

ROBERTO GROSSETESTE: EPISTEMOLOGÍA ARISTOTÉLICA Y CIENCIA TEOLÓGICA

Celina A. Lértora Mendoza
Conicet-USAL, Buenos Aires

RESUMEN

La introducción de los *Segundos Analíticos* aristotélicos en la latinidad y su difusión a lo largo del s. XIII determinó cambios significativos tanto en la concepción del conocimiento científico como en la clasificación y legitimación teórica de los saberes, entre ellos el de la teología. Esta quedó claramente distinguida de la filosofía. En el presente trabajo se exponen las ideas teológicas centrales de Grosseteste y los lineamientos de su justificación epistemológica: el objeto y el método de la teología.

Palabras clave: Roberto Grosseteste, epistemología, teología, ciencia, aristotelismo medieval, lógica aristotélica.

ABSTRACT

Robert Grosseteste: aristotelian epistemology and theological science. The introduction of the Aristotelian *Analytica Posteriora* in the Middle Ages and their diffusion all through 13th century caused significant changes in the conception of the scientific knowledges, including those of the Theology. This one was clearly distinguished from the Philosophy. In this work I show Grosseteste's main theological ideas and the lineaments of its epistemological justification: the object and the method of the Theology.

Key words: Robert Gosseteste, Epistemology, Theology, Science, Medieval Aristotelism, Aristotelian Logic.

PRELIMINARES

Una afirmación recurrente entre los medievalistas es que la introducción de los *Segundos Analíticos* aristotélicos en la latinidad y su difusión a lo largo del s. XIII determinó cambios significativos tanto en la concepción del conocimiento científico como en la clasificación y legitimación teórica de los saberes.

Una de las cuestiones surgidas al hilo de la definición aristotélica de ciencia y los caracteres adscritos al conocimiento científico fue la dilucidación acerca del estatuto epistemológico de la teología¹, dilucidación que, por cierto, resultó concomitante a la necesidad de distinguirla adecuadamente de la filosofía.

1 Sobre esta temática en general, v. el trabajo ya clásico de Chenu OP, *La Theologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1943, 2^a ed.

El proceso de constitución de la ciencia teológica hasta la forma que había tomado a principios del s. XIII fue largo y complejo. Apuntemos solamente dos o tres ideas necesarias para la comprensión del tema específico de este trabajo. Los primeros Padres que reflexionaron sobre el contenido de la fe no se plantearon la «cientificidad» de la *Sacra Pagina*, la dieron por supuesta. Es más, dichos contenidos son *scientia divina*, la más alta expresión de la ciencia asequible al hombre, aquella que Dios le ha revelado.

La reflexión sobre estos contenidos tomó formas muy diversas, cuya historia no es posible ni necesario trazar aquí; sí vale recordar que hacia el s. IX la presentación de los temas se organiza en la primitiva versión de la *quaestio*, y que desde entonces la discusión y la argumentación (desde luego a partir de la *auctoritas* del texto sagrado) prevalecen sobre la reflexión espiritual que había sido un cometido inicial esencial de la *lectio divina*, comenzando así a estructurarse un nuevo método expositivo, protoescolástico². Es en relación a estos temas controvertidos que se hace necesario el uso de conceptos filosóficos y de allí la dificultad de separar hoy uno y otro abordaje. Tenemos, pues, que considerar dos aspectos en las novedades intelectuales del s. XII, ambos con intensa repercusión en la teología y sobre todo en la de los últimos trechos históricos de la teología sapiencial, como es el caso de Grosseteste. El primero es la existencia de «escuelas» ya establecidas, o sea, de orientaciones doctrinales interpretativas que incluyen la autoridad de sus jefes junto a la de la tradición. Por otra, la existencia de un método más elaborado que —en esta época— convive un tanto caóticamente con otras formas literarias, constituyendo en su conjunto una literatura de «pasaje».

La ubicación de la ciencia teológica dentro de la clasificación general de los saberes también fue errática, precisamente por la inexistencia de un marco teórico consensuado y homogéneo³. La reintroducción del *corpus* aristotélico tuvo el efecto inmediato de proporcionar un criterio claro y preciso para la reordenación de los saberes. A partir del s. XIII la clasificación de las ciencias se estandariza y sólo hay diferencias secundarias.

Es sabido también que no hubo un consenso absoluto en la adopción de las ideas aristotélicas, sino más bien una larga discusión no entre un «sí o no» Aristóteles, sino «cuánto» de Aristóteles era aceptable. Podemos decir, en líneas muy generales pero válidas, que este «cuánto» era inversamente proporcional al deseo de ser fieles a la tradición patristica y monacal. También debe observarse que no todas las obras del Estagirita fueron cuestionadas en relación a la tradición. Las obras de lógica fueron aceptadas sin mayores dificultades, aunque con estas dos restricciones: en primer lugar, no todos los que las conocieron y difundieron aplicaron todo el aparato lógico aristotélico en sus obras personales; segundo, no todos los que usaron en mayor o menor medida la lógica aristotélica sacaron de ella todas las consecuencias epistemológicas que encierra. De allí algunas divergencias significativas al tratar el estatuto epistemológico de la teología.

2 En efecto, en el s. IX, un comentario a las epístolas de San Pablo (atribuido a Haimo de Halverstad, a Aimon de Auxerre y a Remi de Auxerre, sin decisión segura hasta ahora) hace varias alusiones a la «escuela». En primer lugar, al referirse a la presentación de las verdades de fe «a la manera escolástica» quiere significar que se discuten filosóficamente (dialécticamente). Por otra parte, distingue la simple disputa (cotidiana, diríamos) de la disputa «escolástica», identificada por la expresión *liberaliter disputare*, es decir, la forma de tratamiento teórico sólo accesible a los que tienen formación en artes liberales. Por lo tanto, tratar una cuestión de manera escolástica, ya en el s. IX, quiere decir hacerlo según el método de la filosofía tal como ella se entendía en esa época. Esto significa que cualquier materia puede ser tratada «escolásticamente» (Cf. Artur Michael Landgraf, *Introduction a l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, trad. Louis-B. Geiger, OP, Paris-Vrin/Montréal-Institut d'études médiévales, 1973, pp. 23-24).

3 Me he ocupado de este asunto en mi trabajo «El concepto y la clasificación de la ciencia en el Medioevo (ss. VI-XV)» (2ª versión), Luis A. De Boni (Org.), *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000: 57-83. V. J. A. Weisheipl, «The nature, scope and classification of the sciences», *Science in the Middle Ages*, ed. by D. C. Lindbert, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1978: 461-482, y A. J. Cappelletti, «La clasificación de las ciencias en la Alta Edad Media», *Filosofía* (Mérida) n. 4, 1992: 39-55.

Una de las asunciones de la tradición que la teoría de la ciencia aristotélica puso en cuestión fue el carácter científico de la teología. El objetivo de los maestros que aceptaban en lo fundamental la teoría de la ciencia aristotélica y su clasificación de las disciplinas, fue demostrar la científicidad de la teología y justificar su ubicación en el cuadro aristotélico de las ciencias. Esta tarea solía hacerse al hilo del comentario al Prólogo de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Tal vez dos modelos paradigmáticos de esta tarea sean los textos de Tomás de Aquino y Duns Scoto.

Antes de ellos, Grosseteste⁴ había comentado y usado entusiastamente los *Segundos Analíticos*, aunque de modo selectivo. El hecho de que ni su metafísica ni su teología puedan considerarse aristotélicas en ninguna medida significativa, no obsta a que se basara en ellos y en ideas epistemológicas aristotélicas para presentar una aceptable justificación de la científicidad de la teología.

Grosseteste escribió bastantes textos de interés teológico. De ellos, treinta son obras pastorales y devocionales⁵. En su mayoría estas sobras son breves, escritas durante su episcopado y dirigidas tanto a sus inferiores eclesiásticos como a la comunidad, en forma de sermones. Aunque en muchos casos la datación es incierta, en general quedan comprendidos en períodos acotados por los intereses mismos que tratan y son un buen complemento documental para fijar doctrina teológica⁶.

