



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.



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

VOLUMEN ANEXO

Tesis presentada para optar al título de doctora
2015

Doctoranda:
Noemí Barrera Gómez

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

Relación de apartados anexos

Anexo A1	617
Anexo A2	618
Anexo A3	622
Anexo A4	623
Anexo B1	624
Anexo B2	655
Anexo B3	656
Anexo B4	657
Anexo B5	658
Anexo B6	659
Anexo C1	660
Anexo C2	661
Anexo C3	662
Anexo C4	663
Anexo C5	664
Anexo C6	671
Anexo D1	690
Anexo D2	724
Anexo E1	725
Anexo E2	726
Anexo E3	727

Anexo A1

Esquema de las características básicas intrínsecas al enciclopedismo occidental medieval que lo definen como género sapiencial didáctico-filosófico¹.

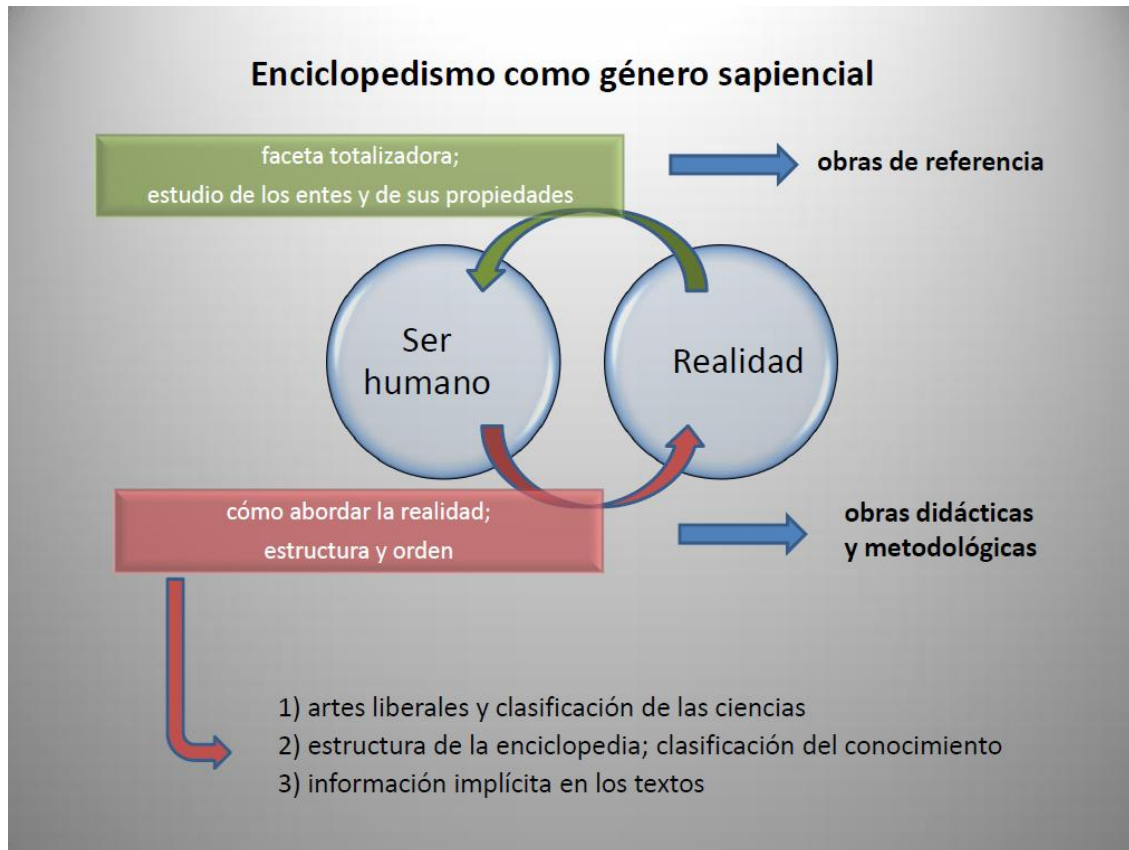


Figura 1. Idiosincrasia del enciclopedismo como género sapiencial didáctico-filosófico

¹ Esta figura corresponde al apartado 2.4 *Idiosincrasia del enciclopedismo como género sapiencial didáctico-filosófico* (específicamente, al contenido expuesto en 2.4.1 *La relación del hombre y el mundo en el proceso enciclopédico*).

Anexo A2

Presentamos a continuación un cuadro con las obras que los académicos han reconocido como parte del género enciclopédico del Occidente latino medieval². Este corpus se ha realizado a partir de los estudios especializados sobre la temática, sin encontrarse en su totalidad en ninguno de ellos. Para diferenciar los textos considerados dentro del género de manera no problemática de aquellos que han dado pie a controversias, se ha establecido un código mediante distintos colores: así, los textos marcados en verde son los comúnmente considerados enciclopédicos; los señalados en naranja reflejan aquellas obras aceptadas dentro de la familia enciclopédica, si bien con ciertas reticencias; en azul se han marcado las obras en torno a las cuales la bibliografía guarda silencio, mencionadas muy esporádicamente; por último, en rojo señalamos las obras que, aun compartiendo algún rasgo enciclopédico, no presentan las características suficientes para pertenecer al género (dichas características son las desarrolladas en el capítulo cuarto de la investigación). Asimismo, hacemos constar en el cuadro, para aquellos casos donde sea relevante señalarlo, la naturaleza de la obra y su proyección o alcance:

Autor	Obra	Fecha	Naturaleza de la obra	Proyección o alcance
Marciano Capella	<i>De nuptiis Philologiae et Mercurii</i>	c. 420	<i>ordo artium</i> + relato mitológico	disciplinar
Casiodoro	<i>Institutiones divinarum et saecularium lectionum</i>	c. 560	<i>ordo artium</i> + letras cristianas	disciplinar
Isidoro de Sevilla	<i>Etymologiarum libri XX</i>	c. 622	naturaleza significativa	PARADIGMÁTICA
Isidoro de Sevilla	<i>De natura rerum</i>	c. 612 - 613	naturaleza significativa	parcial: inaugural (lib. <i>De natura rerum</i>)
Beda	<i>De natura rerum</i>	anterior a 731	isidoriana (menor carga moral)	parcial
Anónimo	<i>Liber de ordine creaturarum</i>	siglo VII	isidoriana	parcial

² El corpus enciclopédico medieval se expone en el capítulo tercero, a partir del punto 3.3.2 *El beneplácito de Agustín de Hipona y el desarrollo del enciclopedismo medieval*.

Rabano Mauro	<i>De universo o De naturis rerum</i>	c. 842	isidoriana (con gran carga moral)	
Anónimo	<i>Summarium Heinrici</i>	s. XI	isidoriana	
Honorio Augustodunensis	<i>Elucidarium</i>	1100	teológico-didáctica	inaugural (elucidarios)
Honorio Augustodunensis	<i>Imago mundi</i>	c. 1110 - 1139	principios filosóficos	espec. y parcial: inaug. (libros <i>imago mundi</i>)
Lambert de Saint Omer	<i>Liber floridus</i>	1120	desorden estructural	consciencia compiladora
Guillermo de Conches	<i>Philosophia mundi</i>	1124	tratado filosófico + obra enciclop.	
Guillermo de Conches	<i>Dragmaticon</i>	c. 1144 - 1148	diálogo filosóf.- pedagógico	
Teófilo	<i>De diversis artibus</i>	c. 1123 - 1130	tratado técnico	<i>topos</i> enciclopédicos en el prólogo
Hugo de San Víctor	<i>Didascalicon</i>	c. 1125	<i>didascalía</i> + rasgos enciclop.	
Thierry de Chartres	<i>Heptateuchon</i>	década de 1140	tratado didáctico	disciplinar
Bernardo Silvestre	<i>Cosmographia</i>	mitad de siglo	poema filosófico natural (neoplat.)	
Hildegarda de Bingen	<i>Physica y Causae et curae</i>	c. 1150 - c. 1155	originariamente una sola obra	especializada y parcial
Adelardo de Bath	<i>Quaestiones naturales</i>	mitad s. XII	obra escolástica	
Johannes Hispalensis (traductor)	<i>Secretum secretorum (De regimine sanitatis)</i>	mitad de siglo XII	pseudo- aristotélica	
Ricardo de San Víctor	<i>Liber exceptionum</i>	c. 1155	didáctica, rasgos enciclopédicos	
Alain de Lille	<i>De planctu naturae</i>	anterior a 1171	poema filosófico natural (neoplat.)	
Alain de Lille	<i>Anticlaudianus</i>	c. 1182	poema filosófico natural (neoplat.)	
Herrada de Landsberg	<i>Hortus deliciarum</i>	1180		parcial - consciencia compiladora
Anónimo	<i>Apex physicae</i>	s. XII	aristotélica	
Pseudo Hugo de	<i>De bestiis et aliis</i>	s. XII	colección	parcial (animales + léxico)

San Víctor	<i>rebus</i>		renacentista de textos del s.XII	y lapidario); carece de requisitos básicos encicl.
Daniel de Morley	<i>Liber de naturis inferiorum et superiorum</i>	final siglo XII	aristotélica	
Raoul Ardent	<i>Speculum universale</i>	1199	moral	especializada (suma de vicios y virtudes)
Huguccio de Pisa	<i>Derivationes</i>	final s. XII	isidoriana	especializada (diccionario etimológico + glosario + rasgos enciclopédicos)
Alexander Neckam	<i>De naturis rerum</i>	fin XII - princ. XIII	6 días de la creación	PARADIGMÁTICA (transición)
Gervasio de Tilbury	<i>Otia imperialia</i>	1214		especializada (geografía y <i>mirabilia</i>)
Arnold de Saxe	<i>De floribus rerum naturalium</i>	c. 1220 - 1230	filosofía natural y moral	
Philippe de Tripoli (traductor)	<i>Secretum secretorum</i>	c. 1230	pseudo- aristotélica	
Gregorio de Monte Sacro	<i>De hominum deificatione</i>	c. 1236	poema didascálico	carece de requisitos básicos enciclopédicos
Bartholomeus Anglicus	<i>De proprietatibus rerum</i>	c. 1230 - 1240	principios filosóficos	PARADIGMÁTICA libro de la naturaleza
Tomás de Cantimpré	<i>De natura rerum</i>	c. 1240	principios filosóficos	PARADIGMÁTICA libro de la naturaleza
Vincent de Beauvais	<i>Speculum maius</i>	c. 1244 (primera versión)	principio: 6 días creación + <i>ordo artium</i> + 6 edades	PARADIGMÁTICA (≠ ámbitos: naturaleza, disciplinas e historia)
Anónimo	<i>Compendium philosophiae</i>	siglo XIII	aristotélica	
Henri Bate	<i>Speculum divinatorum et quorundam naturalium</i>	final del siglo XIII	reconciliación doctrinal entre Platón y Aristóteles	
Juan Gil de Zamora	<i>Historia naturalis</i>	c. 1275 - 1295	alfabética	diccionario enciclopédico universal
Marcus de Orvieto	<i>Liber septiformis de moralitatibus rerum</i>	último decenio siglo XIII	dependencia DPR moralizado	especializada (moral)
Anónimo	<i>Lumen animae</i>	1300	moralizante; vicios	especializada (moral)

			y virtudes, alfabética	
Giovanni de San Gimignano	<i>Summa de exemplis et similitudinibus rerum</i>	1320	dependencia DPR moralizado; vicios y virtudes, alfabética	especializada (moral)
Konrad de Halberstadt	<i>Liber similitudinum naturalium</i>	c. 1340 - 1350	dependencia <i>Summa de exemplis</i> ; vicios y virtudes, alfabética	especializada (moral)
Anónimo	<i>Multifarium</i>	1326	dependencia DPR moralizado	especializada (moral)
Pierre Bersuire	<i>Reductorium morale</i>	c. 1340	dependencia DPR moralizado	especializada (moral)
Guglielmo de Iacopo de Pastrengo	<i>De originibus rerum libellus</i>	c. 1350	bibliografía alfabética autores anteriores	obra biográfico-bibliográfica
James le Palmer	<i>Omne bonum</i>	c. 1360 - 1375	alfabética	gran conjunto de disciplinas
Anónimo	<i>Dialogus creaturarum</i>	s. XIV	edificante, consejos ≠ tipos de hombre	especializada (moral: fábulas)
Domenico Bandini	<i>Fons memorabilium universi</i>	final siglo XIV, princ. XV	5 partes = 5 heridas de Cristo	totalizadora (diversos ámbitos: similar al <i>Speculum maius</i>)
Henri de Herford	<i>Catena aurea entium vel problematum series</i>	c. mitad siglo XIV	científico - filosófica	
Pierre d'Ailly	<i>Imago mundi</i>	1410	tradicón de los <i>imago mundi</i>	parcial y especializada (<i>imago mundi</i>)
Wenceslaus Brack	<i>Vocabularius rerum</i>	XV	diccionario de esquema enciclopédico	proyección totalizadora
Anónimo	<i>Macrologus</i>	2ª mitad siglo XV	alfabética (léxico enciclopédico)	
Gregor Reisch	<i>Margarita philosophica</i>	1496	tratado escolar	totalizadora: disciplinar + filosofía natural + moral

Anexo A3

Esquema comparativo de las tradiciones enciclopédicas china, árabe y occidental hasta el final de la Edad Media³.

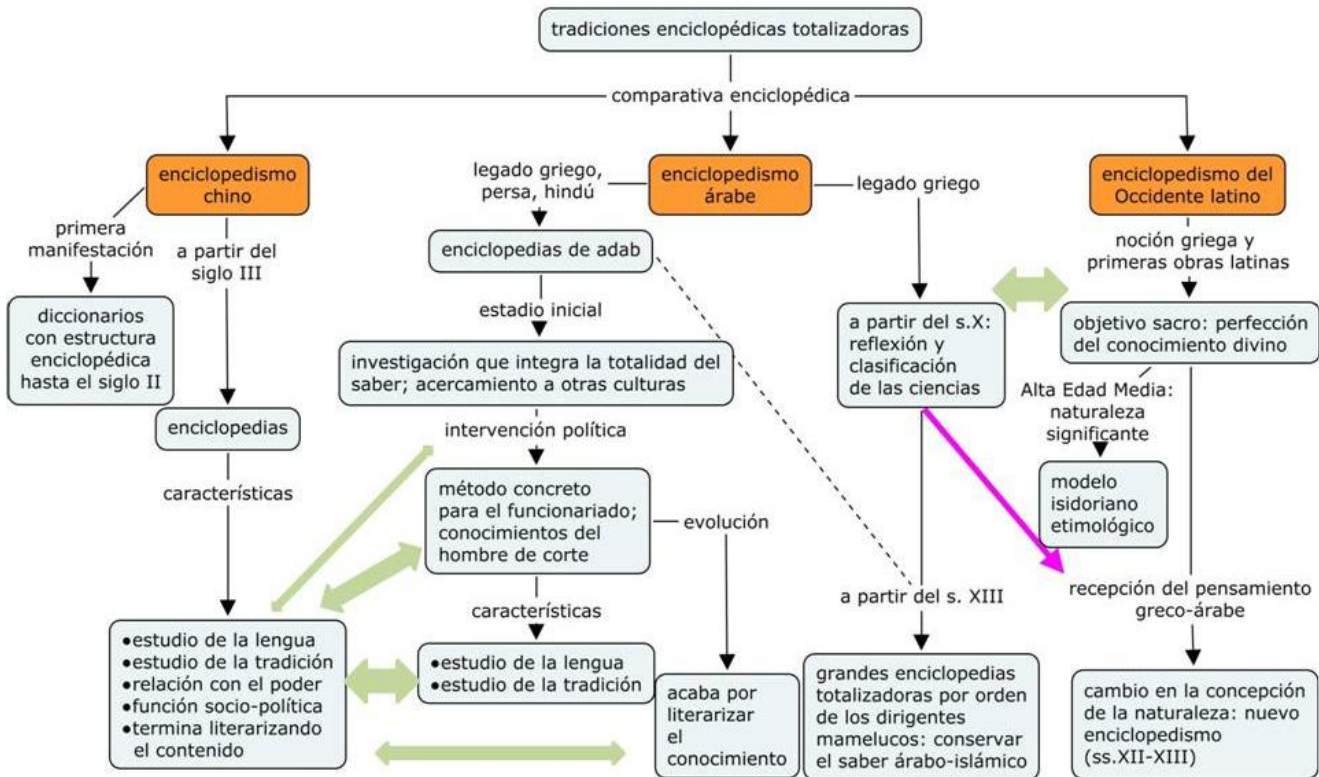


Figura 2. Nexos entre las tradiciones enciclopédicas china, árabe y occidental

³ Correspondiente a la exposición realizada en el apartado 3.4.1 *Principales puntos de encuentro y desencuentro de las tradiciones enciclopédicas*.

Anexo A4

Se muestra a continuación un esquema de los libros que componen el *De proprietatibus rerum* donde se señalan los diferentes principios rectores que se localizan en el sistema que presenta la obra⁴.

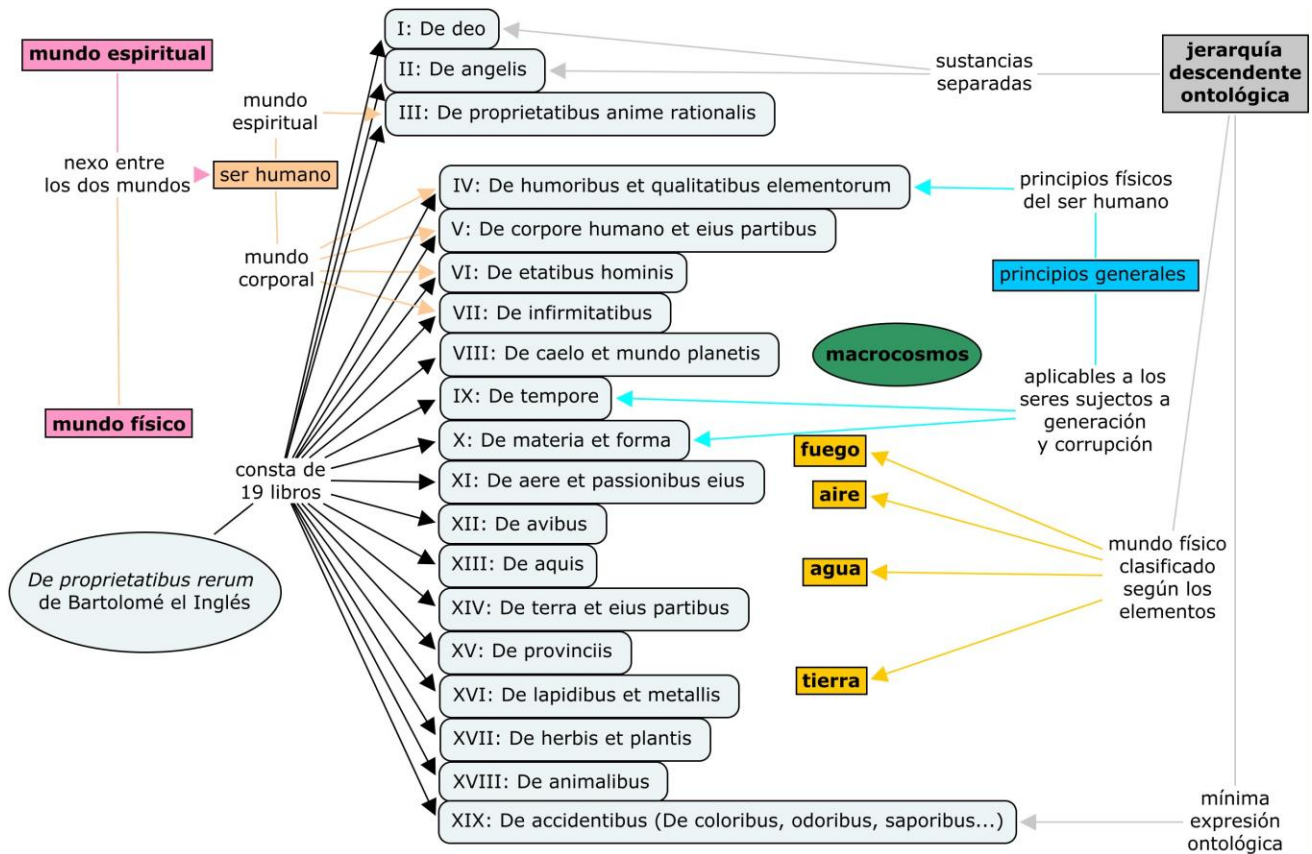


Figura 3. Principios rectores del *De proprietatibus rerum*

⁴ Este esquema se corresponde con la exposición desarrollada en el apartado 4.3.3.3 *Un sistema donde todo ente encuentra su lugar. Los principios organizativos del De proprietatibus rerum.*

Anexo B1

Conocimiento y clasificación de las ciencias en Platón y Aristóteles⁵

1. Tipos de conocimiento y clasificación de las ciencias en la *República*

El texto platónico más interesante para la teorización de la clasificación de las ciencias es la analogía de la línea, expuesta en la *República*⁶. Tanto en la analogía de la línea como, de manera complementaria, en la del sol como hijo del bien y en la de la caverna hallamos una serie de afirmaciones y explicaciones que han conducido a diferentes interpretaciones de la que debía ser la doctrina de Platón sobre la ordenación de las ciencias y los conocimientos asociados a cada realidad. El mismo Aristóteles realiza una interpretación de la doctrina de su maestro que le lleva, según se ha señalado en múltiples ocasiones⁷, a presentar su propia teoría como una reacción a la de aquel.

1.1 Sabiduría, ignorancia y conocimiento aparente. La alegoría del sol como hijo del bien

La clasificación platónica de los conocimientos aparece en un contexto determinado, en el que Platón, mediante el personaje de Sócrates, pretende demostrar que existe una idea de bien que deben conocer los filósofos-gobernantes como condición de posibilidad de un estado justo. Sin el conocimiento de esta idea, tal estado no sería posible⁸. En el libro V, se incide en la diferenciación del conocimiento verdadero del aparente, para, posteriormente (libro VI), tras descartar las definiciones que tradicionalmente se han asociado, de manera errónea, a dicha noción, tales como el placer sensorial o la acumulación de conocimientos (505bd), fundamentar la distinción del verdadero conocimiento del bien respecto del conocimiento del bien aparente. Si resulta fácil reparar en la distinción entre la sabiduría y la ignorancia, no es tan sencillo

⁵ La exposición desarrollada a lo largo del Anexo B1 tiene por objetivo servir de referencia a la hora de comparar los esquemas que distinguían las distintas partes de la filosofía que, en la Edad Media, se conocieron como “división platónica” y “división aristotélica” respecto a las doctrinas de los autores a las que se les atribuyeron. La comparación entre los esquemas medievales y las doctrinas de Platón y Aristóteles se realiza en el apartado 4.3.4.2 *Las divisiones “platónica” y “aristotélica” de la filosofía y su transmisión medieval*.

⁶ *República*, VI 509d-511e.

⁷ Ver *infra*, apartado 2.1 *La doctrina aristotélica como reacción a la teoría platónica*, nota 31.

⁸ Fernando Pascual, L.C., «Una lectura de la “Línea dividida” presentada en la *República* de Platón», *Alpha Omega*, VII, n. 1, 2004, pp. 61-90, aquí, p. 66.

distinguir la primera del conocimiento aparente. Ambos grados absolutos del conocimiento (sabiduría y ignorancia) poseen una condición ontológica: la primera se vincula al ser (478a); la segunda, al no ser (478c). Sin embargo, existe un grado medio entre ambos, caracterizado por su mixtura entre ser y no ser. Se trata del mundo cambiante, sometido a nacimiento y muerte, a la continua transformación, con el cual se asocia el conocimiento de la apariencia, propio del mundo del devenir (478b-479d). Esta distinción será relevante en el contexto de la obra, ya que implicará que aquellos gobernantes que no alcancen la idea de bien y permanezcan únicamente en su manifestación en el mundo cambiante no puedan obrar según la noción de justicia esperada en el estado, pues no conocen más que el bien aparente (475e-480a).

La idea de bien se presenta como idea máxima, no solo reguladora de las acciones en el plano moral, sino también principio de toda ontología y de todo conocimiento. Tal idea es trascendente a la verdad y al ser, siendo la causa y el principio que otorga ambos a los restantes entes (508e-509b). La metáfora del sol como hijo del bien⁹ desarrolla de manera evidente dicha condición de la idea del bien. En estas líneas, asegura Platón, por boca de Sócrates, que el sol actúa de manera análoga al bien: semejante a como el sol ilumina el objeto hasta hacerlo visible y posibilita al ojo captar dicho objeto mediante la vista, a la par que es causa del ser de las cosas físicas, el bien otorga verdad y ser tanto a los entes, haciéndolos cognoscibles y categorizables, como al alma del ser humano, posibilitando su capacidad cognoscitiva. Así, aunque afín a ellos, la idea de bien trasciende tanto al ser como a la verdad, no siendo el grado máximo de ambos sino su causa y el principio de todo¹⁰. Esta trascendencia de la idea del bien no implica su absoluta inaccesibilidad por parte del ser humano, como se verá posteriormente. Apunta Sócrates en el diálogo que también podemos divisar un objeto mediante la luz de la luna, pero no lo veremos de manera tan clara como si nos halláramos bajo la luz del sol. Igualmente, cuando el alma se encuentra amparada por la luz que proviene del bien, confiriendo ser y verdad, realmente entiende y conoce; por el contrario, si se deja conducir por las apariencias, situadas en la oscuridad, no llega más que a opinar. El verdadero peligro, se advierte en este punto de la obra, es confundir la opinión que se

⁹ *República*, VI 508b-d.

¹⁰ Esta afirmación, que leemos en 509b, es lo que ha llevado a autores como Eva Brann a afirmar que la idea de bien no debería situarse en ningún punto de la línea, ni siquiera en la parte más alta, ya que estaría al margen de cualquier graduación. En Palmer, Michael, *Masters and Slaves: Revised Essays in Political Philosophy*, Boston, Oxford, Lexington Books, 2001, p. 25.

adquiere atendiendo al mundo del devenir con el conocimiento, otorgándole a aquella la verdad que solo posee este último.

1.2 Clasificación de los seres, del conocimiento y de las ciencias. La analogía de la línea

Distinguido ya el mundo de la apariencia, que no aporta conocimiento verdadero, del de la sabiduría, y relacionados el uno con el devenir y la otra con el ser (permanente), continúa el autor con la segunda analogía, que arrojará luz sobre los tipos de conocimiento que podemos diferenciar según las realidades que se aborden. La analogía de la línea (509d-511e) creará una jerarquización de acuerdo con el ser de las realidades, de mayor o menor claridad, y con los conocimientos que se asocian a cada una, ya que no todos poseen el mismo grado de verdad. De manera general, puede afirmarse que, cuanto más alejada de la materia se encuentre una realidad, mayor será su estabilidad (más propiamente pertenecerá al ser, por no hallarse en el mundo del devenir), por lo que se tratará de una realidad más clara e inteligible y a su conocimiento le acompañará mayor verdad. Aquí es donde se sitúa el conocimiento científico, la *episteme*. Dado que esta no aborda aquello perecedero y cambiante, sino lo permanente, el objeto de tal conocimiento es la esencia u *ousía*. Por otro lado pueden distinguirse las realidades materiales, caracterizadas por ser cambiantes y encontrarse continuamente en transformación, sin gozar de estabilidad; por ello mismo, se hallan en un estado de oscuridad que dificulta y limita su inteligibilidad, concediendo un conocimiento aparente que Platón llama *doxa*, opinión.

Siguiendo el texto platónico, el personaje de Sócrates solicita a Glaucón que imagine una línea dividida en dos segmentos desiguales: uno de ellos representa el mundo inteligible y el conocimiento que le corresponde es la *episteme*; el otro, por su parte, representa el mundo visible o sensible, siendo la *doxa* el conocimiento asociado¹¹. El mundo sensible y el inteligible se relacionan entre sí de una manera particular: se

¹¹ Pese a que ha sido ampliamente discutido qué segmento corresponde a cada uno de los mundos, parece primar la opinión que relaciona el segmento mayor con el mundo inteligible, mientras que el menor representaría el mundo sensible. Para las controversias sobre las distintas interpretaciones de la alegoría de la línea dividida, remitimos al artículo de Nicholas D. Smith, donde el autor enumera los puntos que han suscitado diversidad de opiniones y trata de rebatir los –a su juicio– errores en los que han caído los escolares. Smith ofrece numerosas referencias y un amplio aparato bibliográfico. Para el caso concreto señalado en esta nota (qué segmento es el superior y a qué mundo pertenece), ver Smith, Nicholas D., «Plato's Divided Line», *Ancient Philosophy*, 16, 1996, pp. 26-46, aquí, pp. 27-28 y nota 11 de la última.

hallan vinculados como la copia a lo copiado o al original, respectivamente¹². Los segmentos mencionados estarían, a su vez, divididos en otros dos, de manera que se guardaría una proporción exacta entre la razón de la división general y la de las dos subdivisiones. Nos hallamos ante cuatro segmentos, dos en el mundo sensible y dos en el inteligible; cada segmento representará un tipo de realidades a las que se asocia un conocimiento o proceso cognoscitivo concreto que goza de mayor o menor veracidad. Imaginando la línea en posición vertical¹³ y situando el segmento sensible en el lado inferior y el inteligible en el superior, el primer tipo de realidades mencionadas son las imágenes, entendidas como sombras o reflejos. Dentro de la doctrina platónica, y tomando esta analogía también en relación a la de la caverna, las sombras pueden aludir al mundo físico en general, como sombra o reflejo del mundo noético, o a las sombras o reflejos de un objeto físico en el mismo mundo visible: en el agua, por ejemplo. En el segmento inferior de la línea (es decir, la cuarta sección o sub-segmento), nos encontraríamos en este último caso, pues se refiere aquí Platón a los reflejos de objetos sensibles que se dan en el mundo físico, llamados imágenes (509e1- 510a3). A dichas imágenes les corresponde un conocimiento determinado: la *eikasía*, término que ha sido traducido por algunos, no sin controversia, como conjetura, suposición o ilusión; otros han preferido denominarlo imaginación, y, aún otros, figuración¹⁴. Los reflejos en el agua, las sombras y los demás fenómenos de este tipo poseen una gran movilidad y transformación, siendo verdaderamente efímeros a la par que poco claros, por lo que dan lugar al conocimiento más bajo de todos.

A continuación, se aborda el segundo segmento dentro del mundo sensible o visible (tercera sección). Aquí sitúa Platón los objetos y seres del devenir, los que perecen y mueren o aquellos que resultan de una producción del ser humano, tales como un árbol, una piedra, un animal o una casa. Si comparamos dichos objetos con los del segmento precedente, notamos que estos son los objetos originales que hacen posible los reflejos mencionados anteriormente, pues dichos reflejos eran imágenes de las cosas

¹² Esta dicotomía no se mencionará en la línea hasta más adelante, cuando el personaje de Sócrates aborda las dos secciones del segmento sensible. Sostendrá Platón que la relación entre los objetos de las dos secciones inferiores y los dos segmentos principales es equivalente.

¹³ En cuanto a las distintas interpretaciones sobre la posición en la que debería imaginarse la línea: vertical, horizontal o diagonal, ver Smith, Nicholas D., *op. cit.*, pp. 26-27.

¹⁴ Candel, Miguel, *Introducción*, en Platón, *La República o El Estado*, ed. Miguel Candel, Colección Austral, Madrid, Espasa Calpe, 2001, p. 37, n. 11; Gómez, Luis O. y Torretti, Roberto, *Problemas de la filosofía: textos filosóficos clásicos y contemporáneos*, San Juan, Editorial Universitaria de Puerto Rico, 2004, p. 103, nota 2.

existentes dentro del mundo sensible (510a5-6). Así, entre los dos segmentos que dividen el sensible o visible se da la relación copia – original o copiado: de la misma manera que todo el mundo sensible es una copia del inteligible (476c-d), las imágenes del cuarto segmento (si enumeramos los cuatro segmentos en orden jerárquico descendente) se caracterizan por su condición de copia de los objetos del tercero, que constituyen, en relación a aquellas, su original¹⁵. Los objetos del devenir poseen más claridad que los anteriores; su ser, aunque perecedero, goza de una permanencia muy superior a la de las sombras o reflejos. Platón denomina *pistis* al conocimiento asociado a los seres del devenir, traducido comúnmente por creencia o sentido común.

Abandonamos el segmento del devenir, asociado a la oscuridad, la copia y la opinión, para adentrarnos en el de la inmutabilidad, donde la claridad permite acceder a los originales, de los que tendremos un conocimiento científico. El primer segmento del mundo inteligible (segunda sección), en contacto con el mundo sensible, guarda una relación cercana con este último, ya que parte de los seres de dicha realidad sensible, aquellos propios del tercer segmento. El conocimiento implicado, la *dianoia* o pensamiento discursivo, realiza el siguiente proceso: tomando los seres sensibles para servirse de ellos como imágenes, por un lado, y asumiendo como válidas una serie de hipótesis que no se cuestionan ni se pretenden demostrar, se llegan a unas conclusiones que proyectan alcanzar una universalidad, alejándose de los aspectos cambiantes de los seres. Cuál sea el objeto propio de este segmento es más difícil de afirmar con unanimidad, pues, a diferencia del mundo de la apariencia¹⁶, existen múltiples interpretaciones acerca de qué corresponde exactamente a qué segmento dentro de la realidad inteligible¹⁷. Platón alude al ejemplo matemático para exponer en qué consiste el proceso cognoscitivo del segmento inmutable: tomando como partida los seres

¹⁵ La dicotomía entre el mundo visible o sensible y el inteligible, que constituyen la división principal de la línea en dos segmentos, se presenta ahora bajo el binomio del mundo de la opinión y el del conocimiento (510a 8–10). No faltan los autores que han puesto en duda tal identificación, considerando que la opinión no corresponde a todo el segmento inferior, sino solo el tercero; de igual manera, el conocimiento no abarcaría todo el ámbito inteligible, únicamente el segmento superior. Ver Smith, Nicholas D., *op. cit.*, pp. 30-31.

¹⁶ Pese a no ser tan significativas como las del inteligible, también pueden señalarse algunas cuestiones controvertidas respecto al mundo sensible que dan pie a diversas interpretaciones: por ejemplo, cuál sería el lugar propio de las obras de arte, ya que pueden concebirse como reflejos o copias de los objetos del segmento tercero, situándose así en el cuarto (para ilustrarlo, pensemos en el caso de una pintura donde se representa una vasija que el autor ha copiado de un original), o también se pueden entender como objetos producidos por el ser humano que, a su vez, podrían verse copiados o reflejados (sería el caso de observar la sombra o el reflejo en el agua del lienzo que contiene la representación de una vasija), restando entonces en el segmento superior: el tercero. Fernando Pascual, L.C., *op. cit.*, pp. 70 y 76.

¹⁷ Ver Smith, Nicholas D., *op. cit.*, p. 30, especialmente nota 14.

sensibles, y tras la asunción de diversas hipótesis –nociones matemáticas tales como par, impar, las tres formas de los ángulos, etc. (510c2-d1)–, se obtienen conclusiones permanentes y universales. Tradicionalmente, las realidades matemáticas se han situado en el segundo segmento como su objeto propio, identificándolas en muchos casos con los seres intermedios de las doctrinas no escritas¹⁸. Cabe señalar, sin embargo, que otras interpretaciones apuntan a que las matemáticas constituyen únicamente un ejemplo de las realidades de este segundo segmento, reconociendo en él no solo la matemática, sino cualquier ciencia o conocimiento que, operando de la manera descrita, pretenda alcanzar una cierta universalidad. El objeto, por lo tanto, no sería otro que las ideas, que muchos reservan para el primer segmento, el más elevado. Los que sitúan las ideas tanto en el primer como en el segundo segmento señalan que, pese a no modificar el objeto de ambos, el proceso cognoscitivo de cada uno es muy distinto¹⁹.

El hecho de que Platón no aclare explícitamente qué objetos serían los propios de la segunda sección ha obtenido como consecuencia gran diversidad de propuestas por parte de los académicos, desde su identificación con los objetos, las ciencias o los intermedios matemáticos hasta la atribución de ciertas imágenes de las formas o de las formas mismas²⁰. La relación entre los segmentos ha supuesto otro de los factores que han llevado a sostener diferentes teorías sobre el objeto de la segunda sección: el segmento inteligible y el sensible no solo poseen una razón proporcional respecto a las secciones de cada uno de ellos, sino que también guardan una relación análoga en el binomio original o copiado – copia. Puesto que el segmento propio de los seres del

¹⁸ Reale, Giovanni, *Storia della filosofia antica*, vol. II, *Platone e Aristotele*, Milán, Vita e Pensiero, 1992, pp. 197-200. Cf. Smith, Nicholas D., *op. cit.*, pp. 32 y 35; Tait, William W., *Noesis: Plato on Exact Science*, en David B. Malament (ed.), *Reading Natural Philosophy: Essays in the History and Philosophy of Science and Mathematics*, Chicago, La Salle, Open Court Publishing, 2002, pp. 11-30, aquí, pp. 14-15; Dorter, Kenneth, «The Divided Line and the Structure of Plato's Republic», *History of Philosophy Quarterly*, vol. 21, n. 1, 2004, pp. 1-20, aquí, p. 16.

¹⁹ Fernando Pascual, polemizando con la propuesta de Nicholas D. Smith (ver *infra*, nota 17), asegura que la segunda sección no tiene un objeto distinto a la primera (como se asumiría siguiendo la interpretación de Smith, según la cual el objeto de la segunda sección son las imágenes de las formas, mientras que las formas mismas constituirían la primera sección): “ambas actividades mentales consideran ideas (tienen el mismo objeto) pero de distintos modos: uno más científico (sección 1ª) y otro menos (sección 2ª)” (Fernando Pascual, L. C., *op. cit.*, p. 85). En la segunda sección, la consideración no se fundamentaría por los principios, mientras que, en la primera, se accede al mismo fundamento. *Ibidem*, pp. 86-87. En la misma línea, Tait, William W., *op. cit.*, pp. 20-27. Dorter, sin embargo, sí considera que las secciones segunda y primera poseen objetos distintos: la *dianoia* se ocuparía de las formas como causas; la *noesis*, como efectos. En la ascensión característica de esta última, la razón acaba encontrando, como fuente común de todo ser verdadero (es decir, de las formas), la idea de bien, por lo que el objeto propio de la *noesis* es la idea de bien. Dorter, Kenneth, *op. cit.*, pp. 16-17.

