordres, tout en perdant sa pureté au fur et à mesure qu'il passe de l'un à l'autre, et revient à nouveau au Principe grâce à l'intervention des ordres supérieurs, qui aident celles se trouvant en dessous à s'élever vers la divinité.

La doctrine exposée dans la première partie de l'œuvre n'est pas moins importante. Dans celle-ci, Barthélemy essaie de clarifier de manière suffisante les questions

essentielles concernant la nature angélique, telles que sont sa particulière intellection, la liberté et le libre arbitre de ces créatures ou certains aspects concernant leur substance. Ceci suggère une certaine proximité de la part de l'auteur avec les intérêts intellectuels de son époque en la matière, car la théologie du XIII^{ème} siècle montre une préférence pour l'exposé sur la nature angélique, alors que l'époque antérieure avait insisté fondamentalement sur sa hiérarchie et sur ses fonctions. Cette conclusion est remarquable car, à la différence du *Liber I*, dans le *Liber II* une sensation d'éloignement est créée vis-à-vis de l'époque de l'auteur, due à l'usage qui a été fait des autorités. Les auteurs signalés dans le livre portant sur Dieu font augmenter l'impression d'un dynamisme temporaire de la doctrine exposée : d'une part, il s'agit des auteurs qui ont contribué au développement de concepts de bases pour l'évolution du dogme trinitaire, jusqu'à déterminer la formulation exprimée dans la décrétale d'Innocence III. D'autre part, en citant des autorités éloignées dans le temps, tel Auguste, ainsi que d'autres proches de l'auteur, tel que les victoriens ou Innocence III, il apparaît qu'un tel dynamisme ne se contredit pas au fil du temps. Barthélemy, dans le *Liber II*, au contraire, en prétendant s'appuyer sur les grandes autorités précédant son siècle, semble perdre le lien manifeste avec la pensée contemporaine sur la thématique, chose qui se voit remarquée, si l'on veut le dire ainsi, par l'intérêt montré par l'auteur –malgré la difficulté qu'entraîne le fait d'exposer ces thèmes lorsque les compréhensions philosophiques complexes prétendent être évitées– afin d'établir les principales caractéristiques de la nature angélique.

Le dernier des blocs thématique du *Liber II*, dédié aux esprits malins, résulte être particulièrement notoire. Compte tenu que l'analyse de la doctrine de Barthélemy souligne que celui-ci met en relation la vertu physique ou morale et la perfection de la substance en question et, d'autant plus manifeste dans l'œuvre, la perte de la vertu physique ou morale et la perte de l'influence appropriée de la forme sur la substance, les plans physiques, moraux et ontologiques se voient alors subtilement liés dans la pensée de l'auteur. Ceci conduit à ce que, à la différence d'autres œuvres du moment, telle que le *Speculum naturale* de Vicent de Beauvais, Barthélemy tende à traiter les démons au final du second livre. Dans ce cas, dû au lien existant entre les plans moraux, ontologiques et physiques, les esprits malins occupent une place qui, dans d'autres livres postérieurs, sera otorguée aux maladies (dans le cas du livre sur le corps humain) ou à la perte de la vertu ou du bon fonctionnement des réalités en questions (par exemple, dans le *Liber III*, après l'exposition de chaque sens externe, les causes conduisant à la

corruption de tels sens sont détaillées). Les esprits malins équivalent, dans ce cas, aux maladies du corps ou à l'inutilité des sens : il s'agit de la corruption ou de la perte de vertu de la réalité traitée, à savoir, l'angélique. De plus, ce cas est associé à une modification de la matérialité de ladite réalité : en ce qui concerne les anges, ceux-ci perdent leur corps éthéré et descendent (moralement et physiquement, dans un sens cosmologique) à l'air caligineux se trouvant plus près du monde de la matérialité, menant à ce que, tel que nous pourrions le dire, l'équilibre entre la forme et la matière soit altéré, la première perdant ainsi le pouvoir d'exercer l'influence nécessaire sur cette dernière, laquelle s'impose sur elle. La substance se voit donc affectée.

Cette dernière question nous permet de continuer avec l'étude des sources et autorités employées par l'Anglais. Bien que Barthélemy, comme cela est mis en évidence dans l'analyse des deux premiers livres, montre une préférence pour les autorités néo-platoniques et augustinienes, dans la ligné maintenue par l'ordre franciscain, l'étude détaillée de sa doctrine et de la structure qu'il confère à son œuvre révèle une intériorisation de certaines notions aristotéliques essentielles, qui se maintiennent de façon implicite tout au long de son exposition. Les multiples dimensions présentes dans l'encyclopédie sont conformes à la vision ontologique générale guidant le *De proprietatibus rerum* et, de ce fait, l'hylémorphisme latent dans la pensée de l'auteur détermine la nature des réalités de façon à ce que, comme nous l'avons observé, il ait une corrélation morale et physique. C'est la forme -et son équilibre correct avec la matière sur la substance individuelle- qui détermine la nature des réalités ; ladite nature se perd lorsqu'est imposée l'absence de vertu, qu'elle soit physique ou morale, ce qui entraîne donc certaines conséquences sur la substance elle-même : la forme ne régit plus la matière tel qu'elle le devrait, et celle-ci impose, donc, son indétermination sur la substance. Ladite conclusion ne s'extrait pas uniquement de l'étude angélique, puisque nous avons rencontré la même relation dans le livre sur l'âme et, y compris, même s'il s'agit d'un auteur autre que Barthélemy, dans l'interprétation des annotations marginales présentes dans le *Liber IV* sur les vertus. Cette question est de particulière importance car elle conduit à une approche de la pensée spécifique de l'auteur, dans certaines occasions voilée par les caractéristiques compilatrices intrinsèques au genre encyclopédique.

L'analyse des sources et des autorités utilisées pour la composition des livres sur les réalités séparées offre une information sur la manière dont l'auteur procède en tant que compilateur : d'une part, sur le style qui caractérise son exposition ; d'autre part, sur

l'intention qui le mène à présenter certaines autorités ou à passer outre certaines sources textuelles. Nous avons observé la façon dont l'Anglais évite de faire référence à la manière incorrecte dont pourrait être comprise la doctrine qu'il explique, tout comme il évite de mentionner des auteurs ou courants de pensée problématiques en rapport à certaine question. Il omet toute allusion au contexte culturel de la doctrine qu'il expose, bien que ses sources textuelles contiennent lesdites mentions. Tout au long de son exposé, cependant, Barthélemy fait part de l'information suffisante afin que l'interprétation du lecteur ne se dévie pas de ce qui est accepté par le dogme ou de l'interprétation appropriée de certaines notions. L'auteur gravite autour des points problématiques de cette façon : en offrant une claire explication des concepts impliqués, tout en laissant de côté leur mention explicite et la complexité qui l'accompagnerait dans la plupart des cas.

Cette façon de procéder permet que le discours caractéristique des livres étudiés s'éloigne des exposés philosophiques et théologiques complexes, en se limitant à exposer de forme claire et précise. Le contenu est expliqué de manière simple, bien qu'il s'en remette à des concepts derrière lesquels nous rencontrons une grande charge doctrinale. D'autre part, l'étude de la différente utilisation des auteurs manifeste que Barthélemy l'Anglais possède une intention propre qui ne peut être réduite au simple recueil des connaissances qui ont été révélées importantes à l'époque contextualisant l'auteur et son œuvre. L'emploi des textes fait par l'Anglais, a une finalité qui est contrastée après analyse des chapitres car, dans le développement de la matière, une structure propre, qui n'est pas exposée explicitement par l'auteur, en est déduite. Le fait que ce type d'œuvre, l'encyclopédie, soit présentée comme une composition de fragments d'autorités n'implique pas, cependant, un manque d'intention doctrinale de la part de l'auteur. Il s'agit plutôt d'une manière distincte de matérialiser son idée : tout en dirigeant, grâce à l'usage des auteurs, le contenu inhérent à l'exposition des fragments qu'il emploie, il offre une connaissance appropriée des autorités qui ressortent dans les questions déterminées où elles ont été utilisées, tout en prenant toujours en compte la propre tradition idéologique maintenue par l'auteur.

Les conclusions obtenues de l'étude du *Liber III* et des *marginalia* du *Liber IV* méritent une mention spéciale. L'étude du livre sur l'âme a clarifié que Barthélemy est loin d'offrir un état des lieux, dans l'encyclopédie, de la matière psychologique de son temps et fait ressortir ici le manque d'explications concernant les particularités du processus intellectuel. L'auteur s'intéresse principalement à exposer la façon dont l'âme

agit sur le corps, c'est-à-dire, quelles sont ses fonctions, comment les développe-t-elle et, principalement, comment les informations arrivant du monde physique à travers les sens sont traitées. La structure du livre contribue à la cohérence de l'ordre général de l'encyclopédie, tout en suivant le *decensus* ontologique qui la guide : l'étude sur l'âme commence dans sa dimension spirituelles et finit avec les parties les plus proches du monde corporel dans lequel l'encyclopédie pénètre définitivement. La conclusion principale obtenue de l'étude de ce livre est que Barthélemy se sent davantage assuré en abordant les questions physiques qu'en abordant les métaphysiques ou celles requérant un bagage philosophique important. En conséquences, plus nous nous trouvons près du monde physique, plus les explications sont détaillées dans l'œuvre, ce qui coïncide, dans le *Liber III* et, en général, dans la globalité de l'œuvre -n'oublions pas que l'étude de l'âme marque la descente du monde spirituel au monde physique- avec une ouverture des autorités, car des auteurs, qui ne sont pas forcément chrétiens, ont ici leur place.

Pour sa part, l'étude des *marginalia* offre une quantité d'informations qui peuvent être extraites des connexions qui sont établies entre les annotations et le corps de l'encyclopédie. Nous avons voulu distinguer, en particulier, et comme complément de l'étude spirituelle du *De proprietatibus rerum*, trois aspects : dans un premier temps, l'apparition de la liberté et de l'action humaine ont été proposées comme élément catalysant de l'activité annotatrice dans le *Liber IV* ; dans un second temps, un intéressant cycle sur les vertus a été étudié. Selon nous, celles-ci sont ici présentées comme étant un corrélat spirituel des humeurs, ce qui revient à mettre l'accent sur le lien, dans l'encyclopédie, des aspects physiques et moraux, lesquels ne sont pas seulement exhibés par l'auteur, mais également par l'annotateur, dans le cas où ces deux derniers sont des personnes distinctes ; enfin, et afin de montrer les révélations auxquelles peut conduire l'étude des notes concernant sa réalité contextuelle, une sous-partie a été dédiée à la recherche et à l'interprétation des *marginalia* manifestant l'opinion de l'annotateur sur les richesses et les possessions, concluant la conformité de l'annotateur à la pensée générale de l'ordre franciscain concernant cette question économique. En général, ce qui est intéressant dans le corpus des *marginalia* présent dans les livres physiques de l'encyclopédie c'est que celui-ci, une fois que le passage du monde spirituel au monde corporel est produit à travers les connaissances exposées dans ces livres, permet à nouveau l'ascension au monde spirituel grâce à l'interprétation symbolique s'appliquant auxdites connaissances du monde physique, tout en contribuant à la dialectique de sortie du Principe et de retour à celui-ci, montrée par le

Liber II, livre où s'initie l'étude de la création. Ainsi annotée, l'encyclopédie établit un dialogue constant entre les réalités physiques et le monde spirituel bien que, pour que ledit dialogue soit produit, il soit nécessaire d'acquérir une connaissance valide du monde physique, étudiée d'une façon, qui pourrait être dite, positive, conformément aux nouveautés des XII^{ème} et XIII^{ème} siècles d'après la nouvelle conception de la nature.

Une des questions fondamentales que nous prétendions éclaircir avec l'analyse de l'œuvre de Barthélemy était de savoir si ce que l'auteur considérait fondamental dans son exposition était toujours en relation avec les inquiétudes intellectuelles principales de l'époque, ou si, au contraire, il s'agissait de l'exposé d'une doctrine déjà établie qui ne suscitait pas d'intérêt ou de débat durant les siècles dans lesquels l'œuvre s'inscrit. Sans aucun doute, nous nous trouvons face à la première des options. Concernant le *Liber I*, la question trinitaire est fondamentale dans le débat scolastique du moment. Les penseurs de l'époque, qu'ils soient stimulés par l'esprit de la dialectique, tel Abélard, ou dirigés par un mysticisme tel que la spéculation rationnelle, comme les victoriens, réfléchissent sur le mystère trinitaire car la conciliation conceptuelle entre l'unité substantielle et la trinité personnelle est la principale responsabilité du théologien. L'interprétation symbolique est également toujours présente dans l'œuvre de l'Anglais, bien qu'elle ne soit réduite à l'intérêt linguistique manifesté par l'auteur. Remarquons que, tel que nous l'avons souligné dans la partie introductive de la recherche, une des thèses de départ de cette dernière consistait à affirmer que l'étude des réalités spirituelles dans cette œuvre allait être en accord avec l'étude des réalités physiques, tout en prenant en compte que cette dernière s'était vue modifier par le nouvel intérêt de l'étude naturelle. Effectivement, Barthélemy aborde les réalités spirituelles en suivant la méthodologie même caractérisant l'inquisition réalisée afin de découvrir les propriétés des réalités physiques, comme cela a été souligné dans l'étude du *Liber II* et du *Liber III*. Le livre sur Dieu, qui ne peut maintenir une telle méthode compte tenu de la différence absolue de son objet d'étude, au lieu de sombrer dans un discours symbolique ou une exposition basée sur les Écritures, cherche un critère en accord avec les principes régissant sa recherche –l'auteur le trouve, comme nous l'avons affirmé précédemment, dans le langage et la distincte fiabilité et importance de l'information que nous proportionnent les discours concernant Dieu–. Nous pourrions soutenir, de ce fait, qu'y compris dans son livre concernant la divinité, Barthélemy prétend se maintenir fidèle à une recherche du monde spirituel en accord avec les nouveaux intérêts du moment.