Además hay que mencionar las *Epístolas*, colección que contiene algunas cartas de interés teológico (además de las que corren ya como tratados separados) y que también debe ser analizada con cuidado pues se han ido descubriendo muchas apócrifas⁷.

4 Se usaron las siguientes ediciones: L. Baur (ed.), *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste zum Erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe*, Münster, 1912; H. R. Luard (ed.), *Roberti Grosseteste Epistolae*, London, Longman, Green, Logman and Roberts, 1961; J. Mc Evoy (ed.), «The sun as *res* and *signum*: Grosseteste's Commentary on *Ecclesiasticus* ch. 43, vv.1-5», *Récherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 41, 1974: 38-91. Ed. *De operationibus solis*, pp. 62-91; J. Mc Evoy (ed.), «Robert Grosseteste's theory of human nature. With the text of his Conference *Ecclesia Sancta celebrat*», *Récherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 47, 1980, ed. pp. 169-197; Robert Grosseteste, *Hexaameron*, Ed. by Richard C. Dales and Servus Gieben London, 1982; Roberto Grosseteste, *Expositio in Epistolam sancti Pauli ad Galatas. Glosarium in sancti Pauli fragmenta. Tabula*, ed. J. Mc Evoy, L. Rizzerio, R. C. Dales, P. W. Rosemann, Tornout, Brepols, 1995; *Roberti Grosseteste Episcopi Lincolnienis Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis e fontibus manu scriptis nunc primum in lucem edidit Ricard C. Dales*. Boulder, Colorado, University of Colorado Press, Studies and Texts in Medieval Thought 4, 1963; Robertus Grosseteste, *In Aristotelis Posteriorum Analyticorum Libros*, Venetii 1514 (Minerva GMBH, Frankfurt/Main, 1966); Robertus Grosseteste, *De cessatione legalium*, ed. R. C. Dales/E. B. King, Oxford, 1986, Auctores Britanniei Medii Aevi; Robertus Grosseteste, *Templum Dei*, ed. J. Göring and F. A. C. Mantello, Toronto 1984 (cf. Ms. Corpus Christi, Oxford 32, f. 78r-85r).

5 Son las siguientes: *Ars Praedicandi*; *De cessatione legalium*; *Concordancia Patrum*; *De Confessione I, II, III*; *De Confessione et modo confidendi peccata*; *De modo confidendi*; *Constitutiones (Epistola 52)*; *Correctorium tocuis Biblie*; *De cura pastoralis (Epistola 127)*; *Dialogus de contemptu mundi*; *De dotibus*; *De Eucaristia*; *De triplici gracia*; *Glossule varie*; *Nota de Gracis Deo agendas*; *De humilitate contemplativorum*; *Meditaciones*; *Moralitates super Evangelia*; *De obsequiis bene dicendis*; *Ordinacio de pecuna deposita in Cista S. Fridewyde*; *Parabola Domini Roberto Grosseteste*; *De penis Purgatorii*; *De penitencia David*; *De Sanguini Christi*; *Templum Domini (De Articulo Fidei)*; *De triplici rectitudine*; *De tyrannide (De principatu regni)*; *De Decem Mandatos*; *Sermones*; *Dicta*.

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

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

Escribió también cinco comentarios teológicos, referidos exclusivamente a la Biblia⁸. Estos comentarios continúan la línea pastoral de otros trabajos y los complementan, pues incluso fueron escritos por las mismas fechas (en el supuesto de admitirse su autoría para todos, ya que también hay dudas al respecto). Así, las *Moralitates in Evangelia*, muy tempranas, pues son anteriores a 1231, corresponden a la época de redacción de las notas a las Epístolas paulinas — que le atribuye la tradición, aunque hoy tiende a negarse— y al Comentario a los Salmos 1 a 70⁹. Entre 1231 y 1253 escribió el *Hexaameron* y el comentario a los Salmos 80 a 100¹⁰ (si esta obra efectivamente le pertenece).

No escribió, en cambio, ninguna obra sistemática completa¹¹, ni siquiera un tratado teológico. Su estilo de abordaje teológico es acorde con el carácter de su producción científica y filosófica, compuesta de opúsculos y comentarios, no de obras de conjunto. Pero también puede deberse a una opción personal más bien contraria a la teología sistemática, lo que es a su vez congruente con su clara predilección por la teología bíblica. Sin embargo, sus ideas teológicas son claras y precisas, aunque deban ser rastreadas en diversos textos.

LAS IDEAS TEOLÓGICAS CENTRALES DE GROSSETESTE

Veremos ahora las ideas centrales de la teología del Lincolniense para analizar luego de qué modo propone su legitimación científica desde la epistemología aristotélica.

La doctrina teológica, en su concepción unitaria y jerarquizada del saber, aparece como la culminación de los saberes parciales sobre el mundo, totalizados a su vez y fundamentados en la metafísica. Hay un punto en el que filosofía y teología coinciden: la cuestión del fundamento de todo lo real, que Grosseteste identifica con Dios, con el Dios de la revelación y la fe. Los temas en que metafísica y ciencia sagrada se tocan tienen que ver por una parte con la relación entre Dios y las creaturas, y por otra entre esas cosas y nosotros en cuanto ellas son portadoras de un «signo» de lo divino. Con respecto a lo primero, hay que considerar las vinculaciones entre el ejemplarismo de inspiración platonizante y la concepción agustiniana —que Grosseteste hace suya y desarrolla— de los «vestigios» divinos en la creación¹². La dependencia de todas las cosas con respecto a su Causa hace que ellas presenten «vestigios» o «trazas» del Creador. Roberto no limita su ejemplarismo a la afirmación de la semejanza entre la creatura y las ideas eternas divinas, sino que considera que las cosas mismas están —por así decirlo— penetradas de sentido, que puede ser exhibido mediante una consideración y análisis profundizado de ellas mismas.

Grosseteste ha elaborado una explicación metafísica, en terminología —aunque no exactamente en teoría— aristotélica, considerando que Dios es la *forma omnium*, donde «forma» no significa lo mismo que en Aristóteles, y la expresión no debe inducir a confusión por el sabor panteísta que adquiere leída en perspectiva peripatética. En *De unica forma omnium* señala los diversos sentidos que esta palabra tiene. En un sentido, es la forma intrínseca de las cosas (el sentido del hilemorfismo aristototético). En otro, se llama forma al modelo real de que se sirve el artesano para fabricar su producto (como el sello para moldear la cera). Y en un tercer sentido forma es la idea que el agente tiene en su mente conforme a la cual obra en la ma-

8 Son los siguientes: *Prohemium et Glossae in Libros Sapientiae et Ecclesiastici* (Callus los considera espúreos); *Commentarius in Epistolam ad Galathas*; *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*; *Commentarius in Psalmos*; *Notulae in Psalterium seu in Commentarium Petri Lombardi in Psalmos*.

9 Id. *Ibid.*, p. 251.

10 *Ibid.*

11 Sobre una Suma de Teología que se le atribuyó, D. A. Callus, «The *Summa Theologiae* of Robert Grosseteste», *Studies in Medieval History presented to Frederic M. Powicke*, Oxford, Clarendon Press, 1969: 180-208.

12 Cf. Servus Gieben, «Traces of God in nature according to Robert Grosseteste», *Franciscan Studies*, 24, 1964:144-158.

teria exterior. Es sólo en este último sentido que Dios es forma o ejemplar de todas las cosas¹³. De este modo, el Verbo es a la vez el modelo y la causa eficiente que confiere realidad y verdad (en el sentido de la verdad ontológica o trascendental) a los entes creados.