²⁰ Remito en este punto al artículo de Nicholas D. Smith (*op. cit.*, p. 32), donde se ofrecen referencias detalladas de los defensores de las distintas interpretaciones mencionadas. Igualmente, Fernando Pascual, L. C., *op. cit.*, pp. 83-85.

devenir (el tercero) y el de las sombras y reflejos de estos (el cuarto) presentan esta relación «original–copia», y, tras apuntar el diálogo que tal vínculo es análogo al que caracteriza a los dos segmentos principales que resultan de la división de la línea, se espera, por la misma analogía, una relación semejante entre los objetos del primer y el segundo segmento: esto es, que aquellos constituyan el original de estos últimos, que restarían imágenes de los primeros²¹. Ciertos autores proponen como objetos de esta segunda sección los mismos que corresponden a la sección superior de la realidad sensible, es decir, los originales del mundo visible²². ¿Dónde descansaría, entonces, la diferencia entre el segundo segmento y el tercero? En la distinta consideración según la cual son abordados: aunque en el mundo visible se traten como originales, poseen menos verdad y claridad. En el mundo inteligible, por otro lado, son considerados como imágenes inteligibles de las ideas o formas²³, generando un conocimiento útil para la actuación en el mundo del devenir²⁴.

Tanto aquellos que consideran que los objetos de la primera y la segunda sección son iguales, como aquellos que opinan de manera semejante respecto a la segunda y la tercera, entienden que la diferencia entre ambas es la distinta manera en la que tales objetos son considerados por el ser humano. Ambas interpretaciones sostienen que la diferencia entre los distintos tipos de conocimiento, con su respectivo grado de verdad y

²¹ Cf. Nicholas D. Smith, *op. cit.*, pp. 30 y 32. Smith sostiene que la diferencia entre la segunda y la primera sección no puede descansar solo en el hecho de que las hipótesis de la segunda no sean contempladas a la luz del principio (la idea de bien), mientras que, en la primera sección, las ideas sí sean alumbradas por el principio. Señala el autor que, de haber querido Platón decir esto en su analogía, el segmento inferior –la sección cuarta– vendría constituida por objetos sensibles que no se perciben bajo la luz del sol, situación que vemos en la Caverna. Insiste Smith en que la intención de Platón es que las secciones inferiores (la cuarta y la segunda) sean reflejos de las superiores (la tercera y la primera). Smith, Nicholas D., *op. cit.*, p. 34.

²² Cf. Smith, Nicholas D., *op. cit.*, p. 32. Smith afirma que las hipótesis que asumen los matemáticos en la segunda sección, tales como «par», «impar», etc., no pueden constituir los objetos propios de dicha sección, ya que estas no serían imágenes de la sección superior (pp. 33-34). Tras exponer su interpretación, según la cual los objetos de ambas secciones son los mismos, si bien, en un caso como originales y, en la otra, como imágenes, el autor enumera los posibles inconvenientes que pueden atribuirse a tal teoría con el fin de presentar, a continuación, los argumentos en los que se apoya para superar dichos inconvenientes. Asimismo, afirma que la Caverna puede interpretarse de manera en que no se dé una contradicción con su teoría sobre la línea en esta segunda sección (p. 38). Menciona, además, a otros académicos que han podido apuntar a soluciones semejantes (pp. 32, 40).

²³ Smith, Nicholas D., «The Objects of Dianoia in Plato's Divided Line», *Apeiron*, vol. 15, n. 2, pp. 129-137, aquí, pp. 132-135. Esta afirmación vendría avalada por el mismo Platón, ya que se afirma en la analogía de la línea que el matemático utiliza objetos del mundo sensible como imágenes con las que se pretende estudiar una realidad superior que estas representarían. Smith, Nicholas D., «Plato's Divided Line»..., p. 39.

²⁴ El conocimiento de las secciones superiores conlleva un conocimiento más provechoso y mejor de las inferiores, como ocurre en el caso del bien: tras conocer la idea de bien, los filósofos tendrán un beneficio en el mundo del devenir, pese a que en tal mundo solo se halle el bien aparente. Smith, Nicholas D., «Plato's Divided Line»..., p. 37.

de claridad, pertenece al ámbito gnoseológico y no al ontológico, lejos de la interpretación aristotélica que ha llevado a acusar a Platón de confundir ambos planos²⁵. Por último, Sócrates expone en qué consiste la primera sección. Las ciencias que se sitúan en la sección anterior (aritmética, geometría, astronomía y armonía) han preparado al alma para su ascenso hacia la contemplación del más excelso de los entes: la idea de bien (521c-533a). La razón, partiendo de supuestos, efectúa un camino en el que no se sirve del mundo sensible como imágenes (al contrario del proceso asociado a la segunda sección), “sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas”. En este camino, gracias a una facultad propia: la dialéctica, van cancelándose supuestos hasta alcanzarse el “principio no supuesto” (533cd). La dialéctica es, pues, el estudio supremo: intenta llegar a lo que es en sí cada cosa por medio de la razón, sin recurrir a la sensación, y no se detiene hasta que, mediante la inteligencia, capta el bien mismo (532ab), si bien este no es contemplado sin dificultad²⁶.

1.3 La línea y la caverna: el ascenso hacia el verdadero conocimiento

Expone Platón aquí cuatro tipos de conocimiento y, a su vez, cuatro grados, pues señala un camino ascendente por el cual el ser humano –concretamente, muestra aquí la educación que deben poseer los guardianes, en cuyas manos quedará el estado– puede llegar al verdadero conocimiento, a la intelección, partiendo del mundo de la opinión. La interpretación de la doctrina platónica expuesta en la *República* como un proceso se refuerza si la analogía de la línea y la de la caverna se consideran complementarias, ya que los cuatro tipos de conocimiento o de procesos intelectual asociados a cada segmento de la línea se corresponderían con cada uno de los momentos de la caverna, desde el nivel o grado más bajo (la *eikasía*, en la línea, equivaldría a las sombras que, a la luz del fuego, se perciben dentro de la caverna) al más alto (la *noesis* sería equiparable a la visión de los objetos externos a la caverna a la luz del sol). Así, mientras la línea presenta y fundamenta una distinción, la caverna nos diría que tal

²⁵ Smith, Nicholas D., «Plato's Divided Line»..., pp. 42-43.

²⁶ Acerca del reconocimiento de dos estadios en el dominio *noesis*, uno superior, cuyo método es el dialéctico, que parte de hipótesis hasta llegar a un principio que la trascienda, y otro inferior, cuyo método es el razonamiento deductivo, que desciende de tal principio a una conclusión, ver Tait, William W., *op. cit.*, pp. 24-25.

distinción deviene un camino mediante el cual el hombre puede progresar de la opinión al conocimiento²⁷.

Cabe reparar, por último, en que Platón hace referencia a las ciencias y técnicas orientadas a la acción, que se opondrían a las especulativas: “la mayor parte de las artes solo se ocupan de las opiniones de los hombres y de sus gustos, de la producción y de la fabricación, y si se quiere, solo de la preparación de los productos de la naturaleza o del arte”. Estas son menos dignas y restarían al margen del filósofo-gobernante; sin embargo, son necesarias para el mantenimiento de una ciudad²⁸.

2. Clasificación de las ciencias en la *Metafísica* y su vinculación con la doctrina platónica

Aristóteles expone la clasificación de las ciencias de manera más explícita, especialmente de las teóricas. Las ciencias se dividen en tres ramas principales: teóricas, prácticas y productivas²⁹. Las ciencias prácticas están orientadas a la acción, que es su finalidad, mientras que las teóricas son contemplativas. Las productivas, que también se hallan en el plano de la acción, se diferencian de las prácticas porque estas últimas se centran en la acción del agente generando un cambio en él mismo (ética y política); las productivas, por el contrario, llevan la acción al mundo exterior, creando y produciendo algo que se encuentra fuera del agente (tanto la poética y la retórica como las artes)³⁰. Aristóteles expone la cuestión de la división de las ciencias en la *Metafísica*, especialmente en el libro VI (E). En tanto que filosofía primera, la metafísica debe ser distinguida de las restantes ciencias, por lo que forma parte de su cometido presentar una clasificación general de aquellas que la sitúe respecto al resto y permita establecer y distinguir sus principios. Este es el motivo por el cual hallamos una reflexión sobre las ciencias en esta obra.

²⁷ Sobre las discrepancias en cuanto a si la Línea y la Caverna son analogías independientes o si, por el contrario, se complementan, ver Fernando Pascual, L.C., *op. cit.*, p. 65, n. 9.

²⁸ Fernando Pascual, L.C., *op. cit.*, pp. 74-75. El autor propone estas técnicas, orientadas a la acción humana sobre el mundo físico, como una mediación entre las secciones segunda y tercera (p. 75, nota 35).

²⁹ “Todo pensar discursivo es o práctico o productivo o teórico” (*Metafísica*, VI, 1, 1025b 24-25). La clasificación de los tres tipos de ciencias se encuentra en *Tópicos*, VI, 6, 145a15-19 y VIII, 1, 157a10; sobre sus similitudes y diferencias, en *Ética nicomaquea*, VI, 2, 1139a – 1140b.

³⁰ En cuanto a la importancia del agente como principio de las ciencias prácticas y las productivas, *Metafísica*, VI, 1, 1025b 21-24.

2.1 La doctrina aristotélica como reacción a la teoría platónica

Al comienzo de la *Metafísica* (libro I, cap. VI), Aristóteles introduce la clasificación platónica de los distintos tipos de realidades. El autor, en relación a la doctrina socrática que acaba de mencionar en el mismo capítulo, sostiene que Platón supuso que lo universal “no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en el de otro tipo de realidades”:

Así pues, de las cosas que son, les dio a aquellas el nombre de «Ideas», afirmando que todas las cosas sensibles existen fuera de ellas y que según ellas reciben su nombre: y es que las múltiples cosas que tienen el mismo nombre que las Formas correspondientes existen por participación ... Platón afirma, además, que entre las cosas sensibles y las Formas existen las Realidades Matemáticas, distintas de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles, y de las Formas porque hay muchas semejantes, mientras que cada Forma es solamente una y ella misma”³¹.

En la *República*, se observó que Platón distingue los dos extremos de la realidad, siendo estos también los extremos del conocimiento. Aquello más real es aquello que proporciona verdadero conocimiento y viceversa, de manera que, en la doctrina platónica, se ha apuntado tradicionalmente a una coincidencia en la escala ontológica y la epistemológica. Las ideas, que se encuentran completamente separadas de la materia, son a la vez la máxima realidad y lo inteligible, por lo que proporcionan verdadero conocimiento. La dialéctica es la única ciencia que realmente podría ser denominada como tal, pues es la herramienta o método que permite el estudio de las esencias³². Los entes del mundo visible, cambiantes, no son más que una suerte de imágenes, de modo que, en su estudio, no se halla conocimiento, sino meramente opiniones. Aristóteles atribuye a Platón la afirmación de unas realidades subsistencia intermedias entre las ideas y los entes sensibles: las realidades matemáticas, favoreciendo así la interpretación de estas como el objeto propio de la segunda sección que se vio en la analogía de la línea. Esta interpretación lleva a suponer que, para Platón, el número de ciencias coincide con el número de realidades: la física, que trataría acerca de los entes sensibles, donde no hay verdadero conocimiento; la matemática, que aborda las realidades matemáticas, cuyo conocimiento está por encima del físico; la dialéctica, ciencia con la que accede a las ideas.

³¹ *Metafísica*, I, VI, 987b.

³² “Este método es el único por el que puede llegarse con regularidad a descubrir la esencia de cada cosa ... El método dialéctico es, pues, el único –dije– que, dejando a un lado las hipótesis, se encamina al principio mismo para afirmar su pie” (*República*, VII, 533b-c). Asimismo, *República*, VI, 511b.

Se ha señalado en múltiples ocasiones que la doctrina aristotélica se presenta como reacción a la platónica, motivo por el cual el Filósofo la introduce en su obra³³. Tanto la clasificación de las ciencias de Platón como la de Aristóteles guardan relación con sus teorías epistemológicas, en las cuales radica su diferencia: el primero, considerando las esencias separadas del mundo sensible, cuyos entes son copias de las ideas, no otorga conocimiento científico (*episteme*) a la física; el segundo, al contrario, considera que toda sustancia material está compuesta de materia y forma (estas últimas no subsisten por sí mismas separadas de la materia), quedando ambos principios mezclados en la sustancia existente que constituyen y pudiendo separarse únicamente en el plano epistemológico mediante la abstracción, proceso por el cual el entendimiento accede a la forma. Según este criterio aristotélico, no solo la física será una ciencia de pleno derecho, sino que la consideración de ciencia (*episteme*) se amplía.

2.2 Distinción y objeto de las ciencias teóricas

En la *Metafísica*, Aristóteles se propone establecer el lugar propio y la diferencia de esta filosofía o ciencia primera respecto al resto de las mismas. La metafísica es la única ciencia que se ocupa del ser en cuanto a tal, en su totalidad, en lugar de hacerlo, como las otras, de un género específico del ser³⁴.

Son las ciencias teóricas las que interesan al autor, pues claramente la filosofía primera se hallará en este grupo, pues los otros grupos de ciencias poseen su principio en el propio agente (principio de la acción y de la producción). Comienza el Estagirita reflexionando sobre la física. Esta ciencia teórica tiene como objeto de estudio “un cierto género de lo que es”: las sustancias materiales en movimiento, consideradas en cuanto a entidades materiales (es decir, sin obviar su materialidad)³⁵. Para entender correctamente el determinado tipo de ente del cual se encarga la física –cosa que servirá para matizar cuál es su diferencia con el objeto de la matemática– el autor propone meditar, mediante el ejemplo de lo chato y lo cóncavo, sobre los distintos tipos de esencia y definición que se distinguen. El ejemplo consiste en lo siguiente: mientras que

³³ Mansion, Agustin, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1987, pp. 133-134; Rafael Pascual, L.C., «La división de las ciencias en Aristóteles», *Alpha Omega*, 3, 2000, pp. 41-59, aquí, pp. 42-43 y nota 6 de la última.

³⁴ *Metafísica*, VI, 1, 1025b.

³⁵ *Ibíd.*, 1025b 19. “La física será una ciencia teórica, pero teórica acerca de un determinado tipo de lo que es, de aquello que es capaz de movimiento, y de la entidad entendida como la definición en la mayoría de los casos, solo que no separable de la materia” (*Ibíd.*, 1025b 25-27).

lo cóncavo puede definirse obviando la materia de las cosas particulares en las que hallaríamos concavidad, lo chato debe relacionarse obligatoriamente con la materia, ya que solo llamamos chato a una nariz cóncava. La definición de lo chato, por lo tanto, incluye su materialidad, cosa que no ocurre con la definición de lo cóncavo. Concluirá Aristóteles que “todas las realidades físicas se anuncian al modo de lo chato”, de manera que constituirán el objeto de la física las entidades consideradas junto a su materialidad y movimiento³⁶. Una de las consecuencias de esta investigación sobre la física es la resolución de que es competencia del físico el estudio del alma, al menos de “cierto tipo de alma, aquella que no se da sin materia”³⁷. El ejemplo de lo chato y lo cóncavo permite entender que aquello que determina la distinción de las ciencias en un número concreto no son los distintos tipos de realidades (a diferencia de la *República* de Platón, si esta se interpreta de la manera que anteriormente se ha especificado), sino que dependerá de que las definiciones o principios de cada una de estas ciencias demostrativas sean diferentes, dando así lugar a ciencias formalmente distintas³⁸.

En lo que respecta a la matemática, ciencia también especulativa, su objeto de estudio son los entes tomados como inmóviles y separados. En el libro VI de la *Metafísica*, Aristóteles aún no va a defender argumentalmente su postura sobre la imposibilidad de la subsistencia de las entidades matemáticas, tarea que emprenderá en los libros finales de la obra. Pese a que queda por aclarar la cuestión de si las matemáticas se ocupan de realidades que existan de manera separada, es innegable que “ciertas ramas de la matemática las estudian en tanto que inmóviles y capaces de existir separadas”³⁹. La condición de una ciencia no depende de la existencia de las sustancias que aborda, sino de cómo dichas realidades son consideradas específicamente: si bien las entidades matemáticas no son subsistentes, se toman como tales; es decir, el objeto de estudio de las ciencias matemáticas son los entes inmóviles e inmatrimales, pese a que

³⁶ *Ibíd.*, 1025b – 1026a.

³⁷ *Ibíd.*, 1026a 5.

³⁸ Ver Saint-Édouard, «La division aristotélicienne des sciences, selon le professeur A. Mansion», *Laval théologique et philosophique*, vol. 15, n. 2, 1959, pp. 215-235, aquí, pp. 219-220. Saint-Édouard apoya esta conclusión no solo en el fragmento 1025b-1026a de la *Metafísica*, sino también en un pasaje de los *Analíticos Segundos* (I, 28, 87a 40): “Dans les Seconds Analytiques il [Aristóteles] montre encore que la science étant démonstrative il y aura diversité de sciences suivant la diversité des principes, et les principes, ce sont les définitions: «une science diffère d’une autre quand leurs principes, ou bien n’ont pas une origine commune, ou bien ne dérivent pas les uns des autres»” (Saint-Édouard, *op. cit.*, p. 220).

³⁹ *Metafísica*, VI, 1, 1026a 9-10. Más adelante nos detendremos en las distintas interpretaciones de esta alusión del autor a las distintas disciplinas matemáticas.

estos no supongan una realidad distinta de aquella que estudia la física⁴⁰. La diferencia entre ambas ciencias reside en que la física tiene en cuenta la materialidad del ente y su movimiento, mientras que la matemática prescinde de ambos (como Aristóteles aclaraba, las esencias que investiga la física son al modo de lo chato, manteniendo la materialidad en su definición)⁴¹. El autor permanece en el plano epistemológico, sin hacerlo coincidir, como sugiere que hace Platón, con el ontológico⁴².

Tanto la física como la matemática, por lo tanto, se ocupan de los entes materiales y móviles, pese a considerarlos de maneras distintas; esta diferencia en la definición propia de cada una fundamenta su reconocimiento como ciencia. Queda por averiguar qué ciencia se ocuparía del estudio de las realidades eternas, inmóviles e inmateriales, si es que estas existieran. Tal ciencia teórica es la metafísica, encargada de investigar las entidades inmóviles e inmateriales como tal, no solo consideradas así por el entendimiento:

En efecto, la física trata de realidades que no son capaces de existir separadas y tampoco son inmóviles; las matemáticas, en algunas de sus ramas, de realidades

⁴⁰ En este caso, al señalar el objeto formal de la ciencia sin reparar en su subsistencia, se tiene en cuenta la actividad gnoseológica. Saint-Édouard, en su estudio sobre el sujeto de la matemática y de la física, explica que la abstracción que realiza la matemática va más allá de la abstracción común de las ciencias, pues la cantidad se abstrae de la materia sensible como forma. Saint-Édouard, que polemiza en este artículo con Augustin Mansion, afirma que esta interpretación no implica la aceptación de la teoría del filósofo y teólogo belga, según la cual Aristóteles distingue las ciencias de acuerdo a los diferentes grados de abstracción de sus objetos. Al contrario, la diferencia reside en que el sujeto de la matemática difiere en materialidad al de la física, pues la primera no incluye en su definición la materia sensible. Saint-Édouard, *op. cit.*; Mansion, *op. cit.*, pp. 134-195. Abordamos la explicación de la autora en el último apartado de este Anexo B1.

⁴¹ El objeto de una ciencia, pues, implica esta consideración del ser humano hacia la realidad (ver Rafael Pascual, *op. cit.*, p. 44, nota 8 y p. 52). De esta manera, entendemos que la matemática no se ocupa de la realidad inmaterial y separada (este será el campo de estudio de la metafísica), sino de los entes considerados ahora de tal modo, como inmateriales y separados. Más adelante, en el tercer capítulo del libro XIII, donde hallamos la teoría del autor sobre la condición ontológica de las matemáticas, Aristóteles sostendrá que el campo de estudio de una ciencia lo define la perspectiva mediante la cual se aborde dicha ciencia. Por ejemplo, el médico trata el cuerpo humano exclusivamente desde el punto de vista de la salud, obviando la totalidad que supone la persona. El libro VI de la *Metafísica* apunta, por lo tanto, que los entes existen de una determinada manera, pero la ciencia puede abordarlos como si fueran de otra, dejando a un lado su materialidad y su movimiento y centrándose en aspectos cuantificables. Esto es posible, como se afirma en el libro XIII, porque las ciencias investigan una realidad desde una perspectiva concreta, tomando en consideración solo ciertos aspectos (lo que se conoce como el objeto formal de una ciencia).

⁴² Más adelante se verá cómo Aristóteles expone la distinción de las ciencias según la realidad del objeto de las mismas. En este caso, debe tenerse presente la reflexión de M.-D. Philippe que señala Rafael Pascual: “Philippe pone en evidencia cómo la teoría aristotélica de la división de las ciencias especulativas en base a la razón formal del objeto, si bien supera el realismo ingenuo implicado en el paralelismo cosas – ciencias que encontrábamos en Platón, se apoya sin embargo en un cierto fundamento objetivo, pues la realidad misma da pie para establecer esta división ... La ciencia es una actividad relativa, en el sentido de que implica una relación entre un sujeto cognoscente y una realidad conocida, y por ello consta necesariamente de un aspecto subjetivo o formal y de otro objetivo o real” (Rafael Pascual, *op. cit.*, p. 50).

que son inmóviles pero no capaces, posiblemente, de existencia separada, sino inherentes a la materia; la ciencia primera, por su parte, de realidades que son capaces de existencia separada e inmóviles⁴³.

Las tres ciencias vistas –física, matemática y filosofía primera o teología– constituyen el grupo de ciencias teóricas, preferibles a las demás por ser más dignas. Entre ellas también hay una jerarquización según su universalidad: la teología será la superior, le seguirá la física y, por último, la matemática. Aristóteles denomina ahora a la filosofía primera “teología”, ya que asocia el estudio de la divinidad a esta ciencia aduciendo que, si es la más excelsa, debe ocuparse de la entidad más digna: la divina. Además, a tal ciencia se la considera ciencia primera por ocuparse de las realidades inmóviles, que son causa y principio de las sustancias materiales; por ello mismo, dicha ciencia es universal. De entre las dos restantes, la física se halla por encima de la matemática, de manera que, de no existir ninguna realidad inmaterial, inmóvil y eterna (y, por lo tanto, tampoco la ciencia que la estudia), la ciencia superior sería la física⁴⁴. El motivo, según apunta este capítulo, es que la matemática es más específica que la física: mientras que el sujeto de la segunda son las sustancias materiales subsistentes, la primera, menos universal, considera únicamente una parte de estas⁴⁵.

2.3 La distinción de las tres ciencias teóricas: ¿reminiscencia platónica?

Ciertos pasajes de Aristóteles podrían sugerir una similitud respecto a la clasificación platónica de las ciencias que él mismo señala, en concreto, debido a los tres tipos de realidades diferenciados por Platón⁴⁶. Por ejemplo, en el libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles afirma que existen tres tipos de entidades: la sensible eterna, la

⁴³ *Metafísica*, VI, 1, 1026a 13-16. Sobre la interpretación de este fragmento como una distinción de las ciencias teóricas según la realidad de sus objetos, y especialmente sobre las propuestas en torno a la fijación del texto aristotélico, tendremos ocasión de referirnos a lo largo del tercer apartado.

⁴⁴ *Metafísica*, VI, 1, 1026a.

⁴⁵ Volviendo al artículo en el que Saint-Édouard polemiza sobre la interpretación de Mansion sobre los grados de realidad que, según este último, implica el texto aristotélico, Saint-Édouard sostiene que la teoría de aquel reduce la doctrina de Aristóteles a una abstracción que lleva a diferentes grados de generalidad, ocupándose las ciencias cada vez de una cantidad mayor de seres (o, en palabras de Aristóteles, de géneros del ser): la metafísica se ocupa de la totalidad del ser; la física, de las sustancias materiales; la matemática, por último, de un conjunto aún menor al de la física, pues no tiene por objeto la totalidad de la sustancia, sino tan solo una parte. La universalidad de las ciencias –afirmará Saint-Édouard– no es lo que las distingue entre ellas: como ya se ha dicho, es la diferencia formal de sus principios, esto es, los distintos modos o géneros de definir de cada una. Saint-Édouard, *op. cit.*, pp. 219-223.

⁴⁶ Rafael Pascual enumera estos fragmentos, ofreciendo argumentos que rechazan el supuesto “residuo platónico” en la interpretación de los textos de Aristóteles. Rafael Pascual, *op. cit.*, pp. 46-47.

sensible corruptible y la inmóvil, considerada por algunos filósofos como separada (subsistente sin materia). Estas tres entidades, sin embargo, no guardan una correspondencia biunívoca con las tres ciencias teóricas que el Estagirita había mencionado en el libro VI. Las dos primeras entidades, en tanto que se consideran en movimiento y, por lo tanto, con su materia sensible, corresponden a la física. Esta será la ciencia que verse sobre las sustancias materiales en su totalidad⁴⁷. En lo que respecta a la entidad inmóvil, a la cual algunos filósofos han asimilado las formas y las entidades matemáticas, su estudio pertenecería a otra ciencia distinta a la física⁴⁸. En otro capítulo del mismo libro, continúa Aristóteles: “puesto que tres eran las entidades, dos las físicas y una la inmóvil, acerca de esta ha de decirse que necesariamente tiene que haber alguna entidad eterna inmóvil”⁴⁹. La última ciencia, por lo tanto, es la filosofía primera o teología.

Los dos libros siguientes, últimos de la *Metafísica*, están dedicados a la investigación ontológica del objeto de estudio de las matemáticas. Aristóteles afirma que ya ha explicado cuál es la entidad de las sustancias materiales en su tratado físico, por lo que aquí abordará la entidad restante: la inmóvil y eterna. Repite con más detenimiento lo que ya ha mencionado en el libro XII sobre la atribución, sostenida por otros filósofos, de las formas y las realidades matemáticas a este tipo de entidad:

Pues bien, dos son las opiniones al respecto: algunos afirman que son entidades las cosas matemáticas –como los números, las líneas y las otras del mismo género– y además, las Ideas ... Unos hacen de estas cosas dos géneros, las Ideas y los números matemáticos, mientras que otros reducen ambos a una única naturaleza y algunos otros afirman, en fin, que solo son entidades las Matemáticas⁵⁰.

⁴⁷ Teniendo siempre presente que, por el hecho de ser ciencia, no puede tratar de los individuales, que no son perceptibles más que por la intuición, de manera que no pueden definirse. Así lo expresa Aristóteles en la *Metafísica*, VII, 10, 1035b 30 – 1036a 6 y, en el mismo libro, 15, 1039 b 20 – 1040a 7. Como más adelante se verá con detenimiento, la física trata sobre el ente material en conjunto, teniendo en cuenta también su materialidad, aunque esta no puede ser la materia *signata* del individuo, del que no podría haber una ciencia. La inteligencia realiza una abstracción que es común a todas las ciencias –ya que ninguna puede versar sobre el individuo, sino sobre el universal, sea este de mayor o menor generalidad, y la forma– pero diferente a la que hará la matemática. Para comprender la abstracción común a las ciencias y la propia de la matemática, deberá diferenciarse entre la materia sensible común (la materialidad considerada por la física) y la materia inteligible (diferente a la materia sensible, esta materia inteligible es lo que permitirá la definición y multiplicación de los objetos matemáticos), según apunta Aristóteles (*Metafísica*, VII, 1036a 9ss.). Ver Saint-Édouard, *op. cit.*, pp. 215-235.

⁴⁸ *Metafísica*, XII, 1, 1069a 30 – 1069b 1.

⁴⁹ *Ibidem*, 6, 1071b 2-5.

⁵⁰ *Metafísica*, XIII, 1, 1076a 16-22. Los filósofos a los que Aristóteles hace referencia son Platón, Jenócrates y Espeusipo, respectivamente. Calvo Martínez, Tomás, *Introducción*, en Aristóteles, *Metafísica*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1994, p. 504, nota 3 y p. 470, notas 4, 5 y 6.

Aristóteles argumentará la imposibilidad de la subsistencia de las realidades matemáticas, que “no pueden existir separadas en modo alguno”⁵¹. Al explicar cómo existen los objetos propios de la matemática, deja claro, en consonancia con lo expuesto en el libro VI, que cada ciencia se ocupa “de la cosa misma que estudia cada una –de lo sano, si lo estudia en tanto que sano, y del hombre, si lo estudia en tanto que hombre”⁵². Entendemos así que lo que distingue a una ciencia como tal es su objeto formal, su principio o definición, es decir, qué aspecto de la sustancia subsistente estudia en concreto; por ejemplo, un cuerpo humano puede estudiarse solo desde el punto de vista de la salud, como hace el médico. En el caso de las disciplinas matemáticas, estas trabajan con las propiedades de las cosas en tanto que son longitudes, superficies, números o líneas, cosa que no implica su existencia, “pues también el animal posee afecciones que le son propias en tanto que hombre y en tanto que macho (a pesar de que no hay «macho» ni «hembra» separados de los animales)”⁵³. Los objetos de la matemática existen de alguna manera: no subsisten de manera separada ni se dan en acto en la cosa, pero pertenecen al ser “a modo de materia”⁵⁴. En la ciencia matemática, el ser humano, gracias a su capacidad gnoseológica, toma como separado lo que no está separado⁵⁵. Aristóteles menciona esta cuestión en el *Acerca del alma*: mientras el físico se ocupa de las afecciones⁵⁶ en los cuerpos y las materias concretas, el matemático lo hace de las afecciones que, pese no son separables de la materia, se abstraen de esta, por lo que no toma en consideración los cuerpos concretos. El filósofo primero, por último, se ocupa de las realidades que existen separadas como tal⁵⁷.

Recapitulando lo visto hasta aquí, en el libro VI de la *Metafísica*, encontramos el famoso pasaje en el que Aristóteles expone la clasificación de las ciencias teóricas según su objeto formal: la física estudia los entes materiales en movimiento; la matemática, los entes tomados por el pensamiento como inmateriales e inmóviles, pese a que, en la realidad, no son sin la materia; por último, la filosofía primera se ocupa de la realidad inmaterial e inmóvil. Por otra parte, en el libro XII, hallamos la vinculación

⁵¹ *Metafísica*, XIII, 2, 1077b 14.

⁵² *Ibíd.*, 3, 1078a 1-2.

⁵³ *Metafísica*, XIII, 3, 1078a 5-8.

⁵⁴ *Ibíd.*, 1078a 31. Como la materia, son potencialidad que puede actualizarse, en este caso por el intelecto humano que los abstrae. Ver Calvo Martínez, Tomás, *op. cit.*, p. 511, nota 12.

⁵⁵ *Metafísica*, XIII, 3, 1078a 21-22.

⁵⁶ En *Acerca del alma*, I, 403a 25, define Aristóteles las afecciones como formas inherentes a la materia.

⁵⁷ *Acerca del alma*, I, 403b 11-19.

entre las realidades subsistentes y la ciencia a la que corresponden. Las entidades materiales, ya sean eternas o corruptibles, son estudiadas por la física; la entidad inmaterial e inmóvil, por su parte, es la que debe ser abordada por la filosofía primera, como se había afirmado en el libro VI⁵⁸. En este caso, las matemáticas no se mencionan porque no estudian ninguna realidad subsistente, sino que abordan de manera determinada y parcial las sustancias materiales. Esta cuestión debe tenerse presente a la hora de considerar el motivo por el cual Aristóteles relega las disciplinas matemáticas a una condición inferior a la física, que sería la ciencia primera de no existir ninguna realidad separada, inmóvil y eterna.

Volviendo a la comparación entre Platón (o, más bien, la interpretación platónica a la luz de la exposición de su doctrina en la *Metafísica*) y Aristóteles, observamos la principal diferencia entre ambos: aunque presenten una similar clasificación tripartita de las ciencias, la platónica las relaciona con las diferentes realidades (las tres ciencias abordan los tres tipos de realidades: las ideas o universales, los seres matemáticos y los seres físicos), mientras que la aristotélica presenta únicamente dos realidades (las sustancias materiales y las separadas –inmateriales, inmóviles y eternas) que son estudiadas por tres ciencias. La física y las matemáticas se dedican al estudio de las mismas sustancias, pero constituyen distintas ciencias porque la consideración de dichas sustancias es diferente, ya que una asume su materialidad mientras que la otra prescinde de ella. La diferencia entre ambas respecto a la metafísica ahora sí estriba en el orden ontológico, ya que estudian distintos tipos de realidades: materiales, las dos primeras, y separadas, la tercera.

Por el contrario, si se tiene presente una interpretación de la doctrina de Platón como la planteada en el primer apartado de esta exposición, según la cual la segunda sección de la línea no tendría por objeto el estudio de las realidades matemáticas, sino, bien el de las ideas (según la opinión más aceptada), bien el de las entidades físicas, dicho objeto se diferenciaría del de las otras secciones (la primera o la tercera) por la manera en que estas realidades son abordadas, así como por el proceso cognoscitivo que es propio de cada una. En este caso, la clasificación de las ciencias aristotélica se diferenciaría principalmente de la platónica en los siguientes puntos: la amplitud del campo epistémico, es decir, del conjunto de ciencias consideradas como tal; la distinta situación de la física, que ostentaría mayor dignidad que las matemáticas por ser más

⁵⁸ *Metafísica*, VI, 1, 1026a 10-16.

universal; la disociación de la moral del conocimiento de las esencias; por último, la dialéctica, considerada como metodología, no pertenece al estudio exclusivo de un tipo de realidades. No es, como tal, una ciencia, por lo que no se encuentra en el esquema aristotélico⁵⁹. El equivalente de la dialéctica como método que permite acceder a las esencias se encontraría, en Aristóteles, en el proceso abstractivo; el equivalente como ciencia suprema, aquella propia de la idea más excelsa, sería la filosofía primera.

3. Fundamento aristotélico de la distinción de las ciencias teóricas

Abordemos a continuación la distinción de las ciencias teóricas que realiza Aristóteles en el pasaje 1026a 8 – 1026a 16 de la *Metafísica*, así como las distintas interpretaciones sobre el fundamento de tal distinción.

3.1 El objeto de la física, ¿separado o no separado?

Existe una polémica en torno a la fijación del texto aristotélico en los párrafos que distinguen las ciencias teóricas según el objeto que investigan. Mientras que los manuscritos, el comentario de Alejandro de Afrodisia (s. II-III d.C.)⁶⁰ y la traducción latina de Guillermo de Moerbeke (ca. 1215- ca. 1286)⁶¹ son unánimes en la descripción del tipo de realidades de las que se ocupa la física (*achōrista*: no separadas), un considerable número de ediciones modernas aceptan una variante introducida por Albert Schwegler, que consiste en cambiar *achōrista* por *chōristá* (suprimiendo la «α» del término «ἀχώριστα»)⁶². Esta modificación implica un cambio de significado que repercute en la traducción: como explica Tomás Calvo Martínez en una nota de su traducción castellana de la *Metafísica*, si seguimos la lectura tradicional de los manuscritos, debemos entender los términos “no separado / separado” como “no capaz

⁵⁹ *La Métaphysique*. Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot. Tome I. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966, p. 328, nota 1.

⁶⁰ Los comentarios de Alejandro de Afrodisia se atribuyen a un Pseudo-Alejandro precisamente a partir del Libro VI (E). Ver Martin, Aubert, *Averroès, Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsīr Mā ba'd aṭ-ṭabī'at)*. Livre lam-lambda, traduit de l'arabe et annoté, Lieja, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, 1984, pp. 25-26, nota 2.

⁶¹ Trépanier, Emmanuel, «La philosophie de la nature porte-t-elle sur des séparés ou des non-séparés?», *Laval théologique et philosophique*, vol. 2, n. 1, 1946, pp. 206-209, aquí, p. 206-207; *Aristotelous ta meta ta physika / Aristotelis metaphysica / Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos, 1970, pp. XIV-XIX.

⁶² Schwegler, Albert, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Grundtext, Übersetzung und Commentar, 4 vols., Tübingen, L. F. Fues, 1847-1848; utilizamos aquí la reimpresión de 1960: Frankfurt y Main, Minerva, 1960, pp. 103 (traducción alemana) y 130 (texto griego); Trépanier, Emmanuel, *op. cit.*, p. 206.

de existir separado de la materia (material) / capaz de existir separado de la materia (inmaterial)”, mientras que la propuesta de Schwegler obligaría a traducir este binomio como “subsistente / no subsistente”⁶³. Schwegler no niega la materialidad del objeto de la física al considerarlo separado, sino que remarca su subsistencia. La principal razón para aceptar esta variante será la obtención, en la lectura del texto aristotélico, de una serie de combinaciones según la subsistencia y la movilidad de aquello estudiado por cada ciencia, donde residiría la diferencia de estas. La modificación en la referencia al objeto de la física implica, asimismo, considerar los objetos de la matemática y la teología como subsistentes / no subsistentes, en lugar de materiales / no materiales, para crear las mencionadas combinaciones: así, la física estudiaría las realidades subsistentes y móviles; la matemática, las no subsistentes e inmóviles y la teología, por último, las subsistentes e inmóviles⁶⁴.

El término que se seleccione a la hora de fijar el texto aristotélico es relevante para la lectura de este pasaje. Conviene reparar en que Aristóteles, en este capítulo I del libro VI, hace una primera mención al objeto de las matemáticas (1026a 8-10). Después de unas líneas, detallará el de la física, nuevamente el de las matemáticas y, para finalizar, el de la filosofía primera, de manera correlativa (1026a 14-16). La mayoría de

⁶³ Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, *op. cit.*, p. 268, nota 5. Esta modificación del significado de “separado” fue sostenida por William David Ross en su edición de 1924, donde argumentó: “the balance of the sentence clearly requires Schwegler’s emendation ... The objects of physics are χωριστά in the sense that they exist separately. The reading ἀχωριστά is due to some copyist’s reflection that they are not χωριστά in the sense of separate from the matter” (*Aristotle’s Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*, Oxford, Clarendon Press, 1924, p. 355, nota 14).