En ce qui concerne le *Liber II*, comme nous l'avons mentionné, celui-ci combine la recherche concernant la nature angélique et démoniaque, cette question étant principale à l'époque de Barthélemy, avec l'exposé de la hiérarchie angélique et des ministères de chaque ordre, cette doctrine étant particulièrement importante durant l'époque précédent celle de l'auteur, mais essentielle afin de mener à terme une présentation complète de la réalité angélique et, qui plus est, tout à fait appropriée dans la planification de l'œuvre, dû au fait qu'elle contribue à l'idée générale du *descensus* ontologique et de la dignité partant de Dieu et dû à la médiation et le lien qu'entraîne ladite hiérarchie entre la divinité et l'être humain. Le *Liber III*, pour sa part, se trouve pleinement actualisé dans ses parties les plus proches du domaine physique –ce qui n'est pas le cas dans celles développant la réalité spirituelle de l'âme-, pour lesquelles Barthélemy emploie les grandes autorités médicales de son époque. De ce fait, l'exposé sur l'âme montre la problématique anthropologique principale qui se trouvait présente dans les traités sur la thématique : conjuguer la doctrine que l'âme comprend comme substance indépendante du corps (platonique-augustinienne) avec celle qui la conçoit comme étant son acte et sa perfection (aristotélique). Pour ce faire, l'auteur suit, bien qu'il ne l'allègue pas de façon explicite, la solution avicennienne adoptée par la philosophie occidentale du moment.

Enfin, mentionnons la conclusion obtenue après comparaison de la traduction castillane médiévale de Vicente de Burgos et du texte latin original. Les deux œuvres ont été, de ce fait, mises en parallèle avec la traduction française de Corbechon, car Vicente de Burgos utilise les deux textes afin de réaliser sa version. La particularité principale de la traduction castillane est qu'elle suit de façon générale la rédaction de la traduction française, et accepte, ainsi, les ajouts que l'augustinien effectue, à condition que ceux-ci ne dénaturent pas le sens octroyé par Barthélemy. Ainsi, il prendra du français tous les éclaircissements et la plupart des exemples que celui-ci incorpore au texte, mais ne le suivra pas dans les altérations possédant des conséquences doctrinales : il restitue ce que Corbechon élimine du texte original et reprend la terminologie spécifique de l'Anglais, éludée par la traduction française. Ainsi, alors que la version de Corbechon résulte être un texte d'une plus grande vulgarisation que son original latin, il peut être conclu que la version de Vicente de Burgos prétend offrir une traduction complète de la doctrine présente dans l'encyclopédie, bien que le castillan introduise certaines nuances distinctives, telle que la plus grande présence de références historiques et sacrées, très limitées dans la rédaction de Barthélemy l'Anglais.

12.3 Intérêt philosophique du *De proprietatibus rerum*

L'intérêt du genre encyclopédique pour les études philosophiques a été mis en évidence tout au long des deux parties de la présente recherche : les encyclopédies sont des œuvres introduisant, de manière vulgarisée, la réflexion philosophique concernant les différentes questions qu'elles abordent dans leurs livres ; pour sa part, la cosmovision présentée par lesdites œuvres est, elle, un élément extrêmement important pour l'histoire de la pensée. Dans la première partie de la recherche, les deux éléments, et plus particulièrement le second, ont été mentionnés comme étant déterminants de l'encyclopédisme. Ils ont été suffisamment prouvés après l'analyse spécifique des livres spirituels du *De proprietatibus rerum*, œuvre qui, en tant que paradigmatique du moment de plus grande splendeur du genre, nous a offert, de plus, une information privilégiée sur la dichotomie entre le monde spirituel et le monde corporel que de telles compositions présentent.

On considère de particulière importance les objectifs spécifiques satisfaits tout au long de la recherche, car ils nous rapprochent de l'une des manifestations de la pensée médiévale des plus prolifères : celle qui est développée dans un genre de grand succès et d'énorme utilisation tel que l'encyclopédisme médiéval. Malgré cela, dans le chapitre introductif, il a été assuré qu'une telle recherche prétendait répondre à l'interrogation générale: quels attributs de l'encyclopédisme médiéval expliquent l'usage et l'intérêt philosophique qui, de façon constante, a suscité ce genre, quand bien même il ne s'agit pas d'un genre spécifiquement philosophique ? La réponse à cette question devrait nous permettre de définir, de ce fait, comment doit être comprise l'allusion à la présence d'un fil conducteur tout au long du devenir du phénomène encyclopédique en Occident.

Comme conclusion générale de la recherche nous affirmons, donc, que ce qui permet à l'encyclopédisme d'avoir été perçu comme étant un élément approprié afin d'accompagner –ou, y compris, constituer– les grandes entreprises philosophiques au-delà du Moyen Âge, c'est la capacité représentative que le genre acquiert à ladite époque et qui, associée à sa dimension référentielle et aux éléments didactiques qui l'accompagnent, font de celui-ci un cadre de référence où l'homme puisse se situer, un miroir de la réalité qui l'oriente et lui fournisse une clef de lecture du monde qui l'entoure et de l'univers dans lequel il se trouve immergé.

Lorsque la capacité cosmique et représentative est perdue, l'encyclopédisme se voit être davantage éloigné de l'intérêt philosophique, comme cela est le cas dans les

œuvres purement référentielles qui ne possédaient pas encore de critères de classification solides, précédentes à l'époque médiévale, ainsi que dans celles rencontrées à la fin du Moyen Âge, occupées à moraliser les connaissances ou à faire prévaloir l'aspect référentiel sur le systématique et méthodologique. C'est également pour cela que les compilations partielles, bien que partageant de nombreux attributs de l'encyclopédisme, ne peuvent être considérées dans le noyau de celui-ci, car elles sont incapables de transmettre la cosmovision de l'époque qui les compose.

Ainsi, c'est la conjonction d'éléments qui est présente dans l'encyclopédisme développé durant le Moyen Âge qui confère aux œuvres de ce genre la capacité de contenir et transmettre l'ensemble de l'information extraite de l'analyse de la réalité conjointement avec un cadre référentiel situant celui-ci dans un programme déterminé, système ou vision de ladite réalité, tout en offrant ainsi au lecteur la clef de lecture mentionnée de ladite réalité. Si à cela sont ajoutés les attributs qui font de ces œuvres des travaux répondant à une finalité pratique, référentielle et didactique, nous nous trouvons face à un élément des plus appropriés de transmission d'une lecture particulière et d'une compréhension du monde. Ainsi, nous justifions aussi bien le fait que l'encyclopédisme ait été considéré un recours approprié afin d'accompagner certaines propositions philosophique –caractère qui lui est conféré à l'époque médiévale– que l'allusion commune –non-développée– à un certain fil conducteur de l'encyclopédisme occidental tout au long des siècles. Malgré ses différences manifestes, fruit du contexte socio-historique, intellectuel et culturel différent de chaque époque, nous considérons que l'encyclopédisme et ses futures manifestations entreprennent l'élaboration de recueils encyclopédiques avec le même objectif : appréhender la réalité et l'exposer de façon intégrée grâce à un certain ordre que l'encyclopédiste devra élaborer sur la base de certains principes directeurs jugés comme étant appropriés et fiables par la panorama intellectuel de son époque. C'est ainsi que nous comprenons, donc, le fil conducteur mentionné de l'encyclopédisme.

Remarquons, cependant, que cela suppose un équilibre de certaines caractéristiques qui, en se rompant, limiterait l'un des éléments essentiels reconnus dans le genre. Durant le Moyen Âge cela n'entraîne pas de problématique, car c'est l'érudit qui doit investiguer où situe-t-il les limites d'un genre qui, en tant que tel, n'avait pas été défini à l'époque. Dans l'encyclopédisme postérieur, cependant, la situation est plus complexe, car diverses ramifications ont surgi au cours des siècles. Ainsi, par exemple, certaines manifestations encyclopédiques actuelles montrent une préoccupation dans

d'autres domaines et se voient affectées par d'autres tendances caractéristiques de la société actuelle, comme le montre la dernière grande évolution du genre, qui a donné lieu à un phénomène dans lequel d'autres éléments sont privilégiés et où la capacité cosmique et représentative est laissée derrière : nous nous référons à Wikipédia. C'est pour cela que notre prolongation de l'étude du genre au-delà du Moyen Âge n'a pas prétendu englober ou extraire des conclusions applicables à toute manifestation encyclopédique, mais seulement ces projets philosophiques qui ont remarqué dans l'encyclopédisme un outil des plus approprié afin de réaliser et répandre à un public relativement large une analyse des différentes dimensions de la réalité au moyen d'une œuvre proportionnant une cadre référentiel de celle-ci.

L'étude ici réalisée a conduit à une complète approche de l'idiosyncrasie de l'encyclopédisme, et plus particulièrement de sa gestation comme genre défini à l'époque médiévale. Ainsi, de profondes connaissances de l'analyse sur les réalités spirituelles présentes dans l'œuvre de Bartholomaeus Anglicus ont été acquises, tout en mettant l'accent sur la façon dont lesdites réalités sont abordées et sur les éléments manifestant un dualisme entre le monde spirituel et le monde corporel, idée directrice tout au long du Moyen Âge.

Bibliografía

Fuentes primarias

- AA.VV., *Antología de los primeros estoicos griegos*, ed. Martín Sevilla Rodríguez, Madrid, Ediciones Akal, 1991
- Abelardo, *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Madrid, Alianza Editorial, 2002
- Agustín de Hipona, *Contra maximin*, PL 42
- Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, PL 41
- Agustín de Hipona, *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, PL 34
- Agustín de Hipona, *De Trinitate Libri XV*, cura et studio W. J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie, Corpus Christianorum Series Latina 50, Turnhout, Brepols Publishers, 1968
- Agustín de Hipona, *Las Confesiones*. Edición crítica y anotada por el padre Ángel Custodio Vega, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946
- Alexandre Neckam, *De naturis rerum*, ed. Thomas Wright, Londres, Longman y Green, 1863
- Alexandri de Hales, *Summa theologica*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Claras Aquas, Collegi S. Bonaventurae, 1924-1948
- Ancii Manlii Serverini Boethii, *In Isagogen Porphyrii commenta*, Copiis a Georgio Schepss comparatis suisque usus recensuit, ed. Samuel Brandt (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 81), Vindobonae, Tempsky y Lipsiae, Freytag, 1906
- Bartholomaeus Anglicus [traducción del siglo XV realizada por Vicente de Burgos], *De las partes de la tierra y de diversas provincias. Las versiones castellanas del libro XV de 'De Proprietatibus Rerum' de Bartholomé Anglico*, ed. María de las Nieves Sánchez González de Herrero, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2007.
- Bartholomaeus Anglicus, *De genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum proprietatibus libri XVIII*, Frankfurt, Wolfgang Richter, 1601
- Bartholomaeus Anglicus, *De proprietatibus rerum, vol. VI: Liber XVII*, ed. Iolanda Ventura, Turnhout, Brepols Publishers, 2007
- Bartholomaeus Anglicus, *Liber I*, ed. Michael W. Twomey, en *De proprietatibus rerum. Volume I: Introduction générale, Prohemium, et Libri I-IV*, eds. B. Van Den Abeele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling y R. J. Long, Turnhout, Brepols Publishers, 2007, pp. 57-82
- Bartholomaeus Anglicus, *Liber II*, ed. Bernd Roling, en *De proprietatibus rerum. Volume I: Introduction générale, Prohemium, et Libri I-IV*, eds. B. Van Den Abeele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling y R. J. Long, Turnhout, Brepols Publishers, 2007, pp. 85-133
- Bartholomaeus Anglicus, *Liber III*, ed. R. James Long, en *De proprietatibus rerum. Volume I: Introduction générale, Prohemium, et Libri I-IV*, eds. B. Van Den Abeele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling y R. J. Long, Turnhout, Brepols Publishers, 2007, pp. 137-188

- Bartholomaeus Anglicus, *Liber IV*, ed. R. James Long, en *De proprietatibus rerum. Volume I: Introduction générale, Prohemium, et Libri I-IV*, eds. B. Van Den Abeele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling y R. J. Long, Turnhout, Brepols Publishers, 2007, pp. 191-242
- Bartholomaeus Anglicus, *On the soul and body. De proprietatibus rerum libri III et IV*, ed. R. James Long, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979
- Bartholomaeus Anglicus, *Prohemium*, ed. H. Meyer, en *De proprietatibus rerum. Volume I: Introduction générale, Prohemium, et Libri I-IV*, eds. B. Van Den Abeele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling y R. J. Long, Turnhout, Brepols Publishers, 2007, pp. 45-53
- Bartholomaeus Pisanus, *De Conformitate Beati Francisci ad Vitam Domini Jesu*, Florencia, Quaracchi, 1906-1912
- Basilio de Cesarea, *Epist. XXXVIII*, PG 32
- Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, ed. Peter Dronke, Leiden, E. J. Brill, 1978
- Boecio, *Cinco opúsculos teológicos (opuscula sacra)*, Textos traducidos y anotados por Julio Picasso Muñoz, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002
- Boecio, *De la fe católica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002
- Boethius, *Opuscula sacra*, vol. 2, *De sancta trinitate, De persona et duabus naturis (traités I et V)*, Texte Latin de L'Édition de Claudio Moreschini, Introduction, traduction et commentaire par Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie y Louvain, París, Walpole, Éditions Peeters, 2013
- Boethius, *Opuscula theologica*, ed. Claudio Moreschini, Múnich, Saur, 2005
- Brunetto Latini, *Li livres dou tresor*, ed. Polycarpe Chabaille, París, Imprimerie Impériale, 1863
- Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone*, ed. Claudio Moreschini, Milán, Il Pensiero Occidentale, 2003
- Cassiodorus, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, PL 70
- Constantinus Africanus, *Pantegni (Theorica)*, en *Omnia opera Ysaac in hoc volumine contenta cum quibusdam aliis opusculis*, Lion, 1515 (Bibliothèque numérique Medica: <http://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica/cote?00122>).
- Corpus Juris Canonici*, ed. Giovanni Paolo Lancellotti, tomo II, *Gregorii Papae IX Decretales*, ed. Giovanni Paolo Lancellotti y Jean Rodolf Tourneisen, Colonia, impensis J.R. Thurnissi, 1746
- D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, en *Mélanges de Littérature, d'Histoire, et de Philosophie. Nouvelle Édition, revue, corrigée & augmentée très-considérablement par l'Auteur*, Tome Premier, Ámsterdam, Zacharie Chatelain & fils, Imprimeurs-Libraires, 1759.
- D'Alembert, Jean le Rond, *Discours préliminaire des Éditeurs*, en *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, eds. Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert, University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2013 Edition), Robert Morrissey (ed.), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>