Pero como Dios es Uno y Trino, de acuerdo a la idea agustiniana de los vestigios trinitarios, Grosseteste desarrolla en el *Hexaemeron* varios aspectos en la realidad creada que remiten a la Trinidad, y especialmente en el hombre, siguiendo la doctrina agustiniana de las tres potencias: memoria, inteligencia y amor como vestigios trinitarios en el alma¹⁴.

Hay un punto en que Grosseteste avanza sobre sus antecesores, quienes, influidos muy fuertemente por Agustín, tienden a ver sólo o casi solamente en el hombre, y en la parte más noble del hombre (el alma espiritual, no la sensitiva) los vestigios propiamente trinitarios. Roberto, en cambio, halla un vestigio propio y cabal en una realidad creada material: la luz, ya que a su juicio la luz corpórea opera al modo de las realidades espirituales constituyéndose en una especie de espejo de ellas¹⁵. Por supuesto, Grosseteste no intenta «probar» la Trinidad mediante estas analogías, pero sí proporciona la idea epistemológica de la necesidad de argumentos (no sólo imágenes) de concordancia, idea que será retomada, ampliada y profundizada en la teología escolástica.

Este carácter de «traza» o «vestigio» que ostenta toda creatura la convierte en un «signo», es decir, en un portador de un significado mayor que el de su propio carácter de «res». Esta idea es desarrollada ampliamente en *De operationibus solis*, que es un comentario a *Eccl.* v. 43,1-5¹⁶. Este opúsculo es un escrito de forma libre donde las cuestiones se plantean al hilo de la ideación del autor. En este opúsculo¹⁷ Grosseteste toma el pasaje escriturístico «*sol tripliciter exurit terram*» y comienza explicando su sentido literal e inusualmente (si tomamos el modelo del *Hexaemeron*) no se aboca al sentido moral sino que trae una lectura interlineal física (cosmológica) del texto sagrado que le permite una aproximación metafísica justificadora de la isomorfía entre los dos órdenes de la realidad: espiritual y material. Las tres aproximaciones que señala para la frase son: en primer lugar, el sol ejerce una triple acción combustiva pues hay concentración de infinitos rayos en un punto, reflexión (vuelta a la atmósfera) y fuente de combustión. Está claro que puede establecerse una analogía con las «vías» plotinianas y que como «*signum*» la triple combustión puede remitir a los procesos de concentración y difusión espirituales (de la gracia). En segundo lugar, los grados de la acción combustiva pueden diferenciarse según el ángulo de incidencia y los rayos reflejos. Hasta aquí la teoría física. Por analogía, aparece la significatividad del «medio» frente a la acción lumínica (puede decirse, análogicamente, que el mundo de la praxis humana es el «medio» de la acción de los «rayos» sobrenaturales). Y además la caída de los rayos sigue la forma piramidal (es decir, cónica), lo que es una figura del «descenso» a partir de la unidad, figura también de raigambre neoplatónica muy cara a la meditación teológica monacal¹⁸.

13 José Antonio Merino ha destacado este aspecto, para evitar la impresión de «desprolijidad» que el sabor panteísta de la fórmula provoca en los aristotélicos estrictos. Cf. *Historia de la Filosofía Franciscana*, Madrid, BAC, 1993, p. 6.

14 He tratado este tema en «Hombre y naturaleza en el *Hexaemeron* de Grosseteste», *Veritas* 44, n. 3, 1999: 555-578.

15 Esta idea está desarrollada en el *Dictum* 60: «Omnis creatura speculum est».

16 La obra no es atribuida a Grosseteste en varios manuscritos, pero la evidencia extrínseca es aceptable. Thomson la estima compuesta hacia 1225; Gieben retrasa la fecha a 1240, teniendo en cuenta el uso del griego (que comenzó hacia 1232-1243) y la relación con la teoría de la luz en la forma desarrollada en *De luce* (c. 1225-1230) y no en el *Hexaemeron* (Cf. James Mc Evoy, «The sun as *res* and *signum*... cit.).

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

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

Estas elaboraciones tienen también el siguiente interés histórico-doctrinario: si bien todo el Occidente medieval ve unánimemente la fuente de la dignidad humana en la *imago Dei*, la mayoría de los teólogos anteriores al s. XIII, influenciados por el platonismo, piensan sobre todo en el alma humana. Una excepción la constituye Juan Scoto Erígena, que retoma el intento de Gregorio de Nisa (restablecer la unidad de la persona humana —alma y cuerpo— formando un microcosmos destinado a la resurrección). Grosseteste desarrolla aún más ampliamente esta concepción: a través de su naturaleza a la vez corporal y espiritual, el hombre, imagen de Dios, reconcilia a toda la creación con el Creador¹⁹.

Algunas de las ideas teológicas de Grosseteste, surgidas de la analogía física, le permiten resoluciones de cierta novedad y notable precisión en puntos oscuros o controvertidos de la teología altoescolástica. Una de ellas es la cuestión de la gracia y la beatitud, que comenzó a ser fuente de notables discusiones a partir de 1230, en consonancia con un cambio epistemológico acerca de la comprensión del «conocer» como acto intelectual, que llevó a una difícil discusión del tema de la visión. Tengamos en cuenta que hasta esta fecha (c. 1230-1245) la tradición sobre la bienaventuranza sigue la formulación ortodoxa de Agustín, pero que en estos momentos debe compaginarse con los principios de la noética aristotélica, cuya asimilación en estas cuestiones resultó más difícil que en otras. En esta controversia, que envolvió a teólogos importantes de la época²⁰, la cuestión radica en precisar el sentido aceptable —en sede teológica— de la doctrina aristotélica de la identidad entre cognoscente y conocido en el acto de intelección, cuando nos referimos a la «visión de Dios» como un acto intelectual en sentido aristotélico. En el *De Anima* del círculo del Lincolnense, aparece de manera muy simple, pero clara, la noción técnica de «*medium*» que será una solución teológica al tema desarrollada con detalle en los lustros siguientes.

Por otra parte también hay que considerar la inescindible relación entre su teoría antropológica y sus concepciones teológicas sobre aspectos muy específicos del cristianismo, como la eclesialidad y la gracia. Así, por ejemplo en su importante sermón *Ecclesia Sancta celebrat*²¹, datado entre 1242-1244, y compuesto para el día de la resurrección, con ocasión de este tema fija Grosseteste su concepción sobre la naturaleza humana con influencias del Pseudo Dionisio. A propósito del misterio de la resurrección se vincula este dogma con una concepción sobre la vida, los poderes del alma humana y sus objetos, en la línea agustiniana de los «vestigios» trinitarios. Sobre esta antropología se funda la doctrina de la gracia relevante que lleva el alma a Dios y permite su ascenso en perfección y luego su premio en bienaventuranza.

LA JUSTIFICACIÓN DE LA CIENTIFICIDAD DE LA TEOLOGÍA

Grosseteste tiene una concepción unitaria del saber y también del saber científico en sentido aristotélico. Así como la gran corriente de la teología monástica consideró a la reflexión teológica cual sumo saber, en el s. XIII ya desde un marco conceptual de tipo aristotélico, tam-

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

20 V. una historia del problema en P. M. de Contenson, «La théologie de la vision de Dieu au début du XIII siècle. Le *De retributionibus sanctorum* de Guillaume d'Auvergne et la condamnation de 1241», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 46, 1962: 409-444, donde estudia las repercusiones de la condenación —en 1241— de la tesis que minimiza el alcance de Dios por parte de los bienaventurados. Hay algunos paralelos interesantes con el *Tractatus de Anima* atribuido a Grosseteste (ciertamente es de su círculo de ideas, aunque no de su autoría material) cuya redacción es posterior a 1230. Esta obra, justamente, presenta las dos vertientes teóricas (agustinismo y aristotelismo) pero no bien asimiladas.