⁶⁴ La cuarta posibilidad que resultaría de combinar la subsistencia y la movilidad no es mencionada por Aristóteles porque tal objeto, no subsistente y móvil, no sería susceptible de conocimiento científico. Remitimos a la explicación de Miguel Candel en la introducción a la *Metafísica*: “Como se puede ver, Aristóteles pasa en silencio una cuarta combinación teóricamente posible: entes móviles como los naturales y no-independientes como los matemáticos; pero es lógico que así sea, según su concepción del saber, pues la suma de esos dos rasgos no dejaría, por así decir, ningún asidero a nuestra capacidad cognoscitiva, al carecer esos hipotéticos entes tanto de la inmutabilidad como de la autonomía que pudiera permitir al pensamiento «fijarlos» o «distinguirlos» mediante una definición, que es, según el *Órganon*, principio inmediato de toda ciencia. Esa hipotética realidad inaprensible es, como expone Aristóteles en la *Física*, la materia” (Candel, Miguel, *Introducción*, en Aristóteles, *Metafísica*, traducción de Patricio de Azcárate, Colección Austral, Madrid, Espasa-Calpe, 1999, pp. 20-21). Por ello, pese a que indiquemos que los objetos de las ciencias se distinguen según una combinación de dos características: la subsistencia y la movilidad, lo que realmente los hace susceptibles de ser abordados por una ciencia es su subsistencia o su no movilidad, siendo la filosofía primera la única que posee ambas características: “Le mouvement général de la phrase montre clairement que l’auteur a en vu deux caractères bien distincts, que seul l’objet de la troisième science possède réunis ..., tandis que les objets respectifs de la première et de la seconde ne comportent chacun qu’un seul de ces caractères sans l’autre” (De Strycker, Émilie, *La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux idées de Platon*, en *Autour d’Aristote. Recueil d’études de Philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1955, pp. 119-139, aquí, p. 68).

las ediciones y traducciones convienen en la primera referencia al objeto de las matemáticas, afirmando que estas estudian las entidades como si fueran separadas e inmóviles, aunque esto no implique que existan de tal manera, cuestión que Aristóteles no tratará en este libro. En la siguiente mención al objeto de una ciencia, el de la física, es donde hallamos discrepancias. Por una parte, los manuscritos y algunas ediciones afirman que las realidades estudiadas por la física son no separadas (de la materia) y móviles. La física no se presenta aquí en relación a la anterior referencia a las entidades matemáticas (estudiadas, decía Aristóteles, como si fueran separadas e inmóviles), pues estas se encuentran separadas no en la realidad –bien sea según su materialidad, siguiendo la lectura tradicional, o su subsistencia, según la lectura que conlleva la modificación de Schwegler– sino en el pensamiento, con la implicación epistemológica correspondiente. A continuación, Aristóteles vuelve a enunciar el campo de estudio de las matemáticas: estas tratan, “en algunas de sus ramas, de realidades que son inmóviles pero no capaces, posiblemente, de existencia separada, sino inherentes en la materia”⁶⁵. La primera alusión a las matemáticas señala el objeto formal de dicha esa ciencia en cuanto a tal, interpretación en la que prácticamente no hay discrepancias⁶⁶, mientras que la segunda mención a las disciplinas matemáticas indica la realidad ontológica de su objeto, distinguiendo así esta ciencia de la física, mencionada justo antes, y de la filosofía primera o teología, cuyo objeto se especifica a continuación: aquel separado e inmóvil. La distinción entre las ciencias descansa en la realidad o condición ontológica del objeto de las mismas, según su materialidad y su movimiento. No debe confundirse la realidad de los objetos de las ciencias con la realidad de las sustancias de las que aquellas se ocupan: tanto las matemáticas como la física abordan los entes materiales en movimiento, si bien el objeto de la física –que tiene presente la materia y, por lo tanto, su movimiento– es no separado (material) y móvil, mientras que el de la matemática –que no tiene presente la materialidad– es inmóvil (es decir, inmutable, por prescindir de la materia) y no separado (material).

Veamos ahora, por otro lado, la introducción de la variante de Schwegler en el objeto de la física. En las ediciones y traducciones que la incorporan se da una ligera modificación del significado del texto, pues el criterio fundamental que diferencia las

⁶⁵ *Metafísica*, VI, 1, 1026a 14-15.

⁶⁶ Con algunas excepciones, como veremos en el caso de Albert Schwegler y Giovanni Reale. Cf. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross ..., p. 355, nota 10.

ciencias sigue siendo la condición ontológica del objeto de las mismas, pero no según su materialidad, sino según su subsistencia. Puede visualizarse la diferencia en los siguientes cuadros:

Condición ontológica del objeto: materialidad y movimiento		
Física	No separado / material	No inmóvil
Matemáticas	No separado* / material [*reconocimiento previo del objeto: las matemáticas estudian los entes en tanto que inmóviles y separados (1ª mención: separación subjetiva en el pensamiento)]	Inmóvil
Teología	Separado / inmaterial	Inmóvil

Condición ontológica del objeto: subsistencia y movimiento		
Física	Subsistente / separado	No inmóvil
Matemáticas	No subsistente* / no separado [*reconocimiento previo del objeto: las matemáticas estudian los entes en tanto que inmóviles y separados (1ª mención: separación subjetiva en el pensamiento)]	Inmóvil
Teología	Subsistente / separado	Inmóvil

3.2 Alusión a las distintas disciplinas matemáticas: puras y aplicadas

En lo que respecta a los fragmentos de Aristóteles aquí trabajados, queremos reparar en una dificultad que aparece al combinar la variante de Schwegler en la física con una interpretación de las referencias a las matemáticas diferente a la vista.

Algunos académicos, acepten o no la variante de Schwegler, entienden que las dos menciones a las matemáticas que encontramos en el texto aristotélico distinguen distintas disciplinas dentro de esta ciencia. Siguiendo la edición del filósofo escocés William David Ross, Jules Tricot interpreta que Aristóteles, en la segunda mención a las matemáticas, hace referencia exclusivamente a la óptica, la armonía y la astronomía. Se trataría de una alusión a aquellas ramas que aplican los principios matemáticos generales a las entidades físicas (por eso sus objetos se presentan como no separados de la materia), en oposición a las matemáticas puras, a las que Aristóteles habría aludido en la primera referencia (cuyos objetos se tratan como separados)⁶⁷.

⁶⁷ *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross ..., *op. cit.*, p. 355, nota 8; Aristote, *La Métaphysique*. Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J.

En su introducción al *De Sancta Trinitate* de Boecio, Alain Galonnier reproduce el fragmento de la *Metafísica* tomando la traducción de Tricot, con el que coincide en la interpretación de la referencia aristotélica a las distintas disciplinas matemáticas. Sin embargo, polemiza con los “editores modernos” –aquellos que han aceptado la modificación de Schwegler– sobre el cambio del término *achōrista* por *chōristá*, aplicado a las realidades físicas⁶⁸. En efecto, Tricot acepta esta variante, sosteniendo que, como Ross adujo al defender la tesis de Schwegler, la simetría en el fragmento aristotélico exige la definición de las realidades estudiadas por la física como separadas y móviles⁶⁹. Tricot afirma con Ross que debemos entender ‘separadas’ en el sentido de que existen de manera separada, no en el de “cosas inmateriales”. Aceptando esta modificación, el propósito de este párrafo (VI, 1, 1026a 14-16), como ya se ha mencionado, sería distinguir las ciencias según la subsistencia y el movimiento de sus objetos. Sin embargo, si se mantiene la afirmación de Ross y Tricot, por la cual las dos menciones a las entidades matemáticas hacen referencia a distintas ramas de las mismas, o bien este párrafo solo indica la condición ontológica del objeto de las aplicadas y no de las puras (restando parcial y sin indicar, además, la diferencia de los objetos de las puras y las aplicadas), o bien ambas menciones tienen como objetivo puntualizar la diferencia del objeto de estas distintas ramas, con lo que parecería romperse la unidad de significado del párrafo: las matemáticas se aludirían para especificar su objeto, ya que la primera mención habla de las puras (estudian sus objetos como separados) y la segunda, de las aplicadas (sus objetos no se tratan como separados, sino en tanto que unidos a la materia); por el contrario, la referencia a la física expresa la condición ontológica de su objeto, igual que la de la filosofía primera (ambas estudian las realidades capaces de existencia separada, una las móviles y, la otra, las inmóviles).

Tricot. Tome I. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966, p. 331, nota 3. Tricot y Ross eluden aquí la referencia a la mecánica, incluida por Aristóteles en este grupo de las matemáticas aplicadas solo en algunos casos. Ver Mansion, *op. cit.*, p. 187 y notas 4 y 5 de la misma.

⁶⁸ Galonnier, Alain, *Introduction*, en Boecio, *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, pp. 50-51.

⁶⁹ “Nous acceptons la correction de Schwegler ... Suivant la remarque de Ross, la symétrie l'exige: la Physique étudie les choses séparés et mobiles; les Mathématiques appliquées, les choses non séparées et immobiles; la Métaphysique, les choses séparées et immobiles” (Aristote, *La Métaphysique*. Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot..., p. 332, nota 1). Cf. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross ..., 355, nota 14.

El problema, por lo tanto, en sostener la variante de Schwegler a la par que la alusión a las distintas ramas de la matemática es que, en lo que respecta a la segunda referencia a estas, no queda claro que se presenten en relación a la física y a la filosofía primera (según la condición ontológica de su objeto, distinguiendo las tres ciencias mediante la combinación de subsistencia y movimiento), sino que parecen más bien hacerlo en relación a la primera referencia a las matemáticas (según el objeto de cada una, distinguiendo las aplicadas de las puras):

	≠ ramas matemáticas + variante de Schwegler en la física	
Matemáticas puras: objeto	Separado (de la materia, en el pensamiento)	Inmóvil
Física: realidad del objeto	Separado (subsistente)	No inmóvil
Matemáticas aplicadas: objeto	No separado (de la materia, en el pensamiento)	Inmóvil
Teología: realidad del objeto	Separado (subsistente)	Inmóvil

Para que la modificación de Schwegler en la descripción de la física sea plenamente coherente con el conjunto del párrafo 1026a 14-16, las dos menciones de las matemáticas no deberían aludir a distintas disciplinas, resultando así que, en el texto en cuestión, ‘separado / no separado’ siempre sea equivalente a ‘subsistente / no subsistente’. Siguiendo las premisas de Alain Galonnier, que no acepta la variante de Schwegler pero sí la distinción de las ramas de las matemáticas, se concluye la misma mixtura de referencias a los objetos y a las realidades de los mismos, sustituyendo la subsistencia por la materialidad: la separación / no separación de la materia en las realidades matemáticas se produce en el pensamiento; la separación / no separación de la materia en los objetos de las realidades físicas y metafísicas se da, sin embargo, tanto en la realidad como en el pensamiento:

	≠ ramas matemáticas sin variante de Schwegler	
Matemáticas puras: objeto	Separado (de la materia, en el pensamiento)	Inmóvil
Física: objeto y realidad del objeto	No separado (de la materia, en el pensamiento y en la realidad)	No inmóvil
Matemáticas aplicadas: objeto	No separado (de la materia, en el pensamiento)	Inmóvil
Teología: objeto y realidad del objeto	Separado (de la materia, en el pensamiento y en la realidad)	Inmóvil

Si bien los objetos de la física y la teología se encuentran no separados / separados de la materia en la realidad y en el pensamiento, no puede considerarse una mera descripción del objeto: solo la ciencia matemática puede denominarse ‘separada’ en el ámbito exclusivamente formal, en el pensamiento, por lo que es a la única que le afecta la subjetividad⁷⁰. A esto debe añadirse que solo a la matemática le es propia la abstracción como proceso, ya que la física actúa por adición⁷¹: así, una vez se ha abstraído de los entes el aspecto cuantificable que estudia la matemática, se añaden las nociones propias del movimiento y de la materia sensible estudiadas por la física que la matemática ha ignorado. Esta adición es posible porque, mientras los seres físicos son anteriores en la realidad a los objetos matemáticos, pues estos últimos no subsisten, los objetos matemáticos son anteriores lógicamente a los físicos, ya que su definición se incluiría en la definición de estos últimos⁷². La ciencia matemática procede por abstracción y las entidades matemáticas son abstracciones, objetos abstractos, de manera que su separación es propiamente formal.

Volviendo a las ramas matemáticas señaladas por Aristóteles en el primer capítulo del libro VI, lejos de lo señalado por Ross, Tricot o Galonnier, autores como Augustin Mansion o Émilie De Strycker, siguiendo al primero, han interpretado en el capítulo una referencia exclusiva a las matemáticas puras⁷³. Las dos menciones a las ramas de esta

⁷⁰ Reparemos en la introducción de Miguel Candel a la traducción de Patricio De Azcárate de la *Metafísica*, donde afirma lo siguiente: “en cuanto al saber teórico, se subdivide a su vez en tres ciencias: matemáticas, física y teología. La distinción entre ellas se basa, como hemos dicho, en diferencias propias, no de la actividad subjetiva, sino de la realidad de sus objetos respectivos, a saber: el carácter móvil o inmóvil, independiente o no independiente (combinados binariamente) de los entes que aquellas ciencias estudian” (Aristóteles, *Metafísica*; Introducción, Miguel Candel ..., *op. cit.*, p. 20). Aunque, en efecto, es la realidad de los objetos lo que distingue las ciencias, la primera referencia a la matemática no hablaría de la realidad de su objeto, sino del objeto como tal, tomado así por el entendimiento. Si distinguiéramos las matemáticas puras de las aplicadas según sus distintos objetos, la segunda referencia también haría referencia al objeto: seguiríamos en el ámbito de la subjetividad.

⁷¹ Ver M-D Philippe, «Abstraction, addition, séparation dans la philosophie d’Aristote», *Revue Thomiste*, 48, 1948, pp 461-479, aquí p. 464; L. M. Régis, *Un livre... La philosophie de la nature. Quelques «apories»*, en *Etudes et Recherches* (Philosophie, 1), Ottawa, Collège Dominicain, 1936, pp. 127-156. Citados en Rafael Pascual, *op. cit.*, pp. 49 y 51.

⁷² Sostiene Aristóteles que las cosas matemáticas son anteriores a los cuerpos en cuanto a la definición, pero no en cuanto a la entidad. Pone el autor el siguiente ejemplo: en el compuesto «hombre blanco», «blanco» es anterior al compuesto porque se incluye en su definición, pero, en tanto que no puede existir separado de la entidad, no es anterior en cuanto a la entidad. “Es evidente, por lo tanto, que ni lo sustraído es anterior, ni lo añadido es posterior. Y es que ‘hombre blanco’ se enuncia por adición de ‘hombre’ a ‘blanco’. Queda, pues, suficientemente explicado que ni son entidades en mayor grado que los cuerpos, ni son anteriores a las cosas sensibles en el ser, sino solo en la definición, ni pueden existir separadas en modo alguno” (*Metafísica*, XIII, 2, 1077b 9-14). Cf. Mansion, *op. cit.*, pp. 147-149; De Strycker, *op. cit.*, pp. 135-137.

⁷³ Mansion reproduce el pasaje 1026a 8-10 del Libro VI de la *Metafísica*, donde Aristóteles deja en el aire la cuestión de si las matemáticas tienen por objeto realidades separadas e inmóviles, pero asegura que

ciencia teórica no señalarían disciplinas distintas entre sí, sino que ambas harían alusión a las matemáticas puras (aritmética y geometría) en oposición a las aplicadas, que no supondrían en este fragmento un problema, ya que su objeto no se considera en absoluta separación de la materia sensible⁷⁴. Se mantendría así la coherencia del pasaje, señalando, en primer lugar, que la aritmética y la geometría tratan sus realidades como si fueran separadas, para matizar después la realidad del objeto de cada ciencia, donde se aclara que las nociones matemáticas no existen de manera separada a la materia⁷⁵.

3.3 Propuesta original de Schwegler

Más arriba, cuando se ha presentado la variación de Schwegler, se ha señalado a uno de los traductores que siguieron dicha propuesta: el filósofo italiano Giovanni Reale. De hecho, de los editores y traductores citados hasta aquí, Reale es el único que acepta la modificación del alemán totalmente: Ross y Tricot, como otros, optan por alterar únicamente el término que define las realidades que estudia la física⁷⁶; la propuesta original de Schwegler, sin embargo, afecta también a la primera referencia a las matemáticas, que estudiarían las entidades como inmóviles y como no separadas, en lugar de leer aquí «separadas»⁷⁷. Corregir la lectura tradicional en estos dos puntos, en

algunas de sus disciplinas las tratan como tales. Sostendrá a continuación Mansion: “dans le premier membre de la phrase, l’auteur fait ses réserves en refusant de se prononcer sur la vérité ou la fausseté de la doctrine platonicienne ... dans le second, il expose son point de vue personnel concernant le cas le moins favorable, celui des mathématiques pures” (Mansion, *op. cit.*, pp. 171-172). Igualmente, De Strycker, *op. cit.*, p. 132, nota 69.

⁷⁴ “Bien que les sciences dites intermédiaires soient plus physiques que mathématiques, ayant pour objet de connaître le monde sensible et non pas la mathématique qu’elles présupposent et dont elles font usage, elles demeurent formellement mathématiques” (Saint-Édouard, *op. cit.*, p. 234). Mansion afirma que Aristóteles subordina las matemáticas aplicadas a las puras, pues los objetos de estas disciplinas toman las abstracciones de las puras y las aplican a las matemáticas más físicas, aquellas que estudian los cuerpos físicos, aunque prescindiendo de la experiencia (razón por la cual las matemáticas aplicadas no forman parte de la física, pese que estas “matemáticas físicas” se aplican, a su vez, a su correspondiente ciencia física). Ver Mansion, *op. cit.*, pp. 189-191; Saint-Édouard, *op. cit.*, pp. 229-230 y 234-235.

⁷⁵ Cabe señalar que Augustin Mansion define el objeto de la física como no separado de la materia (*op. cit.*, pp. 43 y 124), mientras que Émilie De Strycker lo define como separado (*op. cit.*, p. 131). Esta diferencia no altera la coherencia del pasaje, siempre que no se interprete que (i) las dos referencias a las matemáticas sugieran una distinción de los objetos de las distintas disciplinas en el propio capítulo, o que (ii) ambas aludan a las matemáticas aplicadas.

⁷⁶ Por poner como ejemplo el caso de las traducciones castellanas del texto Aristotélico, la edición y traducción trilingüe de García Yebra (Gredos, 1970) acepta el cambio solo en el objeto de la física, como harán también Blánquez Augier y Torres Samsó (Obras Maestras, 1984). Alía Alberca (Alianza, 2008), sin embargo, opta por seguir la lectura tradicional de los manuscritos, como vimos en el caso de Calvo Martínez (Gredos, 1994). La traducción de De Azcárate (Espasa-Calpe, 1981) merece consideración aparte; repararemos en los términos elegidos por el traductor en el siguiente apartado.

⁷⁷ Schwegler, Albert, *op. cit.*, pp. 103 y 130. Cf. *Aristotle’s Metaphysics. A revised text with introduction and commentary* by W. D. Ross ..., *op. cit.*, p. 355, nota 10.

lugar de hacerse solo en la física, vuelve a entrañar una diferencia interpretativa. Según esta lectura, todo el fragmento de Aristóteles en cuestión explicaría la condición ontológica del objeto de cada ciencia, sin hacer mención alguna a su objeto ni, por lo tanto, a la condición subjetiva intrínseca. Las dos referencias a las matemáticas son idénticas, una mera repetición, pues la primera no aludiría al objeto de estas realidades:

	Variante de Schwegler en la física y en la primera mención de la matemática	
Mat. (1): realidad del objeto	No separado (no subsistente)	Inmóvil
Física: realidad del objeto	Separado (subsistente)	No inmóvil
Mat. (2): realidad del objeto	No separado (no subsistente)	Inmóvil
Teología: realidad del objeto	Separado (subsistente)	Inmóvil

Reale aceptará el criterio de Ross a la hora de justificar la modificación de Schwegler en la física⁷⁸, pero entiende que, por la misma lectura e interpretación del fragmento, la primera alusión a las matemáticas también debe modificarse, como hizo Schwegler, ya que, de otra, manera “quanto segue perde assai in efficacia oltre che in logica”⁷⁹.

3.4 Subsistencia y separabilidad de la materia

Leemos en la introducción de Miguel Candel a la *Metafísica*:

“En cuanto al saber teórico, se subdivide a su vez en tres ciencias: matemáticas, física y teología ... la matemática versa sobre entes inmóviles ... pero no independientes. La física, por el contrario, versa sobre entes móviles ... e independientes. La teología, por último, gira en torno a entes inmóviles como las estructuras matemáticas, pero independientes como los seres naturales”⁸⁰.

Lo que define cada ciencia es “el carácter móvil o inmóvil, independiente o no independiente (combinados binariamente) de los entes que aquellas ciencias estudian”⁸¹.

Reparemos ahora en los términos escogidos por De Azcárate en su traducción:

⁷⁸ Aristotele, *La Metafísica*, Traduzione, introduzione e commento di Giovanni Reale, Vol. 1, Napoli, Luigi Loffredo Editore, 1968, p. 502, nota 13.

⁷⁹ *Ibidem*, nota 12.

⁸⁰ Candel, Miguel, *Introducción*, en Aristóteles, *Metafísica...*, p. 20.

⁸¹ *Ídem*.

	Traducción de De Azcárate (no se acepta la variante de Schwegler)	
Matemáticas (1): objeto	[en tanto que] independientes (= subsistentes)	Inmóviles
Física: realidad del objeto	Inseparables de la materia	Móviles
Mat. (2): realidad del objeto	Inseparables de la materia	Inmóviles
Teología: realidad del objeto	Independiente (= subsistente)	Inmóvil

Distinguiendo entre ‘inseparable’ e ‘independiente’, la traducción expresa los distintos significados con los que se puede interpretar el término ‘separado’ en el texto aristotélico. Como Giovanni Reale afirma, dicho término tiene tres usos diferentes en Aristóteles, según signifique: (1) separado de la materia, (2) subsistente o (3) separado lógicamente o en el pensamiento⁸². Leemos en esta traducción castellana que la física y las matemáticas se ocupan de seres inseparables de la materia, mientras que la teología aborda seres independientes, es decir, subsistentes⁸³.

La primera mención de las matemáticas explicita su objeto, ya que estas son tomadas “en tanto que independientes”, como si se tratara de entidades subsistentes; son independientes lógicamente o formalmente, mientras que la teología estudia realidades independientes en sí. Sería la primera traducción de las vistas aquí que incide en la consideración del objeto de la matemática como subsistente (o “en tanto que” subsistente), más que como inmaterial. En este fragmento, ambas posibilidades son válidas y oportunas, ya que las disciplinas matemáticas toman sus objetos en tanto que independientes o subsistentes y en tanto que inmateriales; como expone De Strycker:

L’attitude du mathématicien comporte deux moments conjugués. D’une part, il néglige dans l’objet concret qu’il étudie les aspects qualitatifs de la matière sensible. D’autre part, il traite le nombre et les figures géométriques comme des entités complètes ; il parle du triangle ... comme si le triangle existait à titre de substance, aussi bien que l’homme ou le cheval. Mais il ne commet pas d’erreur, car il n’affirme pas cette existence substantielle⁸⁴.

Si bien esta traducción no muestra de manera tan patente la combinación binaria mencionada más arriba según el carácter móvil o inmóvil, independiente o no

⁸² Aristotele, *La Metafisica*, Traduzione, introduzione e commento di Giovanni Reale ..., *op. cit.*, p. 502.

⁸³ Reale incorpora la modificación de Schwegler, por lo tanto la distribución de estos significados debía ser distinta a la que hallamos en esta traducción castellana. El italiano sostiene que Aristóteles aplica el término ‘separado’ al objeto de la física según el segundo significado: subsistente; al de la matemática, se le aplica el término ‘no separado’ en los dos primeros sentidos (no separado de la materia y no subsistente); por último, decimos que el objeto de la teología es ‘separado’ según el primer significado distinguido (separado de lo sensible o de la materia). *Ibidem*, pp. 502-503.

⁸⁴ De Strycker, *op. cit.*, p. 131.

independiente de los objetos, expresa la noción de subsistencia sin tener que aceptar la modificación de Schwegler. Dicha noción solo atañe a la filosofía primera; en cuanto a las matemáticas y la física, prefiere señalarse la inseparabilidad de la materia de sus objetos, descansando la diferencia entre ambos en su movilidad o no movilidad. Cabría remarcar dos cosas a este respecto. En primer lugar, en cuanto a la elección de incidir en la materialidad/ no materialidad de la física y la matemática y, por el contrario, reservar para la teología la independencia (= subsistencia), recordemos que, mientras que las ciencias física y matemática no se cuestionan como tales, pues ambas se ocupan de sustancias materiales según diferentes definiciones, considerando una la materia sensible, el movimiento y la cantidad y la otra, por el contrario, prescindiendo de los dos primeros y reteniendo solo la cantidad junto con la materia inteligible, la distinción de la filosofía primera o teología como ciencia depende de la existencia de las realidades inmatrimales, inmóviles y eternas. Las ciencias particulares que tratan sobre un género específico del ser no “dan explicación alguna acerca del qué-es ... Asimismo, nada dicen tampoco acerca de si existe o no existe el género de que se ocupan”⁸⁵; la ciencia primera, al contrario, depende de la existencia de su objeto, pues, “si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera”⁸⁶.

Por otra parte, la materialidad de los objetos de la matemática y la física no es idéntica: la física no toma en consideración la materia sensible individual, pero sí la materia sensible común; la matemática, sin embargo, obvia esta última, aunque retiene la materia inteligible, por la que los objetos matemáticos pueden concebirse con cierta extensión⁸⁷. Saint-Édouard, rechazando la teoría de los grados de abstracción de Mansion –doctrina que desarrollará la escolástica en la Baja Edad Media–, sostiene que es en la diferente materialidad de los objetos de las ciencias donde descansa la distinción de las mismas. Para finalizar la consideración acerca de la clasificación de las ciencias, veamos con más detenimiento la explicación que la autora ofrece en su artículo *La division aristotélicienne des sciences, selon le professeur A. Mansion*.

⁸⁵ *Metafísica*, VI, 1, 1025b 9 y ss.

⁸⁶ *Ibíd.*, 1026a 27-29.

⁸⁷ La materia inteligible que poseen los objetos matemáticos es “la extensión o espacio geométrico por cuya distensión y delimitación se constituyen las figuras” (Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, *op. cit.*, p. 316, nota 61).

3.5 Grados de materialidad: materia sensible individual y común; materia inteligible individual y común

En su trabajo, Saint-Édouard aduce que aquello que fundamenta la distinción de las ciencias es el grado de inmaterialidad de su objeto⁸⁸. Así, podemos distinguir un número determinado de ciencias en correspondencia con los diferentes géneros de definición de cada una, conforme a la inmaterialidad de su objeto. La autora polemiza aquí directamente con la interpretación que realiza Mansion de la teoría aristotélica, según la cual Aristóteles fundamentaría la diferencia de las ciencias en los grados de abstracción que se hace de sus objetos. Mansion reconoce que esta afirmación no aparece en la obra del Estagirita (se trata, como se ha apuntado, de una doctrina de la escolástica bajomedieval), pero afirma que se halla implícita en la doctrina del filósofo⁸⁹. Tras exponer la interpretación de Mansion, la autora muestra sus puntos débiles, alegando que no estamos ante un criterio sólido y bien fundamentado para la distinción de las ciencias: siguiendo la lectura que el autor belga hace del texto aristotélico, no se obtendrían diferentes grados de abstracción, sino una misma abstracción llevada más o menos lejos⁹⁰. Por lo tanto, de la interpretación de Mansion, se deriva una abstracción que conduce simplemente a diferentes grados de generalidad de las ciencias. Ahora bien, la abstracción no puede ser el elemento diferenciador de las ciencias, ya que todas ellas la tienen en común: toda definición hace abstracción de la materia individual, ya que del individuo no hay conocimiento científico, sino intuición⁹¹. Por lo tanto, no hay definición que mantenga la materia *signata* de los individuos, de las sustancias materiales. Pero las definiciones de la ciencia natural, sin embargo, tienen en cuenta la materialidad; como dice Aristóteles, se presentan al modo de lo chato, no de lo cóncavo⁹². Tal materialidad presente en la definición de los seres

⁸⁸ En el presente subapartado se señalan los principales puntos tratados por Saint-Édouard en su artículo «La division aristotélicienne des sciences, selon le professeur A. Mansion», *op. cit.*, pp. 215-235.

⁸⁹ Mansion, *op. cit.*, p. 124.

⁹⁰ Saint-Édouard, *op. cit.*, p. 225.

⁹¹ *Metafísica*, VII, 10, 1036a 2-5. “En este caso, el pensamiento intuitivo, el conocimiento mediante un acto simple de pensamiento” (Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, *op. cit.*, p. 315, nota 60). Cita la autora el fragmento 1039b 25 y ss., donde Aristóteles afirma que, de las sustancias sensibles individuales, no hay demostración ni definición a causa de su corruptibilidad: solo hay demostración de lo necesario. La definición, por su parte, solo corresponde a las ciencias (recordemos que las ciencias son demostrativas). Es evidente, concluirá Aristóteles, que de los individuos sensibles no puede haber demostración ni definición. Saint-Édouard, *op. cit.*, p. 231.

⁹² *Metafísica*, VI, 1, 1025 b – 1026 a.

naturales propia de la física no es la materia *signata* del individuo (aquella que, junto a la forma, da lugar a la sustancia), sino que se trata de llamada materia sensible común: la materia y la forma del individuo tomadas de manera universal, tras una abstracción⁹³. Mientras que la materia sensible individual es la condición de la existencia del individuo, la materia sensible común es lo que hace posible la ciencia sobre estos. La física no versa, en definitiva, sobre las sustancias existentes, pues, como existentes, poseen materia sensible y, siendo esta principio del movimiento, están sometidos a la generación y la corrupción. La física versa, concluye Saint-Édouard, sobre la esencia del individual, aquello que se abstrae de la materia sensible del individuo, que será inmóvil (una vez abstraído de la materia sensible, no le afectará el movimiento) e inteligible en acto.

Existen otras definiciones que no retienen la materia sensible común, pero sí la materia inteligible. Tales definiciones son las de las matemáticas, que obvian la materia y el movimiento. Sin embargo, las definiciones matemáticas mantienen cierta materialidad, pues los objetos matemáticos cuentan con una extensión geométrica; dicha materialidad es la denominada materia inteligible⁹⁴. El sujeto de la matemática es la cantidad, aunque no la “cantidad sensible común”, tal y como lo habría entendido Mansion⁹⁵, sino la abstraída de las cualidades sensibles, pues, pese a que la cantidad se halle unida a los accidentes en la realidad, el pensamiento puede separarla de estos por ser anterior a ellos. Sería erróneo, decíamos, asumir que esta cantidad es la “sensible común”, análoga a la materia sensible común; es decir, no nos encontramos ante una generalización o universalización de lo sensible, como, por ejemplo, una «esfera de madera» dicha en general (a la manera de «caballo en general» u «hombre en general», que ejemplificaban el caso de la física). Tampoco es la cantidad percibida por los sentidos que se encuentra en la realidad, junto con la cualidad; el sujeto de las matemáticas no es, por lo tanto, sensible. Concluye la autora que se trataría de una abstracción como forma, diferente de la abstracción común a todas las ciencias⁹⁶: el sujeto de la matemática es la cantidad que la inteligencia separa de la materia sensible,

⁹³ La autora pone como ejemplo un pasaje en el que Aristóteles aclara que el hombre en general, así como el caballo en general, no son una sustancia, sino “un compuesto determinado por una cierta forma y una cierta materia tomada universalmente” (*Metafísica*, VI, 1, 1025b 30ss). Saint-Édouard, *op. cit.*, p. 221.

⁹⁴ “Celle-ci n’étant autre chose que les parties de la substance dont la quantité est l’ordre” (Saint-Édouard, *op. cit.*, p. 226).

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 225-228.

⁹⁶ Recordemos que a la matemática le corresponde el proceso de abstracción y que los seres matemáticos son, propiamente, abstracciones.

reteniendo únicamente la materia inteligible. Dicha materia inteligible, por su parte, también se divide en individual y común. La primera, igual que los individuos naturales, es objeto de la intuición, no del sentido externo, por lo que la ciencia matemática puede hacer referencia a los individuales matemáticos, pero no definirlos. Gracias a la materia inteligible individual podemos multiplicar un mismo objeto matemático; tales individuos serían, por ejemplo, un «círculo A» o un «círculo B», distinguiéndolos en los círculos sensibles individuales. La materia inteligible común, por su parte, da lugar al universal matemático (por ejemplo, «el círculo») y permite definirlo⁹⁷.

Así como la materia sensible común presente en las definiciones de la física se abstrae de la materia individual, posibilitando la ciencia que estudia los seres en movimiento, en el caso de la matemática, la cantidad que estudia dicha ciencia se extrae de la materia sensible, tanto en el caso de los individuales como en el de los universales matemáticos. No podemos caer en el error, previene la autora, de asimilar la materia sensible de la que habla Aristóteles con la materia individual y la materia inteligible con la materia pensada⁹⁸. De esto se seguiría que ningún objeto pensado tiene materia sensible (cosa que no es verdadera, pues los objetos de la física mantienen la materia sensible común en su definición) y que ningún objeto individual posee materia inteligible (igualmente falso, ya que los individuales matemáticos –que no pueden definirse, solo conocerse por la intuición– mantienen la materia inteligible).

En último lugar, encontramos definiciones que prescinden de toda materialidad, incluso de la inteligible. Estas pertenecerían a los seres que existen⁹⁹, si es el caso, separados absolutamente de toda materia.

Damos por finalizada la exposición de las doctrinas platónica y aristotélica en torno a la clasificación de las ciencias, junto con las principales interpretaciones de estas, con el fin de mostrar las diferencias y nexos entre tales doctrinas y lo que la Edad Media, antes del siglo XII, conoció como la división de la filosofía de dichos filósofos.

⁹⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, *op. cit.*, pp. 313-314, nota 57.

⁹⁸ Aristóteles solo distingue de manera explícita entre materia sensible y materia inteligible (*Metafísica*, VII, 10, 2036a 8-12). La denominación de «individual» y «común» aplicada a las diferentes materialidades sensible e inteligible será fijada por Santo Tomás (Mansion, *op. cit.*, p. 158 y nota 35 de la misma). Pese a no distinguirlas mediante diferentes nombres, Saint-Édouard afirma que Aristóteles expresa con claridad la diferencia entre ambas. Saint-Édouard, *op. cit.*, pp. 231-232.

⁹⁹ También las relaciones lógicas son definiciones que prescinden de toda materia. Saint-Édouard, *op. cit.*, pp. 219 y 234.

Anexo B2

Esquema del *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capella¹⁰⁰.

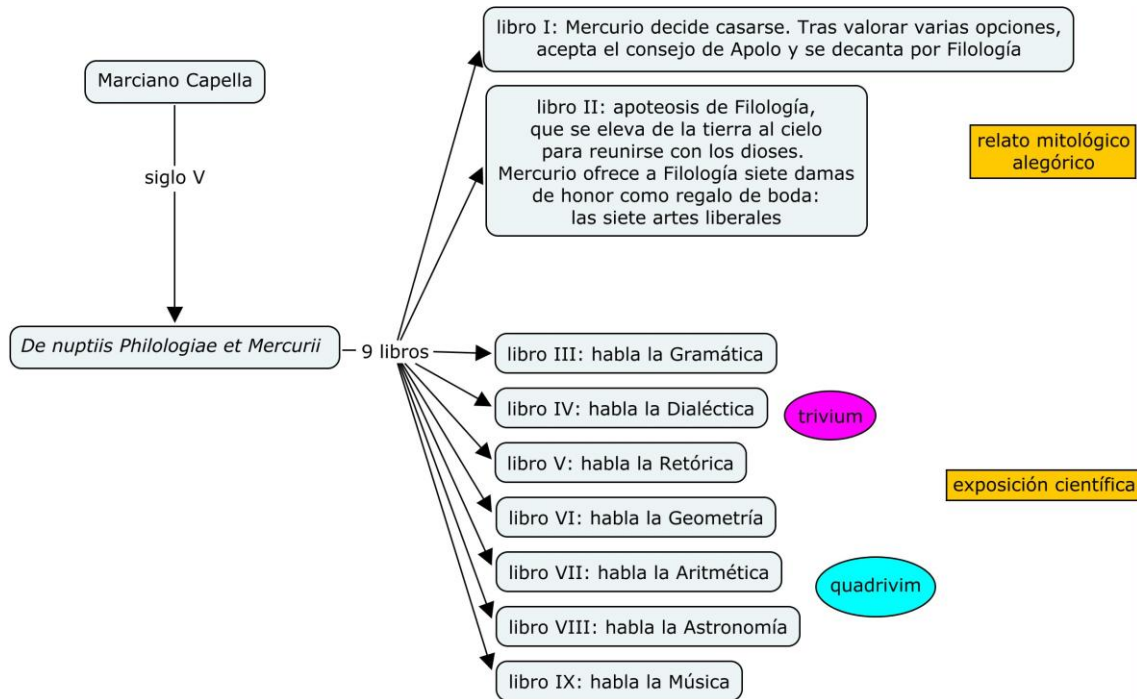


Figura 4. El lugar del *ordo artium* en el *De nuptiis Philologiae et Mercurii*

¹⁰⁰ Correspondiente al apartado 4.3.4.2.1 *División de la filosofía y artes liberales en el enciclopedismo: Capella, Casiodoro e Isidoro*.

Anexo B3

Esquema de las *Institutiones saecularium lectionum* de Casiodoro (*De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*)¹⁰¹.