- Damascenus, *De Fide Orthodoxa*, Versions of Burgundio and Cerbanus, ed. Eligius M. Buytaert, Nueva York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, Louvain, E. Nauwelaerts, y Paderborn, F. Schöning, 1955
- Damascenus, *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae*, PG 94
- De Boïard, Michel, *Une nouvelle Encyclopédie médiévale: Le Compendium Philosophiae*, París, De Boccard, 1936
- Dewey, John, *Unity of Science as a Social Problem*, en Otto Neurath, Rudolf Carnap y Charles Morris (eds.), *Foundations of the Unity of Science. Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, vol I, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1955, pp. 29-38
- Diderot, Denis, *Observations sur la Division des Sciences du Chancelier Bacon*, en *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, eds. Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert, University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2013 Edition), Robert Morrissey (ed.), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>
- Diderot, Denis, *Prospectus*, en *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, eds. Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert, University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2013 Edition), Robert Morrissey (ed.), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>
- Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* (Joannes Scotus, Versio operum S. Dionysii Areopagitae, *De caelesti hierarchia*), PL 122
- Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, PG 3
- Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* (Joannes Scotus, Versio operum S. Dionysii Areopagitae, *De divinis nominibus*), PL 122
- Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, PG 3
- Elyot, Thomas, *The Dictionary of Syr Thomas Eliot Knyght*, Londres, Thomas Berthelet, 1538
- Gregorius Magnus, *Homélies sur Ézéchiél*, texte latin, introduction, traduction et notes par Charles Morel, París, Les Éditions du Cerf, 1986
- Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, PL 76
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, 3 vols., ed. Marci Adriaen, Turnholt, Brepols, 1979
- Guillelmi de Conchis, *Dragmaticon Philosophiae*, ed. I. Roca; *Summa de philosophia in vulgari*, ed. L. Badia y J. Pujol (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 152), Turnhout, Brepols, 1997
- Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea*, Liber I, Claras Aquas Grottaferrata, Collegi S. Bonaventurae y París, Centre National de Recherche Scientifique, 1980.
- Hilario, *De synodis*, PL 10
- Hilario, *De Trinitate*, PL 10
- Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, ed. Yves Lefèvre, *L'Elucidarium et les lucidaires: contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Age*, París, De Boccard, 1954
- Honorius Augustodunensis, *Imago mundi*, ed. Valerie I. J. Flint, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire*, 49, 1982, pp. 7-153
- Hugo de san Víctor, *Didascalicon*, PL 176

- Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*, introducción y traducción de Joaquín Lomba Fuentes, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1990
- Ibn Hazm, *Libro de los caracteres y de la conducta, que trata de la medicina de las almas*, traducción y prólogo de Miguel Asín Palacios, Bilbao, Iralka, 1996
- Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero; introducción general por Manuel C. Díaz y Díaz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009
- Jourdain de Giano, *Chronica fratris Jordani*, Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen Âge, ed. H. Boehmer, París, 1908
- Le Liber de Causis: édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, ed. Adriaan Pattin, Leuven, 1966 (edición separada del original: Adriaan Pattin, «Le Liber de Causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes», *Tijdschrift voor Filosofie*, 28, 1966, pp. 90-203)
- Liber de causis. Anónimo*, estudio preliminar y bibliografía de Rafael Águila, traducción del texto latino de Rafael Águila, Francisco J. Fortuny i Bonet, Cirilo García Román y Maite Muñoz de Iturrospe, Bilbao, Universidad del País Vasco. Servicio Editorial, 2000
- Mario Victorino, *Adversus Ariam*, PL 8
- Morris, Charles W., *Scientific Empiricism*, en Otto Neurath, Rudolf Carnap y Charles Morris (eds.), *Foundations of the Unity of Science. Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, vol I, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1955, pp. 63-75
- Morris, Charles, «On the History of the International Encyclopedia of Unified Science», *Synthese*, 12, n. 4, 1960, pp. 517-521
- Neurath, Otto, *An International Encyclopedia of the Unified Science*, en *Philosophical Papers 1913-1946*, Dordrech, D. Reidel Publishing Company, 1983, pp. 139-144.
- Neurath, Otto, *Une Encyclopédie internationale de la science unitaire*, en *Actes du congrès international de philosophie scientifique*, II, París, Hermann & Cie, 1936, pp. 54-59
- Neurath, Otto, *Unified Science as Encyclopedic Integration*, en Otto Neurath, Rudolf Carnap y Charles Morris (eds.), *Foundations of the Unity of Science. Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, vol I, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1955, pp. 1-27
- Orígenes, *Tractat dels principis*, IV, traducción de Josep Rius-Camps, Barcelona, Fundació Bernat Metge, vol. II
- Pedro de Medina, *Libro de la Verdad*, en *Obras de Pedro de Medina*, ed. Ángel González Palencia, Madrid, CSIC, 1944
- Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, studio et cura PP. Collegi S. Bonaventurae, Liber I et II, Claras Aquas, Collegi S. Bonaventurae, 1916
- Petrus Pictaviensis, *Sententiae*, ed. Philip S. Moore y Marthe Dulong, Notre Dame (Indiana), The University of Notre Dame, 1943
- Prepositinus Cremonensis, *Summa theologiae*, en Angelini, Giuseppe, *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di Prepositino*, Analecta Gregoriana, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1972

- Proclo, *Lecturas del Crátilo de Platón*, ed. Jesús María Álvarez, Ángel Gabilondo y José María García Ruiz, Madrid, Ediciones AKAL, 1999
- Quétif, Jacques y Echard, Jacques, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti*, tomo I, París, Ballard y Simart, 1719
- Ricardo de san Víctor, *Liber exceptionum*, PL 117
- Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924
- Russell, Bertrand, *On the Importance of Logical Form*, en Otto Neurath, Rudolf Carnap y Charles Morris (eds.), *Foundations of the Unity of Science. Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, vol I, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1955, pp. 39-41.
- Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (Florenca-Venecia: 1758-1798), ed. D. J. Mansi, Tomus tercium (Florenca, 1759), Concilium Primum Constantinopolitanum (<http://www.documentacatholicaomnia.eu/>)
- Salimbene Parmensis, *Chronica Fr. Salimbene parmensis Ordinis minorum ex codice bibliothecae vaticanae*, Monumenta historica ad provincias parmensem et placentiam pertinentia, vol. 3, ser. I, Parma, P. Fiaccadori, 1857
- Sbaraglia, Giovanni Giacinto, *Supplementum et Castigatio Ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci a Waddingo, Aliisque Descriptos*, vol. I, Roma, Ed. Attilio Nardecchia, 1978
- Summa Sententiarum*, PL 176
- Tertuliano, *Adversus Praxeam*, PL 2
- Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum. Editio princeps secundum codices manuscriptos. Teil I: Text*, ed. Helmut Boese, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 1973
- Tomás de Aquino, *Compendio de teología*, ed. preparada por José Ignacio Saranyana y Jaime Restrepo Escobar, Madrid, Ediciones Rialp, 1980
- Tomás de Aquino, *Sobre el ente y la esencia*, cap. II, 2, en *De los principios de la naturaleza*, ed. J. A. Míguez, M. Fuentes y A. J. Cappelletti, Madrid, SARPE, 1893
- Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, texto disponible en línea en <http://www.corpusthomicum.org>
- Trithemius, Johannes, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, Colonia, 1531
- Vincentius Bellovacensis, *Libellus apologeticus*, cap. 1, ed. Lusignan, Serge, *Préface au Speculum maius de Vincent de Baeuvas: réfraction et diffraction*, Montréal-Paris, Bellarmin, 1979 (Cahiers d'études médiévales, 5)
- Wadding, Luke, *Annales minorum seu Trium ordinum a S. Francisco institutorum*, editio secunda, Roma, ex typographia Rochi Bernabò, 1733

Bibliografía complementaria

- Albertazzi, Marco, *Enciclopedie medievali. Storia e stile di un genere*, Lavis, La Finestra, 2008
- Albrecht, Eva, *The Organization of Vincent of Beauvais' Speculum maius and of Some Other Latin Encyclopedias*, en Steven Harvey (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 46-75
- Alexandre Thomasset, Claude, *Commentaire du dialogue de Placides et Timéo: une vision du monde à la fin du XIIIe siècle*, Génova, Librairie Droz, 1982
- Alsina Clota, José, *El Neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1989
- Alsted, Johann Heinrich, *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herborn, 1630, reimp. Stuttgart - Bad Cannstatt, Fromman, 1989
- Alvar Ezquerro, Alfredo (ed.), *Las enciclopedias en España antes de l'Encyclopédie*, Madrid, CSIC, 2009
- Álvarez Calle, Jesús, *Historia de la Filosofía Occidental*, Madrid, Jesús Álvarez Calle, (Madrid, Graficer), 1984
- Álvarez Campos, Sergio, «La primera enciclopedia de la cultura occidental», *Augustinus*, II, 1957, pp. 529-574
- Andersson, Daniel, *Philosophy and the Renaissance encyclopaedia: some observations*, en Jason König, Greg Woolf (eds.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013, pp. 398-413
- Andrés Sanz, María Adelaida et al., Carmen Codoñer (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe: dos épocas en su literatura*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010
- André-Salvini, Béatrice, *Listes, lexiques et bibliothèques*, en Roland Schaer (dir.), *Tous les savoirs du monde. Encyclopédies et bibliothèques, de Sumer au XXIe siècle*, París, Bibliothèque nationale de France, Flammarion, 1996, pp. 32-40
- Arenas Cruz, María Elena, *Hacia una teoría general del ensayo: construcción del texto ensayístico*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 1997
- Atkinson, Catherine, *Inventing Inventors in Renaissance Europe*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007
- Báez Rubí, Linda, *Mnemosine novohispánica: retórica e imágenes en el siglo XVI*, México D.F., UNAM, 2005
- Baillaud, Bernard, De Gramont, Jérôme y Hüe, Denis (dir.), *Encyclopédies médiévales. Discours et savoirs*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998
- Bain, Emmanuel, *Hexaemeron et encyclopédisme au XIIIe siècle*, en Zucker, Arnaud (ed.), *Encyclopédire. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 167-186
- Baldinotti, Cesare, *Arte de dirigir el entendimiento en la investigación de la verdad, o Lógica*, Madrid, Librería de Ríos, 1838
- Ballesteros Gaibrois, Manuel, *Historia de la cultura*, Madrid, Pegaso, 1945

- Barbero Richart, Manuel, *Iconografía animal. La representación animal en libros europeos de Historia Natural de los siglos XVI y XVII*, vol. 1, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 1999.
- Bastús, Joaquín, *El trivio y el cuadrivio ó La nueva enciclopedia: el cómo, cuándo y la razón de las cosas*, Barcelona, Imprenta de la Viuda e Hijos de Gaspar, 1862
- Bauer, Horacio W., *Construcción de la Iglesia*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004
- Bauer, Wolfgang, *The Encyclopaedia in China*, en Michel de Gandillac (ed.), *Cahiers d'histoire mondiale, número especial Encyclopédies et civilizations*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, vol. IX, 3, 1966, pp. 665-691
- Becq, Annie (ed.), *L'encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen (12-16 janvier 1987)*, París, Éditions Klincksieck, 1991
- Belda, Manuel, *Guiados por el Espíritu de Dios: Curso de teología espiritual*, Madrid, Ediciones Palabra, 2006
- Benson, Robert L. y Constable, Giles (eds.), *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982
- Beonio-Brocchieri Fumagalli, Maria Teresa, *Le enciclopedia dell'Occidente medievale*, Turín, Loescher Editore, 1981
- Bernard Ribémont, *Le Livre des propriétés des choses. Une encyclopédie au XIV^e siècle*, París, Stock, 1999
- Berraondo, Juan, *El Estoicismo*, Barcelona, Montesinos Editor, 1992
- Bertrand, Paul y Van den Abeele, Baudouin, *Recyclage de contenus et récupération de pièces d'archives dans le Macrologus encyclopédique de Saint-Laurent de Liège, (circa 1470-1480)*, en Geert H. M. Claassens y Werner Verbeke (eds.), *Medieval Manuscripts in Transition: Tradition and Creative Recycling*, Leuven, Leuven University Press, 2006, pp. 37-60
- Bethune-Baker, James Franklin, «Tertullian's use of *substantia, natura, and persona*», *Journal of Theological Studies*, 4, 1903, pp. 440-442
- Beyer de Ryke, Benoît, «Le miroir du monde: un parcours dans l'encyclopédisme médiéval», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 81, fascículo 4, 2003, pp. 1243-1275
- Biesterfeldt, Hans Hinrich, *Medieval Arabic encyclopedias of Science & Philosophy*, en Steven Harvey (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 77-98
- Binkley, Peter (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts. Proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1997
- Blachère, Régis, «Quelques réflexions sur les formes de l'encyclopédisme en Égypte et en Syrie du VIIIe/XIVe siècle a la fin du IXe/XVe siècle», *Analecta*, XLV (Damas, Institut Français de Damas), 1975, pp 521-540
- Black, Jeremy, *La Europa del siglo XVIII, 1700-1789*, Madrid, Akal, 1997
- Blair, Ann, *Revisiting Renaissance encyclopaedism*, en Jason König y Greg Woolf (eds.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013, pp. 379-398