21 Editado por James Mc Evoy en «Robert Grosseteste's theory of Human Natura...», cit., texto en p. 167 ss.

bién la Teología debía ser ciencia, y ciencia suprema. Pero la fundamentación de este aserto requería una elucidación distinta. Grosseteste aborda sistemáticamente esta cuestión en la primera parte del *Hexaemeron*. Su presentación del tema conjuga el método aristotélico y los contenidos de la tradición teológica.

En su desarrollo asume que para Aristóteles el carácter de una ciencia y su especificidad se toman de su objeto y de su método. Por lo tanto, la presentación del *Lincolniense* consta de dos pasos correlativos.

1. El objeto de la teología. Sus pasos, a modo de asertos o «conclusiones», son los siguientes:

1º. Toda ciencia tiene una materia y un sujeto sobre el que versa. Por tanto, también la teología. La formulación del principio es claramente aristotélica, sólo que Grosseteste afirma «toda ciencia o sabiduría» (I, 1) e inmediatamente caracteriza a la teología como «sabiduría sacratísima». Con esto asume la identificación —por lo menos en este nivel— entre ciencia (en sentido aristotélico) y sabiduría (en el sentido de la teología monástica) y en consecuencia ambos elementos continuarán jugando conjuntamente en lo sucesivo, casi siempre sin deslinde preciso explícito.

2º. El sujeto de la Teología es el *Christus totus*. Los teólogos suelen afirmar que el objeto de la teología es Dios en tanto Dios. Sin embargo, Grosseteste considera que esta fórmula (sin duda inobjetable) no es incompatible con la suya propia que pone como sujeto el «Cristo total» del que hablaron los Santos Padres y a cuya tradición se remite expresamente²². Las ideas de Grosseteste al respecto, sin duda muy difundidas en su tiempo, llegaron a nosotros sobre todo a través del resumen que hace Scoto en *Commentaria Oxoniensia* I, Sent. prol. q. 3, art. 5. Este texto es particularmente significativo por dos razones. En primer lugar por la fuerte impronta unitaria que conjuga los múltiples aspectos que contribuyen a formar el objeto de la teología. Y en segundo lugar porque este texto es una prueba inequívoca de que el aristotelismo de Grosseteste se detiene en la teología.

El sujeto de la teología es el Cristo íntegro, es decir, el Verbo encarnado con su cuerpo, que es la Iglesia. Es aquél de quien el mismo Salvador dijo «No ruego solamente por estos, sino por aquellos que creerán, por su palabra en mí, de modo que todos sean uno, así como tú, Padre, también eres uno en mí y yo en ti, para que ellos también sean uno en nosotros, y el mundo crea que tú me enviaste» (Jn 17,20-21), porque en la frase «para que también sean uno en nosotros» se incluyen varias uniones (I, 1). Y como toda unión determina una unidad, se sigue que también hay tres unidades resultantes de las uniones. La primera es aquella según la cual el Verbo encarnado es **un** Cristo, es decir, uno en persona, a la vez Dios y hombre. La segunda es aquella por la cual es uno en naturaleza con la Iglesia por asunción de la naturaleza humana. La tercera es aquella por la cual la Iglesia reúne por asunción condigna en el sacramento eucarístico la carne que salió de la Virgen, en la cual fue crucificado, muerto y sepultado, que resucitó de entre los muertos, ascendió a los cielos y vendrá a juzgar a los vivos y muertos, como confesamos en el Credo.

Estas tres unidades resultantes de uniones, identificadas en el *Christus totus*, determinan los tres grandes núcleos temáticos teológicos específicos del cristianismo, es decir, aquellos que no comparte con el judaísmo por ser objeto de la revelación neotestamentaria. El primero, obviamente, es la Encarnación, tema central de la Cristología. El segundo es la constitución de la Iglesia como «cuerpo místico» de Cristo, tema de la Eclesiología. El tercero, a través del tema eucarístico (que supone el bautismo, y aquí ya tenemos los tres sacramentos claves) nos introduce en el tema de la Santificación. Por tanto, podemos decir que Grosseteste justifica la unidad del saber teológico (que incluye temas aparentemente tan dispares como la *creatio ex*

22 Cf. el análisis de Emile Mersch, que ha sido uno de los primeros en señalar esta voluntad explícita de vincular su concepción con la tradición patristica; v. «L'objet de la théologie et le "Christus totus"», *Revue des Sciences Religieuses* 2, 6, 1936: 129-167.

nihilum, la *historia salutis* y las *postrimerias*) porque hay un centro real —y no meramente conceptual— que es la realidad del Cristo Total.

3°. **El *Christus totus* implica la Trinidad.** El Hijo o Verbo es uno en sustancia con el Padre y con el Espíritu Santo. Esta unidad está expresada al decir «Así como tú, Padre, en mí, y yo en tí».

4°. **El *Christus totus* es la condición de nuestra deiformidad.** A las tres unidades (y sus respectivas uniones) mencionadas, Grosseteste añade una cuarta que es aquella por la cual se dice que el Cristo total es uno, aplicándole las palabras de Pablo «Pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28), observando que en griego dice *unus* y no *unum*. La unidad de conformidad entre el Padre y el Hijo es la suprema razón de nuestra relación con la Trinidad, a cuya conformidad y deiformidad somos inducidos por mediación de Cristo Dios y hombre, como que somos uno en Cristo (**un** Cristo). Y esta unidad por la cual somos uno en el Padre, el Hijo y el Espíritu, es la unidad que une en sí la unidad sustancial de los tres y la unidad de las dos naturalezas en Cristo. De este modo resulta otra «trinidad»: las dos naturalezas del Verbo encarnado y su cuerpo que es la Iglesia. Y a través de ella somos deiformes (1, 2).

5°. **El *Christus totus* unifica y ordena hacia sí a toda la sabiduría.** Todas las creaturas, en cuanto tienen relación esencial a esta unidad del sujeto de la sabiduría, pertenecen como sujeto a ella. Esto se debe a que las creaturas fluyen de esa unidad y a ella retornan. Esto no obsta, aclara, a que en otro sentido queden fuera de esta ciencia y sean partes de otras (1, 3).

2. **El método teológico.** La unidad del sujeto científico guarda relación con la unidad del método, conforme al pensamiento aristotélico que Grosseteste comparte en este punto. Sin embargo, no se aprecia en su obra teológica, al contrario de lo que sucede en la filosófica, que Grosseteste se haya ocupado en explicitar los criterios con que trabaja.

Con todo, no podría decirse que es un teólogo despreocupado del sistema, o que escribe —al modo de algunos sermones patristicos— por «asociación libre». En realidad hay un método, o mejor dicho, varios métodos aplicables a la reflexión teológica, cada uno de los cuales configura una vía de abordaje correcta según la materia y la propuesta problemática.

Haciendo un estudio comparativo entre las obras filosóficas y las teológicas, a primera vista aparece una diversidad que hace difícil aproximarlas metodológicamente. Pero mirando un poco más profundamente creo que se llega a lo que podríamos llamar la «metodología teológica implícita» del Lincolnense.

En primer lugar, está claro que la preocupación por el método le vino de Aristóteles, y no podía ser de otro modo. Por lo tanto, la aproximación está justamente en la aplicabilidad por analogía de algunos recursos que el Estagirita establece para el tratamiento sistemático de cuestiones. Si tenemos en cuenta que Grosseteste conoció y aplicó tempranamente las propuestas metodológicas de los *Analíticos* aristotélicos, creo que es válido hallar una concomitancia entre los «instrumentos» científicos aristotélicos y la redacción textual de los diversos trabajos teológicos de Grosseteste. Por otra parte, la forma redaccional (no el instrumental lógico) también debe tenerse en cuenta. En lo que sigue intentaré componer un panorama que abarque ambos aspectos.

Desde el punto de vista redaccional, la obra teológica abarca sobre todo tres recursos redaccionales: el comentario, la *quaestio* y el sermón (hoy diríamos el «ensayo»).