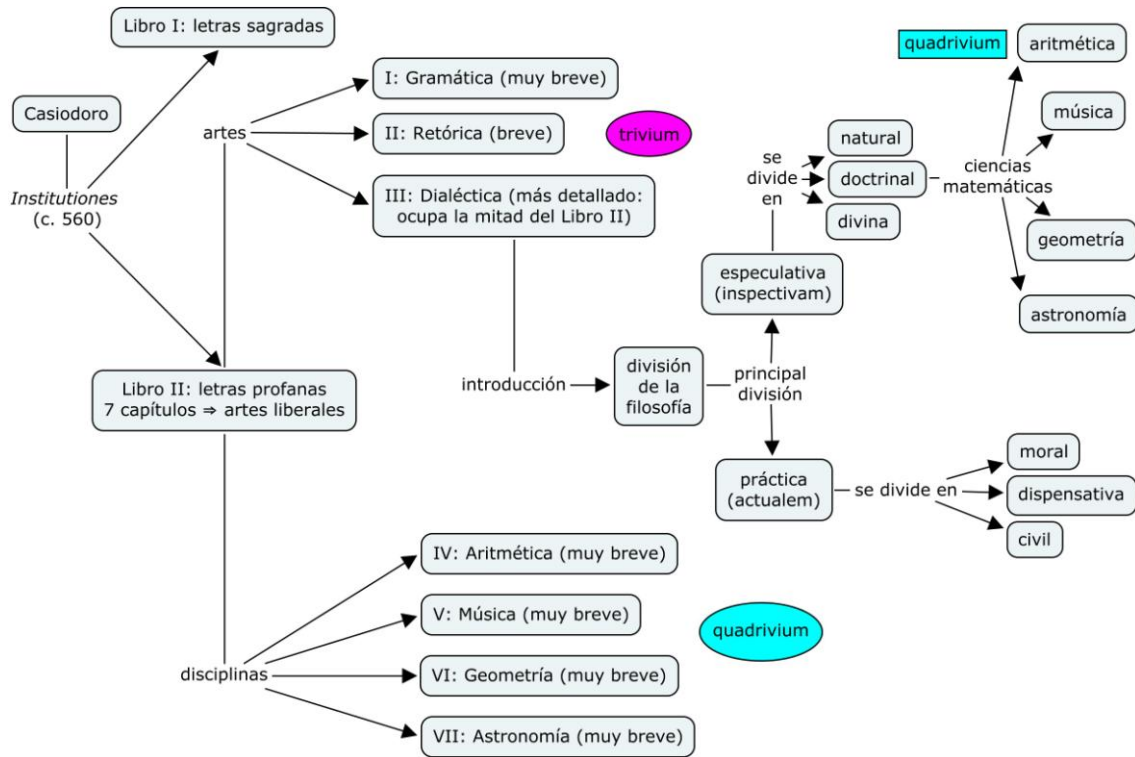


Figura 5. El lugar del *ordo artium* en las *Institutiones saecularium lectionum*

¹⁰¹ Correspondiente al apartado 4.3.4.2.1 *División de la filosofía y artes liberales en el enciclopedismo: Capella, Casiodoro e Isidoro.*

Anexo B4

Esquema de los tres primeros libros de las *Etymologiarum sive Originum* de Isidoro de Sevilla¹⁰².

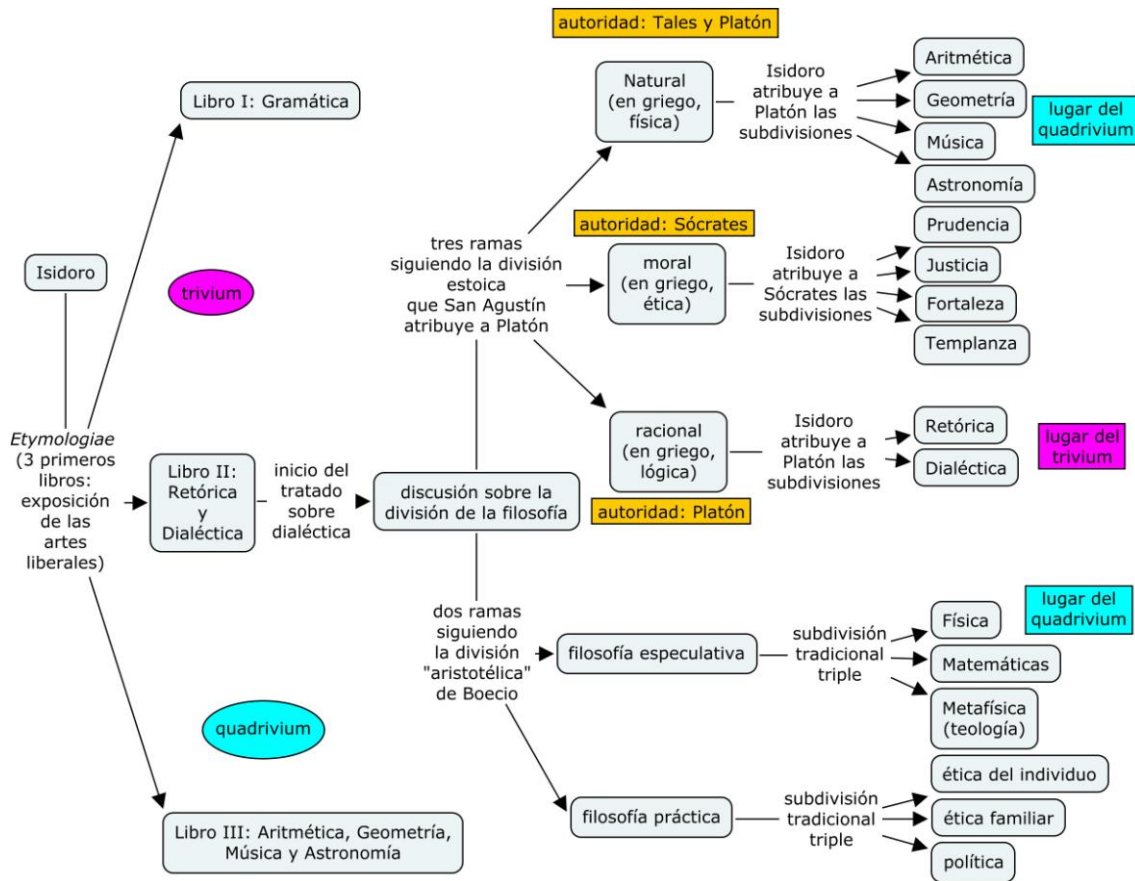


Figura 6. El lugar del *ordo artium* en las *Etymologiae*

¹⁰² Correspondiente al apartado 4.3.4.2.1 *División de la filosofía y artes liberales en el enciclopedismo: Capella, Casiodoro e Isidoro.*

Anexo B5

Se muestra a continuación la división estoica de la filosofía¹⁰³.

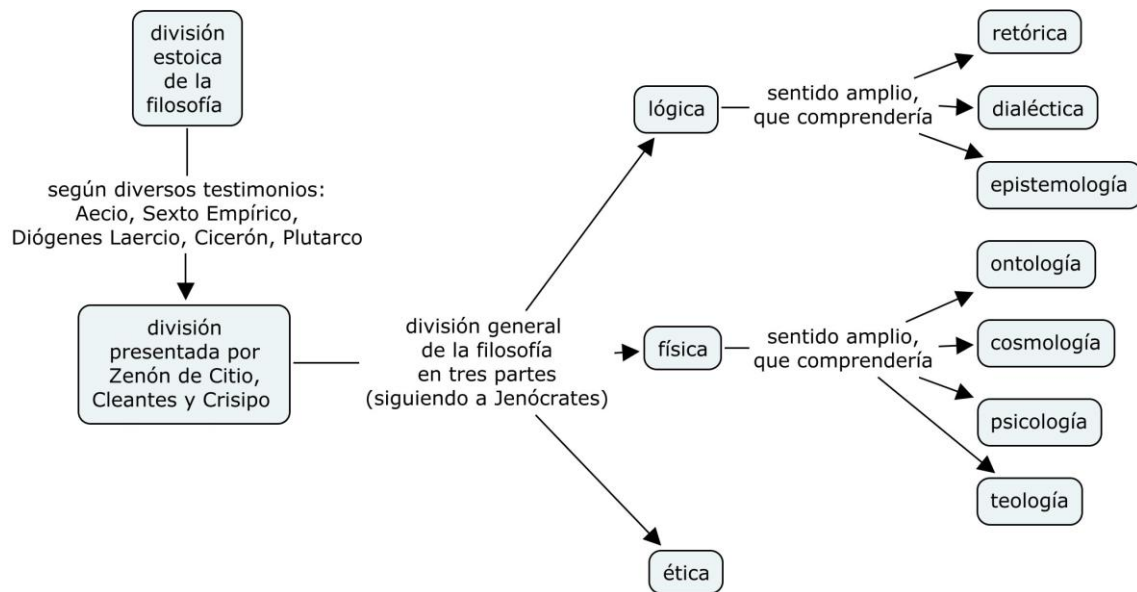


Figura 7. Distintas ramas de la filosofía según los estoicos

¹⁰³ Correspondiente al apartado 4.3.4.2.1 *División de la filosofía y artes liberales en el enciclopedismo: Capella, Casiodoro e Isidoro*.

Anexo B6

Esquema de la división del conocimiento presentada en el segundo libro del *Didascalicon* de Hugo de San Víctor¹⁰⁴.

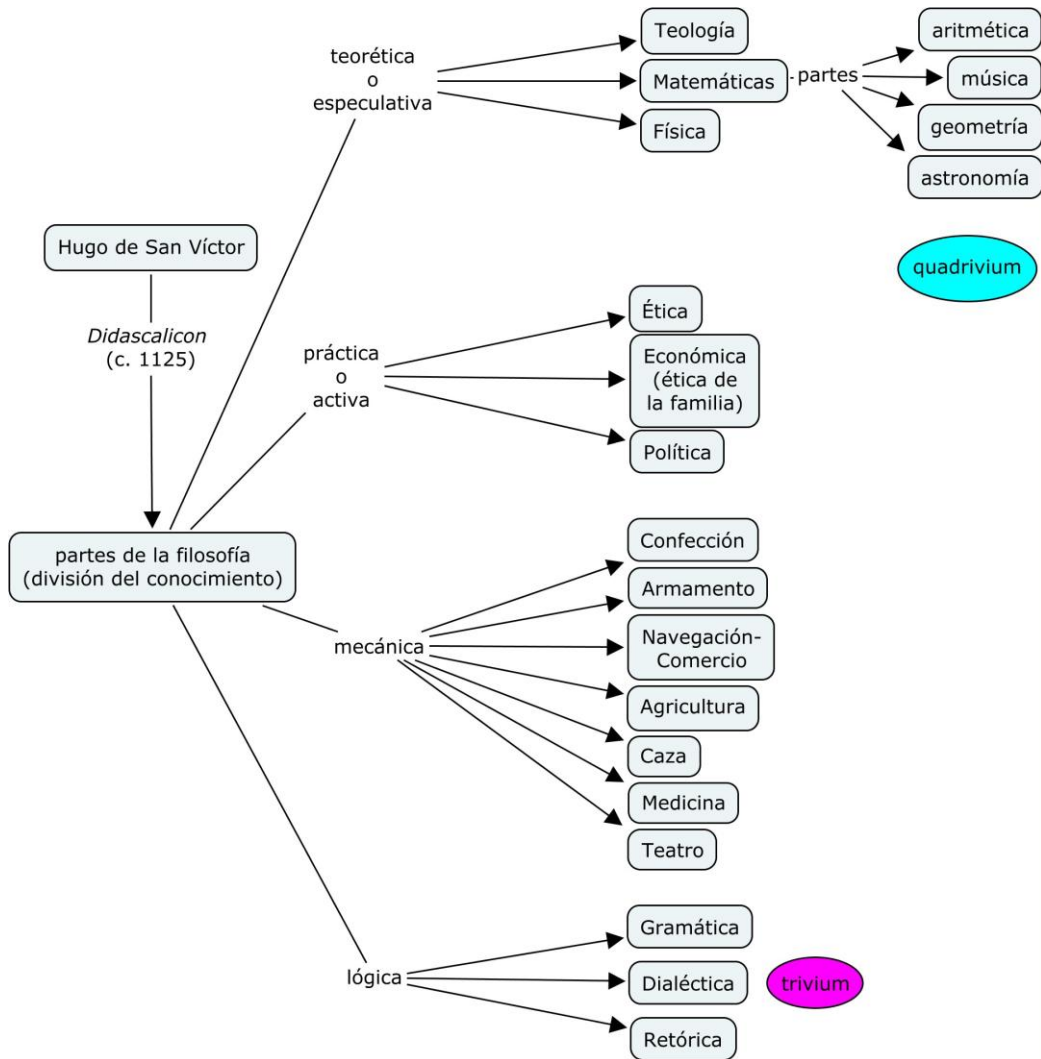
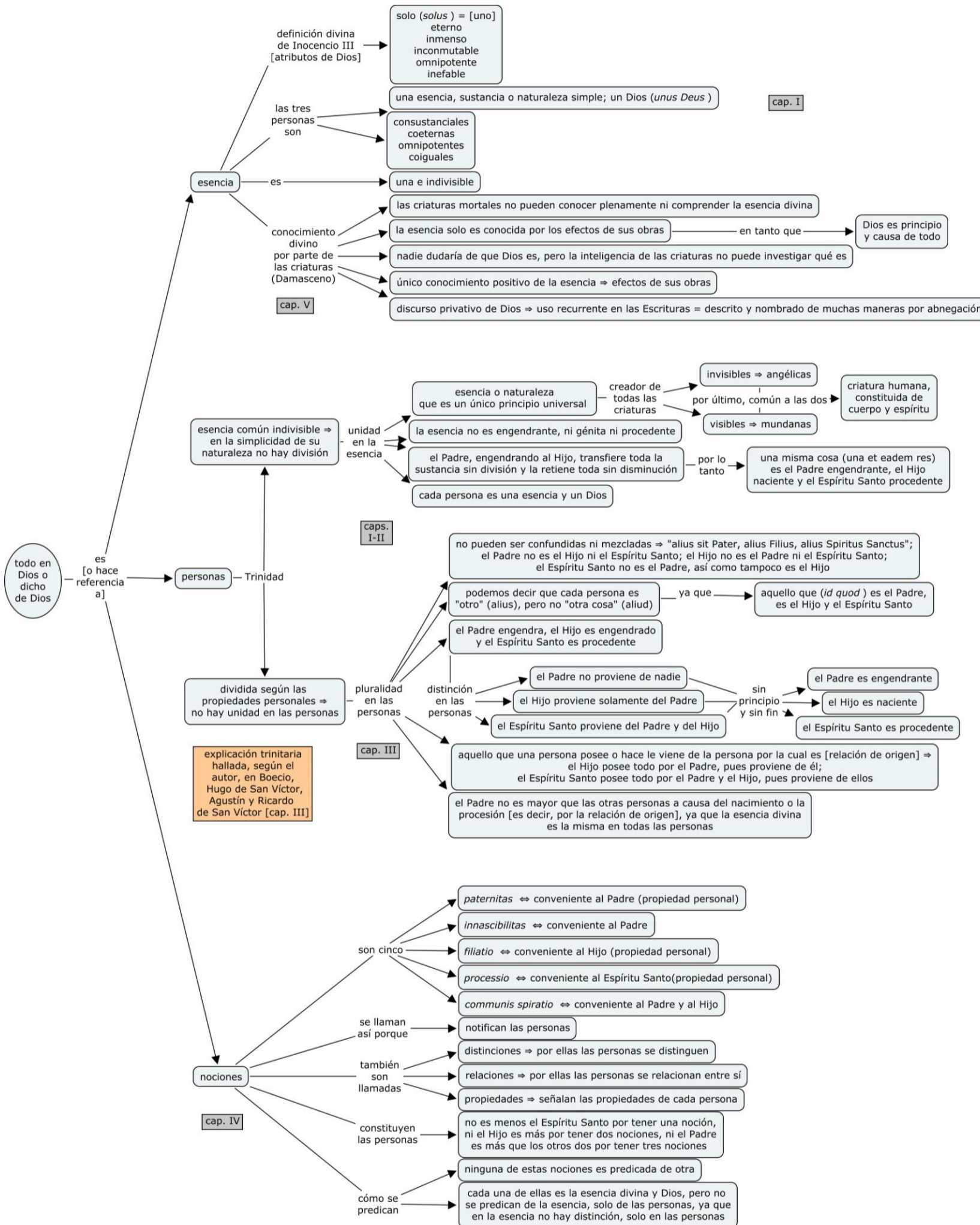


Figura 8. Clasificación de las ciencias del *Didascalicon*

¹⁰⁴ Correspondiente al apartado 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.*

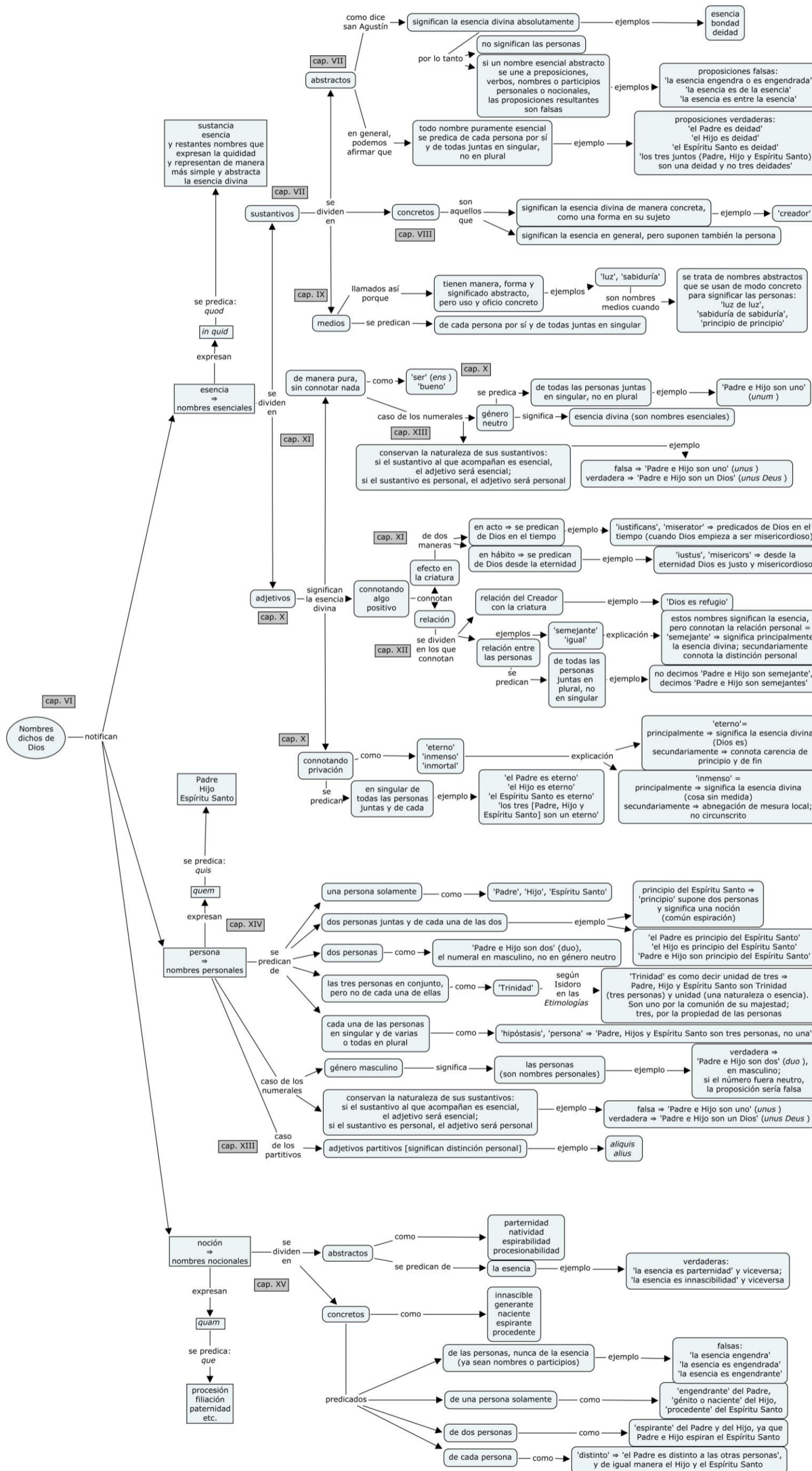
Anexo C1

Mapa conceptual del primer bloque temático, primer subconjunto (capítulos I-V).



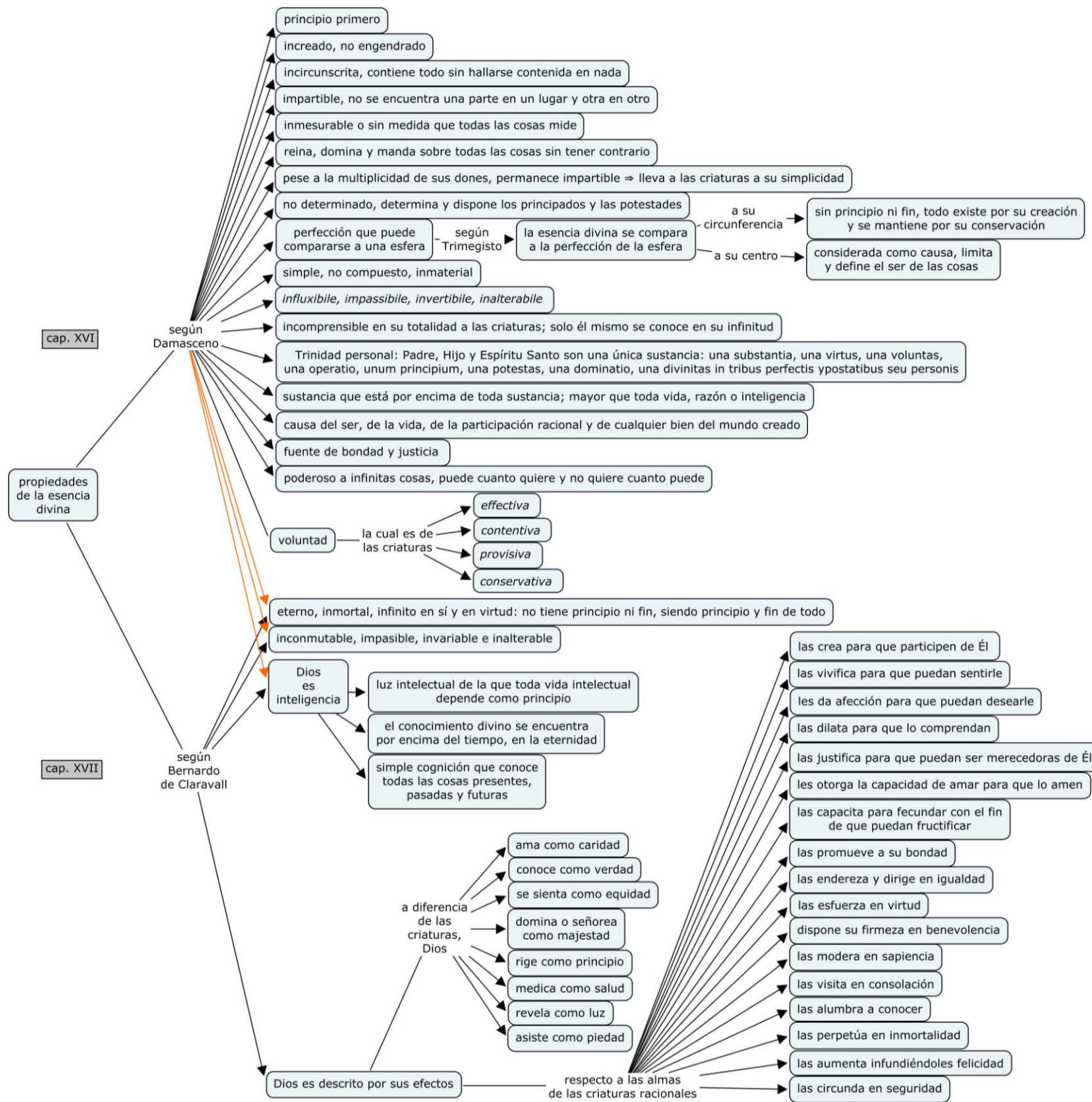
Anexo C2

Mapa conceptual del primer bloque temático, segundo subconjunto (capítulos VI-XV).



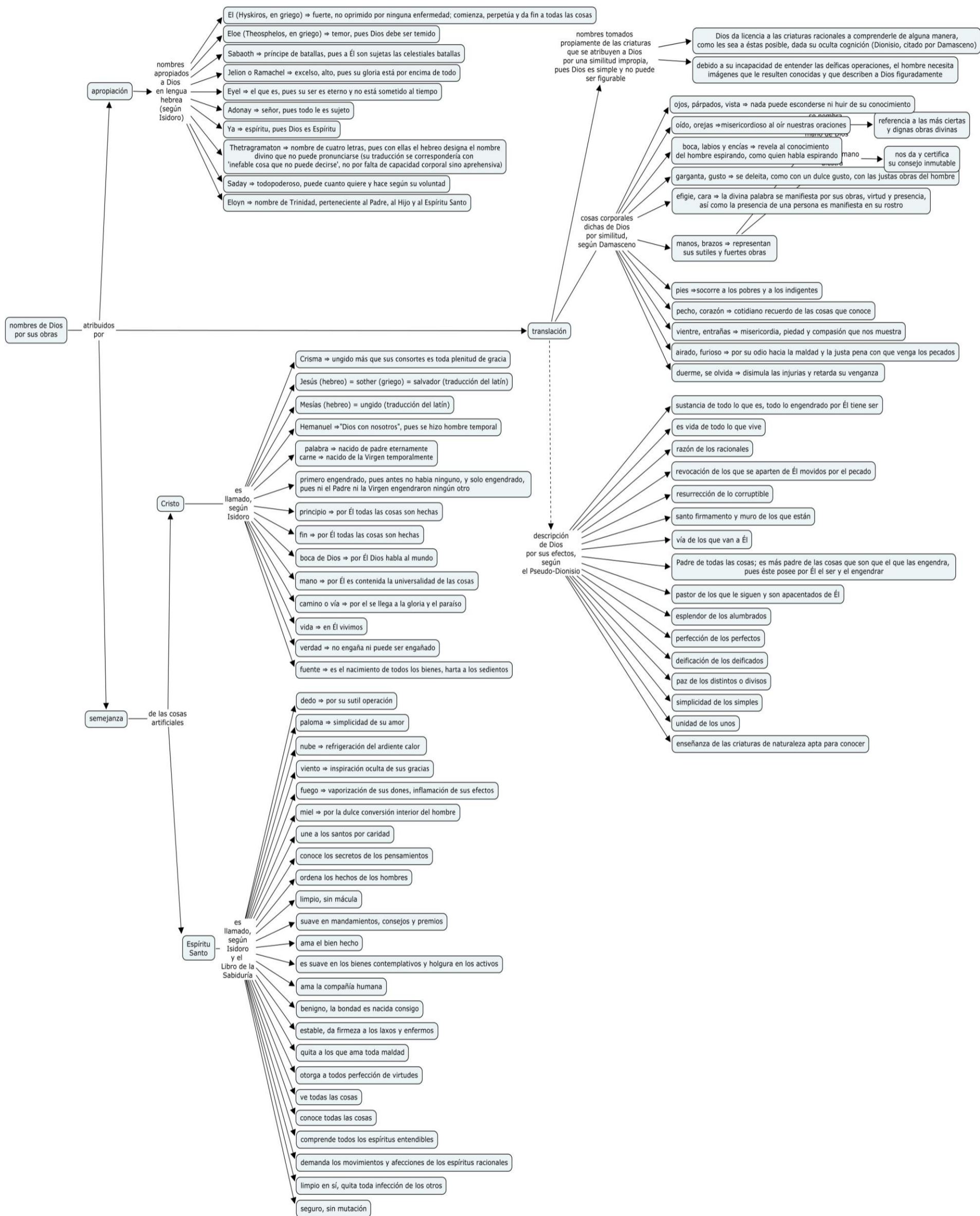
Anexo C3

Se presenta a continuación el mapa conceptual del segundo bloque temático.



Anexo C4

Se presenta a continuación el mapa conceptual del tercer bloque temático.

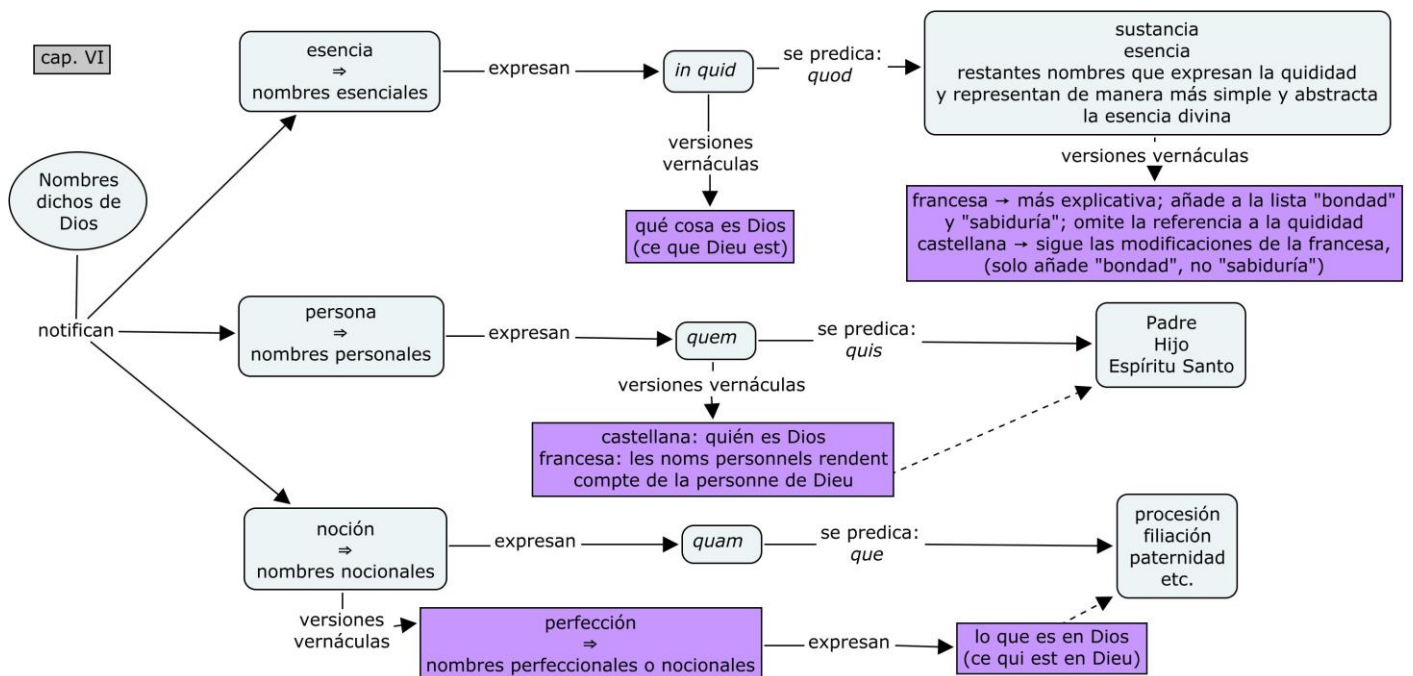


Anexo C5

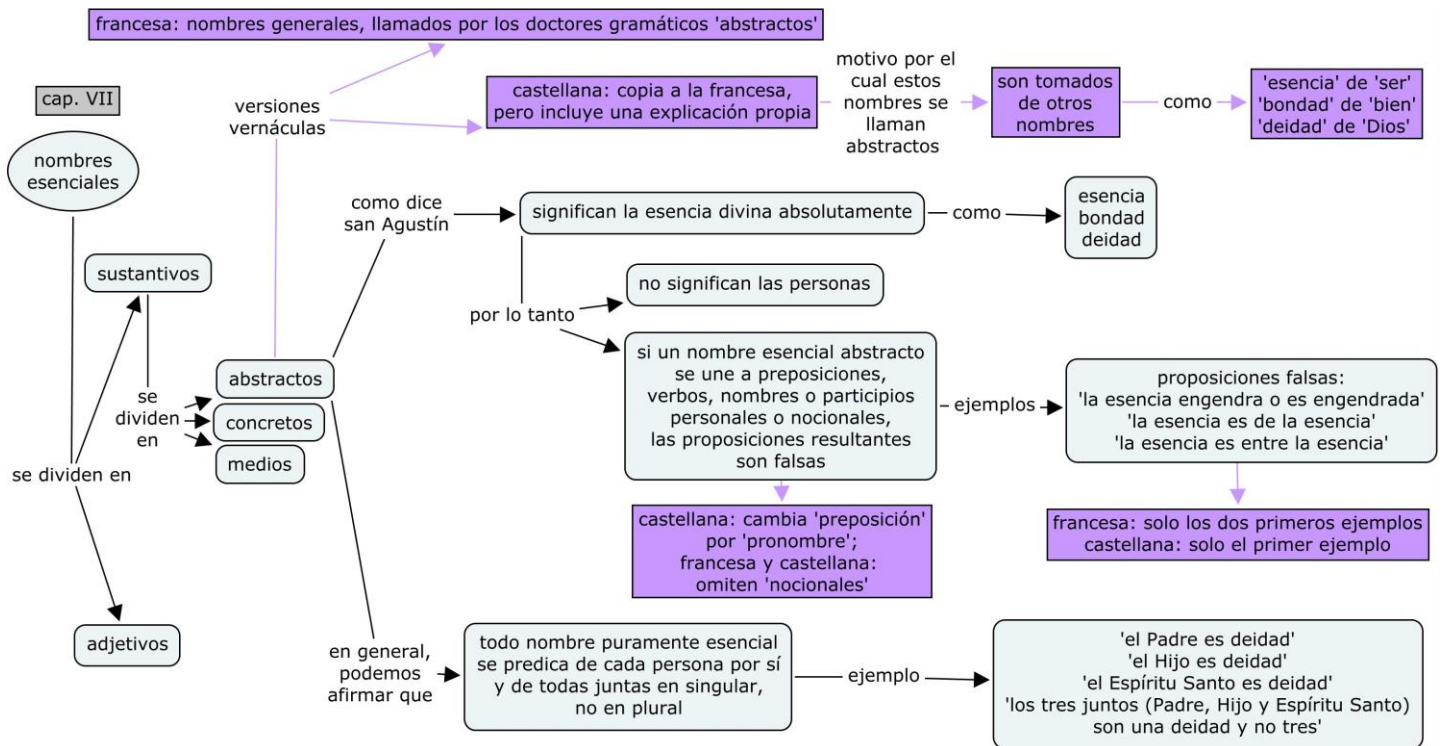
Incluimos en este apartado del anexo unos mapas conceptuales específicos de cada uno de los libros que componen el estudio lingüístico trinitario de la enciclopedia (capítulos VI-XV). Se señalan en dichos esquemas las diferencias respecto al texto latino que presenta la traducción castellana de Vicente de Burgos. Asimismo, dado que este manejó, para la redacción de la obra, tanto el texto original como la traducción de Corbechon, se indicarán las peculiaridades de la versión francesa.

Utilizamos aquí el texto castellano del MC. 2879 de la Biblioteca Universit ria de Barcelona y el francés del Universiteitsbibliotheek Gent 1984-11. En las breves referencias textuales que se realicen, se han desarrollado las abreviaturas y, en el texto francés, se han unificado ‘&’/‘et’. El uso de comillas es nuestro.