- Blázquez, Niceto, «El concepto de substancia según san Agustín. Los libros *De Trinitate*», *Augustinus*, 14, 1969, pp. 305-350
- Blázquez, Niceto, «El concepto de substancia según san Agustín», *Augustinus*, 14, 1969, pp. 43-93
- Blom, Philipp, *Encyclopédie, el triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2007
- Boehner, Philotheus, «Ockham's Political Ideas», *The Review of Politics*, 4, 5, 1943, pp. 462-487
- Borges, Jorge Luis, *El Idioma Analítico de John Wilkins*, en *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1960
- Bottéro, Jean, *L'écriture, le développement et la diffusion du savoir en Mésopotamie ancienne*, en Roland Schaer (dir.), *Tous les savoirs du monde. Encyclopédies et bibliothèques, de Sumer au XXIe siècle*, París, Bibliothèque nationale de France, Flammarion, 1996, pp. 26-31
- Bourland, D. David y Dennithorne Johnston, Paul, *E-Prime III, a third anthology*, Concord, International Society for General Semantics, 1997
- Brady, Ignatius, «Remigius – Nemesius», *Franciscan Studies*, 8, 1948, pp. 275-284
- Bravo Gozalo, José María, *Problemática e historia de la historiografía literaria inglesa*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, 1981
- Brisman, Shimeon, *A History and Guide to Judaic encyclopedias and lexicons*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1987
- Burnett, Charles, *The Introduction of Arabic Learning at British Schools*, en Charles Edwin Butterworth y Blake Andrée Kesselpp (eds.) *The Introduction of Arabic Philosophy Into Europe*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1994
- Butterworth, Charles, *In what sense is Averroes an encyclopedist?*, en S. Harvey (ed.), *The medieval Hebrew encyclopedia of science and philosophy*, Ámsterdam, Springer Science & Business Media, 2000, pp. 99-119
- Cahn, Walter, «Medieval Landscape and the Encyclopedic Tradition», *Yale French Studies*, 80, 1991 (número especial: Daniel Poirion and Nancy Freeman (eds.), *Contexts: Style and Values in Medieval Art and Literature*, New Haven, Yale University Press), pp. 11-24
- Calabi, Francesca, *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden y Boston, Brill, 2008
- Campillo, Neus, *Razón y utopía en la sociedad industrial. Un estudio sobre Saint Simon*, Valencia, Servei de Publicacions Universitat de València, 1992
- Cantera Montenegro, Margarita y Cantera Montenegro, Santiago, *Las Órdenes religiosas en la Iglesia medieval: siglos XIII a XV*, Madrid, Arco Libros, 1998
- Capková, Dagmar, *El legado de Juan Amos Comenio. Rescate y perfectivas*, en Georgina M. Esther Aguirre (coord.), *Juan Amós Comenio: obra, andanzas, atmósferas en el IV centenario de su nacimiento (1592-1992)*, México D.F., UNAM, 1993, pp. 115-138
- Cappelli, Luigi Mario, *Primi studi sulle enciclopedie medievale. Le fonti delle enciclopedie latine del XII secolo, saggio critico*, Modena, Angelo Namias, 1897

- Carnap, Rudolf, *Logical Foundations of the Unity of Science*, en Otto Neurath, Rudolf Carnap y Charles Morris (eds.), *Foundations of the Unity of Science. Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, vol I, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1955, pp. 42-62
- Castilla y Cortázar, Blanca, *Noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género*, Madrid, Ediciones Rialp, 1996
- Castro, Aigo, *Las enseñanzas de Dôgen*, Barcelona, Editorial Kairós, 2002
- Cayré, Fulbert A. A., *Patrologie et histoire de la théologie*, tomo primero, París, Tournai, Roma, DESCLÉES & Cie, 1953
- Cazier, Pierre, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, París, Editions Beauchesne, 1994
- Chalmers, Alan, *La ciencia y cómo se elabora*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2006
- Chapoutot-Remadi, Mounira, *Les encyclopédies arabes à la fin du Moyen Age*, Annie Becq (ed.), *L'encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen (12-16 janvier 1987)*, París, Éditions Klincksieck, 1991, pp. 267-279
- Charles Victor, *La vie en France au Moyen Age*, tomo III, *La connaissance de la nature et du monde d'après des écrits français à l'usage des laïcs*, París, Librairie Hachette, 1927
- Chevalier de Saint-Amand, Jean-Pierre, *Dissertation sur la première édition du "Speculum majus" de Vincent de Beauvais*, Bourges, Souchois, 1824
- Chrysos, Evangelos, *L'impero bizantino, 565-1025*, Milán, Jaca Book, 2002
- Claramunt, Salvador y González Giménez, Manuel, *Historia de la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 2008
- Codina, Víctor, *Los caminos del Oriente cristiano: Iniciación a la teología oriental*, Cantabria, Sal Terrae, 1997
- Colish, Marcia L., «Early Scholastic Angelology», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 62, 1995, pp. 80-109
- Collison, Robert Lewis, *Encyclopaedias: their history throughout the ages. A bibliographical guide with extensive historical notes to the general encyclopaedias issued throughout the world from 350 B.C. to the present day*, Nueva York y Londres, Hafner, 1964.
- Congar, Yves, «Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVE siècle», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 28, 1961, pp. 35-151
- Cooper, Stephen Andrew, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians: introduction, translation, and notes*, Oxford, Oxford University Press, 2005
- Cosmen Alonso, Concepción y Taranilla Antón, Marta Elena, «Preliminares para el estudio de las Decretales de la Biblioteca de la Real Colegiata de San Isidoro de León», *De arte*, 4, 2005, pp. 7-16
- Cresta, Gerald, «La vera sapientia o contemplación mística en el *De triplici via* de San Buenaventura», *Revista Internacional d'Humanitats*, vol. 14, 22, 2011, pp. 19-28
- Cresta, Gerald, «Luz, iluminación y verdad en el *De triplici via* de San Buenaventura», *Acta Scientiarum. Education*, vol. 34, 1, 2012, pp. 19-27.

- Crouse, Robert D., *Hic Sensilis Mundus: Calcidius and Eriugena in Honorius Augustodunensis*, en Édouard Jeuneau y Haijo Jan Westra (eds.), *From Athens to Chartres. Néoplatonism and medieval thought: studies in honour of Edouard Jeuneau*, Leiden, Nueva York, Colonia, Brill, 1992, pp. 225-245
- Crouse, Robert D., *Hic Sensilis Mundus: Calcidius and Eriugena in Honorius Augustodunensis*, en Édouard Jeuneau y Haijo Jan Westra (eds.), *From Athens to Chartres. Néoplatonism and medieval thought: studies in honour of Edouard Jeuneau*, Leiden, Nueva York, Colonia, Brill, 1992, pp. 225-245
- D'Alverny, Marie-Thérèse, *La Transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*, editado por Charles Burnett, Aldershot, Variorum Reprints, 1994
- Da Ponte Orvieto, Marina, *La unidad del saber en el neopositivismo*, Madrid, G. del Toro, 1969
- Dahms, Hans-Joachim, *Vienna Circle and French Enlightenment. A Comparison of Diderots Encyclopédie with Neuraths International Encyclopedia of Unified Science*, en Elisabeth Nemeth y Friedrich Stadler (eds.), *Encyclopedia and Utopia: The Life and Work of Otto Neurath (1882-1945)*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 53-61.
- Dales, Richard C., *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1995
- Dales, Richard C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden, Nueva York y Köln, Brill, 1995.
- Dalmau, José M., *Del Dios trino según las personas*, en *Suma de la sagrada teología escolástica por los Padres de la compañía de Jesús*, vol. II, *Teología dogmática*, tratado I, *Acerca de Dios uno y trino*, libro II; libro electrónico contenido en el website www.serviciocatolico.com)
- Dalmau, José María, «El «homoousios» y el Concilio de Antioquía de 268», *Miscelánea Comillas*, 34-35, 1960, pp. 324-340
- Danielle Jacquart, *Le Milieu médical en France du XIIIe au XVe siècle. En annexe au 2^e supplément au «Dictionnaire» d'Ernest Wickersheimer*, Génova, Droz, 1981
- Danner, Victor, *Arabic literature in Iran*, en N. R. Frye (ed.), *The Cambridge history of Iran*, vol. 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, Londres, Cambridge University Press, 1975
- Darnton, Robert, *Pour les Lumières. Défense, illustration, méthode*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2002, pp. 54-55
- Darnton, Robert, *The Business of Enlightenment: a publishing history of the Encyclopédie: 1775-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 1979
- Dascal, Marcelo, *Gottfried Wilhelm Leibniz: The Art of Controversies*, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 2008
- De Andía, Ysabel, «Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita», *Anuario filosófico*, 2000, 33, pp. 363-394.
- De Asúa, Miguel, *Medicina y filosofía: recapitulación histórica y algunas reflexiones sobre la pediatría*, en Dietrich von Engelhardt et al. (eds.), *Bioética y humanidades médicas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004, pp. 43-50

- De Boüard, Michel, «Encyclopédies médiévales: sur la connaissance du monde au Moyen-Age», *Revue des Questions Historiques*, 112, 1930, pp. 258-304
- De Boüard, Michel, *Réflexions sur l'encyclopédisme médiéval*, en Annie Becq (ed.), *L'encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen (12-16 janvier 1987)*, París, Éditions Klincksieck, 1991, pp. 281-290
- De Bruyne, Edgar, *Estudios de estética medieval*, tomo II, libro II, *La civilización carolingia*, Madrid, Editorial Gredos, 1959
- De Bruyne, Edgar, *Estudios de estética medieval*, tomo II, libro III, *Época Románica*, Madrid, Editorial Gredos, 1959
- De Callataÿ, Godefroid y Van den Abeele, Baudouin (eds.), *Une lumière venue d'ailleurs: Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Age. Actes du colloque international tenu à Louvain-la-Neuve du 19 au 21 mai 2005*, Turnhout, Brepols, 2008
- De Callataÿ, Godefroid, *Trivium et quadrivium en Islam: des trajectoires contrastées*, en Godefroid de Callataÿ y Baudouin Van den Abeele (eds.), *Une lumière venue d'ailleurs: Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Age. Actes du colloque international tenu à Louvain-la-Neuve du 19 au 21 mai 2005*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 1-30
- De Courcelles, Dominique, *Écrire l'histoire, écrire des histoires dans le monde hispanique*, París, Librairie philosophique Vrin, 2008
- De Gandillac, Fontaine, Châtillon, Lemoine, Gründel y Michaud-Quantin (eds.), *La pensée encyclopédique au Moyen Age*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1966.
- De Gandillac, Maurice, *Encyclopédies pré-médiévales et médiévales*, en Michel de Gandillac (ed.), *Cahiers d'histoire mondiale, número especial Encyclopédies et civilisations*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, vol. IX, 3, 1966, pp. 483-518
- De la Fuente Freyre, Jose Antonio, *La biología en la antigüedad y la Edad Media*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002
- De Libera, Alain, *La filosofía medieval*, Valencia, Universitat de València, 2006
- De Ridder-Symoens, Hilde (ed.), *A History of the University in Europe*, vol. I: *Universities in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992
- Decorte, Jos, *Proofs of the Immortality and Mortality of the Soul in the Renaissance of the 12th and late 15th centuries*, en Andries Welkenhuysen, Herman Braet y Werner Verbeke (eds.), *Mediaeval Antiquity*, Leuven, Leuven University Press, 1995, pp. 95-126
- Delisle, Léopold, *Traité divers sur les propriétés des choses*, en *Histoire Littéraire de la France*, vol. 5, tomo 30, París, Palme, 1888
- Della Corte, Francesco, *Enciclopedisti latini*, Génova, Libreria internazionale di Stefano, 1946
- Díaz y Díaz, Manuel C., *Enciclopedismo e sapere cristiano tra tardo-antico e alto Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1999
- Díaz y Díaz, Manuel C., *Introducción general*, en *San Isidoro de Sevilla: Etimologías*, eds. José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero, Madrid, B.A.C., 1982