Desde el punto de vista argumentativo, Grosseteste emplea los siguientes recursos o instrumentos lógico-científicos (los «instrumentos de la ciencia» de Aristóteles):

- **La definición.** En buena parte de los *Dicta*, que redaccionalmente son sermones o pequeños ensayos, procura en definitiva argumentar a favor de un concepto o definición de una institución teológica. Así, por ejemplo en el opúsculo *Deffinitio Eucaristiae secundum Sanctum Robertum Episcopum Lincolnensis*²³ intenta una definición del mis-

23 Ms. del Trinity College de Cambridge, editado por K.M. Purday en «The *Diffinitio Eucharistiae* of Robert Grosseteste», *Journal of Theological Studies* 27, 1976: 381-390

terio eucarístico, en tiempos en que recién estaba desarrollándose la explicación teológica eucarística en términos de «transubstanciación», conforme a la doctrina fijada por el Lateranense IV en 1215. La ambigüedad de este breve texto (86 líneas) hizo pensar a su editor que Grosseteste no creía en la transubstanciación. Más bien habría que decir que la formulación teórica aristotelizante no le resulta del todo satisfactoria y que intenta decir lo mismo de otra manera²⁴.

- **División.** Grosseteste también emplea este recurso aristotélico, más bien en función de una taxonomía reproductiva o especular (pero reflexionada y hermenéutica) de lo implícito en el texto sacro. Así podemos concebir la ordenación interna de los deberes y obligaciones propuesta en *De decem mandatis*, teniendo en cuenta que sus fuentes no bastan para explicar su contenido y articulación total²⁵.
- **Argumentaciones.** Grosseteste usa todas las formas argumentativas conocidas y aplicadas por él en sus otros trabajos, pero no lo hace en forma consecuente y sistemática, lo que es explicable habida cuenta de la permanente fractura argumentativa debida al recurso al argumento de autoridad.

La función teológica argumentativa es particularmente importante en los problemas que constituyen entrecruzamientos de filosofía y teología, como el de la contingencia del universo, el libre albedrío, la verdad de los futuros condicionales, el conocimiento divino, la predestinación, la profecía, la adivinación, la gracia. Grosseteste retoma algunas ideas de la teología anterior, pero les da una argumentación filosóficamente más completa. Así por ejemplo siguiendo a *Cur Deus homo* y *De concordia praescientia Dei* anselmianos, distingue entre necesidad precedente y necesidad consecuente, atribuyendo a Boecio la distinción entre necesidad simple y condicionada. Añade por su parte otras distinciones (haciendo uso del método analítico divisivo) como necesidad causal, material y formal. Se sirvió en todos estos razonamientos de la noción aristotélica de «posible», tal como aparece en *De interpretatione*, quizá sin comprender —es opinión de J. Dawson²⁶— la radical ambigüedad de esta definición. Sin embargo, sí comprende que el término tiene numerosas significaciones, que elenca en *De veritate propositionis*. A los efectos teológicos, define «posible» como lo contingente en el sentido de no necesario ni imposible y por eso halla compatibles la contingencia de los futuribles y la presciencia divina²⁷.

De las formas usadas, hay una que es relativamente poco importante en su obra científico filosófica, pero relevante en la obra teológica y en los pasajes en que hace uso (sea por argumento de autoridad o de congruencia) de pasajes bíblicos, con o sin exégesis no literal. Se

24 Según L. E. Boyle, que se ha ocupado del tema («Robert Grosseteste and Transubstantiation», *Journal of Theological Studies* 30, 1979, n. 2: 512-515), la interpretación de Purday reposa en errores de lectura. Aun concediéndolo, es claro que Grosseteste no admite sin más la formulación en términos de estricto aristotelismo, entre otras cosas, porque su concepción hilemórfica dista mucho de la del Estagirita y por ende la función de la forma sustancial en su sistema no es equiparable a la que cumple la forma sustancial aristotélica. Quizá lo que desorienta a Purday es el hecho —señalado por él mismo en su trabajo— de que Grosseteste usa terminología aristotélica. Pero advertido que este uso formal no implica el reconocimiento del exacto contenido teórico que esas fórmulas tienen en el Aristóteles histórico.

25 V. un análisis, además del prólogo de los editores, en J. Mc Evoy, «The Text and Sources of the Treatise *De decem mandatis* of Robert Grosseteste», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 58, 1991: 206-212; del mismo autor: «Robert Grosseteste on the Ten Commandments», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 48, 1991: 167-212.

26 Cf. J. Dawson, «Necessity and contingency in the *Libero Arbitrio* of Grosseteste», *Filosofia della natura nel Medioevo*, Milano, 1964: 357-362.

27 Me he ocupado del problema de la verdad de las proposiciones de futuro contingente en la Introducción a mi trabajo *Roberto Grosseteste. Teoría de la verdad*, Introducción, traducción y notas, C.A.L.M., Buenos Aires, Ediciones del Rey, 2005 y en «Verdad y libre albedrío en Roberto Grosseteste», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11, 2004: 119-128.

trata del argumento que llamaría de correspondencia y que consiste en aplicar una fórmula relacional que podría expresarse: «así como A con respecto a B, así A' con respecto a B'», fórmula que no constituye propiamente analogía pues no se trata siempre de una relación de proporcionalidad (como por ejemplo la analogía de proporcionalidad de Tomás de Aquino).

Algunos ejemplos de este uso:

- aplicación de la analogía lumínica, en muchos pasajes del *Hexaemeron*, de *De unica forma omnium* y otros opúsculos en que se toca incidentalmente el tema de la creatura como «signo»;
- su concepción de la dignidad de la naturaleza humana en función de la analogía entre la mayor belleza del cuerpo humano con respecto a otros y de su racionalidad con respecto a la irracionalidad²⁸.
- la visión de la iglesia jerarquizada como análoga del orden divino, siguiendo la idea de Dionisio. Es interesante señalar en este aspecto, que las ideas teóricas adquiridas en su primera etapa de trabajo, le resultaron útiles luego en función de sus trabajos y controversias pastorales²⁹. Esta analogía laxa es invocada en su *Memorandum* al Papa en el Concilio de Lyon (1250) sobre el apostolado. Para Grosseteste, éste consiste no sólo en dar los sacramentos y predicar, sino en ejercer obras de misericordia. Por eso el apostolado total de la jerarquía eclesiástica debe imitar la jerarquía divina misericordiosa. El papa es como el centro luminoso que irradia la vida espiritual en toda su riqueza. Según ha señalado Pantin, la diferencia entre Grosseteste y sus contemporáneos en este aspecto de la jerarquía y su analogicidad, es que los otros se preocupaban sobre todo por los aspectos jurídicos y enfocaban la cuestión en vistas a fundamentar deberes y derechos, mientras que Grosseteste piensa en la eficiencia espiritual solamente. Esto le permitió tener frente al papa una actitud a la vez crítica y leal. Por otra parte Grosseteste se sirvió de estas ideas en su administración episcopal hallándose una notable congruencia entre su concepción del apostolado y su gestión episcopal³⁰.

Finalmente, mencionemos que Grosseteste fue sensible al problema semántico en Teología. Es decir, pensó —o sospechó— que ciertas desinteligencias podían ser sólo verbales, e incluso deberse a malas interpretaciones o traducciones de algunos textos críticos. Así por ejemplo sostuvo que la controversia entre las Iglesias Latina y Griega sobre la procesión del Espíritu Santo era terminológica y no real (teórica) y lo funda en sus propios conocimientos del griego³¹.

EL DESARROLLO CIENTÍFICO DE LA TEOLOGÍA

Grosseteste fue uno de los primeros receptores de Aristóteles que elaboró en forma explícita, aunque no sistemática, una teoría de la ciencia compatible con (y en parte inspirada por)

28 Esta concepción se remonta a Gregorio de Nisa, para quien la excelencia del hombre se manifiesta en la belleza y función tanto del cuerpo como de la razón. Grosseteste hace suya esta idea acentuando los trazos comparativos. V. sobre esto el trabajo de R. C. Dales, «A medieval view of human dignity» cit. p. 557 ss.