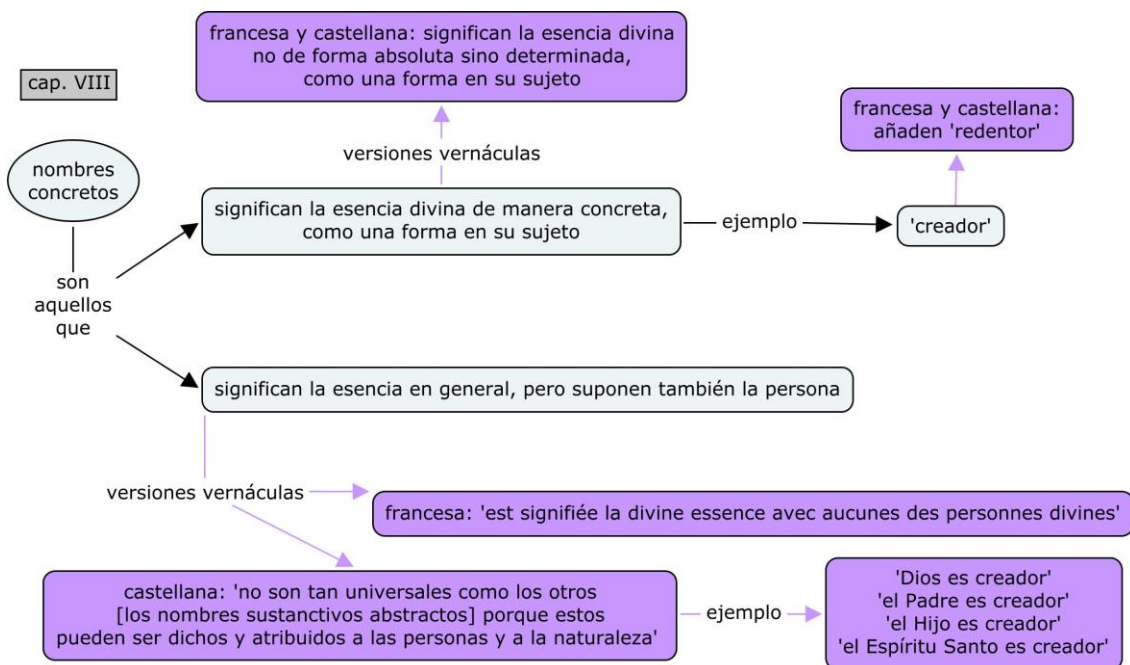
Anexo C5.1 Capítulo VI



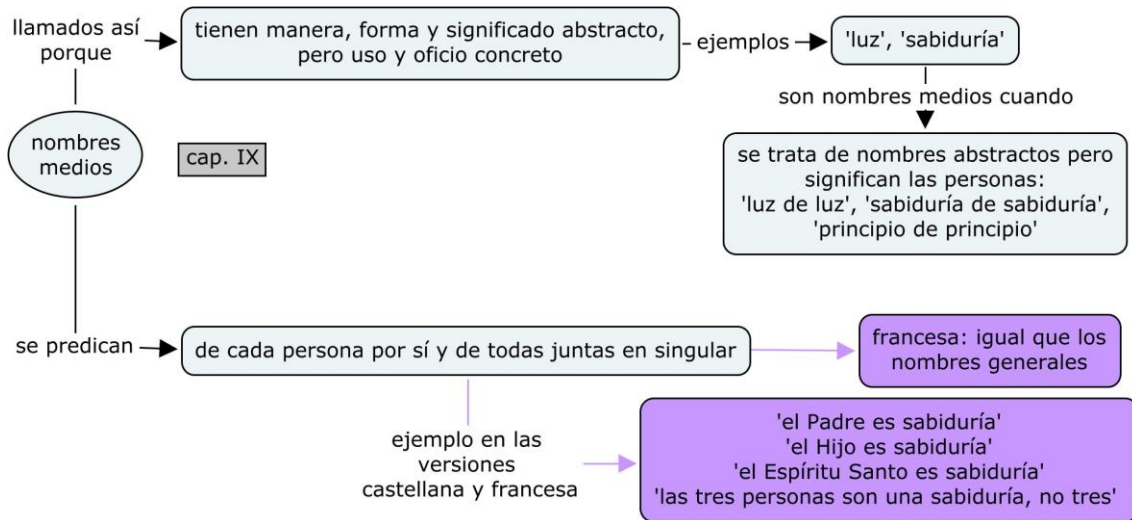
Anexo C5.2 Capítulo VII



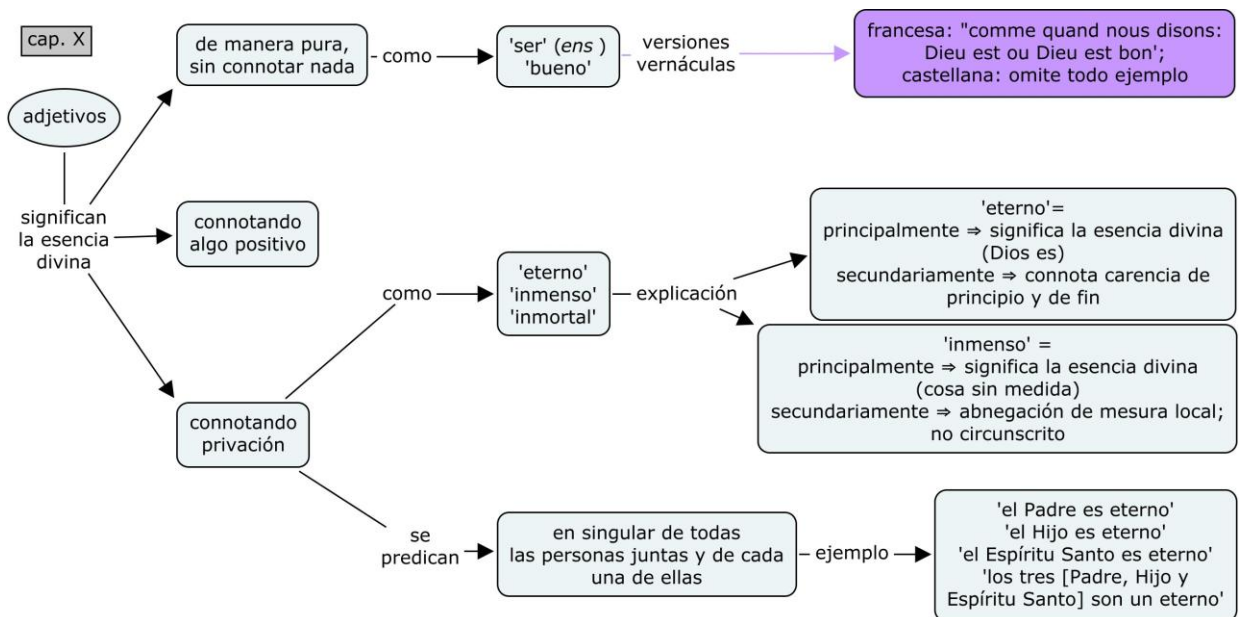
Anexo C5.3 Capítulo VIII



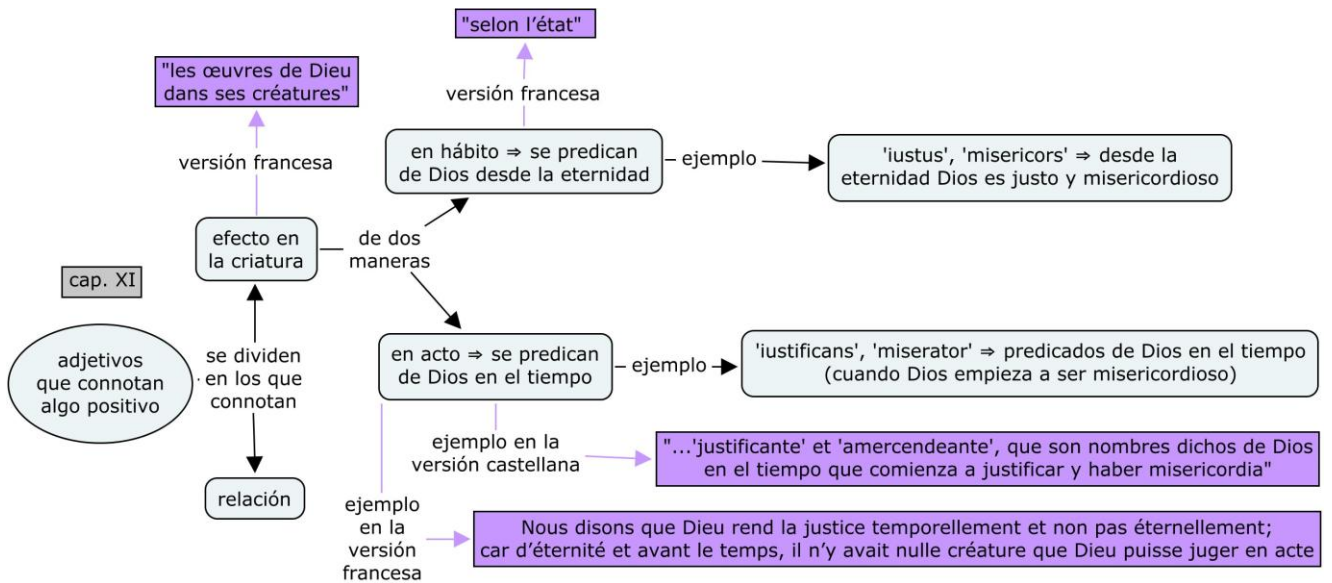
Anexo C5.4 Capítulo IX



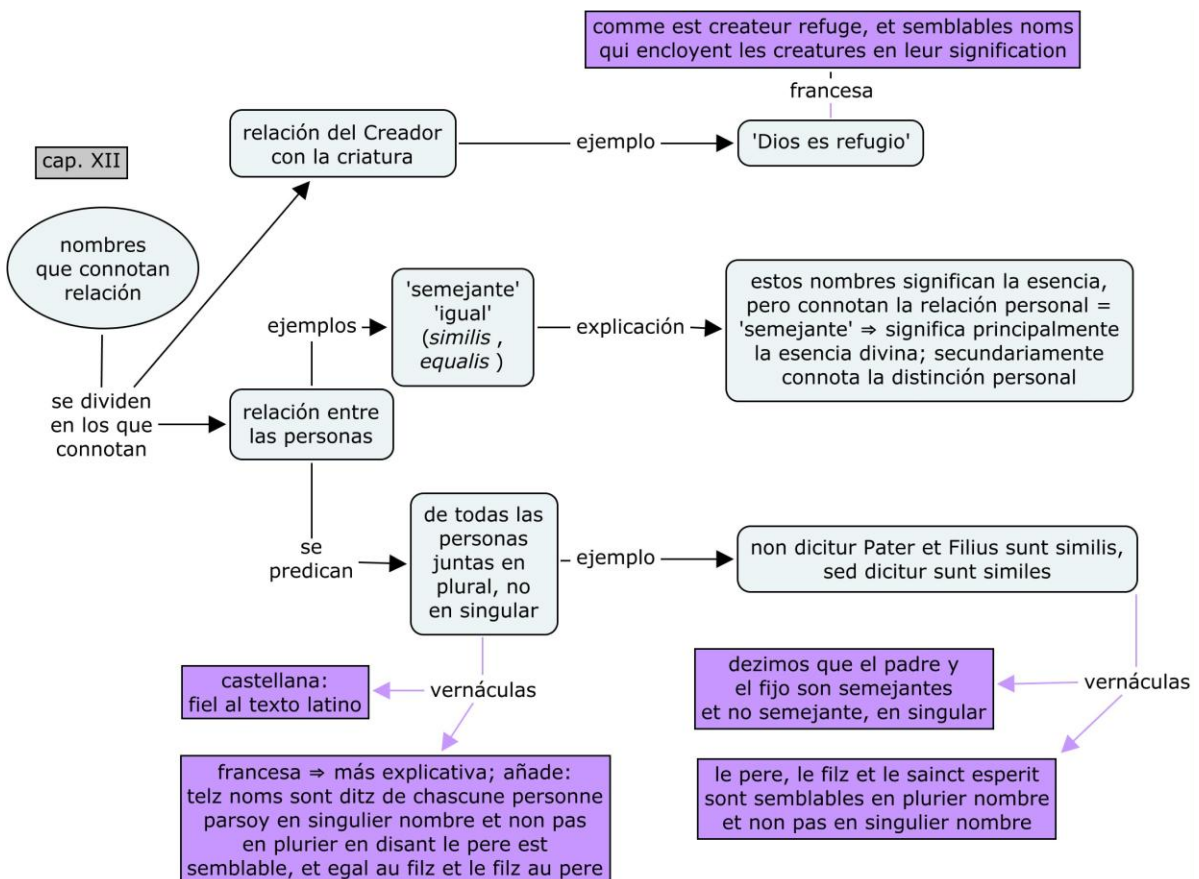
Anexo C5.5 Capítulo X



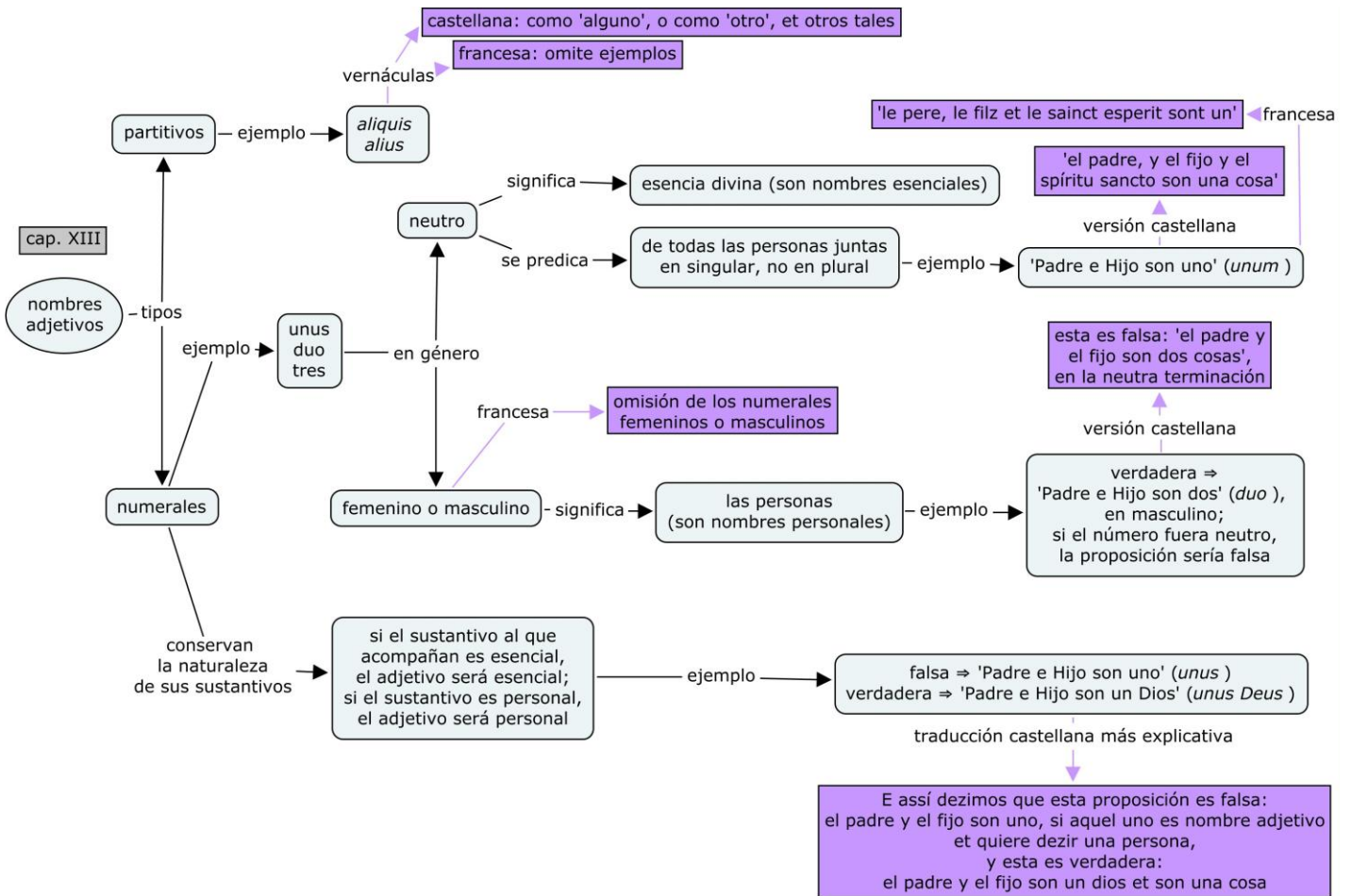
Anexo C5.6 Capítulo XI



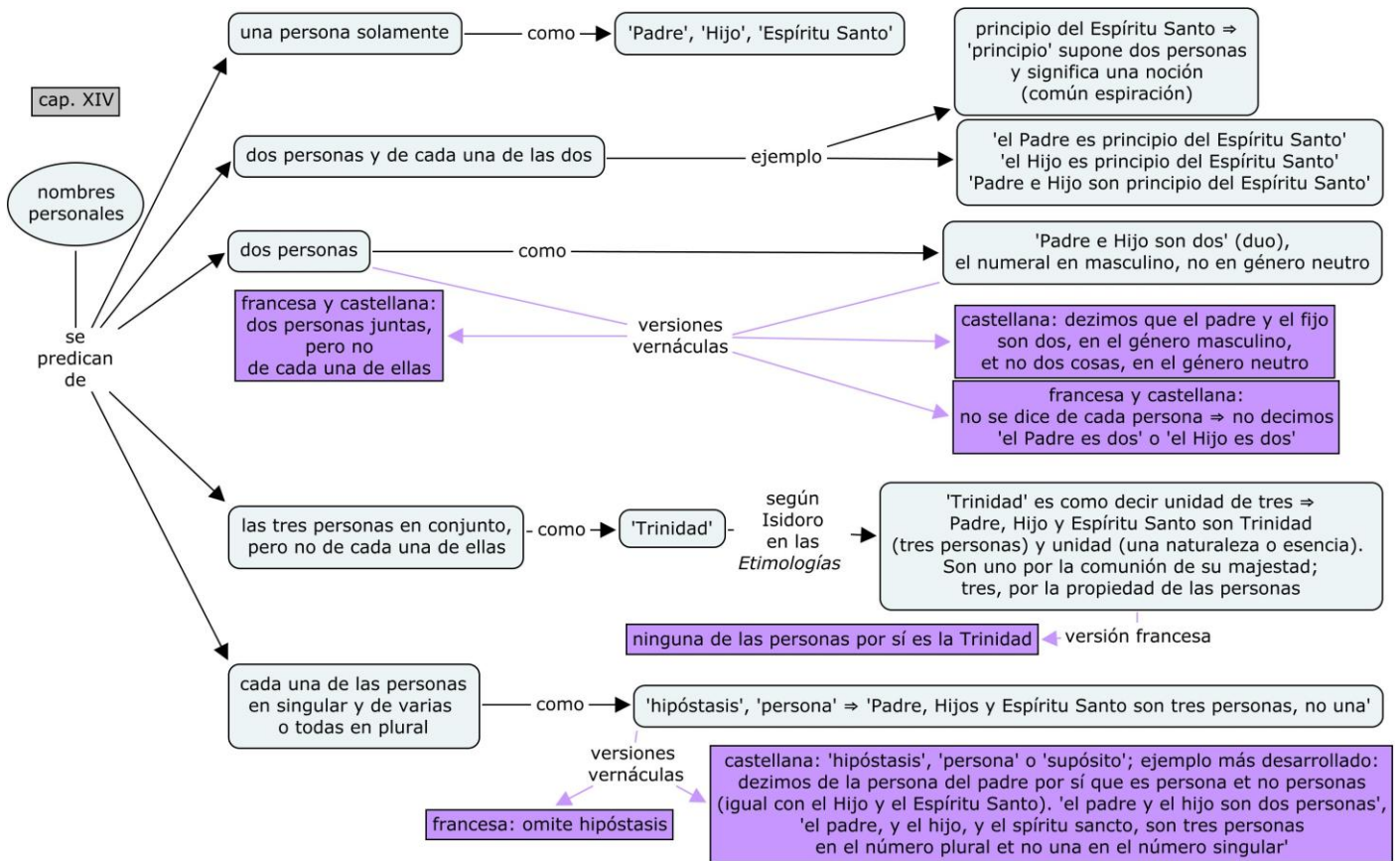
Anexo C5.7 Capítulo XII



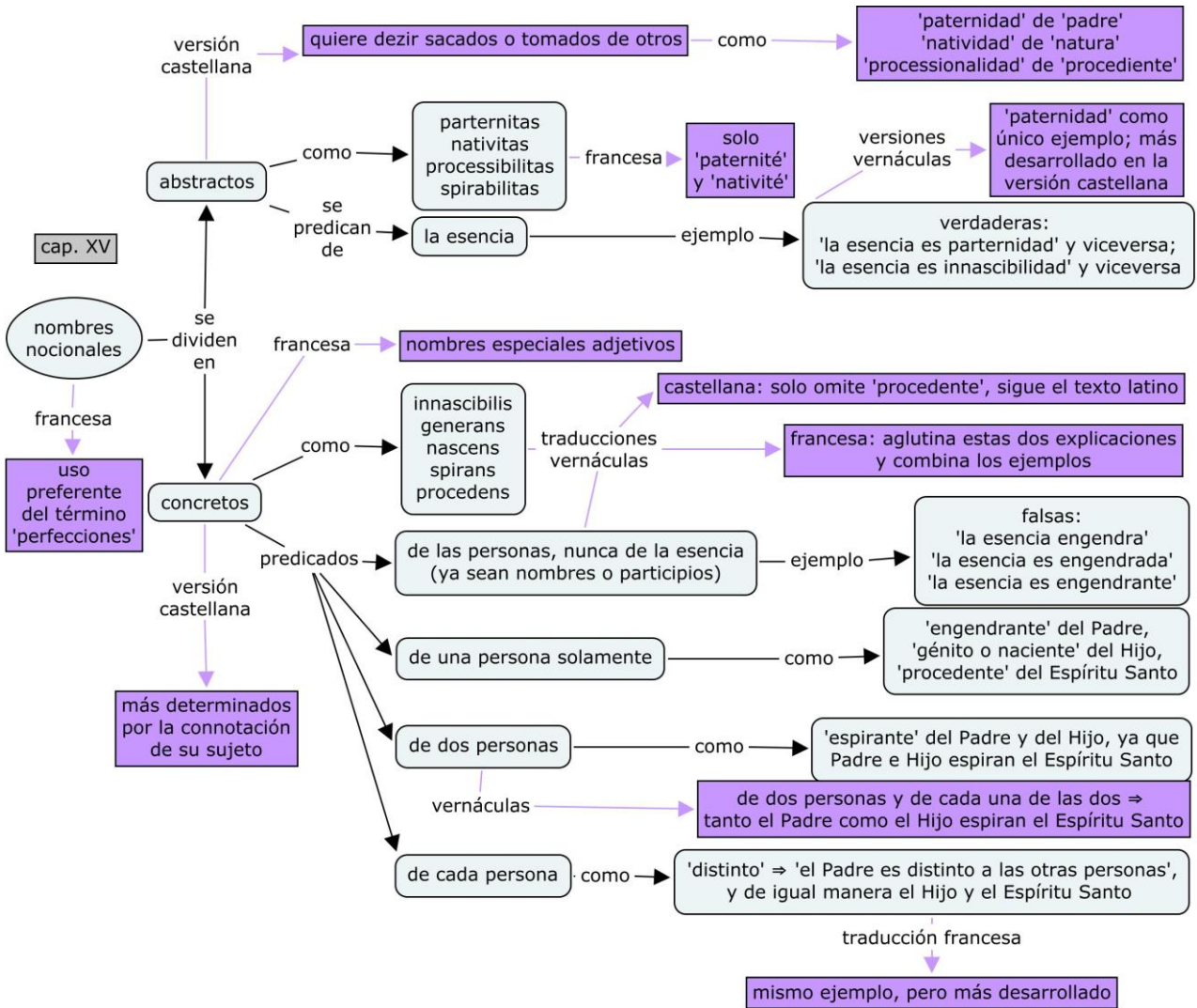
Anexo C5.8 Capítulo XIII



Anexo C5.9 Capítulo XIV



Anexo C5.10 Capítulo XV



Anexo C6

Transcripción del libro primero del texto romance

De las propiedades de las cosas

Se ofrece en las siguientes páginas una transcripción del libro primero sobre Dios de la traducción de Vicente de Burgos, concretamente del texto romance del MC. 2879, cotejándolo con el Inc. 471 mediante notas a pie de página.

Esta transcripción tiene el único propósito de facilitar la comparación entre el texto latino de la enciclopedia y su versión castellana que se ha ido señalando a lo largo del presente trabajo; no pretendemos proporcionar una edición con un aparato crítico, por lo que obviamos remitir las diferencias entre ambas ediciones, a excepción de hallarse alguna que dé lugar a lecturas divergentes. Para dicha transcripción, hemos seguido las siguientes normas:

- Se ha realizado una puntuación del texto según la gramática castellana vigente. No se han añadido comillas ni ningún elemento fuera de punto, coma, punto y coma y dos puntos.
- Se han desarrollado las abreviaturas, marcándolas con cursiva.
- Se ha unificado u/v, así como j/i.
- Se ha respetado la no utilización de mayúsculas en términos que actualmente las integrarían (tales como Dios, Padre, Hijo, Espíritu Santo, nombres de autores y de obras, etc.). No obstante, sí se añaden mayúsculas en aquellos casos que atañen a la puntuación.
- Se han desaglutinado las formas «preposición + pronombre demostrativo» (ej.: después d·esto), «preposición + adjetivo demostrativo» (ej.: d·esta carne) y «preposición + pronombre personal» (ej.: d·él entendidas), mediante el uso del punto volado; las formas de «preposición + artículo» se han separado mediante un espacio (ej.: de las cosas).
- Se han corregido aquellos términos que contengan errores respecto a la forma en que aparecen en el mismo texto (tales como repetición de una sílaba, carencia de ‘s’ final en un plural, etc.).
- Se señala el espacio que ocupan las capitales respecto al tamaño normal de los caracteres mediante un número que indique tal variación (ej.: E³s esta

santa trinidad...; la capital “E” posee un tamaño tres veces mayor que el resto de caracteres).

- Los caracteres que resulten dificultosos de leer, debido al estado de conservación del libro, se completarán con la ayuda del texto del incunable 471, sin especificarlo en cada caso.
- Se respeta la presentación de cifras (entre puntos).
- No se añaden elementos gramaticales que falten en el texto, tales como conjunciones, preposiciones, parte de formas verbales, etc.
- Se ha respetado, asimismo, el resto de formas terminológicas presentes en el texto.

Las normas especificadas se han aplicado a la totalidad de los libros transcritos que aquí se ofrecen (libros II y III), por lo que no se repetirán al inicio de las restantes transcripciones.

Libro primero que trata de dios et su essencia

Síguese el prohemio.

[f.1^{ra}]¹⁰⁵ C²onsiderando lo más que podido he en mi coraçón, rebolviendo en todo obrar quanto es grande nuestra flaqueza, et para todas obras començar, mediar et finir quanto a la divina ayuda nos es necesaria, me pareció allende de ser muy conuiniente, para *que* sea la presente obra a *aquél* agradable que todo comiença et fenece, ser muy necessario en él mesmo tomar nuestro principio, *que* es de todas cosas fin et comienço, alto et soberano señor de quien todo poder, ser et obrar *nuestro* mana et procede, al qual, devotamente, por aver de la obra presente saludable se que la demandaremos socorro, rogando que, el que es padre de claridad, donde todo bien e don perfeto deciende, que los corporales ojos et ciegos, por manifestación de sus divinales muy escondidas obras alumbrá, aclare por su infinita bondad los espirituales ojos de *nuestros* febles entendimientos, a fin que podamos al desseado fin *pervenir* et a la consumación de la presente obra por mi començada. Y el que trae las ascondidas cosas et mucho cubiertas a luz, traya por su piedad a su alabança, et honor, et provecho de cada uno de nos, la presente obra, non sin gran fatiga et trabajo de diversos doctores copilada, et de latín en *nuestro* lenguaje sacada a perfeto fin et confirmación verdadera.

Qué cosa es dios según ynocencio. Capítulo primero.

[f. 1^{tb}] E³s, segund dize ynocencio tercio, dios uno solo, eterno, verdadero, ymmenso, inmutable, todo poderoso, ynefable. Padre, hijo y spíritu sancto: tres *personas* et una esencia, sustancia o natura simple en todas maneras. El padre¹⁰⁶ es de ninguno, el fijo es del padre solamente, el spíritu santo, del uno et del otro procede eternalmente sin fin. El padre, engendrante; el fijo, naciente; el spíritu sancto, del padre et del hijo procediente. E aquestas personas son consustanciales, et coeternas, de todo poderosas, et iguales. Et son un universal principio de todas las universales cosas, criador de todas las cosas visibles et invisibles, spirituales et corporales, el qual del comienço del mundo, por su toda poderosa virtud, crió de ninguna cosa todas criaturas, así spirituales como corporales, et después la humana criatura, que es común a la una et a la otra, ca en ella se falla la natura espiritual et corporal, como todo es provado en la decretal de la alta

¹⁰⁵ Inc. 471, f. 1^{ra}.

¹⁰⁶ Inc. 471: “pa[f. 1^{tb}]dre”.

trinidad et fe cathólica, donde son escritas las palabras del glorioso doctor sant augustín, dichas en su primero libro de la trinidad.

De la unidad de la divina essencia et pluralidad de *personas*. Capítulo .ii.

E³s esta santa trinidad de *personas*, según la común essencia, indivisa, et según la propiedad de las *personas* es multiplicada, ca en la simpleza de su natura no sufre ninguna división ni, en la personal propiedad, unidad. Mas siempre en la essencia unidad y en las *personas* pluralidad se halla, et de aquestas *personas* divinas toda mixtión et confutión es quitada, ca otro es el padre y otro es el fijo et otro es el espíritu santo. El padre no puede ser hijo ni espíritu sancto, así como tan poco el espíritu santo no puede ser padre ni hijo, [f. 2^{va}] ni el hijo puede ser padre o espíritu sancto. Mas a estas tres *personas* son una essencia et una natura común, la *qual*, sola, es el comienzo de todas las cosas, et fuera d·ella ninguna otra se puede hallar. Esta essencia no engendra, ni es engendradora, ni es de ninguno procedente, mas el padre engendra, el hijo es engendrado y el espíritu sancto procede del uno y del otro. Et así se halla simple distinción en estas divinas *personas* et verdadera unidad en la simple natura, et aun¹⁰⁷ *que* digamos *que* otro es el padre, et otro el hijo, et otro el espíritu santo, no dezimos *que* el padre sea otra cosa quanto a la natura y essencia, antes *aquella* mesma cosa *que* es padre es hijo y espíritu santo. El padre, engendrando el hijo, toda la sustancia le ha dado sin división, et toda la ha retenido en sí mesmo sin diminución, et assí una mesma cosa es el padre engendrante y el hijo naciente y el espíritu santo procedente, como es escripto en la sobredicha decretal, do son escriptas las palabras de Innocencio tercio, en el su segundo capítulo.

Cómo todas cosas dichas de dios son sinificadas o en su essencia, o en sus perfecciones, o en las divinas *personas*. Capítulo .iii.

A² fin *que* las cosas ya dichas et a dezir más abiertamente nos sean manifiestas, es de notar, según la dotrina de los santos doctores, *que* todas las cosas *que* son en dios et son dichas d·él o son su essencia, o propiedad, o su *persona*. De la essencia dezimos *que* es indivisible et una, de las *personas que* son tres y *que* éstas son una essencia et un dios, et *que* cada una d·ellas es una essencia et un dios. El padre dezimos *que* no es de

¹⁰⁷ Inc. 471, f. 1^{va}.

ninguno, el hijo dezimos *que* es del padre naciente, el espíritu santo, del padre y del hijo procediente o saliente; el padre engendra el hijo y el hijo es engendrado del padre, y el espíritu santo procede o sale del padre y del hijo. El hijo ha del padre *que* él spire el espíritu santo, assí [f. 1^{vb}] *que* el padre con el hijo espiran el espíritu santo. E la razón porque el hijo ha el espirar del padre es ca, por la *persona que* la cosa es, por *aquella* mesma ha lo *que* tiene y lo *que* haze. 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 espíritu santo es del padre et del fijo, todas las cosas *que* él ha, ha del padre y del fijo. Et no devemos pensar *que* por este nacimiento, *que* es más propio atribuido al fijo del padre, *que* el fijo sea menor *que* el padre, ni menos el espíritu santo por causa de la procesión del uno et del otro, ca la verdad de¹⁰⁸ *aquella* divina essencia yualmente es et tanto en ellos como en el padre. Et cogemos todo esto en el boecio, de la trinidad de los dichos del mesmo actor, de la doctrina de ugo de sant vítor, et del glorioso sant augustín, et de ricardo de sant vítor.

De las propiedades de las divinas personas. Capítulo .iiii.

E²stas propiedades son cinco *que* constituyen las divinas *personas*, según la doctrina de sant augustín et ugo de sant vítor, las *quales* cinco propiedades son: paternidad, no nacer, filiación, procesión y común espiración. Estas propiedades son por muchos nombres nombradas de los doctores theologales, ca algunos las llaman nociones o conoscimientos, porque ellas nos dan noticia y entendimiento et nos notifican la conocencia de las *personas* divinas; et algunas vezes son llamadas distinciones, porque por ellas son distinguidas las divinas *personas*, como el padre del hijo por paternidad y el hijo del padre por filiación; et otras vezes son dichas relaciones, ca por ellas las divinas *personas* la una a la otra son referidas; e de otros doctores son llamadas propiedades, ca propiamente cada una d-ellas assí propiamente es y se dize de una *persona que* no pueede ser dicha de la otra, como paternidad sólo del padre, et filiación sólo del fijo, et procesión del espíritu santo. E [f. 2^{ra}] d-estas cinco propiedades y perfecciones o nociones, las iii son *personales* porque costituyen et manifiestan las tres *personas*, como paternidad el padre et assí de las otras; et d-estas cinco son también las tres convenientes a la *persona* del padre, como paternidad, no nacer y espiración, et dos a la *persona* del hijo, como filiación y espiración, et una al espíritu santo solamente,

¹⁰⁸ Inc. 471, f. 1^{vb}.

como sola *procesión*; et no le *descrece* nada ni *mengua* al santo espíritu porque no ha más de una, assí como *tan poco* no crece ni son más grandes el padre y el hijo por las tres ni por las dos. D·estas cinco, devemos creer *que ninguna* se dize de la otra, como no devemos dezir *que* paternidad es filiación, mas cada una de *aquestas* cinco es la divina essencia et un solo dios, et una sustancia o natura, et *ninguna* d·estas¹⁰⁹ cinco no se deve predicar ni dezir de la divina essencia, *que* es indivisa, mas ellas son dichas de las *personas* divinas *que* por ellas son distinguidas, assí como cada una d·ellas a cada uno d·ellos *propiamente conviene*.

Que la divina essencia es conocida en sus obras. Capítulo .v.

A²un *que* la divina essencia no puede enteramente ser *comprehendida* ni conocida de *ninguna* criatura mortal en esta *presente* vida, es *algunamente* conocida en sus *effetos*, en *quanto* es principio et causa universal de todas las cosas, ca no ha *ninguno* tan *insipiente* *que* a lo menos no *cofiesse* dios ser; mas *qué* cosa sea según la *grandeza* de su magestad, *ningún* entendimiento de criatura puede inquirir, como *damaceno* dize. E por esso, en esta *vía* o camino, *ninguno* lo puede conocer si no es por los *effetos* de sus obras, no obstante *que* por *abnegación* de muchas formas y maneras sea *descripto* y por muchos *nombres* nombrado en la santa escriptura, como cuando *dezimos* *que* no es mortal, *que* no es alterable, *que* no es mensurable, et assí de otros muchos *nombres* *que* consigo traen *negación*.

Qué significan los nombres de dios. Capítulo vi.

[f. 2^{fb}] P² or mayor evidencia et conocimiento de los nombres *que* nos dan *algunamente* noticia et *conocencia* de dios, es de notar y entender, por una simple et ruda *consideración*, *que* todo nombre *que* es dicho de dios manifiesta o notifica la divina essencia, o la divina *perfección*, o las divinas *personas*; et aquellos nombres *que* notifican la divina essencia son dichos *essenciales*, et los *que* significan las divinas *perfecciones* se *nombran* *perfeccionales* o *nocionales*, et los nombres *que* significan las divinas *personas* son llamados *personales*. Los nombres *essenciales* que son dichos de dios significan *qué* cosa es dios, assí como si tú demandas *qué* cosa es dios, yo te respondo *que* dios es una sustancia, una essencia, una *bondad* y assí de los otros

¹⁰⁹ Inc. 471, f. 2^{ra}.

nombres esenciales *que primeramente*¹¹⁰ et sin ninguna adición significan la divina esencia; mas los otros nombres *perfeccionales* o *nocionales* significan lo *que* es en dios, así como dezimos *que* en dios es paternidad, filiación et *processión*, *que* son nombres significantes las divinas *personas*; mas los nombres *personales* significan *quién* es dios, así como dezimos *que* el padre es dios, et dios es el fijo, et dios, el *spíritu sancto*. E así *que* convenientemente los sobre dichos nombres son dichos de dios según las tres *questiones* porque son demandados, *que* son: *qué* cosa es dios, a la *qual* dezimos *que* es una sustancia, etc.; *qué* cosa es en dios, a la *qual* respondemos paternidad, filiación et *procesión*, etc.; e *quién* es dios, dezimos *que* el padre y el fijo y el *spíritu* santo son dios et no otro.

De la su división de los nombres esenciales dichos de dios. Capítulo .vii.

T²odos nombres esenciales dichos de dios o son sustantivos o adjetivos; los sustantivos son *generales* y *abstratos*, o *especiales* y *concretos*, o *medios*. Los nombres *generales* *que* llaman los doctores gramáticos *abstratos* son, como dize sant augustín, *aquéllos* *que* absolutamente significan la divina natura, así como *essencia*, *que* es di[f. 2^{va}]cho nombre *abstrato*, *que* quiere dezir sacado o tomado de otro, ca *essencia* es nombre sacado de ser, y *bondad* de bien, y *deydad* de dios, et otros muchos *que* jamás están en ninguna *proposición* ni significan sino la divina esencia absolutamente y no pueden jamás, por ninguna cosa *que* les sea añadida, estar ni significar las *personas* divinas. Et si por ventura alguna vez estos nombres son ayuntados en algunas *proposiciones* con los nombres, o verbos, o pronombres, o *participios personales*, las tales *proposiciones* serán falsas, así como *quien* diría esta *proposición*: la divina esencia engendra, o la divina esencia es engendrada, o la divina esencia es engendrante; tales *proposiciones* son falsas et, la *razón*, ca estos nombres son puramente esenciales, et generalmente devemos tener *que* todo nombre que es puramente esencial se dize y es predicado de cada una *persona* por sí, et de todas *juntas*, singularmente, en número¹¹¹ singular et no en número plural, así como dezimos: el padre es *deydad*, el fijo es *deydad*, el *spíritu sancto* es *deidad*, et todos estos *junstos* son una *deydad* en número singular et no muchas *deydades* en el número plural.

¹¹⁰ Inc. 471: “primeramen[f. 2^{rb}]te”

¹¹¹ Inc. 471, f. 2^{va}.

De los nombres especiales dichos de dios, por los gramáticos llamados concretos. Capítulo .viii.

Los nombres especiales *que* los gramáticos llaman concretos son aquellos *que* significan la divina esencia, no absolutamente como los otros ya dichos, mas determinadamente como una forma en su sujeto, así como cuando dezimos: dios es criador, o dios es redemptor, et otras semejantes *proposiciones*, y aquestos *predicados* o nombres no son tan universales como los otros porque éstos pueden ser dichos y atribuydos a las personas y a la natura, así como diziendo *que* dios es criador, et *que* el padre es criador, y el fiijo también, et no menos lo es el espíritu santo.

De los nombres medios. Capítulo .viii.

[f. 2^{vb}] Nombres medios se dicen aquellos *que* han la manera, forma y significación de los nombres generales llamados abstratos o sacados como dicho es, mas ellos han el uso y officio de los nombres concretos o contraydos, así como sapiencia, luz, et otros tales, los *quales* son generales según la forma, mas alguna vez han el uso de los nombres especiales et son dichos de las mismas personas, así como dezimos luz de luz, sapiencia de sapiencia, principio de principio, et otros tales. Y estos nombres medios son, así como los nombres generales, dichos de cada una de las personas divinas por sí et de todas juntamente en número singular, mas no en número plural, así como dezimos *que* el padre es sapiencia, el fiijo es sapiencia y el espíritu santo es sapiencia, y estas tres personas juntas son una sapiencia, en número singular, et no muchas, en número plural.

De los nombres adjetivos *que* puramente¹¹² significan la divina esencia. Capítulo .x.

De los nombres adjetivos que son dichos de dios, algunos significan la divina esencia puramente, no conotando alguna cosa; otros son *que*, diziéndolos de la divina esencia, con ella conotan otra cosa, alguna positiva; e otros son *que* no conotan cosa alguna positiva, mas son nombres privativos, así como eterno o sin medida, inmortal, et otros tales, ca eterno es nombre *que* significa la divina esencia principalmente, et segundamente conota la carencia del principio et fin, ca eterno es dicho sin principio et

¹¹² Inc. 471: “pura[f. 2^{vb}]mente”.

sin fin, et, quando dezimos *que* dios es eterno, entendemos *que* *aquél* es el padre, y el hijo, y el *spíritu sancto*, *que* *carescen* de todo principio; y esso mesmo es de *immenso*, *que* *quiere* dezir cosa sin medida, et assí *de* los otros. Et *aquestos* nombres son dichos de la divina essencia por sí et de cada una *de* las *personas* *aparte* en el número singular, mas no en número plural, como dezimos *que* el padre es eterno, et *que* el fi[f. 3^{ra}]jo es eterno, y que el *spíritu sancto* es eterno, et dezimos que todos estos son un eterno et no muchos eternos.