- Diény, Jean-Pierre, *Les encyclopédies chinoises*, en Annie Becq (ed.), *L'encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen (12-16 janvier 1987)*, París, Éditions Klincksieck, 1991, p. 195-200
- Doleželová-Velingerová, Milena y Wagner, Rudolf G., *Chinese Encyclopaedias of New Global Knowledge (1870-1930): Changing Ways of Thought*, en M. Doleželová-Velingerová y Rudolf G. W. (eds.), *Chinese Encyclopaedias of New Global Knowledge (1870-1930): Changing Ways of Thought*, Heidelberg, Nueva York, Dordrecht, Londres, Springer, 2014, pp. 1-28
- Dondaine, Hyacinthe François, *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIII siècle*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953
- Dover, Paul, *Reading 'Pliny's Ape' in the Renaissance: The Polyhistor of Caius Julius Solinus in the First Century of Print*, en Jason König y Greg Woolf (eds.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013, pp. 414-443
- Draelants, Isabelle, «*Scala mundi, scala celi* de la A a la Z: claves para la comprensión de la obra universal de Juan Gil de Zamora. Exégesis, *libri authentici* y mediadores», *STUDIA ZAMORENSIA*, vol. XIII, 2014, pp. 27-70
- Draelants, Isabelle, *La science naturelle et ses sources*, en Van den Abeele, Baudouin y Meyer, Heinz (eds.), *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum. Texte latin et réception vernaculaire / Lateinischer Text und volkssprachige Rezeption*, Turnhout, Brepols Publishers, 2005, pp. 43-99.
- Draelants, Isabelle, *Le «siècle de l'encyclopédisme»: conditions et critères de définition d'un genre*, en Arnaud Zucker (ed.), *Encyclopédire: formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 81-106
- Draelants, Isabelle, *Le Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium (Liber aggregationis). Un texte à succès attribué à Albert le Grand*, Florencia, Sismel, Edizioni del Galluzzo, 2007
- Draelants, Isabelle, *Les encyclopédies comme sommes des connaissances, d'Isidore de Séville au XIIe siècle*, en Jean-François Stoffel (ed.), *Le réalisme. Contributions au séminaire d'histoire des sciences, 1993-1994*, Louvain-la-Neuve, Centre Interfacultaire d'Etude en Histoire des Sciences, 1996, pp. 25-50.
- Draper, John W., «Jaques' "Seven Ages" and Bartholomaeus Anglicus», *Modern Language Notes*, 54, n. 4, 1939, pp. 273-276.
- Duby, Georges, *The Three Orders*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- Duchenne, Marie-Christine y Paulmier-Foucart, Monique, «Vincent de Beauvais à l'Atelier», *Cahiers de recherches médiévales*, 6 (volumen monográfico: *Vulgariser la science: les encyclopédies médiévales*), París, Honoré Champion, 1999, pp. 59-74
- Eco, Umberto, *El vértigo de las listas*, Barcelona, Lumen, 2009
- Eggert, Elmar, *Las enciclopedias medievales como precursoras de diccionarios. Presentación de las traducciones españolas del Liber De Proprietatibus rerum de Bartholomé El Inglés*, en *El diccionario como puente entre las lenguas y culturas*

- del mundo: Actas del II Congreso Internacional de Lexicografía Hispánica*, Alicante, Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008, pp. 75-76.
- Egido Serrano, José, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo. Una biografía*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2012
- Emery, Gilles, *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2008
- Emilia Sabor, Josefa, *Manual de fuentes de información. Obras de referencia: Enciclopedias, Diccionarios, Bibliografías, Biografías, etc.*, Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1957
- Escolar, Hipólito, *Historia de las bibliotecas*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez y Ediciones Pirámide, 1985
- Escribano Paño, María Victoria, *El exilio del herético en el s. IV d. C. Fundamentos jurídicos e ideológicos*, en *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo. Actas de la reunión realizada en Zaragoza los días 2 y 3 de junio de 2003*, Barcelona, Edicions Universitat Barcelona, 2004, pp. 255-272
- Esdaile, Arundell James Kennedy, *The British museum library: a short history and survey*, Londres, G. Allen & Unwin, 1946
- Estanyol i Fuentes, M. Josep, *Judaisme a Catalunya, avui*, Barcelona, Pòrtic, 2002
- Estermann, Josef, *Historia de la Filosofía*, primera parte, tomo II, Quito, Editorial Abya Yala, 2001
- Fernando Sellés, Juan, «¿Dirección o asociación entre alma y cuerpo? ¿Inmortalidad? Propuestas de algunos pensadores españoles», *Colloquia*, 1, 2013-2014, pp. 63-85
- Ferrone, Vincenzo, *The Man of Science*, en Michel Vovelle (ed.), *Enlightenment Portraits*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1997, pp. 190-225
- Fidora, Alexander, «La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7, 2000, pp. 127-136
- Fierro, Maribel, *El saber enciclopédico en el mundo islámico*, en Alfredo Alvar Ezquerro (ed.), *Las enciclopedias en España antes de l'Encyclopédie*, Madrid, CSIC, 2009, pp. 83-104
- Fletcher, Angus, *Alegoría. Teoría de un modo simbólico*, Madrid, Ediciones Akal, 2002
- Florido, Francisco León, «Una estructura filosófica en Historia de la filosofía», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, n. 17, 2, 2000, pp. 195-216
- Fontaine, Jacques, *Cassiodore et Isidore: l'évolution de l'encyclopédisme latin du VIe au VIIe siècle*, en S. Leanza (ed.), *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro: Atti della Settimana di studi (Cosenza-Squillace, 19-24 stt. 1983)*, Catanzaro, Rubettino ed., 1986, pp. 72-91, reimpresso en la recopilación de trabajos del autor: Fontaine, Jacques, *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*, Londres, Variorum, 1988
- Fontaine, Jacques, *Isidore philosophe?*, en José María Soto (coord.), *Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*, vol. 2, Madrid, CSIC, 1998, pp. 915-929

- Fontaine, Jacques, *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempo de los visigodos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2002
- Fontaine, Resianne y Berger, Shlomo, «On pre-modern Hebrew and Yiddish Encyclopedias», *Journal of Modern Jewish Studies*, 5, n. 3, 2006, pp. 269-284
- Forment, Eudaldo, *Historia de la filosofía II: Filosofía medieval*, Madrid, Ediciones Palabra, 2004
- Forment, Eudaldo, *Tomas de Aquino Esencial*, Barcelona, Montesinos esencial, Editorial Montesinos, 2008
- Formisano, Marco, *Late Latin encyclopaedism*, en Jason König, Greg Woolf (eds.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013, pp. 197-218
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México D.F., Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005
- Fowler, Robert L., *Encyclopaedias: Definitions and Theoretical Problems*, en Peter Binkley (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts. Proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1997, pp. 3-30
- Fraboschi, Azucena Adelina, *Bajo la mirada de Hildegarda, abadesa de Bingen*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010
- Franke, Herbert y Trauzettel, Rolf, *El Imperio Chino*, Madrid, México D.F., Siglo XXI Editores, 1973
- Franklin-Brown, Mary, *Reading the World: Encyclopedic Writing in the Scholastic Age*, Chicago, Londres, University of Chicago Press, 2012
- Fulloni, Sabina, *L'abbazia dimenticata: la Santissima Trinità sul Gargano tra Normanni e Svevi*, Nápoles, Liguori Editore, 2006
- Gabriel, Astrik L., *The Educational Ideas of Vincent of Beauvais*, Notre Dame, University of Notre Dame Press (The Mediaeval institute), 1956
- Galonnier, Alain, *Introduction*, en Boethius, *Opuscula sacra*, vol. 2, *De sancta trinitate, De persona et duabus naturis (traités I et V)*, Texte Latin de L'Édition de Claudio Moreschini, Introduction, traduction et commentaire par Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie y Louvain, París, Walpole, Éditions Peeters, 2013
- Ganoczy, Alexandre, *La Trinidad creadora: teología de la Trinidad y sinergia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2005
- García-Murga, José Ramón, *El Dios del amor y de la paz; tratado teológico de Dios desde la reflexión sobre su Bondad*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1991
- Garrigou-Lagrange, Réginald, *Las tres edades de la vida interior I*, Madrid, Ediciones Palabra, 2003.
- Ghirlanda, Gianfranco, *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1990
- Gibson, Arthur, *Biblical semantic logic, a preliminary analysis*, Londres, Sheffield Academic Press, 2001
- Gilson, Etienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Ediciones Rialp, 2004.

- Gilson, Etienne, *History of Christian philosophy in the Middle Ages*, Nueva York, Random House, 1955
- Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1965
- Gnoli, Gherardo, *The idea of Iran: an essay on its origin*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1989
- Godin, Christian, *La totalité*, vol. 2, *Les pensées totalisantes*, libro III, *Le savoir total et l'encyclopédisme*, Seyssel, Editions Champ Vallon, 1998, pp. 471-626
- Goldschmidt, Ernst Philip, *Medieval Texts and Their First Appearance in Print*, Nueva York, Biblio & Tannen Publishers, 1943 (reimp. 1969)
- Gómez, Pedro «“*Accende lumen sensibus*” –Una aproximación filosófico-teológica a la doctrina de los sentidos espirituales en la teología monástica medieval–», *Teología y Vida*, vol. XLIX, 4, 2008, pp. 749-770.
- González, Justo L., *Historia del pensamiento cristiano*, Barcelona, Editorial Clie, 2010
- Gracia, Jorge J. E., *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1987
- Green, Rosalie B., Introducción y edición de *Herrad of Landsberg, Hortus Deliciarum*, Studies of The Warburg Institute, vol. 36, Leiden, E. J. Brill, 1979
- Gregory, Tullio, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII*, en *La Filosofia della natura nel medioevo: atti del terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto - 5 settembre 1964*, Milán, Vita e Pensiero, 1966, pp. 27-65
- Gregory, Tullio, *La nouvelle idée de la nature et de savoir scientifique au XIIe siècle*, en John Eney Murdoch y Edith Dudley Sylla (eds.), *The Cultural context of medieval learning: proceedings of the first International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages, September 1973*, Dordrecht y Boston, Reidel, 1975, pp. 193-218
- Grimal, Pierre, *Encyclopédies antiques*, en Michel de Gandillac (ed.), *Cahiers d'histoire mondiale*, número especial *Encyclopédies et civilizations*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, vol. IX, 3, 1966, pp. 459-482
- Grünebaum, Gustave Edmund, *Medieval Islam: A study in cultural orientation*, Chicago, University of Chicago Press, 1971
- Guldentops, Guy, *Henry Bate's Encyclopaedism*, en Peter Binkley (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts Proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1997, pp. 227-237
- Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th / 8th-10th Centuries)*, Londres, Nueva York, Routledge, 1998
- Harris, Michael H., *History of Libraries of the Western World*, Lanham, Kent, Scarecrow Press, 1999
- Harvey, Steven, *The medieval Hebrew encyclopedia of science and philosophy*, Ámsterdam, Springer Science & Business Media, 2000
- Haskins, Charles Homer, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927

- Hernández Espinosa, M^a José, *Epicuro / Séneca: Leyendo Carta a Meneceo / La vida feliz*, Valencia, Publicacions Universitat de València, 2009
- Hinojo Andrés, Gregorio, *ΟΙ ΒΑΣΙΛΕΙΣ ΤΗ ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΑ ΑΥΤΗ ΤΟΙΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣΙ*, en G. Hinojo Andrés y J. C. Fernández Corte (eds.), *Munus quaesitum meritis: homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, 463-472
- Hoogvliet, Margriet, *Mappae mundi and Medieval Encyclopaedias: Image versus Text*, en Peter Binkley (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts Proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1997, pp. 63-74
- Horvatic, Dubravko, «Zagreb, capital de Croacia - 900 años de su historia (1094-1994)», *Studia Croatica*, Spanish Edition, núms. 126-127, 1994 (disponible en línea: <http://www.studiacroatica.org/revistas/126/126.htm>).
- Hugonnard-Roche, Henri, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, en Jean Jolivet y Roshdi Rashed (ed.), *Études sur Avicenne*, París, Les Belles Lettres, 1984, pp. 41-75
- Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 2001
- Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 2001
- Hummel, Pascale, *Histoire de l'histoire de la philologie: étude d'un genre épistémologique et bibliographique*, Ginebra, Librairie Droz, 2000
- Iacobone, Pasquale, *Mysterium Trinitatis: dogma e iconografia nell'Italia medievale*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997
- Jacobs, Louis, *A Jewish Theology*, New Jersey, Behrman House, 1973
- Jolivet, Jean, *Historia de la Filosofía: la filosofía medieval en Occidente*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2002
- Jonathan Bloom y Sheila Blair, *Islam: mil años de ciencia y poder*, Barcelona, Editorial Paidós, 2003
- Jorge Díaz Ibáñez, *La China imperial en su contexto medieval (siglos III-XVII)*, Madrid, Arco Libros, 2009
- José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, volumen 2, Nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Josep-Maria Terricabras, Barcelona, Editorial Ariel, 1994
- Jourdain, Amable, *Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote*, Paris, Joubert Éditeur, 1843.
- Juan Almirall Arnal, *El Origen de los rangos de la jerarquía celestial*, disertación doctoral, Universitat de Barcelona, 2013 (disponible online: <http://www.tdx.cat/handle/10803/113429>)
- Kaderas, Christoph, *Die Leishu der imperialen Bibliothek des Kaisers Qianlong (reg. 1736-1796)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998
- Katselashvili Basilidze, Zurab; Chachkanishvili, Elza; Katselashvili Chachkanishvili, Maia y Katselashvili Chachkanishvili, Lia, *Diccionario etimológico de nombres y palabras bíblicos*, Madrid, Éride Ediciones, 2008
- Keck, David, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1998