29 En efecto, William A. Pantin ha señalado que Grosseteste, a diferencia de otros, dividió cronológicamente su vida en dos etapas: estudios y pastoral, que nunca se simultanearon; cf. «Grosseteste's Relations with the Papacy and the Crown», *Robert Grosseteste Scholar and Bishop*, Oxford, Clarendon Press, 1961: 178-215.

30 V. la investigación de K. B. King, «Robert Grosseteste and the Pastoral Office», resumen en *Dissertations abstracts international* 30, 1979, n. 3: 3384-3385.

31 Cf. J. Mc Evoy, «Robert Grosseteste and the Reunion of the Church», *Collectanea Franciscana* 45, n. 1-2, 1975: 38-84. Su pensamiento fue difundido por la *Ordinatio* de Scoto permitiendo un entendimiento en el Concilio de Florencia.

los *Segundos Analíticos*. Es un tema que ha sido suficientemente estudiado³², por lo cual aquí resumo los aspectos centrales y relacionados con nuestro tema.

El concepto de «ciencia» ocupa un lugar importante en la filosofía de Grosseteste, y se presenta como algo novedoso en el pensamiento europeo, ya que él fue en uno de los primeros en tener en cuenta el *Organon* aristotélico en su totalidad, es decir, la *Logica vetus* ya conocida por sus antecesores y la *Logica nova*, de la que fue introductor en los círculos oxonienses. Esta temprana incorporación es quizá la causa de una imprecisión semántica insita en todos sus trabajos. *Scientia* no siempre es usada en forma unívoca, sino que en cada caso hay que desentrañar su sentido exacto. Esto no significa un uso anárquico de las significaciones, sino que es posible encontrar líneas permanentes dentro de las variaciones contextuales en que aparece el vocablo.

En primer lugar debemos explicar qué es *scientia* por contraposición con *fides* y *opinio*. Estas últimas coinciden en la falta de certeza objetiva y el necesario recurso a la autoridad. En cambio, el conocimiento científico es autosuficiente y su función es iluminadora. Sin embargo, no todos los saberes que se engloban en la denominación común de *scientia* tienen igual explicación genética, porque Grosseteste por una parte aplica las doctrinas del *Organon* y por otra sus propias teorías gnoseológicas, que implican la división del saber en dos géneros: la ciencia de iluminación o intuición y la ciencia racional o deductiva. Y mientras que la distinción entre *scientia quia* y *scientia propter quid* se deriva de la epistemología aristotélica, la división entre conocimiento iluminativo y racional depende de una fuente inconciliable. Esto impide univocar los términos de su definición.

Este eclecticismo epistemológico ubica a Grosseteste entre los hitos previos al comienzo de la vía nominalista de la centuria siguiente. Admitida la posibilidad de un estado perfecto del intelecto humano, e incluso una visión de la ciencia divina (la que versa sobre Dios) sin recursos corporales, se diluye la unidad sustancial entre los principios sensibles e intelectuales, no siendo necesaria la abstracción, ya que para el conocimiento suprasensible basta la iluminación de Dios, los espíritus y los cuerpos celestes. Esta iluminación permite un conocimiento intelectual del singular sin necesaria referencia a las imágenes sensibles.

Fuera del marco metafísico y de los conocimientos suprasensibles, todo saber proviene de la experiencia y debe ser fiscalizado por ella. Para Grosseteste la experiencia es una actividad del alma atenta a las pasiones del cuerpo, con lo cual se sitúa más cerca del platonismo que del aristotelismo. La teoría de la abstracción no le resultó necesaria pues ha eliminado la relación directa entre el universal y las imágenes, y por tanto la abstracción no cumple la función que le asigna Aristóteles: fundar el universal científico. Sin dicha teoría, tampoco es menester concebir el universal como expresión de la esencia del objeto, sino más bien como captación y generalización de elementos y propiedades que corresponden a cosas semejantes. El universal que para Grosseteste funda la ciencia tiene más relación con la extensión que con la comprensión. Es decir, el concepto universal se forma por generalización y luego, analíticamente, se alcanza a captar sus elementos. El conocimiento natural es un principio confuso e indistinto, y se torna claro por separación y división de sus componentes. Este proceder de lo oscuro a lo distinto es propio de las ciencias descriptivas, pues en ellas el dato es una totalidad en que aún no se han distinguido partes o elementos. El primer paso de toda ciencia en-

32 De los muchos trabajos al respecto se destaca A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the origins of experimental science, 1100-1700*, Oxford, Clarendon Press, 1971. También es importante el aporte R. J. Palma: «Grosseteste's ordering of scientia», *New Scholasticism* 50, n. 4, 1976: 447-463 y «Robert Grosseteste's understanding of truth», *Irish Theological Quart* 52, n. 4, 1975: 300-306. Una síntesis de los estudios sobre el tema en, J. Mc Evoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, Clarendon Press, 1986 y varios trabajos en la obra de conjunto *Robert Grosseteste. New Perspectives on his thought and scholarship*, J. Mc Evoy (ed.) Turnout, Brepols, 1995. Por mi parte, he tratado el tema en «Grosseteste y la lógica científica», Francisco Bertelloni y Giannina Burlando, ed. *La filosofía medieval*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, CSIC, ed. Trotta, 2002: 123-156.

tonces, es la captación de la generalidad confusa, en la cual se distinguirá dividiendo, para llegar a los principios³³. Y aunque en esta explicación siga a Aristóteles, es claro que al considerar «principio de ciencia» a la generalización empírica, ya no será necesario referirse al universal esencial.

El conocimiento científico así obtenido se expresa en proposiciones. Para distinguir las diversas clases de proposiciones científicas tenemos dos vías: por una parte, clasificarlas según su referencia al método propio de la ciencia respectiva, y por otra de acuerdo al método de verificación que les compete. Ambas clasificaciones se complementan y aclaran entre sí. Por referencia al método tenemos proposiciones científicas: físicas, matemáticas, intermedias o metodológicas y formales o puramente lógicas. Por referencia a las verificaciones tenemos proposiciones científicas apodícticas (las que alcanzan indubitadamente la verdad y se resuelven de modo perfecto en sus principios o axiomas), las condicionales o hipotéticas (que son las proposiciones descriptivas no comprobadas, las contrafácticas y las proposiciones de verificabilidad dudosa). Debe notarse que al segundo grupo pertenecen las proposiciones sólo fácticamente inverificables, pues las que lo son esencialmente y por sí mismas (las metafísicas) no pertenecen al ámbito de las ciencias. En cuanto a la no-verificabilidad proveniente del carácter formal de la proposición (por ejemplo las matemáticas) no fue considerada por Grosseteste porque para él, como para todos los medievales, sólo la lógica formal es sintáctica, y por tanto propedéutica, mientras que la metodología y la matemática son consideradas disciplinas que versan sobre lo real.

Como ya he señalado en otra oportunidad³⁴, la aplicación de la metodología científica propuesta es, en manos del propio Grosseteste, lenta e insegura. Podemos resumir en los siguientes puntos los caracteres del pensamiento del Lincolnense sobre este tema: 1. progresivo perfeccionamiento en la aplicación de los criterios metodológicos a medida que las obras maduran científicamente; 2. las ideas centrales, expuestas en forma general y un poco vaga, datan de los primeros trabajos; 3. El principio de distinción de las ciencias en *quia* y *propter quid* aparece tempranamente, pero su elaboración sistemática en forma de teoría de la subordinación científica es posterior; 4. El método analítico-sintético es aplicado parcialmente en las obras físicas; 5. La teoría de la verificación empírica, rasgo característico de la propuesta científica de Grosseteste, debe entenderse en el contexto general de la verificación de proposiciones, constituyendo un caso de la misma y no un método absolutamente independiente.