De los nombres adjetivos dichos de dios por posición. Capítulo .xi.

D²e los nombres adjetivos conotantes *posición* en la natura et *personas* divinas, los unos conotan o *consignifican* los efectos et los otros las *relaciones* *que* son entre dios et las criaturas. Los *que* conotan o *consignifican* los efectos son en dos maneras, ca algunos *consignifican* los tales efectos actualmente por el *tiempo presente* quando son obrados, como justificante et *amercendeante*, que son nombres dichos de dios en el *tiempo* *que* comienza de justificar y aver misericordia, et justifica o *amercendea*; e otros *que* se *dizen* de dios habitualmente et sin fin, assí como misericordioso o justo, *que* son nombres siempre dichos de dios, como dezimos *que* eternamente es misericordioso, justo, et así *de* los otros.

De los nombres significantes relación. Capítulo .xii.¹¹³

L²os nombres *que* conotan respecto o *relación*, algunos conotan la *relación* que es del criador a las criaturas, como dezimos *que* dios es refugio et otros tales, e otros conotan o *consignifican* la *relación* *que* es entre la una persona divina et la otra, assí como ygal, y semejante, et otros, ca este nombre, semejante, principalmente es dicho de la divina essencia, et segundamente et menos principal, conota la *distinción personal*; et tales nombres, no obstante *que* sean dichos de la divina essencia, por razón de la cosa conotada son dichos de las divinas *personas* *juntamente* en el número plural, assí como dezimos *que* el padre y el hijo son semejantes, et no semejante, en singular.

¹¹³ Inc. 471, f. 3^{ra}.

De la subdivisión de los nombres adjetivos dichos de dios. Capítulo .xiii.

D²e los nombres adjetivos que también son dichos de dios, algunos partitivos, *que* [f. 3^{rb}] significan partimiento, como alguno, o como otro, et otros tales; e otros son numerales significantes número cierto, como uno, dos, tres. E aquestos nombres tomados en el género neutro significan la divina esencia et son dichos de las divinas personas, de todas juntamente en el número singular et no en el plural, como dezimos *que* el padre, y el fijo y el *spíritu sancto* son una cosa, mas, si estos nombres son tomados en la masculina o femenina terminación quando son sustantivos, son personales. E dezimos *que* esta proposición es verdadera: el padre y el fijo son dos; y ésta es falsa: el padre y el fijo son dos cosas, en la neutra terminación. Mas estos nombres, si son adjetivos, como pueden ser, siguen la natura de sus sustantivos, assí *que*, si los sustantivos son esenciales, los adjetivos serán también esenciales, et si los sustantivos son personales, los adjetivos son también personales. E assí dezimos *que* esta proposición es falsa: el padre y el fijo son uno, si *aquel* uno es nombre adjetivo et quiere dezir una persona, y ésta es verdadera: el padre y el fijo son un dios et son una cosa¹¹⁴.

Cómo los nombres personales son dichos de dios. Capítulo .xiiii.

E²stos nombres personales son dichos de dos maneras, ca los unos son dichos de una persona solamente, como padre, fijo, *spíritu sancto*, et otros de dos et de cada una de las dos, assí como dezimos *que* el padre y el fijo son un principio del *spíritu santo*, dezimos también *que* el padre es principio del *spíritu sancto*, et también el fijo es principio del *spíritu sancto*. Et quando dezimos *que* el padre y el hijo son un principio del *spíritu sancto*, *aquél* nombre, principio, está por dos personas et no por una tan solamente, mas signa et demuestra una noción o perfección *que* es dicha común espiración. Otros ay *que* son dichos de dos personas juntamente, mas no pueden ser dichos de cada una d·ellas aparte, assí como dezimos *que* el [f. 3^{va}] padre y el fijo son dos, en el género masculino, et no dos cosas, en el género neutro, mas este nombre dos no puede ser dicho de cada uno por sí, como no dezimos *que* el padre es dos ni el hijo es dos, etc. E hay unos otros nombres *que* son dichos de todas tres personas juntamente, no se pueden dezir de cada una d·ellas aparte, assí como este nombre: trinidad, ca, como dize Ysydoro en el .vi.

¹¹⁴ Inc. 471, f. 3^{rb}.

libro de la etimología, es dicha trinidad *quasi* unidad de tres *personas que* son unidas en una natura *ca quando* son tres o tres *personas son también* una natura, *ca cada uno d·ellos, quedando* en sí todos ellos, no son sino uno en todas las cosas. E assí el padre, y el hijo, y el *spíritu sancto* son trinidad et unidad, los *quales*, teniendo ydenptidad en su natura, son una mesma cosa en su essencia et tres en *personas*; uno son por la comunión de su majestad, tres por la *propiedad* de sus *personas*. E ay otros nombres aun de otra manera *que* son *predicados* et dichos de cada una de las divinas *personas* por sí en el número singular, como dezimos de la *persona* del padre por sí *que* es *persona* et no *personas*, et assí del fijo, et assí del *spíritu sancto*. E dezimos *que* este nombre *persona*, tomado en el número plural, se dize de todas tres o de las dos *juntamente* et no aparte, como dezimos que el padre y el hijo son dos *personas*¹¹⁵; y el padre, y el hijo, y el *spíritu sancto*, son tres *personas* en el número plural et no una en el número singular, y estos son como *persona* o *supósito* o *ypóstasi*.

De los nombres nocionales que son dichos de dios. Capítulo .xv¹¹⁶.

D²e los nombres nocionales, dichos assí *porque* nos notifican las divinas *personas* como dicho es, los unos son *abstrativos*, *que* quiere dezir sacados o tomados de otros, como paternidad, de padre; como navidad, de natura; processionalidad, de procediente, e otros son *concretivos*, assí dichos por ser más determinados por la conotación del sujeto *que* miran y conotan, assí co[f. 3^{vb}]mo generante o innaciente, espirante o procediente. E los primeros dichos *abstratos* son *predicados* de la essencia divina, como dezimos *que* es verdad et la tal *proposición* es verdadera *que* dice: la divina essencia es paternidad, et aun tornándola al contrario es también verdadera, como diciendo: paternidad es essencia divina. Mas los nombres *concretos* no son ni *deven* jamás ser dichos de la essencia divina, aunque sean nombres ni aunque sean participios, et por ellos las tales *proposiciones* donde los tales nombres se *dizen* de la divina essencia son falsas, assí como quando dezimos: la divina essencia engendra, o es engendrante, o engendrada, et assí de los otros. Mas de *aquestos* nombres nocionales, algunos son dichos de una *persona* tan solamente, como engendrante, del padre; et nasciente, del fijo; et procediente, del *spíritu sancto*; e otros son dichos de dos *juntamente*, et de cada uno d·ellos aparte, assí como dezimos *que* el padre y el fijo espiran el *spíritu sancto* et cada

¹¹⁵ Inc. 471: “per[f. 3^{va}]sonas”.

¹¹⁶ Número del capítulo ausente en el MC. 2879; presente, sin embargo, en el Inc. 471, f. 3^{va}.

uno d·ellos por sí. También dezimos *que* es espirante; et otros son *que* son predicados de cada una de las divinas *personas*, assí como distinto o diviso, e dezimos *que* el padre es distinto de las otras *personas*, y esso mesmo es el hijo, y esso mesmo el espíritu santo.

De las propiedades de la divina essencia. Capítulo .xvi.¹¹⁷

L²as propiedades de la essencia divina *convenientemente* determina et trata johan damasceno en su tercero libro et octavo capítulo, do dize: dios es sin principio y es un ordenado principio primero increado, no engendrado, impartible, immortal, eterno, infinito, no *contendido* de algún lugar, no *determinado*, poderoso a infinitas cosas, simple, no *compuesto*, influxible, yn^{pasible}, yn^{variable}, inalterable, fuente de bondad et de justicia, lumbre intelectual, virtud inacessible a *que* hombre se acercar no puede, inmensurable o sin medida *que* todas cosas mide, *que* por su *propia* voluntad de todas [f. 4^{ra}] criaturas es hacedora, de todas contenedora, de todas guardadora et conservadora, que todas *contiene*, guarda et *conserva*, et a todas *provee*. Que todas las cosas ynche en su reyno *que* señorea et ha el mando et imperio en todo et por todo, et no a ninguno *que* sea su contrario, *que* todo *contiene* sin ser contenido, excede et sobrepuja todas las sustancias seyendo mayor *que* todas las cosas, *que* es natura más *que* buena, más *que* llena; determinante, disponiente et ordenante los principados et las potestades; *que* es sobre toda sustancia, sobre toda vida, et razón, et inteligencia por sí seyente; fuente de essencia a los *que* son; et a los *que* viven, en vida; a los *que* participan, razón, et d·ella et de todos los otros bienes causa es. Una sustancia, una virtud, una luz, una voluntad, una operación, un principio, una potestad, una dominación, una deidad en tres perfectos supositos, *personas* o ypóstases: padre, fijo y espíritu sancto. Por una razón creydo, por una razón adorado et honrado. Assí que esa mesma trinidad sin *confusión* es unida et sin distancia divisa et distinta. Son estas *personas* no distantes et de juntamente no separables, no *alternativamente* et convertible, assí que el uno se pueda *predicar* del otro y el otro del otro, como el hombre resible, ca ellas no son juntamente mezcladas ni alternadas *quando* son ayuntadas en uno, assí como *quando* dezimos *que* el padre es en el fijo, y el espíritu sancto en el padre y en el fijo, y el fijo en el padre y en el espíritu¹¹⁸ sancto, sin ninguna comixción ni

¹¹⁷ Inc. 471, f. 3^{vb}.

¹¹⁸ Inc. 471, f. 4^{ra}.

conversión ser hecha, et sin ninguna muda o secreta *confusión*. Mas las mismas divinas *personas* por sus mismas *propiedades* son entre ellas distintas et según la ydentidad de su *essencia* indibisiblemente son unidas. Donde viene *que* la *divinidad* simple et impartible seyente, parte da et destribuy sus diversos dones a sus *temporales* criaturas, por los *quales* dones multiplicada, *queda* siempre impartible, y *convierte* a su *simplicidad* sus diversas criaturas. *Conjunge* todas las cosas sin *permixtión*, et pasa sobre todas cosas nin[f. 4^{rb}]*guna* pasando sobre él. Por su simple *cognición* *conosce* todas las cosas presentes, *passadas* y a venir. Él puede *quanto quiere* y no *quiere quanto puede*: puede *perder*, *destruyr* et *anichilar* el mundo, y no *quiere*. Mas dize aún el mismo *dotor*, en su libro .vi. et *capítulo* .xvi., tratando en la misma *materia*: *dios*, seyendo *immaterial*, es de *ningún* lugar *contenido*, ca él mismo es su lugar todo *hinchiente*, sobre todo seyente y todas las cosas *conteniente*, pasante la *natura* de todas cosas sin ser *mezclado*, *que* de ayuda et *oporación* *operación* a todas cosas según la *suceptiva* *virtud* d-ellas mismas. Et como sea todo impartible, todo et totalmente seyente en todo lugar, no es una *parte* en un lugar y en otro lugar otra *parte* *divisa*, mas es todo en todas cosas et todo por todas cosas. Assí *que* él solo es *incomprehensible*, es *incomutable*, y de *ninguno* sino de sí mismo, *aunque* todo totalmente *conoscido*, él mismo es, de sí mismo, el *grande* *contemplador*, ca a su total *comprehensión* *ninguna* puede *alcançar* *natural* *criatura*. Et como sea *infinito* en sí y en *virtud*, *determina* et *fenesce* todas sus *universales* cosas, por la *qual* *razón* *movido*, *trimigesto*, *discriviendo* a *dios* como pudo, *dixo* assí: *dios* es *espera* *intelectual* cuyo *centro* es en todo lugar et *circunferencia* en *ninguno*; ca la *divina* *essencia* en sí *considerada* es *perfeta* a la *manera* de una *espera*: la *espera* es *redonda*, no ha *principio* ni *fin*, mas la misma *divina* *essencia*, *considerada* en sí como *causa* *deduciente* las cosas en ser, *limitándolas* et *finiéndolas*, dezimos *que* es *centro*, ca *centro* es *aquél* donde se *terminan* et *acaban*¹¹⁹ todas las *líneas* *traydas* de la *circunferencia*, de la *qual* ellas *ovieron* su mismo *principio* por aver seydo *dende* *protaydas* y en el *centro* *finidas*. Assí el *soverano* *señor*, de quien todas cosas *ovieron* *salida* por *criación* et han *duración* por su *conservación*, es *comparado* a la *circunferencia*, pero en *quanto* a él son *adreçadas* por ser de todas *fin* *verdadero*, es dicho *centro*.

¹¹⁹ Inc. 471: “a[f. 4^{rb}]caban”.

[f. 4^{va}] Cómo sant bernardo describe a dios. Capítulo xvii.

S²ant bernardo describe a dios otramete, assí como nos descrivimos la causa por sus effetos. E dize *que* dios es voluntad et todo poderoso, buen querer, lumbre eternal, incomutable razón *que* crea la mente o alma razonable porque sea participado, et *que* la vivifica para aver sentimiento del *que* la haze, y da afección por ser deseado, *que* la dilata por ser comprehendido, *que* la justifica para merecer, que la embrasa del zelo de amor porque lo ame, *que* la fecunda et hinche porque pueda frutificar, *que* la promove a su bondad, *que* la endereça en ygualdad, *que* la esfuerça en virtud, *que* la firma en bien querencia, *que* la templea en sapiencia, *que* la visita en consolación, *que* la alumbrá a conocer, *que* la perpetúa en immortalidad, *que* la hinche en felicidad, *que* la cerca en seguridad. Que ama como caridad, que conoce como verdad, que se sienta como ygualdad, que señorea como magestad, *que* rige como príncipe, que medica como salud, que revela como luz, *que* está y es assistente como piedad. E todo esto dize sant bernardo.

De los nombres por los quales es conocido dios en sus obras. Capítulo .xviii.

A²unque las obras de la bendita trinidad sean indivisibles, son distinguidos de los santos doctores algunos nombres por los quales¹²⁰ dios es manifestado en sus obras, aunque en sí, y en la altor de su sustancia y en la profundidad de su magestad, no pueda ser conocido. E de aquestos nombres algunos son atribuydos a dios por apropiación, et algunos por transumción o translación, et semejança.

De los nombres atribuydos et dichos de dios por apropiación. Capítulo .xix.

[f. 4^{vb}] Estos nombres apropiados a dios son .x., de los quales ysidoro, en el .vi. libro et capítulo primero, dize assí: en el lenguaje ebrayco, dios es nombrado por .x. nombres. El primero es elisueschiros, que quiere dezir fuerte¹²¹, imposible de ser oprimido por ninguna enfermedad, mas bastante et sufficiente para començar, perpetuar et finir todas

¹²⁰ Inc. 471, f. 4^{va}.

¹²¹ En nuestro ejemplar aparece escrito “fuente”; el Inc. 471, 4^{va}, presenta el término como lo hemos referido, “fuerte”, así como textos latinos, donde hallamos *fortis*, (MS. 12739, 2^{vb}; Inc. 468, 3^{tb}; Inc. 469, 3^{vb}; 1601, pág. 13).

cosas. El segundo nombre es eloe, el qual, en griego, es dicho theosphelos, *que* quiere dezir temor, ca dios deve ser temido de todos, et más *de* los *que* lo honrran et sirven. El tercero nombre es sabaoth, *que* quiere dezir príncipe de batallas, ca todas las celestiales batallas a su señoría son sujetas. El quarto nombre es jelion o ramachel, *que* quiere dezir excelso, alto, ca dios es excelso et alto, cuya gloria es sobre todos los cielos. El quinto nombre es eyel, *que* quiere dezir el *que* es, ca dios, *que* es eterno, es *aquél que* verdaderamente es el *que* es, el qual ha conosciendo el ser *que* fue, el ser *que* es, el ser *que* será, y no ha ser ninguno *que* por él no sea conocido, y su mesmo ser no ha ser pasado, ni ser futuro, ni ser començante agora, mas su ser eternamente es presente a todo ser. El sexto nombre es adonay, *que* quiere dezir señor, ca a su señoría todo el mundo es sujeto. El séptimo nombre es ya, *que* quiere dezir *spíritu* santo, ca dios *spíritu* santo es. El otavo, thetragramaton, *que* quiere dezir nombre de quatro letras en ebrayco, porque¹²² en aquella lengua ebrea los judíos le escriben con quatro letras, las cuales pronuncian un nombre *que* no se puede pronunciar ni dezir por boca de criatura, como ellos dizen, et este nombre es dicho en latín inefable cosa *que* no se puede hablar, no por *que* no se pueda fablar por la boca, mas por *que* el humano coraçón no lo puede comprehender. El nono nombre es saday, *que* quiere dezir todo poderoso, ca, como es escripto, todo poderoso es el sunombre, haziendo todo lo *que* quiere et le plaze, no lo *que* no quiere et no le plaze, ca si él podía lo [f. 5^{ra}] uno et no lo otro él no¹²³ sería de todo poderoso como es. El décimo nombre es ‘eloyñ’, el qual es nombre de trinidad, et pertenesce al padre, y al fijo, y al *spíritu* sancto, et por esso este nombre es plural et singular en la lengua ebrayca, ca él significa y muestra la divina natura con la suposición de las tres personas, et assí es dicha trinidad quasi unidad de tres.

De los nombres *que* a symilitud de las criaturas son dichos de dios.

Capítulo .xx.

H²ay otros nombres transumtivos *que* son tomados de las criaturas, do son *propriamente*, et son atribuydos a dios por una similitud *ympropriamente*, de los *quales* usa la santa escriptura quando entiende de explicar las condiciones del criador, como dize damasceno en el libro primero et capítulo .xiiii., e muchos tales en la divina escriptura figuradamente o por figura et *impropriamente* son dichos de dios. E por mejor entender

¹²² Inc. 471, f. 4^{vb}.

¹²³ Omisión de la partícula negativa, presente en el Inc. 471, 4^{vb}.

es a saber *que* los hombres vestidos d-esta carne gruesa et pesante no pueden entender las immateriales operaciones et deyficas si no les es mostrado por algunas imaginables formas de imágenes más conocidas, de las quales muchas vezes los hombres suelen usar¹²⁴ et han acostumbrado, et aquí viene que todas cosas corporales dichas de dios no *propriamente*, mas por similitud, son d-él entendidas, ca dios simple es et no figurable de alguna figura. Mas no obstante *que* assí sea, la santa escriptura dize *que* tiene ojos et palpabras e vista, la razón porque él ha una virtud considerativa, *que* es imposible *que* jamás le sea cosa ascondida ni pueda fuyr su conocimiento, y esso mesmo es deservido o pintado con oydo et orejas, porque nos sobemos *que* él es propicio et mesericordioso a *nuestras* oraciones por ser d-él oydas, et por la mesma razón nos mostramos nosotros misericordiosos quando, inclinando *nuestras* orejas a los rogantes, más familiarmente oymos. Mas se dize *que* ha boca, labrios y encias, ca assí como el *que* ha[f. 5^{rb}]bla por espiración, él espira et revela lo *que* la cogitación del hombre, por los tales estrumentos naturales, exprime et muestra. También es dicho *que* tiene garganta et a gusto por *que* por las justas obras *que* nos facemos, assí como en muy dulce gusto, es deleytado. Et tiene narizes et más olfacto, ca assí como suavíssimo odor, plaze al señor todo lo *que*, por effecto de devoción, le es presentado. E más hace mención la santa escriptura de efigie o cara, ca, por sus obras, su virtud et presencia la divina palabra manifiesta, assí como en la cara la presencia de la persona es declarada. Las manos et braços suyos representan las sotiles et invencibles obras suyas, ca assí como nos por los braços, manos y dedos, más sotiles y más fuertes obras obramos. Assí la santa escriptura, quando nombra la diestra mano de dios, nos da entender las más ciertas et dignas obras divinas, et por esso es dicho *que* jura algunas vezes por su mano destra, es, a saber, quando su consejo immudable nos da y certifica. Muchas vezes socorre a los pobres y a los indigentes de ayuda por *que* también es dicho *que* tiene pies, ca él muestra en effecto lo *que* suelen los hombres por los pies y andadura mostrar. Tiene también pecho et coraçón, por la cotidiana recordación de las cosas que conosco. E ha vientre y entrañas¹²⁵ por la grande misericordia, piedad *que* nos demuestra y compasión. Es dicho ayrado et furioso por el odio de la malicia que ha y por la pena justa que da en vengança de los pecados. E dize también *que* duerme algunas vezes y *que* se olvida, por la disimulación de las injurias et retardación de vengança, et por *que* en tantas y por tantas

¹²⁴ Inc. 471, f. 5^{ra}.

¹²⁵ Inc. 471: “entra[f. 5^{rb}]ñas”.

maneras, por sus grandes beneficios nuestra indigencia es suplida. Por humana costumbre es dicho aver miembros diversos, e por esso el bienaventurado doctor san dionisio los muchos et muy diversos effetos de dios descriuía en la manera *que* se sigue: dios es causa et principio, et de todas las cosas *que* son [f. 5^{va}] sustancia, es vida de los que biven, razón de los razonantes, revocación de aquellos *que* se aparten d-él, es resurrección de todas las cosas corruptibles; él es, según su natura, revocación de aquellos *que* son movidos según el execrable y maldito ímpeto de blasfemia et semejante pecado. Él es un santo firmamiento et muro de los estantes et, de aquellos *que* vienen a él, es una vía et muy ordenado endereço; et después d-esto et otras algunas cosas *que* dize, síguese: él es el padre principal de todas las cosas *que* son más *que* el mesmo *que* las engendra, ca los tales engendrantés d-él han avido ser y engendrar. Y es de todos los *que* le siguen et son apacentados d-él, pastor; esplendor de los alumbrados, perfección de los perfectos, deificación de los deificados, paz de los divisos o distantes, simplicidad de los simples, de los unos, unidad. Él es la buena tradición o enseñanza a todas las criaturas actas a *comprender* sobre el principal y sustancial principio de su muy oculta cognición, según *que* es possible et su recibir les ha dado licencia. E todas las presentes palabras de sant dionisio reza damasceno en el tercero capítulo del primero libro de sus sentencias. Assí *que* de todo lo dicho parece que todas cosas corporales dichas de dios son y deven ser entendidas y referidas a figurativo entendimiento¹²⁶.

De los nombres dichos de christo nuestro redemptor que es dios et hombre.

Capítulo .xxi.

S²on aún unos otros nombres *que* son dichos de christo a la figura et semejança de las cosas artificiales, como por verdad parece en el .vii. libro de sant ysidoro, do es escripto: christo en muchas maneras es llamado en las *sanctas* scripturas, et dize en el mesmo lugar *que* christo es dicho de crisma, ca él es aquél del *qual* dize el psalmista david *que*, de toda plenitud de gracia, más *que* todos sus consortes fue ungido. Él es llamado jesús en la lengua ebrayca, *que* [f. 5^{vb}] quiere dezir sother en griego et salvador en latín, ca él es salvador a todas gentes embiado. E aun en lengua ebrayca es llamado mesías, *que* quiere dezir ungido en latín, ca él fue aquel que por special privilegio de todas dignidades, assí prophetal como sacerdotal y real, fue insignido y dotado. Y es también dicho hemanuel, *que* quiere dezir dios con nosotros, ca el que era dios, nascido

¹²⁶ Inc. 471, f. 5^{va}.

de la virgen en carne apareció, y se ayuntó a nosotros y, juntamente seyendo lo que antes se era, eterno dios, tomó de nos lo que antes no era y fue con nos temporal hombre. Es también llamado palabra et carne; palabra porque eternalmente es nascido del padre, carne por ser nascido temporalmente et con temporal movilidad de la virgen, su madre. Esso mesmo es nombrado primero engendrado y sólo engendrado, porque así del padre eternal como de la bendita madre fue fijo solo engendrado, delante del qual no fuera ninguno, et por esso es dicho primero engendrado. E es solo, pues que no avia otro. Por muchos nombres es figurado en las cosas criadas, ca también es llamado principio, porque por él todas las cosas son hechas. E no menos es dicho fin, ca en él y por él todas las cosas fenescen. También lo llaman boca de dios, ca por él dios habla al mundo et ha hablado¹²⁷ en el tiempo pasado. También es dicho mano, ca por él es contenida la universidad de las cosas, es llamado camino o vía, ca por él venimos¹²⁸ nos al deseado don prometido a los que bien correrán, que es la gloria et parayso eternal. Es vida, ca en él vivimos¹²⁹, es verdad, ca no engaña ni puede ser engañado. Es fuente, ca él es el nascimiento de todos bienes que no puede jamás faltar, et harta los sedientes. En muchas otras maneras et figuras innumerables no es dado a conoscer en las santas escripturas, como dize en el mesmo lugar ysidoro et por muchos exemplos. Assí como el padre y el fijo por sus diversos efectos son diversamente nombrados, así el espíritu santo consustancial al padre y al fijo en la simpli[f. 6^{ra}]cidad de la divina natura y coeterno es por diversos nombres nombrado et a diversas cosas por diversas maneras es comparado, por lo qual, en el libro de la sapiencia, capítulo .viii., es dicho sancto porque toda criatura santifica. E también dezimos que es multiplicado en la distribución de sus dones et gracias, y es esso mesmo unido en la uniforme cognexión o conjunción del padre y del fijo. Él es sutil en la caritativa unión de los santos ayuntados por él, e no menos en cercar et saber los secretos de las effecciones et cogitaciones. Él es templado en la discreta y moderada ordinación por la qual ordena los hechos de los hombres. Él es limpio sin ninguna mácula ni contagiión, suave en mandamientos, más suave en consejos et muy más suave en premios. Él ama el bien hecho, él es folgança de los bienes activos, que es suave en los contemplativos. Él ama con los humanos la humana compañía y es benigno, que ha la bondad consigo nascida. Es estable et da a los lasos y enfermos firmeza; es seguro, que en ninguna manera ha en sí sucesiva mutación, e quita

¹²⁷ En el Inc. 471, f. 5^{va}: “et ha hablado”; en CM. 2879, “et hablado”.

¹²⁸ Inc. 471: “veni[5^{vb}]mos”.

¹²⁹ Término tomado del Inc. 471, 5^{vb}; en el ejemplar que aquí seguimos, hallamos “ovimos”.

a aquellos *que* él ama toda maldad disforme y¹³⁰ pavor. Él es el *que* da a todos la perfección de virtudes. Él es el¹³¹ *que* todas cosas vey. Él es el *que* ha cognición de todas cosas, él es el *que* comprehende todos *spíritus* entendibles. Él es el *que* inquiere o busca et demanda los movimientos de los razonables *spíritus* et *affeciones*; es limpio en sí y quita toda infección de todos los otros. Por estos y muchos otros nombres es nombrado¹³², ca también es dicho dedo, por su sutil y muy discreta operación. Es dicho paloma por la simplicidad del amor, es también llamado nube por la refrigeración del ardiente calor, e viento es dicho por la inspiración oculta de sus *gracias*. e fuego es llamado por la vaporación de sus dones, por la inflamación de sus efectos. Es dicho rucío o lluvia por la fecundación del ánima que hace frutificar, miel es por la meliflua o muy dulce conversión o mutación interior del hombre. Es azey[f. 6^{tb}]te por la interior engrassación et inspiración *spiritual* del ánima razonable. A estas et muchas otras cosas es comparado el *spíritu sancto*. Mas, por el presente, baste lo dicho et passemos¹³³, con el ayuda de dios, et metamos la mano a tratar alguna cosa de las propiedades de los ángeles, *que*, después la divinal hierarchía de las tres eternas *personas*, hazen las otras *que* entre todas criaturas son muy más excelentes.

Fenesce el primero libro del propietario.

DEO GRACIAS.

¹³⁰ Se añade la conjunción, presente en el Inc. 471, 5^{vb}, que omite el MC. 2879.

¹³¹ Se añade el artículo que omite el ejemplar transcrito, presente en Inc. 471, 11^{vb}.

¹³² Inc. 471, f. 6^{ra}.

¹³³ Inc. 471: “pas[f. 6^{tb}]emos”.

Anexo D1

Transcripción del libro segundo del texto romance

De las propiedades de las cosas

Se ofrece a continuación una transcripción del libro segundo sobre los ángeles de la traducción de Vicente de Burgos. El texto transcrito corresponde al MC. 2879, que será completado, en aquellos caracteres que resulten de difícil lectura, con el Inc. 471, sin especificarlo en cada caso. Asimismo, ambas ediciones serán cotejadas y se señalarán sus diferencias relevantes mediante notas a pie de página.

En la presente transcripción se han mantenido las mismas normas que se especificaron previamente a la transcripción del libro primero, a las cuales remitimos.

Iniciamos sin más dilación, pues, la transcripción del libro segundo.

[f. 6^{rb}]¹³⁴ Comiença el segundo libro, *que* trata de los ángeles buenos y malos et de sus propiedades.

De la interpretación del nombre de los ángeles. Capítulo primero.

T²ratando de las angelicales *propiedades*, primero diremos d·ellos en general et después en especial, donde se trata la disposición de cada una de las órdenes angelicales et las diversas administraciones de los officios, según la más congrua manera pertenesciente a la presente obra por su ordenado proceso. Ángel es nombre griego que en ebrayco es dicho malach y en latín *mensagero*, ca por el misterio de los ángeles la divina voluntad es manifestada a su pueblo, porque devemos notar que ángel es nombre de officio y no de natura, ca el *spíritu* angelical no es llamado ángel sino en tanto como es embiado por dios y es mensagero, que *quiere* dezir ángel, como dicho es. Al *qual* los pintores dan alas por mostrar la velocidad et *presuroso* movimiento suyo et súpitas obras. [f. 6^{va}] La *qual* figura et alas les fueron de dios dadas quando fueron embiados a nos, assí como ancianamente los poetas dezían que los vientos avían alas et no proybuyan que assí fuessen pintados. Como ysydoro dize en el libro .vii. et capítulo .vii.

¹³⁴ Inc. 471, f. 6^{va}.

Qué cosa es ángel según damasceno. Capítulo .ii.

Ángel, según damasceno, es una sustancia ynteletual siempre movable *que* ha libre albedrío, incorporable¹³⁵, aministradora de Dios et immortal por *gracia* et no por natura, 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. D·esta discrición angelical por nos dada resultan muchas propiedades de los ángeles. Primeramente es dicho sustancia intelectual, ca por causa et por razón de la spiritualidad singular de su sustancia *comprehende* et rescibe todas formas inteletuales et *aprehende* todas especies conoscibles, más o menos según la dignidad de su natura et capacidad et según la conveniencia de su bien aventuraça, et quanto es más alongado de la terrenal materia cohartante, tanto en contemplación de las immateriales cosas es más perfecto. Assí como expresamente en el libro de las causas, el tratado do dize el autor que las inteligencias o ángeles son todos llenos de entendibles formas et por esso todas las especies inteligibles *que* son sujetas a ellos reluzen dentro d·ellos, como el comentador en el comento sobre el mismo capítulo et parte dize. E por esso la natura angélica precede et va delante toda criatura corporal, assí por la subtilidad de su esencia como por la simplicidad de entendimiento et como por la sutil perespicidad abilitada de libre albedrío et franca voluntad. E porque esta natura angelical no ha dependencia alguna de la materia de *que* las corruptibles cosas son hechas, en ninguna manera le pue[6^{vb}]de venir corrupción alguna, aunque sea por la potencia divina anichilable. Et de aquí viene *que* la sensual conición no empacha su mesmo entendimiento, el qual algunamente es deyficado. E porque el ángel ha el tal entendimiento deificado, es sobre el tiempo y entiende lo *que* entiende juntamente et no lo uno después lo otro, assí como nos entendemos la conclusión por las premisas et después de las premisas. Mas su entendimiento es siempre en el espejo de la eternidad, donde todas las cosas *que* juntamente considerar puede coge, assí como¹³⁶ el humano entendimiento coge lo uno después de lo otro en el tiempo, y 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. E no ay malicia tan grande *que* pueda tirar ni abertir el

¹³⁵ Inc. 471: “in[f. 6^{vb}]corporable”.

¹³⁶ Inc. 471: co[f. 7^{ra}]mo.

angélico entendimiento fuera del servicio del criador¹³⁷, por ser ya en *gracia* confirmado; et tanto *que* la angelical sustancia es más simple et distante de la materia et de sus condiciones, tanto más en ella reluze la similitud más espesa de dios y en ella, assí como en un muy claro espejo, la sapiencia del criador se nos demuestra. Y tanto es más digno de la influencia de gloria quanto más *perfetamente* se es allegado a la inmutable verdad por la libertad de su franco albedrío y *propia* voluntad. Ca como dize sant gregorio, dios todopoderoso maravillosamente crió la natura angelical de los buenos et malos *spíritus* buena, mas mudable en el comienzo de su criación, 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. Fueron pues todos mudables criados a fin *que aquellos que quedar* et perseverar quisiessen mereciessen et oviessen mayor mérito d·él quanto a la inmutabilidad de su voto, según que más firmemente por amor en él lo han hincado por el estudio de su voluntad, *que possible*¹³⁸ se tornase a otra parte. E por [f. 7^{ra}] esso el mesmo doctor sant gregorio dize: el ángel en la contemplación de su criador ymudable *permanesce*, mas, en quanto es criatura, es mudable et podría aver algunas sucesivas mudaciones. Mas según la dotrina de sant dionisio, tres cosas pueden ser consideradas en los ángeles: la essencia porque son y susisten, la virtud porque pueden, la obra porque obran. Su essencia es simple, *immaterial*, pura, distinta o apartada. Su virtud es liberalmente entendiente, diligente, no fatigada ni cansada, ca ellos han potestad de libremente entender y amar et de *perpetualmente* se allegar¹³⁹ a dios sin más se apartar; et más aun han virtud de obrar, ca ellos obran sin tardar et sin dilación ellos costringen todas las cosas adversas sin contradicción ni resistencia, siempre son con nosotros et nos sirven sin cessar. Su obra es voluntaria, muy presta, provechosa y honesta, ca ellos sirven a dios sin ser costreñidos et muy prestamente todas cosas mandadas por él hazen y acaban, sin las retardar a tiempo a venir. A todos procuran cosas útiles y provechosas et con muy grande atención vacan en cosas honestas et lícitas, *que* son sin ninguna reprehensión. De lo qual todo ya dicho parece como en el ángel son tres virtudes, es a saber: conocer, obrar y *permanescer*, ca él conoce a dios sobre sí mesmo en el espejo de eternidad sin ninguna interposición, como es escripto en

¹³⁷ El MC. 2879 utiliza la forma ‘criador’, que aquí mantenemos, mientras que el Inc. 471 varía entre ‘creador’ y ‘criador’, usando preferentemente la primera.

¹³⁸ “Que era possible” (Inc. 471, f. 7^{ra}).

¹³⁹ Inc. 471: alle[f. 7^{rb}]gar.

el .xviii. capítulo de sant matheo *que siempre veen la cara de dios. Ellos aprehenden todas cosas que son fuera d·ellos sin colección*¹⁴⁰ sucesiva y todas las tales cosas d·ellos *comprehendidas retienen sin olvido. E assí como han virtud de obrar potentemente y presto y virilmente et sin cesar, tienen también virtud de permanescer en la simplicidad de su natura, ca ellos no son alterados por la susceción de mortalidad ni son apasionados por contraria passibilidad, ni son más retardados por la muelle carne que les pesa ni les agrava a retardar, ca no la han. Mas siempre permanescen en firmeza de gracia y gloria, ca ellos son assí sujetos a las divinas le[f. 7^{rb}]*yes *que por ninguna affección ni obra jamás son a ella contrarios, et son tan benignos que por ningún estímulo de invidia jamás pueden ser oprimidos. Et como sean limpios, no pueden por ninguna turpe affección jamás ser contaminados o ensuziados, mas siempre perseveran en la dignidad de su officio; et como sean justos, jamás entre sí son injuriados, mas aquellos que son debaxo los otros sin ningún contempto o menosprecio son sujetos. E también los que son más alto sin ninguna tirania son principiantes*¹⁴¹ y mayores, et por esto la natura angelical *que es ayuntada a la primera luz, dios, quanto más vezina et cerca es*¹⁴² *de aquella fuente de vida, tanto más coplidamente reluze en ella et tanto y más principales ylluminaciones divinas dichas theophanias recibe quanto contemplando la divina lumbrera mas juntamente se ha ayuntado y quanto más perfetamente por inflexible y perseverante amor al muy alto bien se ha convertido. Donde viene que la luz eternal primeramente fluye en los ángeles et después, por medio d·ellos, viene a nosotros. Y por esto es dicho que la luz en los hombres por los ángeles procedió, et por esta primera ylluminación del padre de luz en la angelical natura procedente, los ángeles por el glorioso dotor sant Dionisio son llamados agalmata, que quiere dezir muy claros espejos y de la divina lumbrera recitáculos muy perfetos. E por esso en el libro que hizo dicho de los nombres divinos, en el capítulo sexto, dize assí: el ángel es ymágen de dios, manifestación de la lumbrera escondida, espejo puro muy espléndido sin manzilla, no contaminado o no ensuziado, que recibe toda especiosidad, si dezir se puede, aunque su natura repuna la total retención de la bien formada deidad, y es comprehendedor de la pura declaración en sí mesmo, quanto es possible que criatura pueda comprender la divina bondad que es ascondida. Dize este dotor primeramente que es ymagen de dios por la conformidad al entendimiento divino, ca assí como dios*

¹⁴⁰ En Inc. 471, f. 7^{rb}: ‘colección’.

¹⁴¹ En Inc. 471, f. 7^{rb}: ‘principantes’.