- Keen, Elizabeth, *Shifting horizons: the medieval compilation of knowledge as mirror of a changing world*, en Jason König y Greg Woolf (eds.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013, pp. 277-300
- Keen, Elizabeth, *The Journey of a Book: Bartholomew the Englishman and the Properties of Things*, Canberra, The Australian National University, 2007
- Kelly, John Norman Davidson, *Primitivos credos cristianos*, Koinonia Series, Volumen 13, Salamanca, Editor Secretariado Trinitario, 1980
- Kenny, Neil, *Encyclopedism*, en Elizabeth Chesney (ed.), *The Rabelais Encyclopedia*, Westport, Greenwood Press, 2004, pp. 66-67
- Kern, Walter y Niemann, Franz-Josef, *El conocimiento teológico*, Barcelona, Herder, 1984
- König, Jason y Woolf, Greg (eds.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013
- König, Jason y Woolf, Greg, *Encyclopaedism in the Roman empire*, en Jason König y Greg Woolf (eds.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013, pp. 22-63
- Kraye, Jill, *Introducción al humanismo renacentista*, Madrid, Cambridge University Press, 1998
- Kuijper, Abraham, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, Ámsterdam, J. A. Wormser, 1894
- Kuri Camacho, Ramón, *La Compañía de Jesús, imágenes e ideas: scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, México D. F., Plaza y Valdés Editores, 2000
- Kuttner, Stephan, «El Código de Derecho Canónico en la Historia», *Revista española de Derecho Canónico*, 24, 1968, pp. 301-314
- Lachenaud, Guy, «L'enkuklios paideia et l'esprit encyclopédique dans l'Antiquité», *Revue de Philologie*, 71, 1997, pp. 65-101.
- Ladaria, Luis F., *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998
- Ladaria, Luís F., *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002
- Lambert, Malcolm D., *Franciscan Poverty. The doctrine of the absolute poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210 – 1323*, Nueva York, The Franciscan Institute y St. Bonaventure University, 1998.
- Langlois, Charles Victor, *La vie en France au Moyen Age*, tomo III, *La connaissance de la nature et du monde d'après des écrits français à l'usage des laïcs*, París, Librairie Hachette, 1927.
- Le Goff, Jacques, *La Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1990
- Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1996
- Le Goff, Jacques, *Pourquoi le XIIIe siècle a-t-il été un siècle d'encyclopédisme?*, en Michelangelo Picone (ed.), *L'enciclopedia medievale. Atti del Convegno «L'Enciclopedia Medievale»*, San Gimignano, 8-10 ottobre 1992, Ravenna, Longo Editore, 1994, pp. 23-40

- Lecomte, Gérard, *Ibn Qutayba (mort en 276/889): l'homme, son oeuvre, ses idées*, Damas, Institut français de Damas, 1965
- Lee, Thomas H. C., *History, Erudition and Good Government: Cheng Ch'iao and Encyclopedic Historical Thinking*, en T. H. C. Lee (ed.) *The new and the multiple: Sung senses of the past*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2004, pp. 163-200
- Levanoni, Amalia, *The Mamlūks in Egypt and Syria: The Turkish Mamlūk sultanate (648–784/1250–1832) and the Circassian Mamlūk sultanate (784–923/1382–1517)*, en Maribel Fierro (ed.), *New Cambridge History of Islam*, vol. II, Nueva York, Cambridge University Press, 2012, pp. 237–279
- Lidaka, Juris G., *Bartholomaeus Anglicus in the thirteenth century*, en Peter Binkley (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts Proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden, Nueva York y Köln, Brill, 1997, pp. 393-406.
- Lidaka, Juris, *Bartholomaeus Anglicus' De Proprietatibus Rerum, Book XIX, Chapters on Mathematics, Measures, and Music: A Critical Edition of the Latin Text in England*, (disertación doctoral) Northern Illinois University, 1987.
- Lindberg, David C., *Los inicios de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a. C. hasta 1450)*, Barcelona, Paidós, 2002
- Llorca, Bernardino, *Manual de historia eclesiástica*, Barcelona, Editorial Labor, 1946
- Lockyer, Herbert, *All the Divine Names and Titles in the Bible*, Michigan, Zondervan, 1988
- Loncke, Jérémy, *Approche comparative de la diffusion et de la transmission des différents états manuscrits du De Proprietatibus Rerum de Barthélemy l'Anglais*, en Van den Abeele, Baudouin y de Callataÿ, Godefroid (eds.), *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Âge. Actes du colloque de Louvain-La-Neuve, 19-21 mai 2005*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 177-198.
- Loncke, Jérémy, *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum, Exploitation des notes marginales* (<http://www.lejer.be/marginalia/intro.htm>)
- Longo, Bernadette, *Spurious Coin: A History of Science, Management, and Technical Writing*, Albany, State University of New York Press, 2000.
- López, Nicolás, «Guillermo de Ockham y el nacimiento del laicismo moderno», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 46, 2012, pp. 263-280
- Loring García, María Isabel, «Alcance y significado de la controversia arriana», *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 1, 2004 (ejemplar monográfico: *Las Herejías Medievales*), pp. 87-114
- Louis, Sylvain, *Le projet encyclopédique de Barthélemy l'Anglais*, en Annie Becq (ed.), *L'encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen (12-16 janvier 1987)*, París, Éditions Klincksieck, 1991, pp. 145-151
- Lucentini, Paolo, *El libro de los veinticuatro filósofos*, Madrid, Siruela, 2000
- Lucentini, Paolo, *L'Asclepius ermetico nel secolo XII*, en Édouard Jeuneau y Haijo Jan Westra (eds.), *From Athens to Chartres. Néoplatonism and medieval thought*:

- studies in honour of Edouard Jauneau*, Leiden, Nueva York, Colonia, Brill, 1992, pp. 497-420
- Luís Cordero, Néstor, *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008
- Luscombe, David, *The Commentary of Hugh of Saint Victor on the Celestial Hierarchy*, en Tzotcho Boiadjev, Georgi Kapriev y Andréas Speer (eds.), *Die Dionysius Rezeption im Mittelalter*, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 159-175
- Luscombe, David, *The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St. Bonaventure*, en Martin Lenz e Isabel Iribarren (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Aldershot y Burlington, Ashgate Publishing, 2008, pp. 15-28
- MacDonald, Alasdair A. y Twomey, Michael W. (eds.), *Schooling and Society. The ordering of knowledge in the Western Middle Ages*, Leuven, París, Dudley (MA), Peeters, 2004
- Machlup, Fritz, *Knowledge: Its Creation, Distribution and Economic Significance*, vol. II, Princeton, Princeton University Press, 1982
- Macintyre, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, Madrid, Ediciones Rialp, 1992
- Manzanedo, Marcos F., *Las pasiones según Santo Tomás*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2004
- Markovits Pessel, Francine, *Droit et politique dans l' Encyclopédie*, en Miguel A. Granada, Rosa Rius, Piero Schiavo (eds.), *Filósofos, filosofía y filosofías en la Encyclopédie de Diderot y d'Alembert. Actas del Congreso Internacional sobre la Encyclopédie, Barcelona, 16-17 de octubre del 2008*, Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2009, pp. 149-174
- Marquet, Yves, *L'encyclopédie des "Frères de la pureté"*, en Annie Becq (ed.), *L'encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen (12-16 janvier 1987)*, París, Éditions Klincksieck, 1991, pp. 47-57
- Marras, Cristina, *The Role of Metaphor in Leibniz's Epistemology*, en Marcelo Dascal (ed.), *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 2008
- Marrou, Henri Irénée, *Nueva historia de la Iglesia*, vol. 1, *Desde los orígenes a San Gregorio Magno*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984
- Martínez, Aureliano, *Introducción al tratado «De los ángeles»*, en Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, tomo III, *Tratado de los ángeles*, texto latino de la edición crítica Leonina, traducción de Raimundo Suárez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1950
- Martos Quesada, Juan, «Islam y Ciencia en al-Andalus», *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos, XVI, 2006, pp. 75-92
- Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, vol. 1, Cambridge, Nueva York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Cambridge University Press, 1993
- Marzolph, Ulrich, *Coining the Essentials: Arabic Encyclopaedias and Anthologies of the Pre-modern Period*, en Anja-Silvia Goeing, Anthony Grafton, Paul Michel

- (eds.), *Collectors' Knowledge: What Is Kept, What Is Discarded*, Leiden, Brill, 2013, pp. 31-40
- Mateo Seco, Lucas Francisco, *Teología trinitaria: Dios Espíritu Santo*, Madrid, RIALP, 2005
- Mayos, Gonçal, *D'Alembert: el nuevo intelectual entre «biopolítica» y «capitalismo de imprenta»*, en Miguel A. Granada, Rosa Rius, Piero Schiavo (eds.), *Filósofos, filosofía y filosofías en la Encyclopédie de Diderot y d'Alembert. Actas del Congreso Internacional sobre la Encyclopédie, Barcelona, 16-17 de octubre del 2008*, Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2009, pp. 53-75.
- Mckeon, Richard, *The Organization of Sciences and the Relations of Cultures in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, en John Eneyr Murdoch y Edith Dudley Sylla (eds.), *The Cultural context of medieval learning: proceedings of the first International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages, September 1973*, Dordrecht y Boston, Reidel, 1975, pp. 149-192
- Meier, Christel, *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter zur frühen Neuzeit, Akten des Kolloquiums des Projekts D im Sonderforschungsbereich 231 (29.11. - 01.12.1996)*, Múnich, Wilhelm Fink, 2002.
- Meier, Christel, *Grundzüge mittelalterlicher Enzyklopädie. Zu Inhalten, Formen und Funktionen einer problematischen Gattung*, en Ludger Grenzmann y Karl Stackmann (eds.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Stuttgart, Metzler, 1984, pp. 467-500
- Meier, Christel, *On the Connection between Epistemology and Encyclopedic Ordo in the Middle Ages and the Early Modern Period*, en Alasdair A. MacDonald y Michael W. Twomey (eds.), *Schooling and Society: The Ordering and Reordering of Knowledge in the Western Middle Ages*, Leuven, Peeters Publishers, 2004, pp. 93-114
- Meier, Christel, *Organisation of the Knowledge and Encyclopaedic ordo: Functions and Purposes of a Universal Literary Genre*, en Peter Binkley (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts Proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1997, pp. 103-126
- Meier, Christel, *Vom Homo coelestis zum Homo faber. Die Reorganisation der mittelalterlichen Enzyklopädie für die Gebrauchsfunktion bei Vinzenz von Beauvais und Brunetto Latini*, en Hagen Keller et al. (eds.) *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter*, Múnich, Wilhelm Fink, 1992, pp. 157-175
- Meier, Christel, *Wissenskodifikation und Informationsbedarf in der vormodernen Gesellschaft. Neue Forschungsansätze zu einer pragmatischen Gattungsgeschichte der mittelalterlichen Enzyklopädie*, en Christel Meier, Volker Honemann, Hagen Keller y Rudolf Suntrup (eds.), *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur (Akten des Internationalen Kolloquiums 26. - 29. Mai 1999)*, Múnich, Fink, 2002, pp. 191-210
- Meier, Christel, *Wissenskodifikation und Informationsbedarf in der vormodernen Gesellschaft. Neue Forschungsansätze zu einer pragmatischen*

- Gattungsgeschichte der mittelalterlichen Enzyklopädie*, en Christel Meier et al. (eds.), *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, München, Wilhelm Fink, 2002, pp. 191-210
- Melloni, Xavier, *Los Ejercicios en la tradición de Occidente*, Barcelona, Cuadernos Eides, 23, 1998
- Menant, Joachim, *La Bibliothèque du palais de Ninive*, Paris, Ernest Leroux, 1880
- Menéndez Pidal, Gonzalo, *Hacia una nueva imagen del mundo*, Madrid, Real Academia de la Historia, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2003
- Merani, Alberto, *Historia crítica de la psicología: de la antigüedad griega a nuestros días*, Barcelona, Buenos Aires, México, Ediciones Grijalbo, 1976
- Merills, Andy, *Isidore's Etymologies: on words and things*, en Jason König y Greg Woolf, (eds.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013, pp. 301-324
- Meyer, Heinz, «Bartholomaeus Anglicus, "De proprietatibus rerum". Selbstverständnis und Rezeption», en *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 117, 1988, pp. 237-274
- Meyer, Heinz, «Die illustrierten lateinischen Handschriften im Rahmen der Gesamtüberlieferung der Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus», en *Frühmittelalterliche Studien*, 30, 1996, pp. 368-395
- Meyer, Heinz, «Ordo rerum und Registerhilfen in mittelalterlichen Enzyklopädiehandschriften», en *Frühmittelalterliche Studien*, 25, 1991, pp. 315-339
- Meyer, Heinz, *Die Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus. Untersuchungen zur Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte von 'De proprietatibus rerum'*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2000
- Michaud-Quantin, Pierre, *Les petites encyclopédies du XIIIe siècle*, en Michel de Gandillac (ed.), *Cahiers d'histoire mondiale, número especial Encyclopédies et civilizations*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, vol. IX, 3, 1966, pp. 580-595
- Miquel, André, *Ibn Battuta, trente années de voyages de Peking au Niger*, en Charles, André Julien (ed.), *Les Africains*, 1, París, Éditions Jeune Afrique, 1977, pp. 117-140
- Miquel, André, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, vol I, *Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*, París, La Haya, Mouton & C°, 1967
- Miquel, André, *L'Islam et sa civilisation*, París, Armand Colin, 1968
- Moingt, Joseph, *Théologie trinitaire de Tertullien; histoire, doctrine, méthodes*, Théologie 68, París, Aubier, 1964
- Moingt, Joseph, *Théologie trinitaire de Tertullien; substantialité et individualité*, Théologie 69, París, Aubier, 1964
- Moliner, José María, *Espiritualidad medieval: los mendicantes*, Burgos, El Monte Carmelo, 1974
- Morgan, Teresa, *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998