En síntesis, el mérito de Grosseteste en cuanto a su teoría de la ciencia, es haber planteado concretamente la necesidad de una metodología segura, y haber resuelto satisfactoriamente la dificultad, aun a costa de recurrir —no siempre con motivos suficientes— a la omnipresente teoría del fundamento metafísico de la luz. Desde otro punto de vista, la ampliación de la preocupación metodológica fue fructífera para el desarrollo sistemático de otras esferas del saber bajo medieval, en concreto, la teología.

Ahora bien, si la teología es ciencia y sus proposiciones son científicas, debemos preguntar por su estatuto epistemológico, pregunta que el Lincolnense no se plantea. Por lo tanto, sólo podemos acercarnos a una reconstrucción racional de aspectos implícitos de su pensamiento.

Digamos entonces —de acuerdo a lo anterior— que la científicidad de una proposición, es decir, el carácter que le permite integrar el *corpus* teórico de esa disciplina, está determi-

33 *Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis* ed. cit., p. 1. Este texto, de fuerte impronta aristotélica le permite formular una metodología que ya se aproxima a los modernos conceptos de investigación científica.

34 Cf. *El infinito en el pensamiento inglés de los ss. XIII y XIV. Estudio a través de Grosseteste, Bacon y Ockham*, Madrid, Universidad Complutense, Serv. Rep. 1985, v. I, p. 66 ss. Sobre este tema ha trabajado también M. Boczar, reconociendo que el estudio de los problemas metodológicos, sobre todo de las relaciones entre física y matemáticas, como aporte esencial de Grosseteste, alcanza su punto más alto en la elaboración teórica (cf. dos publicaciones en polaco, con resumen en francés: «A propósito de la fuente del método científico moderno», *Kwartalnik Historii Nauki y Techniki*, 1979, n. 1 y «La concepción de las *scientiae mediae* en Roberto Grosseteste», *Ibid* 26, 1981, n. 1: 23-38).

nada por tres condiciones: 1. que su materia corresponda al objeto de la ciencia; 2. que sea un axioma o un teorema dentro del sistema, es decir, que sea inmediatamente evidente (*in se o quoad nos*), o que sea deducida apodícticamente o al menos que derive de un condicional válido y 3. que pueda adscribirse a una de las formas legítimas de verificación, ¿Las proposiciones de la teología cumplen estas condiciones?

En relación a la primera condición, Grosseteste deslindará temas aceptables en función de su propia determinación del objeto de la teología. La segunda condición no parece problemática, en relación a los teoremas, en tanto cuanto el teólogo sea cuidadoso en el uso del instrumental lógico a su disposición, como él mismo quiere serlo en sus propios trabajos. La calidad de axioma teológico, en cambio, requiere ciertas correcciones a los principios aristotélicos, pues justamente las verdades o dogmas centrales del cristianismo no son inmediatamente evidentes en el sentido de la teoría aristotélica, sino que se conocen por fe. Ahora bien, la corrección consiste precisamente en que en la ciencia teológica la fe en los axiomas (dogmas) equivale a la evidencia, puesto que un dogma encierra un contenido de la ciencia divina, y Dios no puede engañarse ni engañarnos. Con esta corrección, por lo demás imprescindible para proceder argumentativamente en teología, la científicidad de los axiomas queda asegurada en forma análoga a la de los axiomas de las demás ciencias.

La tercera condición es, sin duda, la más problemática; en realidad Grosseteste parece haber pensado su teoría de la verificación sólo para determinado tipo de proposiciones «científicas», recortando en esto la amplitud inicial (y aristotélica) del concepto. No sólo las proposiciones teológicas se resisten a ubicarse en una de las formas de verificación, tampoco las metafísicas pueden ser verificadas por los modos propuestos. Aplicando a este caso una reinterpretación más amplia de la teoría verificacionista de Grosseteste, que he expuesto en otra ocasión³⁵, propondría la siguiente solución. Las proposiciones teológicas poseen verificabilidad formal, pues su consistencia —así como la del sistema a que pertenecen— puede ser establecida por medios sintácticos. Poseen también verificabilidad material en el modo condicional, al igual que otras proposiciones de las ciencias empíricas. Finalmente, la apodicticidad de los teoremas se establece, en forma análoga al caso de los axiomas, al tomar los dogmas no sólo como verdades evidentes en sí mismas al modo de los primeros principios (como ya se vio) sino como expresión de hechos indubitables (como la evidencia de la experiencia).

Por su método en general y por el carácter de sus proposiciones, la teología debe ser considerada una ciencia *propter quid*, aunque un tanto *sui generis*. En efecto, por las mismas razones que en el caso de la evidencia de los axiomas, el carácter de ciencia causal o explicativa debe corregirse en el siguiente sentido: que la derivación de la verdad de la causa al efecto no implica, en este caso, el conocimiento más perfecto de la causa, puesto que la causa (Dios) no nos es conocida sino parcialmente y en tanto cuanto Él ha querido revelarlo. Pero en cuanto a lo que ha revelado, el conocimiento es ciertísimo y análogo al evidente *in se* de la teoría enunciada.

ALGUNOS DESARROLLOS

Aunque, como ya indiqué, Grosseteste no elaboró una teología completa, que incluya todos los temas que luego se sistematizarían en los grandes tratados, sí se interesó por aquellos asuntos que, teniendo una larga tradición patristica y monástica, se presentaban en su tiempo bajo nuevas luces de consideración. No intento un análisis exhaustivo de estas problemáticas, sino que sólo expondré brevemente una, como ejemplo de aplicación de sus ideas sobre la científicidad de las construcciones teóricas de la teología.

35 «La verificación científica según Grosseteste», *Veritas* 42, n. 3, 1997: 595-607.

La cuestión de la divinidad. No se trata, naturalmente, de un «Tratado de Dios uno» como serían elaborados hacia fines del s. XIII, o como se han desarrollado en los siglos siguientes. La cuestión de la divinidad, de la naturaleza de Dios, se presenta en un doble sentido: por una parte, se trata de saber qué entendemos los creyentes al decir «Dios existe». Por otra, se trata de saber qué tipo de relación tenemos con El, lo que significa fundamentar los deberes religiosos (y las consiguientes normas de moralidad y de latría).

El primer sentido se refiere, claro está, al tema que preocupaba a San Anselmo. La conexión con Grosseteste es explícita. Su tratado sobre la confesión³⁶ nos proporciona algunos elementos de confronte. La obra nos ofrece, pues, una aceptable muestra del *status quaestionis* del tema tanto en Grosseteste mismo como en su círculo oxoniense.

Nos interesa especialmente la confesión religiosa «*Deus est*», que corresponde a la primera parte de la estructura de la obra. En efecto, aunque se trata de un escrito de objetivo pastoral, contiene elementos teóricos y distribución del material que interesa a la concepción del *corpus theologicus*. Antes de entrar directamente en el Sacramento de la Penitencia y el acto de confesión, hay un preámbulo que incluye los contenidos esenciales de la teología de la redención en dos puntos. 1º. La obra de Dios, la creación y el hombre; 2º. La redención, en dos momentos: Encarnación e instauración de los siete sacramentos. Al referirse a Dios, comienza la exposición con la fórmula anselmiana: «*Deus est quo nihil melius excogitari potest, cuius posse maximum, scire verissimum, et velle optimum*»³⁷ y termina de modo similar: «*Quod nobis praestare dignetur malorum indultor et bonorum largitor, qui cum Patre vere est, a quo est, quo nihil melius excogitari potest. Amen*»³⁸. Es claro que la fórmula anselmiana no cumple aquí igual función teórica que en su origen, porque no se parte de ella para arribar a la aserción de su existencia necesaria, sino que se la toma como antecedente lógico de la frase siguiente en la que se afirma su máximo poder, sabiduría y bondad, en base a los cuales se exige al hombre un determinado comportamiento.