¹⁴² Inc. 471, f. 7^{va}.

veya¹⁴³ [f. 8^{va}] todas cosas sin colección et deliberación alguna ni sin discurrir, assí los ángeles semejantemente ni veen por ningún medio ni comprehenden por ningún seso. Dize también que es manifestación de la divina luz ascondida, ca la luz de la divinidad incomprehensible et ascondida en sí mesma, por ynfluencia d·él rescevida, la da et transfunde a los otros más baxos et la declara y la manifiesta. E dize que es espejo muy claro et muy puro por la grande et natural puridad de su sustancia, ca no tiene cosa ninguna que sea por corporal suziedad maculada; él es sin duda fuera de toda manzilla de original pecado y libre et quito de la contaminación de toda mortal culpa et pecado¹⁴⁴, y esso mesmo es sin infección de vicio original alguno. E también dize que él es el que rescibe la espociosidad de la deiformidad, ca assí en la especie como en la manera de conocer es semejante a la divinidad, ca es¹⁴⁵, como dicho es, el que a las inferiores criaturas declara et manifiesta la escondida et ynestimable suavidad de la divina bondad, ca aquello que él gustando et contemplando recibe, a los más baxos lo muestra e transfunde. Los ángeles, según la doctrina de damasceno en el libro segundo et capítulo tercero, son unas lumbreras intelectuales que han su lumbrera del primero lumbrera; no tienen lengua ni orejas ni las han menester, mas sin palabra y sin boz entienden sus mesmas voluntades et las exprimen et denuncian sin estrumento corporal. Ni son esso mesmo contenidos por lugar corporal ni por ningún muro o claustro contenidos corporalmente; ellos no han las dimensiones corporales o medidas como nos avemos, que son luenga, larga y profunda, mas inteletualmente son et obran en todo lugar do son embiados et mandados. E más son estos espíritus angelicales naturalmente fuertes et activos o corrientes para cumplir la divinal voluntad y en todo lugar se hallan prestos donde la divina palabra les ha mandado. Ellos son los dispensereros de las cosas que son cerca de nos, ellos son los que nos ayudan se[f. 8^{vb}]gún la voluntad divina et son sobre nosotros et más cerca de dios. Muy dificultosamente son muebles al mal, ca por la gracia ellos no pueden jamás a mal ser movidos, aunque por su natura podrían; y contemplan la divina essencia quanto es possible et se deleytan en ella; et como sean incorporeales y spirituales no han menester bodas ni otros corporales plazerres. Y esto hasta aquí dize damasceno.

¹⁴³ En Inc. 471, f. 7^{va}: ‘veye’.

¹⁴⁴ Inc. 471, f. 7^{vb}.

¹⁴⁵ “ca él es” (Inc. 471, f. 7^{vb}).

Cómo los ángeles son pintados corporales aunque no lo sean. Capítulo

.iii¹⁴⁶.

A²unque la angelical natura sea agena de toda materia elemental et corporal, es pintada *con* figura corporal. Muchas vezes en la santa escriptura leemos et hallamos diversas figuras et miembros a la angelical criatura atribuydos, mas, por las denominaciones de los tales corporales miembros et figuras *con* que los vemos pintadas, devemos *spiritualmente* entender las cosas significadas por ellos et las invisibles obras y secretos de sus entendimientos. Son pintados con grande coleta et cabellos reflexos o crespos, por los quales entendemos sus limpias affecciones y desseos et muy ordenadas cogitaciones, ca los cabellos de la cabeça *significan* las cogitaciones et *pensamientos* que salen de la rayz de la voluntad. También es dicho que tienen orejas porque reciben la divina inspiración, la qual, juzgando, discernen. Y son esso mesmo pintados con narizes, et razonablemente es hecho, ca ellos, assí como muy fedientes cosas, aborrecen toda manzilla de pecado, et assí como muy suave olor sienten las virtudes et muy buenas obras, et juzgan entre el pecado et virtud como entre limpio et suzio y como entre cosa fediente y mirra oliente. Dizen también que tienen quixadas lenguas y labrios, ca ellos nos muestran y enseñan, assí como por lengua et por labrios, los enseñamientos divinos, et assí como hablando [f. 9^{ra}] no cessan mas *continuamente* sospiran et alavan y entienden a la divina essencia de dios. E píntanlos como mancebos sin barvas, ca los tales pintores *consideran* y demuestran por la dicha figura la angelical virtud siempre en estado de fuerça y nunca faltar por vegez o por tiempo. Y han dientes, como dizen, porque la gracia que ellos divinalmente *comprehenden* assí como mascando o moliendo a los otros parten y dan, porque convenientemente en sus dientes es significada su activa virtud y comunicativa a los otros. Tienen también braços y manos porque por grande virtud y permanente nuestras enfermedades sostienen, et jamás no cessan en defención y suportación de los justos y elegidos. También¹⁴⁷ *fingen* que han pechos y corazón, porque, assí como han la forma deificada, dessean y obran *con* nosotros a fin que nos también hayamos la vida de gracia y que nos seamos deificados assí como ellos, e trabajan *con* nosotros manifiestamente porque nos seamos dispuestos a recibir la deificada vida como ellos han. Y tienen también costillas y costados, ca todos los dones de gracias poseen y han seguramente, y por su mesma custodia todos de los escogidos y

¹⁴⁶ Inc. 471, f. 8^{ra}.

¹⁴⁷ Inc. 471: tan[f. 8th]bién.

todas sus cosas son seguramente en este mundo guardados et biven. Y han esso mesmo lomos et muslos, mas cubiertos de honestas ropas *que trahen*, ca ellos han en sí la simiente de *gracia* y virtudes *que* a los otros bivientes carnalmente son ascondida¹⁴⁸. Han pies y comunmente descalços, ca los movimientos de sus affecciones todos son libres en dios y apartados de toda cobdicia mortal y polvo mundano.

Porqué los ángeles son descritos por muchas figuras. Capítulo .iiii.

Los ángeles son descritos de muchas figuras y maravillosamente alterados, como dize dionisio en el fin del libro de la angelical gerarchía. Ca primeramente son descritos con alas y plumas, [f. 9^{rb}] ca ellos son en toda manera agenos y estraños de la terrenal conversación nuestra y por arebatamiento de contemplación son totalmente elevados, assí por entendimiento como por affección, a las entrañas del divino amor. Son vestidos de ropas maravillosamente coloradas y de color de fuego, ca ellos son embrasados del fuego del amor divinal, como dezía el psalmista *que* vestidos son de fuego como de una vestidura. Y son ceñidos de cinturas de oro, ca en ninguna manera pueden declinar a vicio ninguno, tan fuerte son ceñidos de la cinta de virtudes. Traen vergas y celtros en las manos, ca, después de dios, ellos gobiernan y determinan todas las cosas universales *que* son en el mundo sensible¹⁴⁹ et justamente las rigen. Otras vezes trahen dardos o lanças y espadas, ca por la virtud a ellos dada destruyen las fuerças de los rebeldes enemigos et los vencen. También tienen en las manos reglas o otras medidas de carpenteros y obreros, ca el señor, por mano de los ángeles, sotiles maestros, ha acostumbrado los malos tornar et convetir a buenos y promoverlos para ser morada del espíritu sancto. Trahen péndolas medidas et cuerdas, ca ellos apartan et ordenan los méritos y deméritos o penas de todos et los pesan y miden. Et dizen *que* traen también redomas et unguentos preciosos, ca por misterio d'ellos *nuestras* llagas a sanidad de *gracia* retornan. Son ceñidos como prestos a caminar, ca los justos por sus oraciones et ruegos son traydos et vienen a la gloria eternal. Ellos han estrumentos de escrivanos, como escrivania et tintero, ca por su misterio la divina voluntad et sus secretos son muchas vezes declarados a las criaturas. Otras vezes son armados et de armas guerreras muy adornados, ca los buenos por su ayuda en la batalla *spiritual* y corporal continuamente son ayudados. E tocan muy bien el laud y estrumentos

¹⁴⁸ En Inc. 471, f. 8^{rb}: 'ascondidas'.

¹⁴⁹ Inc. 471, f. 8^{va}.

d·armonía, ca aquellos *que* son dignos et merecen de ser consolados por su ayuda ja[f. 9^{va}] más no vienen en tristeza alguna. Y traen esso mesmo trompetas en las manos y tocan, ca ellos incitan y siempre combidan *que* aprovechemos en las buenas obras y buenos desseos. Muchas otras cosas tales de la contenencia y ámbito angélico son escriptas y cuenta la sancta escriptura en las *quales* sus obras maravillosas son significadas y espiritualmente de nos entendidas.

Porqué los ángeles son comparados a las cosas naturales. Capítulo .v.

Son esso mesmo los ángeles a las naturales cosas comparadas por mejor explicar sus maravillosas obras y obscuras a nos. Ca dezimos *que* son como el viento porque a toda cosa¹⁵⁰ *que* deven hazer bolan como viento et muy ligeramente se transportan. Son dichos nubes porque, por el elevamiento de contemplación, ellos son elevados en alto y arebatados en dios. También son comparados al fuego, porque son inflamados del fuego encendido del divino amor totalmente, y esso mesmo porque luzen como el fuego en conición y resplandecen como llama en amor y en dilección. Otras vezes oro, otras vezes plata, otras vezes eletro son llamados por el esplendor muy luzio que ellos han y por la muy clara forma de la qual los alumbrá la sapiencia divinal. Son también comparados al carbunco y al zaffiro y a las otras piedras preciosas firmes y luzientes, porque ellos son y han estado siempre firmes y perseverantes en la gracia de dios et son confirmados por gloria. E por su graciosa observancia, más que con ricas piedras preciosas todas cosas en el cielo y en la tierra son maravillosamente adornadas. Son esso mesmo dichos leones, por ser muy terribles et muy espantables assí a los demonios como a los hombres malos, o por otra razón *que* da el comentador del libro de la angelical gerarchía: ca, assí como el león deshace con su propia cola las pisadas que dexa traseras, assí la [f. 9^{vb}] angelical natura, quando contempla la essencia divina et la desseada claridad, ynche sus ordenados desseos, y todas cosas ante desseadas se olvidan do su cognición era ayuntada. E son también a los bueys comparados, porque, assí como el buey, arando la tierra, la renueva y apareja para frutificar, assí ellos disponen y adreçan la humana voluntad para recibir la simiente de virtudes y dones. E llámanlos águilas por la sotileza de la vista clara y ayuda, ca ellos, assí como las águilas, el sol divinal y eterno sin medio et reflexión et muy perfetamente veyen y consideran, sin alguna reverenciación dende causada. E también son dichos cavallos, ca el mesmo dios,

¹⁵⁰ Inc. 471: co[f. 8^{vb}]sa.

ley de obediencia que los manda y gobierna, son siempre sujetos. Y algunas vezes blancos, por la luzia et muy clara conición y perfeta, algunas vezes negros, por el no poder comprehender totalmente la divina magestad *que* de sí es incomprehensible, como¹⁵¹ el negro color, *que* por ser obscuro y oculto es invisible en alguna manera; et otras vezes son dichos bermejos, por el temor *que* nos muestran de la divina justicia et grande igualdad; 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. Son dichos también ríos inflamados, porque ellos recogen la copiosa et nunca faltante gracia divina en ellos derramada et después copiosamente la infunden en los otros, porque justamente a ríos de fuego son comparados. También son dichos carro, ca como [f. 10^{ra}] en un carro muchas cosas juntas se traen, assí la angelical natura juntada en uno por una graciosa compañía de una común voluntad son en dios et por dios assí ayuntados et copulados et maravillosamente exaltados. Son esso mismo llamados ruedas, ca assí como la rueda siempre se rebuelve en sí et se mueve cerca de un mismo centro, así los ángeles *que* son cabe¹⁵² dios como cerca de un entendible centro siempre se mueven, ca su desseo no se puede amatar et la razón es evidente, ca lo desseado por ellos es yncomprehensible. Et por esso también son a carro et ruedas de fuego comparados, ca ellos decienden a sus sugetos por los alumbrar et otra vez retornan a ellos por contemplación, tornándolos a las altas cosas et contemplativas. Y ellos son los *que* presentan a dios las devotas oraciones de los santos et justos. 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 ninguna¹⁵³ 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. Físicos o médicos,

¹⁵¹ Inc. 471, f. 9^{ra}.

¹⁵² En Inc. 471, f. 9^{ra}: 'cabo'.

¹⁵³ Inc. 471: nin[f. 9th]guna.

porque *medican* et sanan *nuestra* alma et la curan son llamados. Et porque nos *fazen* las espirituales armas et nos las aparejan los llamamos herreros. E porque ellos, *que* no pueden ser oprimidos por sueño alguno, los peligros *que* pueden venir nos declaran, son dichos velantes et guardas. También los llaman cogedores de mieses, porque el pueblo elegido *cogen* et ayuntan y en la cava del alto rey celestial *ponen* et *meten*. Et por *bién* pelear quando contra *nuestros* espirituales enemigos [f. 10^{rb}] pugnan et *vencen*, son con razón llamados *cavalleros* guerreros. Duques son dichos por el *buen* enseñar et ordenar y endereçar *que* hazen en *nuestras* batallas, do nos enseñan el modo o manera *que* devemos tener por mejor abatir los enemigos espirituales, et no menos porque nos muestran el *buen* camino, de vida eternal son dignos de aver el nombre ya dicho. Por estos et muchos otros nombres, las angelicales criaturas quanto a su sustancia, virtud et operación nos son declaradas, como en la santa scriptura es dado a entender, mas lo poco *que* es por nos dicho et tratado et aquí por causa de *enxemplo* traýdo sea bastante por el *presente*.

De las órdenes de los ángeles según sus gerarchías et oficios. Capítulo .vi.

P²ues avemos dicho et determinado de las propiedades angélicas en general, según *que* a la presente obra conviene, tiempo et razón es de venir a las gerarchías de las dichas órdenes en particular, a fin de aver conocimiento et noticia de los oficios de cada una orden por sí et de las *conveniencias* et *diferencias* *que* son entre ellas por sus condiciones et propiedades¹⁵⁴.

De la triple gerarchía angélica. Capítulo .vii.

S²egund la doctrina del muy glorioso doctor sant Dionisio, tres son o tres maneras se hallan de gerarchías. La primera es más *que* celestial y es dicha sobre celestial, y esta se halla en las tres divinas personas de la santa Trinidad. La segunda gerarchía es celestial, *que* es cumplida o acabada en los sanctos ángeles. La tercera es so celestial, que quiere dezir debaxo de los cielos, la qual se halla acabada et perfecta en los señores et perlados del mundo. Qué cosa sea gerarchía segund la doctrina del dicho doctor sant [f. 10^{va}] Dionisio, en el mesmo lugar él lo muestra, do dize assí: gerarchía es una muy hordenada potestad de cosas sanctas et razonables, la qual ha sobre sus sujetos devido mandado et señorío. La gerarchía celestial es aun de tres maneras: la una alta et la otra mediana, la

¹⁵⁴ Inc. 471, f. 9^{va}.

otra baxa. La primera es más alta y es llamada epophonía en lengua griega, que en latín quiere dezir alta obra, ca esta gerarchía contiene tres órdenes de ángeles, es a saber: serafines, que sobre todos los otros arden et son enbrasados del fuego de amor divinal; cherubines, que sobre todos los otros, por especial privilegio, de mayor cognición gozan; tronos, que sobre todos los otros más tienen la lengua del peso et justa medida de la divina justicia. De las otras dos gerarchías se tractará después en sus lugares notados, por agora cumple saber que en toda gerarchía se requieren tres cosas de necessidad, es a saber: *orden*, *sciencia* et *obra*, ca, como dize el mesmo dionisio, gerarchía es una *orden* divinal, una *sciencia* et un hecho deyficado que sigue la deydad *quanto* es possible, que juzga et atribuye las soberanas ylluminaciones a dios, que sube a la substancia divina alto, segund su proporción, en la qual discreción tres cosas asigna: *orden*, *sciencia* et *acción*, de las quales si falta una sola no será tal cosa gerarchía nombrada, ca gerarchía, como dicho es, es una *orden* deyfificada que adereça las cosas ordenadas¹⁵⁵, dispuestas según *orden* de dios. Assí *que* podemos aquí considerar tres cosas que los doctores singularmente notan. Primeramente, en la *orden* es notado el oficio; segundamente, en la *sciencia*, discreción; terceramente, el *mysterio* de su *acción*. Obrar sin *orden* es presunción, et sin *acción* la *orden* es negligencia, et sin *sciencia* toda *acción* es reprehensible et *orden* de ningund provecho. Por lo qual, vemos que toda gerarchía bien ordenada se sigue a dios, se confirma en él en *orden*, en *sciencia* y en *obra* o [f. 10^{vb}] *acción*; según la *orden* et medida de su ylluminación aprovecha en su *orden* justamente, discerniendo et bien obrando quanto es possible sube a dios. E tal es la disposición de la angelical gerarchía que aquellos que son de más altas órdenes más copiosamente cogen en sí la luz de la divina lumbre, e a los otros que después d-ellos en más baxo lugar son, comunicando la misma luz divinal, la transfunden et passan, ca esta ley es entre las órdenes angelicales guardada, que en la participación de *gracia* et de gloria las unas sean primeras et otras segundas et otras terceras, ca razón es que aquellos que en participación natural et *orden* no son pares, también en comprehensión de la gloria divina no sean yguales. Y es cosa necessaria que los superiores ángeles traygan et aderecen los otros más baxos a la divina yntroducción, ylluminación et comunicación; en la introducción por *conversión*, en la ylluminación por *cognición*, en la comunicación por *participación*, ca, como dize san gregorio en sus morales, son algunos ángeles *que* siempre están delante dios por *contemplación*, et otros *que* salen a las cosas de fuera por

¹⁵⁵ Inc. 471: “or[f. 9^{vb}]denadas”.

obra et mysterio. Mas no es de entender *que* por esso dexan de *contemplar*, ca jamás de la interior *contemplación* no salen, et do quiera *que* van veen *aquel que* en todo lugar es presente. La excelencia d'estas angelicales órdenes es asignada según la perfición de los bienes et dones, ca según la diferente simpleza de su essencia et según la sotilidad de su natural sapiencia et de la franca voluntad o libre alvedrío resciben diversidad en sus órdenes, ca¹⁵⁶ aquellos que son más sotiles en natura et más claro veyentes o perespicaces de la divina sapiencia son más dignos y en los dones de *gracia* más abundantes et sobre todos los otros. Assí *que* cada horden de las gerarchías ha sus propias *gracias* et dones según las quales hazen et obran. E han propios grados según los quales ellos templan et reglan [f. 11^{ra}] sus obras, ca no es razón que ninguno d-ellos obre por obra agena *que* no pertenece a su oficio. Y en esto *consiste* toda perfición de las angelicales criaturas: *que* aquellos *que* son alumbrados alumbren, et los *que* son alimpiados alimpian, et los *que* son perfetos acaben et fagan también los otros perfetos. Y es aún tal la orden entre ellos ca primeramente son purgados, et después alumbrados, et después son perfetos, ca purgación es primero et después se sigue yluminação, a fin *que*, después *que* bien son purgados, sean alumbrados et por consumación de perfección acabados. Ca las primeras et más altas órdenes presto sin medio ninguno reciben limpieza o purgación por ser purgados et limpias, et yluminação o claridad por ser alumbrados et claros, et perfición por ser perfetos et acabados. E después d-estos, según la orden de la divina disposición, los más baxos son purgados, yluminaados et perfetos; no *que* sean purgados de alguna infección de pecados, mas porque en el muy alto bien son más perfetos, ca, según el doctor sant dionisio, conveniente cosa es que los spíritus sean semejantes *aquel que* de toda contagión, suziedad et disformidad carece, et cumple *que* sean limpios de toda immundicia et confusión, luzientes en verdad et perfetos en bondad. Y entre estos muy sagrados órdenes los unos son primeros, los otros medianos, los otros más baxos. Assí *que* los primeros alumbran, et los terceros son alumbrados, et los segundos et medios alumbran et son alumbrados: alumbran los más baxos et son alumbrados de los primeros.

¹⁵⁶ Inc. 471, f. 10^{ra}.

De la primera orden de los ángeles llamada serafín. Capítulo .viii.¹⁵⁷

P²ues que de las más nobles cosas cada un dotor primero deve tratar, començaremos de la primera orden angelica, *que* es llamada serafín, así como *de* la más noble, mayor et más alta orden de todas. [f. 11^{tb}] D·esta orden dize san ysidoro en el libro .vii. que es una *gran* multitud de ángeles *que* ardientes o encendientes son interpretados, porque entre ellos et dios no ay ángeles entre medios. E por esto quanto más cerca son d·él et vezinos, tanto más por la claridad de la lumbre divina son inflamados, ca no ay ángeles entre los otros algunos *que* más *perfetamente que* aquestos miren la cara de dios, y por esso dize la santa escritura *que* ellos cubren los pies et cara de dios. E tanto son por mayor claridad alumbrados quanto por más ardiente movimiento de yntraneo amor son inflamados, y por esto el propio oficio d·esta misma orden es arder en sí et promover los otros al encendimiento de la divina dilección. Las propiedades d·esta orden principales y especiales de las palabras del *sancto* dotor dionisio podemos inferir y sacar, *que* dize assí: la primera de las órdenes gerarchías muy excelentemente et muy fermosa es sobre todas las essencias santificada, ca ella ha su orden sobre todas y puesta cerca de dios sin entremedio alguno. E por esso las primeras y luminaciones et obras divinas son en ella primeramente traídas, infundidas o derramadas. Et síguese después d·esto: serafín es cosa siempre movible cerca de las cosas divinas o en torno de la divinidad, incessable, caliente, agudo, más *que* ferviente. Y es de muy atento et influgible o seguro movimiento continuo, redutivo, *que* reduce et trae a dios sus sugetos, et activo y exemplificativo, *que* da a los otros de amar a dios exemplo. Que los calienta y resuscita en su semejante calor *que* es celestialmente inflamado; purgativo, *que* purga o limpia todo sacrificio; *que* ha una forma de luz descubierta y nextinguible *que* no se puede amatar et ha una propiedad y luminativa perseguidora de toda tenebrosa escuridad et manifestadora de luz¹⁵⁸. Estas palabras no se pueden bien declarar, ca muy dignas son todo mortal seso de hombre quanto al myste[f. 11^{va}]rio de su significación excedientes, mas en quanto podremos, aunque tartamudeando, algunas partes et cosas por mayor doctrina et noticia declararemos. Quiere dezir et parecer *que* dize el profundo dotor ya nombrado que·l nombre o conombre de seraphín significa et manifiesta en los ángeles d·esta misma orden una discreción de propiedad de oficio et una diversa et muy varia manera de la participación de gracias. E por esto él enseña et comúnmente dize *que*

¹⁵⁷ Inc. 471, f. 10^{tb}.

¹⁵⁸ Inc. 471, f. 10^{va}.

serafín es cosa movable, et por ventura lo dize por la natura del fuego de amor, por lo qual el angélico desseo es arrebatado et movido en dios, el qual movimiento es aumentativo et creativo de toda paz et holgança y es contemplativo et quieto. E dize después *que* es siempre movable incesable, ca el tal fuego de amor porque arde nunca muere, nunca reposa ni cessa, ni falta del amor amado, *que* es dios. Mas dize *que* es caliente, ca él exercita¹⁵⁹ et despierta la fuerça de amor, como el muy caliente ardor por su fuerça exercita¹⁶⁰ o despierta el encendido o nutrimento encendido de la dulçor. E por esso dixo después *que* era agudo, ca la gran fuerça de su amor penetra y entra dentro la entrañas del criador, ca agudo muestra una fuerça de amor en la cosa amada por la qual el amante entra et passa hasta la cosa desseada et amada. También dize *que* es más *que* caliente, porque, aunque por effecto su amor fasta las entrañas de la divina natura se estienda, no cesa de continuamente la cercar a fin que, pues su entendimiento comprehender no la puede, por contemplación continua la vea et comprehenda toda, aunque no totalmente, et assí como lo *que* hierve por la fuerça del calor se torna o buelve de todos costados, assí el angelical desseo ninguna cosa dexa sin consideración, mas quanto más en la divina essencia conoce, tanto más dessea saber. Añade el dicho dotor después en su discrición *que* es inflexible, no inquinable, firme o seguro en su movimiento, ca el¹⁶¹ [f. 11^{vb}] angelical amor, aunque en dios siempre se mueva, entendiendo por lo dessear, jamás no se inclina a desear otra cosa, porque pueda perder la cosa desseada. Así *que* juntamente es movable, incesable, muy atentamente et muy entrañamente, ca él siempre va al intráneo amor de dios, porque siempre es movable et nunca queda yntento o firme en sí, porque siempre vaya et se mueva en dios, et assý es yncesable. Mas porque el tal amor es entraño, no puede salir a las cosas de fuera, porque también es dicho inflegible, no inclinable, firme o seguro. Dize también el dicho dotor *que* es reductivo, *que* trae a dios sus sugetos *que* son debaxo d-él, ca el angelical amor siempre va a las cosas altas no se partiendo de las cosas baxas, mas siempre a la participación de la divina yluminación las revoca o llama, e continuo trae las más baxas órdenes *que* son sus sugetas a dios. También dize *que* serafín es activo y exemplicativo, ca no solamente él ynflama et trae los otros a dios, mas él da forma y exemplo a los otros más baxos cómo deven amar sobre todas las cosas el muy alto bien et cómo devemos por amor en él siempre tornar, et según su buen plazer andar et obrar. E por

¹⁵⁹ En Inc. 471, f. 10^{va}: 'excita'.

¹⁶⁰ Ídem.

¹⁶¹ Inc. 471, f. 10^{vb}.

eso dize *que* el su amor es calentante et resucitante los otros a su misma calor, a fin *que*, si no tanto como ellos, a lo menos diferentemente según *que* su natura et orden demanda. Ellos también arden et hierven no lo dize porque entienda que los inferiores ángeles fueron fríos et después calentados, o antes muertos et después vivos o resucitados por ellos, mas así se deve entender *que* ellos incitan las órdenes a ellos sujetas a más ancho efecto de amor. Por lo qual después d·esto dize *que* es inflamado celestialmente y que es purgativo *que* limpia todo sacrificio, ca el fuego divinal por esso encendió los ángeles primeros porque ellos enciendan los otros, et alumbran porque alumbren, limpia porque limpien. No es de pensar *que* aquel fuego eternal queme en ninguna manera, mas antes es suave et arde muy [f. 12^{ra}] dulcemente; no *que* aya en sí alguna lesión¹⁶² para consumir ni quemar, mas antes él mesmo es el que causa y trae toda purgación y limpieza, porque también lo llama el dicho dotor purgativo, que limpia todo sacrificio, porque así como todas cosas alumbra, así también todas criaturas angelicales purga o limpia, no de ynfición de peccado, mas de la ymperfición que han del bien eternal, ca cierto aquella es perfeta limpieza que limpia et quita toda suziedad de corrupción, et por la qual viene toda perfición. También dize *que* es una virtud de muchas maneras y de mucha fe. De muchas maneras es en quanto se mueve desseando y obrando, de mucha fe en quanto poseyendo es bienaventurado; de muchas maneras es en quanto siempre anda escuchando y buscando, de mucha fe es penetrando lo *que* falla, ca por muchas vías et varias aficiones va et viene a un bien et a una vida, en la qual et por la qual todas las cosas comprehende. Y después de todo lo que dicho es, dize el mesmo dotor *que* seraphín es sin ninguna cobertura o desnudo, ca desnudamente et sin ninguna cosa mediante o entrepuesta ama siempre ver a dios. E de la plenitud de la fuente de luz eternal sin ningún medio es alumbrado porque alumbre, es encendido porque encienda, y por esto parece que los ángeles d·esta misma orden sobre todos los otros y entre todos son más altos et dignos, ca ellos sin algund medio resciben la ynfuencia de su perfición de dios poderoso et sin entreposición de cosa alguna et sin ninguna diminución ellos la parten et dan a los otros, y, sin la poder jamás perder, la poseen y guardan. Jamás no son más tépidos en la divina dilección ny son jamás inclinados por ninguna intención de se convertir ni tornar de aquel alto bien dios *que* comprehenden, ni por trabajo alguno o enojo dexan ni cessan por una muy graciosa et a

¹⁶² Inc. 471, f. 11^{ra}.

dios agradable conversión convertir et tornar sus sugetos a dios. E, por abre[f. 12^{rb}]viar, bastará lo presente dicho al loor de dios de la orden de sus seraphines¹⁶³.

De la segunda orden llamada cherubín. Capítulo .ix.

L²a segunda orden es dicha cherubín, que es interpretado plenitud de sciencia, los quales, según la doctina de sant Ysidoro en el .vii. libro, son las más altas compañías de ángeles, sacando los seraphines, que sean en todas las órdenes, porque ellos, seyendo sin dubda los más propinquos et vezinos subjetos, son más llenos del don de la sciencia divina. E por esto justamente la orden de cherubines después de la orden de serafines es ordenada, ca, después del divinal don de charidad del qual los serafines son nombrados, es ordenado el muy excelente don de sapiencia et de cognición de la divinal voluntad et verdad, de la qual los cherubines también son nombrados, ca en los ángeles d-esta misma orden principalmente reluze el rayo de la luz divina quanto a la participación más que excellente de la cognición divinal. Las propiedades y effectos de los ángeles d-esta misma orden enseña et declara sant dionisio en el capítulo .vii., do dize assí: el nombre de cherubín significa y es dicho conociente et divino. La sentencia de aquestas palabras es tal, los ángeles d-esta orden son dichos conoscientos, ca ellos son en el don de la divina sapiencia más excellentes y son dichos divinos, ca ellos contemplan más que los otros la magestad soberana de dios. E más aún los llama rescebidores de la lumbre del muy alto don, que es dios. En lo qual el mesmo doctor sant dionisio demuestra que en la orden de cherubín es cumplida la excellencia de la divina ylluminación más que en los otros. E más son estos ángeles contemplativos en la primera obrera virtud, ca por la lumbre de la divina sapiencia contemplan la divinal hermosura, porque también nos [f. 12^{va}] enseña que por ellos la obrera virtud que es dios muy claramente mira. También son dichos llenos de¹⁶⁴ una muy sabia manera de dar, ca por ellos el muy alto señor, a los unos más et a los otros menos, el don de la divina sapiencia reparte. También los llaman comunicativos, ca ellos comunican la lumbre de la sapiencia en ellos copiosamente infundida a las otras órdenes por las alumbrar, ca la plenitud de luz que ellos reciben a los otros dan et participan. También son dichos aún rescebidores de la contemplación pura, simple y no medida del esplendor, et llama esplendor la ylluminación por la qual la criatura viene a la verdadera et pura

¹⁶³ Inc. 471, f. 11^{rb}.

¹⁶⁴ Inc. 471, f. 11^{va}.

contemplación, donde la divina virtud no por ymagen o figura mas por sí misma y en sí misma es *contemplada*. También dize que cherubín es lleno de una divina refeción de la divina et familiar vianda, que es privada, biva et una sola, ca, en seyendo llenos de la lumbré de cognición, son fartados de la dulçor de dileción, ca no aprovecharía mucho ser alumbrados por cognición si la tal vianda o spiritual nutrimento et refeción no se tornasse en la dulçor de amor. Y esta refeción es dicha doméstica o privada, biva et una; es dicha privada *porque* solamente es aprestada a los amigos et privados; es también biva, *que* ella bivifica todos aquellos que son d-ella hartados; es una et singular, ca ella no puede ser gustada con estraña deletación, *que* es la deletación carnal. E aunque ella sea una et sola, en ella son muchas otras harturas, así *que*, *quando* ella sola es gustada, con ella se falla toda fartura verdadera, llena et segura¹⁶⁵.

De la tercera horden de los ángeles llamada tronos. Capítulo .x.

La tercera orden es dicha la orden de los tronos, y son assí dichos por el don de juyzio, ca dios en ellos se sienta et divide y ordena todos sus justos juyzios et todos sus sugetos por ellos dispone, co[f. 12^{vb}]mo dize ysidoro¹⁶⁶. Por esso la virtud de la divina ygualdad al trono de fuego por Daniel es comparada por la claridad de conocimiento, ca dios todo juzgando por ellos prudentemente las universas cosas ynquire et demanda por grande fuerça et con gran ýmpetu, al qual no hay cosa contraria ni que resista. E por esto aquellos ángeles, donde es la certitud del divino juyzio, son tronos llamados. E del doctor sant Dionisio son dichos sillas del muy alto, ca ellos son altos por la divina auctoridad que los ordena a juzgar; et son más altos porque, en juzgando, ellos siguen la regla de la divinal justicia; et son muy más altos porque según la disposición de su gerarchía, que es muy alta, son collocados y puestos más cerca del muy alto señor. E son también llamados sillas conjuntas, ca ellos son juntos et convenientemente ajuntados quanto a la juntura et conveniencia de los divinos juyzios. Porque muy conveniente cosa es et justa que de la culpa, pena, et gloria de la justicia sea dada, et que cada uno sea según la calidad de su obra por la calidad de retribución premiado, porque conviene et se llega la pena a la culpa et la justicia la gloria, ca si justicia et culpa y gloria et pena convenían, no serían sus sillas tan bién juntadas et ordenadas, de que parece que la juntura de las sillas es la ygualdad de juyzios. Son estas sillas libres de toda ynonuniosa et vergonçosa

¹⁶⁵ Inc. 471, f. 11^{rb}.

¹⁶⁶ Inc. 471: “y[f. 11^{vb}]sidoro”.

o menesterosa subgeción, ca, quanto más al *gran* presidente dios son sugetos, tanto por él merecen ser más ensalçados en él. Por esso también son dichos sillas deyficadas, ca ellos traen el gran presidente dios, como dicho es, et muestran et juzgan en las criaturas et sugetos por los divinos juyzios la deyficada potestad. Son esso mismo sillas para recibir el divino adviento *que* queda y es avenir. Imateriales et sobre todas las mundanales más dignos, ca sin estudio et fatigación el conoscimiento de [f. 13^{ra}] la divinidad sin pasión et sin diminución a los más baxos dan, parten et infunden, por lo qual spiritualmente enseña que nos, dexando y evacuando las terrenas cosas et materiales¹⁶⁷, a las altas nos aparejemos et ymateriales. Son esso mismo estas sillas fuera de todas extremidades, porque aquél a quien son ayuntadas de toda estremidad, principio et fin carece. E son juntadas et conjuntas a él sin medio alguno *que* sea, assí que ellos mismos toman la divina virtud et la dan o derraman en los más baxos sugetos. No por ninguna fuerça, mas por muy grande obediencia son siempre sugetos a dios obedientemente y en todas las cosas *que* deven fazer, por pura et franca voluntad, se muestran ser sugetos et prestos.

De la segunda o mediana gerarchía angelical. Capítulo .xi.

E²sta mediana gerarchía segun sant ysidoro contiene tres órdenes dichas principados, potestades et dominaciones. Y es llamada esta gerarchía del glorioso dotor sant dionisio opophonía, *que* quiere dezir una ylluminación divina que demuestra a los *que* han participación con dios la muy reglada reverencia a él devida, que enseña el uso de señorear, que impugna et restriñe todo contrario. Y es dicho primeramente *que* enseña reverencia, porque en esta gerarchía son los principados, *que* sobre todos los otros han el don de reverencia, et su oficio es enseñar cómo se deve dar reverencia según la diversidad del grado de perlacía. Es dicho segundamente *que* enseña el uso de señorear, ca las dominaciones, *que* también son en esta gerarchía, enseñan la manera a sus sugetos cómo deven señorear et presidir, no según la desordenada voluntad et apetito luxurioso de sobrepujar los otros, mas según la muy ordenada voluntad de dios, ca el mismo dios quiere et permite que los unos hombres ayan mando et señorean sobre los otros por a[13^{tb}]provechar et no por ensobervecer, et porque los enseñen en fe et costumbres et no por abusar la franqueza de la señoría¹⁶⁸. Lo tercero que dezía, que restriñía et oprimía

¹⁶⁷ Inc. 471: “materia[f. 12^{ra}]les”.

¹⁶⁸ Inc. 471, f. 12^{tb}.

todo contrario, es dicho por amor de las potestades en esta misma gerarchía contenidas, las quales poderosamente *constríen* et oprimen las diabólicas compañías, que no tanto como dessean et querrían nos puedan empecer ni tentar. E assí como dicho es, es ordenada la gerarchía media segund la doctrina del muy profundo doctor sant dionisio, no obstante que sant grigorio et ysidoro otramete la ordenen, mas d-esto no se pertnesce más a la presente obra, según su manera ya dicha en proceder.

De la quarta orden angélica dicha orden de dominaciones. Capítulo doze.

L²a quarta horden es de dominaciones, que segund sant Ysidoro son sobre los principados et potestades, e son más excellentes. E porque esta horden señorea sobre todas las otras, es dicha et llamada horden de dominaciones. El officio d-esta horden, segund la doctrina de sant Gregorio, es enseñar los prelados et señores en la batalla espiritual cómo y en qué manera el officio de la tal prelación deven usar y exercerle. E muestran también et amonestan como no por tyranía ni por opresión ni fuerça deven el tal regimiento entretener et guardar. E segund que el doctor sant Dionisio dize, el mysterio d-esta angelical orden es echar todo servil et pavoroso temor tornat et mover al señor eternal sin ninguna inclinación a ningún provecho temporal, et con él sin cesar siempre ser acompañados. Estos ángeles son de una muy gran excelencia, ca, por su solo mandado, ellos forman dentro de los ángeles et son sus sugetos las invisibles anunciaciones de dios et las fazen entender más claramente. [f. 13^{va}] Los ángeles d-esta horden son francos et quitos de toda opresión porque más libremente sean elevados a la contemplación del muy alto señor et que no sean sugetos a ninguno sino a su muy soberano maestro, ca ellos son¹⁶⁹ en tal manera a dios sugetos que no son a otro más baxo que él en sugestión, mas por una universal excelencia sobre toda sugestión son elevados. Assí también et tan ordenadamente que por ninguna fuerça o tiranía jamás son inclinados ni enducidos a mal oprimir ni gobernar sus sugetos. Por lo qual sant dionisio dize que ellos son los que exercen las obras divinas sin tiranía y en su pujança han gran dulçor et con su potestad ellos han libertad. E quando ellos exercen et obran de su poderío no es por esso quitada la libertad de sus inferiores et sugetos ni menos por la dicha libertad la potencia suya es menos grande o menguada, antes en se confirmando en dios siguen et guardan la regla et la ley de su presidencia quanto es possible. E jamás a cosas otras diversas ni varias se convirtiendo más continuamente al soberano bien, el

¹⁶⁹ Inc. 471, f. 12^{va}.

qual sant dionisio llama universal, sus ojos endereça et jamás de *aquel* que a todos señorea gobierna y endereça la cara de su voluntad es advertida o quitada: por lo qual assí de la deymformidad como de la divina semejança quanto pueden son parcioneros según sant dionisio, assí que las dominaciones son las primeras en la segunda gerarchía angelical.

De la quinta orden dicha principados. Capítulo .xiii.