- Moulinier, Laurence, *Une encyclopédiste sans précédent? Le cas de Hildegarde de Bingen*, en Michelangelo Picone (ed.), *L'enciclopedia medievale. Atti del Convegno «L'Enciclopedia Medievale»*, San Gimignano, 8-10 ottobre 1992, Ravenna, Longo Editore, 1994, pp. 119-134
- Mudrovic, María Inés, *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia*, Madrid, AKAL, 2005
- Muñoz, María José, Cañizares, Patricia y Martín, Cristina (eds.), *La compilación del saber en la Edad Media*, FIDEM, Textes et Etudes du Moyen Âge (TEMA 69), Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013
- Murdoch, John Enery y Sylla, Edith Dudley (eds.), *The Cultural context of medieval learning: proceedings of the first International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages, September 1973*, Dordrecht y Boston, Reidel, 1975
- Murphy, Mary Agnes, *The Representation of Angels and Angelic Orders from the Late Middle Ages Through the Reformation c.1450 – c.1650* (disertación doctoral), University of Leicester, 2010
- Nielsen, Lauge Olaf, *Theology and philosophy in the twelfth century: a study of Gilbert Porreta's thinking and the theological expositions of the doctrine of the incarnation during the period 1130-1180*, *Acta Theologica Danica*, 15, Leiden, E. J. Brill Archive, 1982
- Nienhauser, William H., *The Indiana companion to traditional Chinese literature*, vol. 2, Indiana, Indiana University Press, 1998
- North, John, *The Art of Knowing Everything*, en Peter Binkley (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts Proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1997, pp. 183-199
- Obrist, Barbara, «Art et nature dans l'alchimie médiévale», *Revue d'histoire des sciences*, 49, n. 2-3, 1996, pp. 215-286
- Ong, Walter J., *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Harvard University Press, 1958
- Oppenheim, A. Leo, *Ancient Mesopotamia*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1968
- Orlandis, José, *Historia de la Iglesia*, vol. 1, *La iglesia antigua y medieval*, Madrid, Ediciones Palabra, 1998
- Pascual, Rafael, «Boecio y la división de las ciencias especulativas en el *De Trinitate*», *Alpha Omega*, IV, 1, 2001, pp. 67-86
- Pascual, Rafael, «Lo separado como el objeto de la metafísica», *Alpha Omega*, 1, 1998, pp. 217-242
- Paulmier-Foucart, Monique y Lusignan, Serge, «Vincent de Beauvais et l'histoire du *Speculum Maius*», *Journal des savants*, 1, 1990, pp. 97-124
- Paulmier-Foucart, Monique, «Étude sur l'état des connaissances au milieu du XIIIe siècle: Nouvelles recherches sur la genèse du *Speculum maius* de Vincent de Beauvais», *Spicae - Cahiers de l'Atelier Vincent de Beauvais*, 1, 1978, pp. 91-122
- Paulmier-Foucart, Monique, *L'actor et les auctores. Vincent de Beauvais et l'écriture du *Speculum majus**, en M. Zimmermann (ed.), *Auctor & Auctoritas. Invention et*

- conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles–Saint-Quentin-en-Yvelines, 14-16 juin 1999*, París, École des chartes (Mémoires et documents, 59), 2001, pp. 145-160
- Paulmier-Foucart, Monique, *Ordre encyclopédique et organisation de la matière dans le Speculum Maius de Vincent de Beauvais*, en Annie Becq (ed.), *L'encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen (12-16 janvier 1987)*, París, Éditions Klincksieck, 1991, pp. 201-226
- Paulmier-Foucart, Monique, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, Turnhout, Brepols, 2004
- Pawelkowski, Adriana y Burucúa, José E., «Intercambios eruditos en la Inglaterra moderna: una carta de John Evelyn y la biblioteca de Samuel Pepys», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 4, 2005, pp. 155-185
- Pegis, Anton Charles, *St. Thomas and the problem of the soul in the thirteenth century*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1934
- Pelayo, Menéndez, Discurso leído en la Academia Hispalense de Santo Tomás de Aquino en Sevilla (1881), en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, <http://es.scribd.com/doc/199042165/Menendez-Pelayo-Marcelino-Estudios-y-discursos-de-critica-historica-y-literaria-epub>.
- Pellat, Charles, «Note sur l'Espagne musulmane et al-Yahiz», *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, XXI, 2, 1956, pp. 277-284
- Pellat, Charles, *The life and works of Jahiz*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1969
- Pero-Sanz, José Miguel, *El símbolo atanasiano; de la Trinidad a la Encarnación*, Madrid, Ediciones Palabra, 1998
- Petitmengin, Pierre y Carley, James P., «Malmesbury - Sélestat - Malines, les tribulations d'un manuscrit de Tertullien au milieu du XVI^e siècle», *Annuaire des amis de la bibliothèque humaniste de Selestat*, 53, 2003, pp. 63-74
- Picasso Muñoz, Julio, Introducción a *Cómo la trinidad es un solo Dios y no tres dioses*, en Boecio, *Cinco opúsculos teológicos (opuscula sacra)*, Textos traducidos y anotados por Julio Picasso Muñoz, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002
- Picone, Michelangelo (ed.), *L'enciclopedismo medievale. Atti del Convegno «L'Enciclopedismo Medievale»*, San Gimignano, 8-10 ottobre 1992, Ravenna, Longo Editore, 1994
- Picone, Michelangelo, *Il significato di un convegno sull'enciclopedismo medievale*, en Michelangelo Picone (ed.), *L'enciclopedismo medievale. Atti del Convegno «L'Enciclopedismo Medievale»*, San Gimignano, 8-10 ottobre 1992, Ravenna, Longo Editore, 1994, pp. 15-22
- Pikaza, Xabier, *Dios como espíritu y persona: razón humana y misterio trinitario*, Serie Koinonia 24, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1989
- Pikaza, Xabier, *Enquiridion trinitatis: textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, Salamanca, Editor Secretariado Trinitario, 2005
- Polastron, Lucien X., *Livres en feu: histoire de la destruction sans fin des bibliothèques*, París, Éditions Denoël, 2004

- Pombo, Olga, *Encyclopedia*, en Byron Kaldis (ed.), *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*, Los Ángeles, Londres, New Delhi, Singapore y Washington, SAGE Publications, 2013, pp. 253-257
- Pombo, Olga, *Neurath and the Encyclopaedic Project of Unity of Science*, en Dov Gabbay, Shahid Rahman, John Symons, y Jean Paul Van Bendegeme (eds.), *Logic, Epistemology, and the Unity of Science*, Dordrecht, Springer Science, 2009, pp. 59-70.
- Pounds, Norman J. G., *La vida cotidiana: Historia de la cultura material*, Barcelona, Editorial Crítica, 1999
- Prisco, José, *Elementos de filosofía especulativa según las doctrinas de los escolásticos y singularmente de Santo Tomás de Aquino*, vol. 2, Madrid, Imprenta de Tejado, 1866
- Puig Montada, Josep, «Ibn al-Moqaffa' y el orgullo sasánida», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24, 2007, pp. 85-94
- Rahman, Shahid y Symons, John, *Logic, Epistemology, and the Unity of Science: Encyclopedic Project in the Spirit of Neurath and Diderot*, en Dov Gabbay, Shahid Rahman, John Symons y Jean Paul Van Bendegeme (eds.), *Logic, Epistemology, and the Unity of Science*, Dordrecht, Springer Science, 2009, pp. 3-16.
- Rallo Gruss, Asunción, «Las misceláneas: conformación y desarrollo de un género renacentista», *Edad de Oro*, 3, 1984, pp. 159-180
- Ramírez del Río, José, *La orientalización de al-Andalus: los días de los árabes en la Península Ibérica*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2002
- Ramón Guerrero, Rafael, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, AKAL, 2002
- Ramos Jurado, Enrique Ángel, *Lo platónico en el siglo V p. C.: Proclo (Análisis de las fuentes del Comentario de Proclo al Timeo platónico en su libro V, Prólogo y Genealogía de los dioses)*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1981
- Ramos Maldonado, Sandra I., «La *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo: lectura en clave humanística de un clásico», *Ágora. Estudios Clásicos em Debate*, 15, 2013, pp. 51-94
- Reinach, Salomon, *Manuel de philologie classique*, París, Librairie Hachette et C^{IE}, 1907
- Rey, Alain, *Encyclopédies et dictionnaires*, collection «Que sais-je?», París, Presses Universitaires de France, 1982
- Rey, Alain, *Miroirs du monde. Une histoire de l'encyclopédisme*, París, Fayard, 2007
- Reynolds, Douglas R., *Japanese Encyclopaedias: A Hidden Impact on the Late Qing Chinese Encyclopaedias?*, en M. Doleželová-Velingerová, R. G. Wagner (eds.), *Chinese Encyclopaedias of New Global Knowledge (1870-1930): Changing Ways of Thought*, Heidelberg, Nueva York, Dordrecht, Londres, Springer, 2014, pp. 137-190
- Ribémont, Bernard, «Les encyclopédies médiévales et les bons anges», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 21, 2011, pp. 285-309

- Ribémont, Bernard, «Repères bibliographiques sur les encyclopédies médiévales de l'Occident latin (XII^e-XV^e siècles)», *Cahiers de recherches médiévales*, 6, 1999, pp. 99-108
- Ribémont, Bernard, *De natura rerum. Études sur les encyclopédies médiévales*, Orléans, Paradigme, 1995
- Ribémont, Bernard, *La "Renaissance" du XII^e siècle et l'Encyclopédisme*, Paris, Honoré Champion, 2002
- Ribémont, Bernard, *Les origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens*, Paris, Honoré Champion, 2001
- Ribémont, Bernard, *On the definition of an encyclopaedic genre in the Middle Ages*, en Peter Binkley (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts Proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1997, pp. 47-62
- Ribera y Tarragó, Julián, *Libros y enseñanzas en al-Andalus*, Navarra, Urgoiti Editores, 2008
- Riedel, Dagmar A., *Searching for the Islamic Episteme: The Status of Historical Information in Medieval Middle-Eastern Anthological Writing* (disertación doctoral), Columbia University (<http://hdl.handle.net/10022/AC:P:21915>)
- Rieunier, Alexis, *Quelques mots sur la médecine au Moyen Age d'après le Speculum majus de Vincent de Beauvais*, Paris, Ollier-Henry, 1893.
- Rivers, Kimberly, *Memory, Division, and the Organisation of Knowledge in the Middle Ages*, en Peter Binkley (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts Proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1997, pp. 147-158
- Robson, Michael, *The Franciscans in the Middle Ages*, Woodbridge, Boydell Press, 2006
- Rodríguez, Evangelina, *Del saber cenacular a la Ilustración: el borrador enciclopédico de la Academia de los Nocturnos*, en Evangelina Rodríguez (ed.) *De las academias a la enciclopedia: el discurso del saber en la modernidad*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1993, pp. 29-68
- Roling, Bernd, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache im Mittelalter und der Frühen Neuzeit als Antizipation einer Sprechakttheorie*, Leiden, Brill, 2008
- Roling, Bernd, *Zwischen Enzyklopädie und Theologie: Die Engellehre des Bartholomäus Anglicus und ihre Rezeption in den theologischen Kompendien des Mittelalters*, en Baudouin Van den Abeele y Heinz Meyer (eds.), *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum. Texte latin et réception vernaculaire / Lateinischer Text und volkssprachige Rezeption*, Turnhout, Brepols Publishers, 2005, pp. 203-219
- Ronquist, Eyvind Carl, *Patient and Impatient Encyclopaedism*, en Peter Binkley (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts Proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1997, pp. 31-46
- Rosenblum, Noah. «Ha'enziklopedyah ha'ivrit harishonah, mehabberah vehishtalshelutah», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 55, 1988, pp. 15-65

- Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924
- Roux, Brigitte, *Mondes en miniatures: l'iconographie du Livre du trésor de Brunetto Latini*, Ginebra, Librairie Droz, 2009
- Roux, Georges, *Mesopotamia: historia política, económica y cultural*, Madrid, Ediciones Akal, 2002
- Rubiera Mata, M^a Jesús, *Introducció als estudis àrabs i islàmics*, Alicante, Universitat d'Alacant, 1994
- Rubiera Mata, M^a Jesús, *La Literatura árabe clásica: desde la época pre-islámica al Imperio Otomano*, Alicante, Universitat d'Alacant, 2005
- Rubincam, Catherine, *The Organisation of Material in Graeco-Roman World Histories*, en Peter Binkley (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts Proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1997, pp. 127-136
- Rubio Moreno, Laura M^a, *El cerebro humano, sede de la cognición intelectual, en el Propiedades de las Cosas y en otros tratados medievales*, en *Estudios y ensayos: Los Diccionarios a través de la historia*, Málaga, Universidad de Málaga, 2010, pp. 571-585
- Rubio Moreno, Laura M^a, *Las imágenes antropomórficas en el léxico teológico del Libro de las propiedades de las cosas, de Bartolomé Ánglico, y su reflejo en los diccionarios del español actual*, en *Actas del II Congreso Internacional de Lexicografía Hispánica*, Alicante, Universidad de Alicante, 2008, pp. 755-758
- Rubio Moreno, Laura M^a, *Predicación semántica y atributos divinos en el Libro de las Propiedades de las Cosas de Bartolomé Ánglico*, en *Actas del VII Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Mérida (Yucatán) y Madrid, Arco Libros, 2008, vol. II, pp. 2141-2149
- Ruiz de Elvira, Antonio, «*Uniuersitas y Encyclopaedia (I)*», *Habis*, 28, 1997, pp. 349-367
- Ruiz de Elvira, Antonio, «*Uniuersitas y Encyclopaedia (II)*», *Habis*, 29, 1998, pp. 349-369
- Rutherford, Donald, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, Nueva York, Melbourne, Cambridge University Press, 1998
- Sampson, George y Churchill, R. C., *The concise Cambridge history of English literature*, Cambridge, Nueva York, Melbourne, Cambridge University Press, 1970
- Sandnes, Karl Olav, *The Challenge of Homer: School, Pagan Poets and Early Christianity*, Londres, T&T Clark International, 2009
- Santiago Otero, Horacio, *Siglo XII: origen de los centros intelectuales*, Madrid, Artes Gráficas Clavileño, S.A., 1979
- Sayés, José Antonio, *Escatología*, Madrid, Ediciones Palabra, 2006
- Schipper, Bill, *Rabanus Maurus and his Sources*, en Alasdair A. MacDonald y Michael W. Twomey (eds.), *Schooling and Society: The Ordering and Reordering of Knowledge in the Western Middle Ages*, Leuven, Peeters Publishers, 2004, pp. 1-22