Esta cuestión se completa con la relativa a los nombres divinos, que no voy a considerar aquí. Solamente apuntaré que al comentar a Dionisio presenta una exposición sistemática de la *via negationis* a las que se opondrá —desde la óptica más aristotelizante de un Alberto Magno o un Tomás de Aquino— la *via eminentiae*, admitiendo que al menos el concepto de «ser» en sentido simple y absoluto, refiere nocionalmente a Dios. En esta concepción lingüística, si bien ninguno de los nombres aplicados a Dios dice exactamente qué es Él, de algún modo decimos qué es, si admitimos que lo nombran, aunque imperfectamente. En suma, para la línea más aristotelizante, hay que admitir que Dios es en sí mismo lo que los predicados dicen (sabiduría, bondad, etc.), incluso con independencia de su relación con nosotros. Este punto de vista está ausente en Grosseteste, porque, ateniéndose más a la tradición apofática, sólo concibe la alteridad y el orden de perfecciones divinas en función de las procesiones benéficas y en orden a la creatura.

Por lo tanto, no basta con suponer que Grosseteste no «conoció» la *via eminentiae* (como si, de haberla conocido, la hubiese adoptado). Más bien hay que pensar lo contrario, que Grosseteste no admite la *via eminentiae* ni ninguna forma positiva abstracta de nombrar a Dios porque no acepta, desde el punto de vista teológico, una «teorización» de Dios como objeto distinto (formalmente hablando) del «Dios de la revelación» es decir, del Dios en función salvífica y por tanto, en relación a la creatura. Según Grosseteste, la única manera de nombrar con verdad a la Divinidad es a partir de las palabras que designan a Dios como causa de las opera-

36 Su título es *Quomodo examinandus est penitens quando venerit in confessionem* o *Summa magistralis de vitiis et virtutibus*, llamado habitualmente «sermón» aunque en realidad es un tratado sobre la confesión que incluye material canónico y casuístico. Cf. S. Wenzel, «Robert Grosseteste's Treatise on Confession, "Deus est", *Franciscan Studies* 30, 1970: 218-293.

37 Ed. Wenzel, p. 239.

38 *Ibid.* p. 293.

ciones benéficas en las creaturas³⁹. La razón es un argumento *a contrario*: si los nombres divinos nos manifestaran lo que es la divinidad en sí, la conoceríamos tal como ella es en sí misma (*quid est in se ipsa*), pero conocer de esta manera es sólo privilegio de Dios. En cambio, la razón del nombre divino nos permite conocer la *deitatem et ejus non sui in se sed ejus qualiscumque alterius modi*⁴⁰. Y esto porque la esencia divina sobrepasa infinitamente todo aquello que puede tener denominación. La idea que tiene Roberto de la «trascendencia» de Dios es precisamente ésta, y se relaciona con la imposibilidad de abarcarla (reducirla) conceptualmente. Incluso los nombres que parecerían más propios, como «infinidad», «unidad», «trinidad» y por tanto en un sentido descriptivo, son incomprensibles si con ellos queremos conocer la divinidad en sí. Sólo sirven para indicarnos más bien lo que no es.

Por tanto, según Grosseteste, la teología no tiene por objetivo —ni podría tenerlo— una visión de Dios, sino la comprensión de la Tearquía. Para ello utiliza tres métodos. En primer lugar separa de la Tearquía todo lo demás que existe. En segundo lugar establece la eminencia infinita de la Tearquía y por último se refiere a los procesos benéficos de Dios⁴¹.

El primer paso es la *theologia negativa* y en el *Commentarius* a Dionisio responde a la cuestión de cómo un concepto positivo debe entenderse negativamente. Según Grosseteste, la semejanza de nombres no implica predicación unívoca⁴². La teología negativa consiste esencialmente en nombrar las cosas divinas por medio de desemejanzas o contraposiciones; no es que consista en **no nombrar a** (o **no hablar de**) Dios. Para Grosseteste, dado que todo nuestro lenguaje humano está referido a realidades finitas y comprensibles conceptualmente, no hay ningún nombre que signifique pura y absolutamente la esencia divina según su significación primera y próxima, salvo el *tetragrammaton*. Por eso, cuando usamos nombres del lenguaje habitual para designar a Dios, no le atribuimos a Él su significado primario e inmediato y en ese sentido estamos «negando» su significación. De este modo, nombres como «sustancia» o «intelecto» expresan simbólicamente similitudes que son los «vestigios» divinos en las creaturas. Los nombres negativos (como «infinito» o «invisible») tampoco expresan una atribución unívoca, porque su significado propio es —en términos de lógica moderna— una negación local (o sea, categorial). Pero es más, aun cuando digamos que un nombre negativo se le atribuye unívocamente (el único modo verdaderamente «científico» de nombrar, para el Lincolniense) tampoco diría directamente qué es Dios. Y la razón es, a mi juicio, que en cualquiera de los dos casos (nombres positivos o nombres negativos) no salimos del ámbito categorial, y las afirmaciones o las negaciones son sectoriales, no abarcan la incomprehensibilidad divina.

Con todo, en cierto sentido es verdad el *adagio* de que en relación a Dios toda afirmación es falsa y toda negación verdadera, pero por una razón un poco más compleja, ya que en dicha frase «verdad» y «falsedad» se refieren a aspectos distintos del significado. Toda afirmación es falsa porque implica la presunción de «decir» qué es la divinidad, lo cual es imposible. Pero toda negación es verdadera, no en el sentido de que «diga» indirectamente qué es la divinidad, sino en el sentido de que la negación significa que **no es posible decir** algo. Por consiguiente, la verdad de la negación a que se refiere Grosseteste no es la verdad categorial, o proposicional, según la cual la negación dice algo indirectamente y la doble negación afirma, sino que es una verdad diríamos modal, pues es una negación de posibilidad del discurso mismo, una negación total (o trascendental). La *via negationis* es el modo verdadero trascendental de nombrar a Dios.

39 Cf. Francis Ruello, *Les "noms divins" et leurs "raisons" selon S. Albert le Gand commentateur du "De divinis nominibus"*, Paris, J. Vrin, (Bibliothèque Thomiste, 35), 1963 p. 155 ss.

40 Ibid. p. 156.

41 Cf. *De divinis nominibus* 34, 4 ss y 43, 2 ss.

42 Cf. Ruello, oh., cit. p. 160 y texto de la *Reser. Cae. Hier.* f. 73 c Dion 756, 32.

Sin embargo, hay un sentido en el cual nombramos a Dios de modo positivo, que corresponde a los otros dos métodos antes mencionados. Este modo es por relación a las creaturas y en la vía de la causalidad. Es decir, cuando atribuimos a Dios ser causa del mundo, del hombre, etc. estamos diciendo exacta y positivamente la verdad. Pero ese discurso requiere la mediación de la relación trascendental de creación para funcionar correctamente.

Por último, analiza Grosseteste los cinco nombres que Dios se dio a sí mismo, conforme consta en la Escritura: «Yo soy el que soy», «vida», «luz», «Dios» y «verdad». Sin embargo, Grosseteste considera que no son «nombres propios» de Dios (sólo lo es el *tetragrammaton*) y tomados abstractamente (según su significado propio) no tienen el poder de hacernos comprender a Dios, que permanece innominado.

En suma, para Grosseteste todo nombre divino expresa una manera humana de comprender a Dios y no puede ser de otro modo. Aun los nombres que usó Dios mismo están en relación a nuestra posibilidad humana de comprenderlo, porque el orden de esos nombres divinos es el de las procesiones benéficas: mónada (unidad) y trinidad inclusive. Por lo tanto, tratar de los nombres divinos no es otra cosa que hacer servir la significación propia de un concepto para manifestar los procesos de Dios en relación a las creaturas.

Celina A. Lértora Mendoza
clertora@conicet.gov.ar

* Este trabajo fue aceptado para su publicación el día 12 de Octubre de 2008.