L²a quinta orden es dicha la orden de principados, y esta orden, según la dotrina de los santos doctores, enseña los más baxos cómo y en *qué* manera deven dar honor a los *que* son en más grande grado y en estado de mayor dignidad, assí como reyes, príncipes y perlados. De los ángeles d·esta orden, dize sant dionisio *que* a los prin[f. 13^{vb}]cipados pertenece el ducado universal et un atrativo regimiento por el qual traen los *más* baxos a la semejança de dios, ca estos ángeles han tal obra por oficio que deven traer los otros muy ordenadamente a dios y enseñarlos cómo¹⁷⁰ a él deven dar reverencia, en él mismo et también al próximo, y especialmente a los príncipes et perlados. Et son dichos principados *porque* ellos deven los otros retornar et retraer al primero et principal principio, *que* es dios, el qual ellos tanto como possible les es siguen, et quanto su poder les da licencia son a él asemejados en el oficio de presidir et señorear. Sant ysidoro en el libro .vii. dize: principados son los que sobre las otras compañías de ángeles señorean, et son los *porque* los más baxos ángeles se ordenan et disponen a acabar et cumplir el divino mysterio. *Porque* han avido et les es dado el nombre de principados, ca unos son los que administran et otros los *que* delante de dios asisten o están, los cuales son en gran número, como daniel en el sétimo capítulo dize *que* mil millones eran delante d·él et diez mil millones le servían et administravan.

De la sesta orden de ángeles llamados potestades. Capítulo .xiiii.

L²a sesta orden es de potestades, et son assí dichas, como dize sant ysidoro, porque las adversas virtudes son a ellos sugetas. E *porque* los malignos spíritus et su potestad constriñen, que no tanto como codician et dessean al mundo empecer puedan ni osan. El oficio d·esta orden, según san gregorio, es aquellos¹⁷¹ que con gran sudor et pena en la spiritual batalla trabajan confortar, et *porque* no sean vencidos ni sobrepujados

¹⁷⁰ Inc. 471: có[f. 12^{vb}]mo.

¹⁷¹ En Inc. 471, f. 12^{vb}: “es a aquellos”.

forçosamente por los adversarios enemigos defender et ayudar, porque los buenos ayan victoria. Con el qual concuerda Dionisio, que dize: el mysterio de las potestades es guardar que no pueda acaescer cosa contraria et adversaria [f. 14^{ra}] ni empecer a los buenos. Ca el mismo san gregorio dize: las potestades en su orden han avido más cumplidamente et más potente *que* las adversas potestades le sean más¹⁷² sugetas, et porque no tanto como pueden empezcan ni como dessean pueden empecer los hombres, por su mysterio, son enfrenados et restriñidos. E d-estas mismas potestades dize san dionisio *que* ellas han ygual potestad con las dominaciones, las quales en su orden et grado los mismos dones divinales humilmente reciben et sin ninguna confusión los guardan et retienen et no hazen súpitamente ni tirana cosa alguna contra los inferiores ni atientan jamás de hazer cosa por fuerça o por violencia. Mas antes a la forma de dios o a su semejança los inferiores ángeles revocan et traen et a la pontifical et causal potencia *que* es dios poderoso et causador de todas cosas inteletualmente et mas *que* mundana no cessan reduzir o traer. Y esto fazen ellos a fin *que* por las propiedades deyficadas las disposiciones de las almas humanas *que* son pequeñas en comparación de los ángeles sean por ellos alumbradas et limpiadas et perfetas. E assí como las mismas potestades son convertidas a dios por los más altos ángeles, así por ellos también son convertidos a dios los más baxos a ellos sugetas, porque, así faziendo, los superiores et medios alumbre los más baxos órdenes et todos sean parcioneros en purgación, perfición et yluminación.

De la tercera gerarchía de los ángeles. Capítulo .xv.

L²a tercera gerarchía de ángeles, dicha opophonía o divina yluminación, contiene tres órdenes inferiores, es a saber, virtudes, arcángeles et ángeles. Assí *que*, según esto, esta gerarchía más baxo es una participación de la divinidad ocorriente a las leyes de la natura, revelante los secretos, deferente o discreto el uno del otro, según la capacidad. Primeramente es dicho *que* esta [f. 14^{rb}] gerarchía es ocorriente o viene contra las leyes de natura, ca a la orden de las virtudes que es en esta gerarchía perteneze hazer grandes milagros, como sanar¹⁷³ enfermedades et llagas, porque razonablemente es dicho que esta gerarchía va contra las leyes de natura. E dize después que es revelante los secretos según su capacidad porque en esta misma gerarchía son los archángeles et ángeles que

¹⁷² Inc. 471, f. 13^{ra}.

¹⁷³ Inc. 471: “sa[f. 13^{rb}]nar”.

nos revelan los secretos divinos, ca los más grandes, assí como los arcángeles, revelan los mayores secretos, et los más baxos, como los inferiores ángeles, nos revelan los menores, ca por los arcángeles eran revelados los mayores secretos a los patriarcas et profetas, como parece por aquel gran secreto que fue revelado al profeta esaías: ecce virgo etc., que una virgen concibirá et parirá un hijo, etc. 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. Y es dicha esta orden ‘opophonía’, casi baxa aparición, en más baxo resulta et parece la semejança de dios en la orden d-esta gerarchía que en ninguna de las otras dichas primero.

De la sétima orden de ángeles et primera en esta gerarchía llamada orden de virtudes. Capítulo .xvi.

La sétima orden es de virtudes. Estas virtudes son una gran compañía de ángeles que han mysterio et virtud para hazer grandes milagros, en los quales especialmente reluze la virtud divina, e por esto son ellos llamados virtudes, como dize ysidoro. Los ángeles d-esta gerarchía reciben la ylluminación de la media gerarchía et purgación et perfición, como dicho es, donde [f. 14^{va}] viene, como dize sant dionisio, que ellos han una fuerça de virtud para acabar sus obras, fuerte, no mudable, según que les es mostrado por la virtud deyfificada que¹⁷⁴ son los ángeles superiores, los quales alguna manera son deyfificados, ca en esto son ellos conformes a dios: en aver recebido una fuerça de virtud no mudable en todas sus obras. E por esta razón la obra virtuosa de santos spíritus es signada et notada por san dionisio diciendo: la nominación de las sanctas virtudes nos enseña y demuestra una muy fuerte fuerça et incomutable, según la forma de dios que a ellos es dada, la qual fuerça no es más feble ny más debilitada por recebimiento de las divinas ylluminaciones. Quiere dezir en esto que estos ángeles virtudes son llamados deyfificados et conformes a dios, ca la virtud de dios es muy fuerte por obrar assí que jamás no es rompida ni menguada por obra ninguna por fuerte que sea y es no mudable, para siempre perseverar sin jamás ser más feble o enferma por longitud de ningún espacio ni tiempo. Anssí estos ángeles son semejables a ella, ca ellos son robustos et fuertes a todas cosas et siempre sin ninguna mutación son hallados, assí que por la

¹⁷⁴ Inc. 471, f. 13^{va}.

misma razón son virtuosos, no tan solamente en obrando, más aun en recibiendo la divinas y luminaciones, ca la virtud d'estos ángeles aunque comparada a la divina virtud parezca enferma no lo es en sí considerada y, en quanto es confirmada por gracia, a ella se compara. Ella es enferma considerando la condición de su natura, que si dios de su gracia dexasse podría enfermar o amenguar, pero no menguará jamás por corrupción alguna, mas antes participa todo quanto es devido a su natura, es a saber, fortitud suficiente conveniente a su especie. E por esto dize san dionisio que ellos han un movimiento semejante a dios que se tiene et trae firmemente. E han más una essencial pontifical virtud de dios, ca ellos por propia virtud se mueven en él [f. 14^{vb}], et aún han esso mesmo una pujança muy virtuosa del criador. E d'esto es que la similitud de la ymagen de la forma de dios es en ellos fallada, e la forma de dios que ellos d'él reciben es después por ellos derramada et dada a los otros. El oficio d'estos ángeles, según¹⁷⁵ sant dionisio, es enseñar los príncipes et perlados a executar los oficios constantemente et bien aventturadamante et soportar la carga de la tal dignidad pacientemente, mas según sant gregorio en el quarto libro de los morales, el oficio d'estos ángeles es enseñar a los virtuosos a reparar et reformar en sí mismos la ymagen de dios y, después de reformada, que virilmente la guarden et conserven. E por el mysterio d'estos ángeles es dada potestad e virtud de facer milagros a los perfectos, por mostrar por los tales milagros cómo son otra vez traydos et tornados al estado del primero hombre en el qual dios lo hizo y formó a su semejança et ymagen. Los ángeles d'esta orden veen y consideran continuamente la divina virtud, y en ella mirando ellos tiemblan, mas aquel temblar o temor es sin pena alguna, ca más les viene por admiración que por miedo o pavor, como sant gregorio en el .iiii. libro de los morales dize, y aún por dicho de nuestro redemptor tenemos que las virtudes del cielo se moverán.

De la otava orden de ángeles y segunda en esta gerarchía llamados archángeles. Capítulo .xvii.

La octava orden es la orden de los arcángeles, los quales, según según sant ysidoro, son mensageros o son interpretados príncipes de mensageros, ca ellos tienen el principado entre los ángeles, son duques y príncipes, so cuya orden los oficios a cada un ángel son deutados, ca los arcángeles, como en el profeta zacharías leemos, sobre los ángeles han mandado et ymperio. Dize el mismo profeta que el ángel mayor dixo al menor: va, en [f.

¹⁷⁵ Inc. 471, f. 13^{vb}.

15^{ra}] seña esta visión a este ynfante, ca si en los angelicales officios los mayores no disponían et ordenavan, los menores en ninguna manera avría conocido el menor angel lo que devía al hombre enseñar. Estos arcángeles muchas vezes en la sancta escritura son por sus nombres¹⁷⁶ propios nombrados, a fin que por sus vocablos conozcamos nos sus officios et obras, ca gabriel fue embiado a la virgen, gloriosa madre de dios, por denunciar que aquel devía venir, el qual contra todas diabólicas potestades por la virtud de su deydad devía aver victoria et triunfo, por lo qual gabriel es interpretado fuerça de dios. Assí como también raphael es interpretado medicina, porque él fue embiado a thobías et lo curó et sanó de la ceguedad de sus ojos. E assí podemos dezir de otros muchos, según lo que dize ysidoro en el .v. capítulo del séptimo de las etymologías. El officio d'estos arcángeles según sant gregorio es mover los buenos coraçones et fieles a la promoción de fe, a la encarnación del hijo de dios et a sus obras et dichos. E d-ellos mismos es, según sant dionisio, aver de revelar a los prophetas las profecías et restriñir los diablos que han señorío sobre los hombres porque no tanto quanto dessean y pueden los empezcan, assí como las potestades también los apremian et quitavan la señoría et poder que sobre los hombres avía. Los arcángeles son más dignos que los ángeles, ca ellos son sobre los ángeles et, porque ellos son más perfectos, primero reciben las divinas revelaciones et ynvocaciones, ca según sant dionisio ellos convierten los inferiores ángeles a su principal principio et, quanto les es posible, los ángeles inferiores por medio d-ellos son reformados al mesmo principio. E aún más ellos vivifican los más baxos ángeles et los ayuntan en la hunidad del más alto principio que es dios, enseñándolos como deven ellos también traer et governar según sus ducados et órdenes [f. 15^{tb}] ynvisibles sus sugetos siguientes. E también son estos ángeles en esta inferior gerarchía entre medios, porque esso mismo son alumbrados de los primeros et, la luz que ellos comunican, participan et dan a sus inferiores. En los quales ángeles y en su gerarchía, las disposiciones de las tres órdenes cunplida se halla¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Inc. 471, f. 14^{ra}.

¹⁷⁷ Inc. 471, f. 14^{tb}.

De la nona orden angelical y tercera en esta gerarchía, llamada orden de los ángeles. Capítulo .xviii.

La nona orden et última es de los ángeles. Ángel en griego ‘malet’ es llamado y en latín es interpretado mensagero, porque ellos han avido por costumbre de denunciar al pueblo la voluntad de dios. Este nombre ángel es nombre de oficio et no de natura, ca el ángel de su natura siempre es espíritu, mas quando es embiado es dicho ángel o mensagero. E de aquí viene que los pintores le dan alas, por significar su muy presuroso movimiento, 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 paenas ventorum. Esto dize fasta aquí sant ysidoro en el .vii. capítulo quinto, et según sant dionisio los ángeles de la más baxa orden no participan con los ángeles de la más alta orden las divinas yluminationes mas d·ellos, ca los ángeles de la primera orden primeramente y en primero lugar reciben las yluminationes divinas et después las passan et dan a los otros que son inferiores, los quales por esto son llamados primeros mensageros. Mas los otros son últimos et traseros ángeles o mensageros, los quales, segund el mesmo sant dionisio, endereça o levantan los hombres a la divina cognición. E porque justamente bivan los ynforman et alumbran. E aunque los tales ángeles no ayan debaxo d·ellos otros algunos ynferiores sobre los quales precedir puedan [f. 15^{va}] o señorear: han a lo menos debaxo de sí las órdenes de los hombres, las quales ordenan, mandan, señorean y desponen. Ellos se dilatan en alto por la contemplación de dios y ellos se forman en sí mismos et son más formados por su misma custodia, y ellos decienden más baxo de sí por la guarda de aquellos¹⁷⁸ a cuyo mysterio son diputados. Assí que muchos son los efectos d·estos ángeles, ca el ángel que es deputado a nuestra custodia o guarda singularmente nos extimula o aguija siempre al bien et nos yncita et despierta que no durmamos en vicios, como en los doze capítulos de los actos de los apóstoles leemos que el ángel despertó a sant pedro en la cárcel do era adormido et lo fizo activamente fuera salir. E aún 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 escripto que halló helýas un pan en cuya fuerça caminó .xl. noches et tantos días syn más beber ni comer. Ellos constriñen tan bien los diablos que no nos fagan quanto mal dessean et podrían, como

¹⁷⁸ Inc. 471: “a[f. 14^{va}]quellos”.

de aquél 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. También nos enseña en las cosas dudosas por nos certificar, como en los .xix. capítulos de daniel es escrito del ángel que le enseñó la visión que le fue escuramente mostrada. 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. Mas aún quando somos tristes son con nosotros por nos consolar, como avemos exemplo de aquel án[f. 15^{vb}]gel que confortó a nuestro redentor jesús en el huerto de la tristeza de su passión, 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. También han gran piedad de nosotros porque no desesperemos, como en el libro de los juezes, en el segundo¹⁷⁹ capítulo, parece del ángel que vino en el lugar de los llorantes et los confortó. Esso mismo nos dan ayuda contra nuestros enemigos a fin que no seamos vencidos, como parece por aquel ángel que ayudó a jacob contra su hermano esaú, assí como en los .xxxii. capítulos del libro del génesis se escribe, e lo semejante es en el segundo libro de los machabeos. También ellos son los que sanan nuestras enfermedades et llagas porque no muramos, como en el libro de Tobías, a los .xi. capítulos, del ángel que lo curó de la ceguedad de sus ojos nos es enseñado, y ellos nos acuerdan et traen a memoria los pecados fechos porque nos hayamos verguença de más los obrar, como en el libro de josué en el segundo capítulo es escripto del ángel que reprehendía los peccados al pueblo de ysrael. Ellos nos manifiestan la voluntad de dios porque nos la cumplamos, 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. Ellos nos quitan todo empachamiento porque nos sirvamos a dios et lo amemos más francamente, 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 .xxiiii. capítulos del libro del éxodo es escripto. Et más, ellos nos visitan continuamente et nos guardan de toda lisió, como david en su psalterio dize: dios ha mandado a sus ángeles que te guarden en todas sus vías et

¹⁷⁹ Inc. 471: “segun[f. 14^{vb}]do”.

carreras et que ellos te traerán sobre sus ma[f. 16^{ra}] nos porque tú no ofendas ni ledas tus pies contras las piedras. Ellos esso mismo siempre son asistentes delante dios por lo contemplar, 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. Ellos aumentan¹⁸⁰ nuestro mérito por su plegaria, como job en los .xxiii. capítulos de su libro dize. Jamás ellos no tardan ni celan de dar loor a dios. 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. Ellos también veen sin medio et sin cobertura la cara de dios, como en los .xviii. capítulos de sant matheo leemos. Ellos no son cargados por el peso del cuerpo ni agravados, 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. Et no obstante que ellos sean sobre el tiempo, ellos obran en tiempo, como el autor del libro de las causas dize que el ángel es fecho en la conjunción del tiempo con la eternidad. Mas aún el buen ángel consuela a los que son espantados por su súpita apareción, 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; mas los ángeles malos fazen el contrario, ca, quando ellos aparecen a una persona, más desconsolada et triste la dexan quando se parten que quando se muestran. E también estos ángeles quando se quieren esconder de nuestra vista pueden, assí que nos no los veamos, et quando quieren aparecer a nosotros toman un cuerpo congruo o conviniente para su operación et lo dexan después. Como en el li[f. 16^{rb}]bro de los juezes a los .xiiii. capítulos leemos del ángel que apareció a la madre et padre de sansón et después se desapareció presto de sus ojos. E también quando el tal ángel toma el cuerpo humano para se demostrar a nosotros no vegeta o crece en él ni lo vivifica, mas solamente lo mueve, et aunque parezca que come et beve como los hombres no es assí, mas por su potestad anihila et consume la tal vianda que parece que come. Como en el libro de thobías del ángel que yva a rages con su fijo leemos que comía et bevía en el camino con él. E los tales ángeles no comen ni beven por ninguna necessydad¹⁸¹, mas por su poderío por el qual disuelve et consume la tal

¹⁸⁰ Inc. 471, f. 15^{ra}.

¹⁸¹ Inc. 471: “ningu[f. 15^{rb}]na”.

vianda. Como sant augustín sobre el último capítulo de sant lucas dize et declara, por el exemplo, que el sol non consume el agua por necesidad, mas por su potestad, e la tierra la consume por pura necesidad. 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. E por el presente bastará lo ligeramente et llanamente tratado de las angélicas propiedades por mayor provecho et información de los que menos sabrán.

De los ángeles malos. Capítulo .xix.

Así como el buen ángel es dado por guarda al hombre et por le ayudar, assí a cada uno es dado un mal ángel por su exercitación et provación, et d-estos malvados espíritus la cabeça es lucifer, el qual segund que dize sant gregorio es así llamado porque era más claro que los otros, ca él era cubierto de todas piedras preciosas y era sobre todos los otros ángeles y en comparación de todos los otros era más fermoso et más claro. Mas *porque* por sobervia se quiso exaltar [f. 16^{va}] contra aquel que lo avía fecho, él perdió su fermosura et claridad et justamente cobró una muy fea y escura figura por su *gran* pecado et apostasía. E d-estos ángeles malos et de su cabeça et mayor, lucifer, habla damasceno en el libro primero et capítulo .xviii., e dize *que* en las angelicales virtudes *que* sobre las otras eran y señoreavan a las quales de dios la guarda et comienda de la tierra era dada, fue un ángel llamado lucifer el qual fue de dios bueno criado et no malo, ca la malicia que él mismo en sí avía en ninguna manera procedía ni venía de parte de su criador. El qual por su *gran* malicia no pudiendo sostener¹⁸² o sufrir la lumbre *que* dios le havía dado por la elección de su franca voluntad et libre alvedrío se tornó de *aquel que* es según natura a *aquel que* es contra natura. Assí *que* queriendo revelar contra dios él perdió primeramente el bien et honor avido et cobró el mal grande *que* después por su pecado le vino. E que el que fue primero en lumbre criado después por su propia voluntad fue en escuridad et tinieblas *convertido* et tornado, con el qual quando del cielo salió muy grande *compañía* de ángeles *que* debaxo d-él eran fueron de fuera con él echados, los quales por su propia et libre voluntad fueron malos declinando del bien eternal al mal perpetrado. E dize en el mismo lugar damaceno *que* no han potestad ni virtud contra alguna *persona* si no les es de dios permisivamente concedido primero, mas por la divina *permisión* se transfiguran en qualquiera *ymagen* et figura *que* quieren,

¹⁸² Inc. 471: “so[f. 15^{va}]stener”.

todas malicias y embidiosas passiones son d-ellos pensadas et nos las pueden embiar por sugestión o tentación mas no nos pueden constreñir por violencia o fuerça alguna a las perpetrar. Mas aun dize el mesmo dotor damaceno *que* aquello que a los hombres es muerte a ellos es cayda, ca después de la cayda no han havido penitencia ni perdón, assí como los hombres después de la muerte no han vida y esto fasta [f. 16^{vb}] aquí dize damasceno. Mas d-estos mesmos *spíritus* malos dize sant gregorio *que* después *que* la gracia de dios les ha dexado. Assí quedaron en malicia obstinados *que* ya jamás buena cosa por buena voluntad hazer no quieren. E no obstante *que* ayan libre alvedrío el tal es ya de preso et inclinado al mal sin cesar assí *que* siempre huyendo el bien no cessa de cercar mal et lo escoger. E por esso acaeció, como dize casiodoro, *que* él, queriendo robar et violentamente tomar la divinidad perdió su felicidad et porque la beatitud *que* no le convenía no devidamente desseó justamente en los profundos abismos cayó, ca justo era *que* aquel que no justamente en lo alto se tuvo según la orden de justicia en lo baxo¹⁸³ decienda. E porque el diablo fue el primero *que* del cielo abaxo cayó, de los sanctos es por muchos nombres llamado, por los quales su malicia es mostrada. Y primeramente es dicho demonio, según *que* platón en su thimeo lo llama chato demon, *que* quiere dezir mal sabiente, ca demonio tanto vale como sabiente y es assí dicho por la grande agudeza de sciencia *que* ha, ca él ha gran desseo de natura et gran esperencia de tiempo et gran intelligencia de escritura, como beda dize et damaceno en los .xviii. capítulos. De lo qual también ysidoro en el libro .vii. et capítulo último dize *que* los sabios expertos de grecia llaman los demonios sabientes, 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. E no obstante es verdad *que* ellos más grande cognición han *que* los hombres assí por sutilidad de su ingenio como por la muy luenga vida, como por las revelaciones *que* los buenos ángeles les hazen por el mandado de dios. 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, [f. 17^{ra}] ellos avían cuerpos celestiales, según dize damasceno, los quales para se nos demostrar del cielo formavan, et agora por su cayda 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, de los quales todos príncipes et capitán es el

¹⁸³ Inc. 471, f. 15^{vb}.

diablo lucifer. También es dicho este malvado espíritu sathán, que quiere dezir adversario o contrario, ca por corrución de malicia siempre es adversario contrario a dios eternal, el qual es soberanamente bueno et perfeto. E por esto sant hieronymo dize *que* por su muy presta, desordenada et loca andacia muy mucho más presume *que* puede. Como en la glosa sobre ysaías dize en los .xvi. capítulos. Que mayor¹⁸⁴ es mucho su arrogancia que su poder, ca como grisostomo dize, más quiere ser *que* no ser porque pueda punar contra dios, aunque sabe *que* de aquí más cresce su tormento. Esso mismo es dicho veemoth, como parece a los .xl. capítulos de job que dize hablando d-él: ecce veemoth, *que* quiere dezir animal o buey, ca él dessea roer por los dientes de tentación la vida de los espirituales coraçones, *que* es pura et limpia, assí como los bueyes dessean siempre roer el heno *que* es bueno et limpio de su natura, el qual malvado espíritu esso mismo ama todo carnal et suzio desseo. También es llamado leviatán, *que* quiere dezir añadimiento, como sant gregorio dize, ca él añade mal a mal et no cessa de ayuntar pena con pena, ca assí como la culpa suya et de los suyos siempre crece, assí la pena es siempe más aumentada. Esso mismo es dicho en griego appolion, *que* quiere dezir en latín destruydor, como en el libro del apocalisi se lee. Que los bienes de virtudes *que* dios planta en su Yglesia et alma razonable por la gran malicia *que* le extimula dessea siempre destruyr et derramar los tales bienes, como el psalmista decía: *Destruxit eam aper* [f. 17^{tb}] de silva: hablando de la viña del señor, destrúyola el puerco montes, etc. E comúnmente es dicho diablo en ebrayco, *que* quiere dezir en latín debaxo cayente, ca él menospreció estar en la altura del cielo por lo qual por la gran carga de su sobervia cayó baxo en el infierno. También es llamado en griego criminador, porque él es el *que* inflama et yncita a crímines et pecados, o porque la ynnocencia de los escogidos con grandes acusaciones et falsos crímines acusa, 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. Et por estos et aun por otros nombres de otra suerte su malicia es también demostrada, ca él es dicho serpiente o dragón por su venenosa malicia et astucia, como en los .xii. capítulos del apocalipsi parece. E león es esso mismo llamado por su violencia descubierta et manifiesta, como en la primera epístola de sant pedro en el último¹⁸⁵ capítulo se lee: que nuestro adversario el diablo como un león bramando siempre cerca quien trague, etc. Mas aún en los .xv. capítulos

¹⁸⁴ Inc. 471, f. 16^{ra}.

¹⁸⁵ Inc. 471, f. 16^{tb}.

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. E por esto sant augustín en el tercero libro sobre el génesis reza la opinión de platón, que los llamava demonios. E dize que los demonios son dichos animales de ayre porque ellos han cuerpo de natura de ayre et no pueden ser corrompidos por muerte, ca en ellos habunda un elemento que es más conveniente para sufrir que no para obrar, así que por cosa que sufran no pueden morir, como dize el mismo platón, mas aún dize sant augustín en el libro de la ciudad de dios, otavo, que son animales que padecen en su corazón et que son de razonable voluntad, que son en tiempo et duración eternos, et son de cuerpo fecho de ayre, no que el glorioso doctor diga esto de su propia dotrina, mas rezando los di[f. 17^{va}]chos de los otros dotores, queriendo enseñar cómo el tal demonio del muy claro lugar que era el cielo impíreo fue echado y en el caliginoso y oscuro ayre preso et cerrado porque ende parezca et dende tome cuerpo quando fuere por dios permitido porque la vida del hombre por él et por su mysterio sea más exercitada et provada por lo qual leemos en ysaías que es dicho herrero que sopla las brasas et forma los vasos para su obra et menester, ca por su exercicio la vida de los escogidos que son vasos de gracia son más provados, como el dicho profeta en los .lv. capítulos en persona de dios hablando testimonia et dize: yo crié un errero, etc. Así que por estos nombres et muchos otros el demonio es nombrado por los quales su venenosa ravia es demostrada. Dize beda sobre aquella parte alegada de la epístola de san pedro que cerca buscando quien trague. Cerca assý como enemigo que cerca un castillo cercado de grandes murallas et assecha la más feble parte para lo combatir et tomar. Él muestra a la vista las fermosas figuras por aver entrada a destruir la gran torre de castidad. Él temple nuestras orejas con dulces tañeres et canciones hermosas¹⁸⁶ por aflacar la fuerça de los buenos cristianos. Él mueve et incita la lengua a injurias et palabras infames. Él provoca las manos a vengar las injurias passadas et las adereça a muerte humanal. Él promete los dones temporales et desmenuza et anichila los spirituales. E quando ascondidamente no puede engañar, él procura abiertos et claros errores et miedos. Él obra en paz por engaño y en persecución por violencia et presentando razón faze gran tuerto contra el qual nuestro corazón para bien ser deve tan presto ser a resistir quanto él es aparejado a pugnar o pelear, esto fasta aquí dize la glosa de beda.

De la caýda de los ángeles malos. Capítulo .xx.

¹⁸⁶ Inc. 471, f. 16^{va}.

[f. 17^{vb}] Los malos ángeles *que* consintieron a la voluntad de lucifer *que* cayó del cielo en este caliginoso y escuro ayre sin recobrar jamás remedio son ende a lo menos algunos encerrados et presos. Así *que* cayeron los malvados de luz en tinieblas, de sciencia en ygnorancia, de amor en aborrecimiento, de la muy gran felicidad et bienaventurança en miseria y en dolor, como sant gregorio dize. Y es de notar *que* los malos spíritus han en sí orden de perlacia et señoría los unos sobre los otros, ca según *que* han mayor sciencia o menor, los unos son señores et los otros sujetos, como sant ambrosio dize sobre sant lucas. Aunque sean obstinados siempre en mal no son totalmente despojados del bivo seso et claro entendimiento, ca, como ysidoro dize, por tres cosas saben los demonios et conocen muchas cosas: o por la sutilidad de su natura, por la experiencia de luengo tiempo o por la revelación de los santos spíritus o los ángeles buenos. Por lo qual sant augustín, en su libro dicho enchiridion, dize *que* los demonios por una biveza de entendimiento conocen las virtudes seminales de las cosas a nos escondidas, las quales ellos siembran y esparzen por congruas et templadas misiones et convenibles de los elementos. E de aquí viene *que* lo *que* natura haze et puede hazer¹⁸⁷ sucesivamente, el diablo por su sotileza lo puede hazer muy arrebatadamente et presta por él *aque*xa et a *presura* de las obras de natura, 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 arrebatamiento 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 dize. E la intención d'estos malvados spíritus continúa[f. 18^{ra}]mente obstinada en el mal et a la fatigación de los buenos porque muchas vezes turban los elementos et fazen grandes tempestades en el mar y en el ayre et gastan los frutos de la tierra et los destruyen, como en los siete capítulos del apocalisi parece. E aun muchos más et mayores malos farían si los ángeles no los costringiesen et no resistiessen a su grande malicia et porque continuamente pecan, do quiera *que* vayan continuamente portan consigo su pena, como dize sant gregorio. E aun más dize el mesmo dotor en los .xxxii. libros de sus morales *que* los demonios siempre dessean la aflicción de los justos. Mas si dios no les da potestad no los pueden tentar ni empecer. E quando ellos han fecho un mal muy prestamente se adereçan para facer un otro. E por

¹⁸⁷ Inc. 471, f. 16^{vb}.

esto quando fueron por *nuestro* redentor constreñidos a salir de fuera del hombre *que* era demoniaco, ellos *damandaron* entrar en los puercos por más mostrar su *gran* malicia, la qual quando no pueden *cumplir* en las razonables criaturas *procuran* *cumplir* en las yrazonables quando por la divina pujança son forçados de salir fuera de los cuerpos humanos. Mas dize aún el mismo sant gregorio en los .xxiiii. libros de sus morales *que* los diablos aparejan diversas tentaciones a diversas *personas* según las diversas *complisiones* de su natura, ca aquellos que son de *complisión* delicada ellos los tientan de luxuria, et a los tristes de discordia¹⁸⁸, et a los pobres desesperación. Mas dize aún a los .xii. libros de los dichos morales nuestro viejo enemigo primeramente se nos muestra con blandas et dulces palabras et después de la tal deletación incita et amonesta a yllícitas cosas et desonestas, las quales después de avido consentimiento fuerça a *cumplir* et acabar por lo qual en el libro de job, a los .xli. capítulos, según *que* el mismo doctor gregorio *confirma*, es dicho *que* el diablo no fuerça ni *constríne* ninguno a mal fazer ni pecar, mas por sus enga[f. 18^{rb}]ñosos consejos de sus malvadas persuasiones atormenta et mata las criaturas, 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 dotor en los .xv. libros afirma, *inclinan* el coraçón humano a las cosas empecibles et dañosas; y en el libro .v. dize lo mismo *que* dicho es, es a saber *que* él se presenta a los sesos humanos así como ángel de luz algunas vegadas. Mas aún dize en los .xxxiiii. libros *que* tanto será este malvado enemigo más caliente en la fin del mundo quanto más vezino et cercano conocerá ser él et juyzio et aún en el mismo libro dize *que* en el día del gran juyzio¹⁸⁹ en presencia de la corte celestial será traýdo el malvado et viejo enemigo del linage humanal, bestia cruel fuerte et malvada, como cautivo, *con* todo su cuerpo, *que* son los otros malditos spíritus, será pugnido et atormentado por los encendimientos et muy fuertes llamas de la caldera infernal et jamás no fue oýda tan espantosa cosa ni vista *que* los justos verán quando aquella cruel et abominable bestia será mostrada et presentada a los ojos de los bienaventurados, a los *quales* la gloria de dios del principio del mundo fue aparejada. Mas, por agora, esto poco dicho de las muchas propiedades de los malos spíritus et de sus efetos por el presente por causa de abreviar bastará, et si alguno avrá gran desseo o querrá ver las otras obras o efectos del malvado enemigo sataná et sus escondidas

¹⁸⁸ Inc. 471, f. 17^{ra}.

¹⁸⁹ Inc. 471: “ju[f. 17^{rb}]yzio”.

amenazas y engaños, visite o lea el libro de sant Gregorio sobre Job, aunque especialmente en los dos capítulos que son delante del postrero, .xl., .xli., más largamente verá la materia tratada.

Fenece el segundo libro.

Anexo D2

Pueden observarse en el siguiente cuadro las ordenaciones de los coros angélicos de los autores aludidos en el capítulo IX del *Liber II* del *De proprietatibus rerum* (incluimos aquí tanto la doctrina original del autor mencionado como la jerarquía que Bartolomé el Inglés les atribuye)¹⁹⁰:

Bartolomé	Bartolomé	Isidoro	Bartolomé	Pseudo-Dionisio
DPR	DPR, cap. XI: según Isidoro	<i>Etymologiae</i>	DPR, cap. XI: según Dionisio	<i>De coelesti hierarchia</i>
Serafines		Serafines		Serafines
Querubines		Querubines		Querubines
Tronos		Tronos		Tronos
Dominaciones	Principados	Dominaciones	Principados	Dominaciones
Principados	Potestades	Principados	Dominaciones	Virtudes
Potestades	Dominaciones	Potestades	Potestades	Potestades
Virtudes		Virtudes		Principados
Arcángeles		Arcángeles		Arcángeles
Ángeles		Ángeles		Ángeles

Gregorio Magno		
<i>Moralia in Iob</i> , libro IV	<i>Moralia in Iob</i> , libro XXXII	<i>Homiliae in Evangelia</i>
Serafines	Serafines	Serafines
Querubines	Querubines	Querubines
Virtudes	Potestades	Tronos
Potestades	Principados	Dominaciones
Principados	Virtudes	Principados
Dominaciones	Dominaciones	Potestades
Tronos	Tronos	Virtudes
Arcángeles	Arcángeles	Arcángeles
Ángeles	Ángeles	Ángeles

¹⁹⁰ Correspondiente al apartado 9.2.2.2 *La jerarquía celeste media: dominaciones, principados y potestades*.

Anexo E1

Se ofrece a continuación una comparativa entre el esquema de las potencias del alma vegetal expuesto en el *De proprietatibus rerum* (*Liber III*, capítulo VIII) y el de la *Isagoge* de Hunayn ibn Ishaq, fuente del capítulo¹⁹¹.

<i>De proprietatibus rerum</i>		<i>Isagoge</i>		
Primer grupo de potencias	Generativa	Generativa	<i>Immutativa</i>	
	Nutritiva		<i>Informativa</i>	<i>Assimilativa</i>
	Aumentativa			<i>Perforabilis</i>
Segundo grupo de potencias	Apetitiva			<i>Aspera</i>
	Digestiva		<i>Lenis</i>	
	Retentiva		Apetitiva	
	Expulsativa	Digestiva		
Otras virtudes	<i>Immutativa</i>	Nutritiva	Retentiva	
	<i>Informativa</i>		Expulsativa	
	<i>Assimilativa</i>		Aumentativa	
	<i>Perforabilis</i>			
	<i>Aspera</i>			
	<i>Lenis</i>			

¹⁹¹ Este esquema se corresponde con la comparación entre ambos autores desarrollada en el apartado 11.1.3.2 *Alma o potencia vegetal*.

Anexo E2

En el siguiente cuadro se expone la distribución de potencias del alma (segundo bloque) y de virtudes (tercer bloque) presentadas por Bartolomé el Inglés en el *Liber III* del *De proprietatibus rerum*¹⁹².

Bloque 2	Bloque 3
Potencias del alma (comparada a su acto)	Virtudes por las cuales el alma ejerce su acción en el cuerpo
Potencia vegetal – alma vegetal	Virtud natural
Generativa, Nutritiva, Aumentativa	Generativa: <i>Immutativa, Informativa, Assimilativa, Perforabilis, Aspera, Lenis</i>
Apetitiva, Digestiva, Retentiva, Expulsativa	Nutritiva: Apetitiva, Digestiva, Retentiva, Expulsativa
<i>Immutativa, Informativa, Assimilativa, Perforabilis, Aspera, Lenis</i>	Aumentativa
Potencia sensible – alma sensible	Virtud vital
Aprehensiva: sentido común (imaginativa, estimativa, memorativa) y sentidos particulares (vista, oído, olfato, gusto, tacto)	Virtud animal
Motiva: virtud natural, virtud vital y virtud animal	Ordenativa: virtudes imaginativa, estimativa y memoria
Potencia racional – alma racional	Sensitiva: vista, oído, olfato, gusto, tacto
Intelecto especulativo e intelecto práctico	Motiva

¹⁹² Este esquema resultará de especial utilidad como complemento al apartado 11.1.4.1 *Virtudes del alma: natural, vital y animal*.

Anexo E3

En el siguiente cuadro se recogen las características más relevantes de cada sentido externo, según se lee en los capítulos XVII-XXI del *Liber III*, evidenciando la metodología común que sigue Bartolomé en el estudio de los mismos¹⁹³.

	Vista	Oído	Olor	Gusto	Tacto
Función	Percibir olores, figuras, etc.	Percibir sonidos	Percibir olores	Percibir sabores	Percibir especies tangibles
Causa eficaz	Virtud animal	Virtud animal	Virtud animal	Virtud animal	Virtud animal
Cooperación exterior	Humor dentro del ojo	Hueso interno de la oreja	Carúnculas de la nariz	Lengua	Nervios y carne
Condiciones requeridas	Intención del alma y movimiento medio de la cosa	Intención del alma	Intención del alma	Intención del alma	Intención del alma
Manera en que se produce	Impresión de las características del objeto exterior en el espíritu animal	Impresión de las caract. del objeto exterior en el espíritu animal	Impresión de las caract. del objeto exterior en el espíritu animal	Impresión de las caract. del objeto exterior en el espíritu animal	Impresión de las caract. del objeto exterior en el espíritu animal
Naturaleza	Fuego	Aire	Humo	Agua	Tierra
Corrupción	3 causas	4 causas	7 causas	4 causas	5 causas
Otros datos	Ejemplo mundo animal		Ejemplo mundo animal – sentido importante por ayudar a la respiración	Anotación sobre alimentación	Base de todos los sentidos

¹⁹³ Cuadro correspondiente al apartado 11.1.4.2 *Sentidos externos: vista, oído, olfato, gusto y tacto*.