- Schökel, Luis Alonso, *Hermenéutica Bíblica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1986
- Se Boyar, Gerald E., «Bartholomeus and his encyclopedia», *The Journal of English and Germanic Philology*, 19, 1920, pp. 168-189
- Sesboüé, Bernard y Wolinski, Joseph, *Historia de los dogmas*, vol. 1, *El Dios de la salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995
- Seymour, Michael C. et al. (ed.), *On the Properties of Things. John Trevisa's Translation of Bartholomeus Anglicus, De Proprietatibus Rerum*, 3 vols, Oxford, The Clarendon Press, 1975 y 1988
- Seymour, Michael C., (and Colleagues), *Bartholomeus Anglicus and His Encyclopedia*, Aldershot, Brookfield, Variorum, 1992
- Seymour, Michael C., «Some medieval English owners of *De Proprietatibus Rerum*», *The Bodleian Library Record*, IX, n. 3, 1974, pp. 156-165
- Shaohua, Zhong, *Studies on the Characteristics of Late Qing Encyclopaedia*, en M. Doleželová-Velingerová, R. G. Wagner (eds.), *Chinese Encyclopaedias of New Global Knowledge (1870-1930): Changing Ways of Thought*, Heidelberg, Nueva York, Dordrecht, Londres, Springer, 2014, pp. 425-452
- Silvi, Christine, «Les «petites encyclopédies» du XIIIe siècle en langue vulgaire. Bibliographie sélective (1980-2000)», *Le Moyen Age*, 2, tomo 109, 2003, pp. 345-361
- Simone, Franco, *La Notion d'Encyclopédie: Élément caractéristique de la Renaissance française*, en Peter Sharratt (ed.), *French Renaissance Studies 1540-1570: Humanism and the Encyclopedia*. Edinburgo, Edinburgh University Press, 1976, pp. 234-262
- Smith, Marc H. y Ducour, Christine, *L'expérience de Ménestrel: douze ans dans l'Internet médiéval*, en Jean-Philippe Genet y Andrea Zorzi (eds.), *Les historiens et l'informatique: un métier à réinventer, Rome, décembre 2008*, Roma, École française de Rome, 2011, pp. 141-156
- Southern, R. W., *From Schools to University*, en Jeremy I. Catto (ed.), *The history of the university of Oxford*, vol 1, *The early Oxford schools*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 1-36
- Spaemann, Robert, *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Ediciones Rialp, 1991
- Steele, Robert, *Medieval Lore from Bartholomaeus Anglicus*, Londres, Chatto, Windus y Boston, John W. Luce & Co., 1907
- Steer, Georg, «Die Gottes- und Engellehre des Bartholomäus Anglicus in der Übersetzung des Michael Baumann», en *Würzburger Prosastudien*, vol. 1, Múnich, 1968 (Medium Aevum, 13), pp. 81-101
- Stein, Gabriele, *Sir Thomas Elyot as Lexicographer*, Nueva York, Oxford University Press, 2014
- Stock, Brian, *Myth and Science in the Twelfth Century: A Study of Bernard Silvester*, Princeton, Princeton University Press, 1972
- Stockwell, Foster, *A History of Information Storage and Retrieval*, Jefferson, McFarland, 2000
- Studer, Basil, *Dios salvador en los padres de la iglesia: trinidad – cristología – soteriología*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993

- Sullivan, Lawrence E., «Circumscribing Knowledge: Encyclopedias in Historical Perspective», *The Journal of Religion*, 70, 1990, pp. 315-339
- Szönyi, György E., *The Hermetic Revival in Italy*, en *The Occult World*, Christopher Partridge (ed.), Oxon y Nueva York, Routledge, 2014, pp. 51-73
- Talavera Esteso, Francisco José, «La “Historia Naturalis” de Juan Gil de Zamora y la tradición enciclopédica latina del S. XIII», *Analecta malacitana: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras* (Universidad de Málaga), 6, n. 1, 1983, pp. 151-176
- Tega, Walter, *Atlases, Cities, Mosaics. Neurath and The Encyclopédie*, en Elisabeth Nemeth y Friedrich Stadler (eds.), *Encyclopedia and Utopia: The Life and Work of Otto Neurath (1882-1945)*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 63-77.
- Teng-Ssu-Yü y Biggerstaff, Knight, *An Annotated Bibliography of Selected Chinese Reference Works*, Cambridge, Harvard University Press, 1950
- Théry, G., «Existe-t-il un commentaire de Jean Sarrazin sur la Hiérarchie céleste du Pseudo-Denys?», *Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, 11, 1922, pp. 72-81
- Thornike, Lynn, *A History of magic and experimental science*, vol. 2, Nueva York, Columbia University Press, 1926
- Timotin, Andrei, *La démonologie platonicienne: histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden y Boston, Brill, 2012
- Toulmin Smith, Lucy, «Bartholomew De Glanville (fl. 1230-1250)», en Sir Leslie Stephen and Sir Sidney Lee (eds.), *The Dictionary of national biography: from the earliest times to 1900*, Londres, Oxford University Press, 1885-1901, vol. 21, pp. 409-411
- Trias Mercant, Sebastià, *Diccionari d'escriptors lul-listes*, Palma, Universitat Illes Balears, 2008, pp. 28-29
- Twomey, Michael W., *Appendix: Medieval Encyclopedias*, en Kaske, Robert Earl, con la colaboración de Arthur Groos y Michael W. Twomey, *Medieval Christian Literary Imagery: A Guide to Interpretation*, Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press, 1988, pp. 182-215
- Twomey, Michael W., *Inventing the Encyclopedia*, en Alasdair A. MacDonald y Michael W. Twomey (eds.), *Schooling and Society: The Ordering and Reordering of Knowledge in the Western Middle Ages*, Leuven, Peeters Publishers, 2004, pp. 73-92.
- Twomey, Michael W., *Towards a Reception History of Western Medieval Encyclopaedias in England Before 1500*, en Peter Binkley (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts Proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1997, pp. 329-362
- Uríbarri Bilbao, Gabino, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1999
- Uríbarri Bilbao, Gabino, *Monarquía y Trinidad: el concepto teológico “monarchia” en la controversia “monarquiana”*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1996

- Van den Abeele, Baudouin y Meyer, Heinz (eds.), *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum. Texte latin et réception vernaculaire / Lateinischer Text und volkssprachige Rezeption*, Turnhout, Brepols Publishers, 2005
- Van den Abeele, Baudouin y Meyer, Heinz, *Etat de l'édition du De proprietatibus rerum*, en Baudouin Van den Abeele y Heinz Meyer (eds.), *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum. Texte latin et réception vernaculaire / Lateinischer Text und volkssprachige Rezeption*, Turnhout, Brepols Publishers, 2005, pp. 1-12.
- Van den Abeele, Baudouin, *Diffusion et avatars d'une encyclopédie: Le Liber de natura rerum de Thomas de Cantimpré*, en Godefroid de Callataÿ y Baudouin Van den Abeele (eds.), *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Âge. Actes du colloque de Louvain-La-Neuve, 19-21 mai 2005*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 141-176
- Van den Abeele, Baudouin, *Fortune et mutations des encyclopédies latines durant le Moyen Âge tardif*, thèse d'agrégation (no publicada), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2007
- Van den Abeele, Baudouin, *Introduction générale*, en *Bartholomaeus Anglicus. De proprietatibus rerum. Volume I: Introduction générale, Prohemium, et Libri I-IV*, ed. B. Van Den Abeele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling y R. J. Long, Turnhout, Brepols Publishers, 2007, pp. 3-43
- Van den Abeele, Baudouin, *The Macrologus of Liège: An Encyclopedic Lexicon at the Dawn of Humanism*, en Alasdair A. MacDonald y Michael W. Twomey (eds.), *Schooling and Society: The Ordering and Reordering of Knowledge in the Western Middle Ages*, Leuven, Peeters Publishers, 2004, pp. 43-60
- Van Gelder, Geert Jan, *Complete Men, Women and Books: on Medieval Arabic Encyclopaedism*, en Peter Binkley (ed.), *Pre Modern Encyclopaedic Texts*, Nueva York, Brill, 1997, pp. 241-259
- Vanni Rovighi, Sofia, *Storia della filosofia medievale: dalla patristica al secolo XIV*, Milán, Vita e Pensiero, 2006
- Vargas Fuentes, Katia Gabriela, *Las bibliotecas reales como antecedente histórico de las bibliotecas nacionales: Francia, España y el Reino Unido*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2008
- Ventura, Iolanda, *Aristoteles fuit causa efficiens huius libri: On the Reception of Pseudo-Aristotle's Problemata in Late Medieval Encyclopaedic Culture*, en Pieter de Leemans y Michèle Goyens (eds.), *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*, Leuven, Leuven University Press, 2006, pp. 113-144
- Ventura, Iolanda, *Changing Representations of Botany in Encyclopaedias from the Middle Ages to the Renaissance*, en Anja-Silvia Goeing, Anthony Grafton, Paul Michel (ed.), *Collectors' Knowledge: What Is Kept, What Is Discarded*, Leiden, Brill, 2013, pp. 97-144
- Ventura, Iolanda, *On philosophical encyclopaedism in the fourteenth century: the Catena aurea entium of Henry of Herford*, en Godefroid de Callataÿ y Baudouin Van den Abeele (eds.), *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures*

- dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Âge. Actes du colloque de Louvain-La-Neuve, 19-21 mai 2005*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 199-245
- Venturi, Franco, *Los orígenes de la Enciclopedia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1980
- Vergara Ciordia, Javier, «El sentido del saber en la Escolástica medieval», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, *Historia Medieval*, 13, 2000, pp. 421-434
- Vernet, Juan, *Literatura árabe*, Barcelona, El Acanalado, 2002
- Viarre, Simone, *La description du palais de Nature dans l'«Anticlaudianus» d'Alain de Lille (I, 55-206)*, en Henri Roussel y François Suard (eds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélee et leur temps: actes du colloque de Lille*, octobre 1978, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1980, pp. 153-164
- Vidmar, Tadej, *Selected Aspects of Non-Formal Education in Ancient Greece, Middle Ages and the Reformation*, en Igor Ž. Žagar y Polona Kelava (eds.), *From Formal to Non-Formal: Education, Learning and Knowledge*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 1-22
- Vollmann, Benedikt Konrad, *La vitalità delle enciclopedie di scienza naturale: Isidoro di Siviglia, Tommaso di Cantimpré, e le redazioni del cosiddetto "Tomasso III"*, en Michelangelo Picone (ed.), *L'enciclopedismo medievale. Atti del Convegno «L'Enciclopedismo Medievale», San Gimignano, 8-10 ottobre 1992*, Ravenna, Longo Editore, 1994, pp. 135-145
- Von Balthasar, Hans Urs, *Teológica*; tomo 3, *El espíritu de la verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1998
- Von Hees, Syrinx, *Al-Qazwīnī's 'Ajā'ib al-makhlūqāt: an encyclopaedia of natural history?*, en Gerhard Endress (ed.), *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the pre-eighteenth century Islamic World*, Leiden, Boston, Brill, 2006, pp. 171-186
- Von Stuckrad, K., *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*, Leiden, Brill, 2010
- Voorbij, Johannes B., *Purpose and Audience. Perspectives on the Thirteenth-Century Encyclopedias of Alexander Neckam, Bartholomaeus Anglicus, Thomas of Cantimpré and Vincent of Beauvais*, en S. Harvey (ed.), op. cit., pp. 31-45
- Wade, Ira O., *Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1971
- Wahl, Cornelio, «La lexicografía china: enciclopedias y diccionarios generales, especializados y curiosos», *Revista Argentina de Bibliotecología*, vol. I, 1998, pp. 27-46
- Watts, Thomas, «History of Cyclopaedias», *Quarterly Review*, 113, n. 226, 1863, pp. 354-387
- Weisheipl, James A, *The natura, scope, and classification of the sciences*, en D. C. Lindberg (ed.), *Science in the Middle Ages*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1978, pp. 461-482
- Wells, James M., *The circle of knowledge: encyclopaedias past and present*, Chicago, The Newberry Library, 1968
- Westbrook, Robert B., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991

- Williams, David Russell y Balensuela, Matthew C., *Music Theory from Boethius to Zarlino: A Bibliography and Guide*, Hillsdale, Pendragon Press, 2007
- Wood, Jamie, *The Politics of Identity in Visigothic Spain: Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, Leiden, Brill, 2012
- Wright, G. Ernest, *Arqueología bíblica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2002
- Yap, Yong y Cotterell, Arthur, *La civilización china clásica (De la prehistoria al siglo XIV)*, Barcelona, Aymá S. A. Editora, 1981
- Yassine Bendriss, Ernest, *Breve historia del Islam*, Madrid, Ediciones Nowtilus, 2013
- Yeo, R., *Encyclopaedic Visions: Scientific Dictionaries and Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001
- Záhora, Tomáš, *The Tropological Universe: Alexander Neckam's Encyclopedias and the Natures of Things at the Turn of the Thirteenth Century* (disertación doctoral), Nueva York, Fordham University, 2007
- Zonta, Mauro, *The place of Aristotelian metaphysics in the thirteenth-century encyclopedias*, en Steven Harvey (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 414-426
- Zucker, Arnaud, *Encyclopédire: formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2013
- Zurndorfer, Harriet Thelma, *China Bibliography: A Research Guide to Reference Works About China Past and Present*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, 1995
- Zurndorfer, Harriet Thelma, *The passion to collect, select, and protect. Fifteen hundred years of the Chinese encyclopaedias*, en Jason König, Greg Woolf (eds.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013, pp. 505-528
- Zurndorfer, Harriet Thelma, *Women in the Epistemological Strategy of Chinese Encyclopedia: Preliminary Observations from Some Sung, Ming, and Ch'ing Works*, en H. T. Zurndorfer (ed.), *Chinese Women in the Imperial Past: New Perspectives*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 1999, pp. 354-396