

## **Ciencia e iluminación en el comentario a los *Analíticos Posteriores* de Roberto Grosseteste**

### **Science and Illumination in Robert Grosseteste's *Posterior Analytics* commentary**

JOSÉ ANTONIO VALDIVIA FUENZALIDA\*

#### **Sumario:**

1. Introducción
2. La noción de ciencia en sentido pleno
3. Cinco tipos de universal
4. Objetos posibles de una demostración
5. Conclusiones

**Resumen:** La obra de Roberto Grosseteste está marcada por las tensiones derivadas de la coexistencia de presupuestos neoplatónicos e ideas aristotélicas. Este artículo intentará demostrar de qué manera la noción de la ciencia de su *Comentario a los Analíticos Posteriores* refleja dichas tensiones en varias de sus doctrinas, sentando las bases teóricas para la elaboración de una particular visión teológica de la

---

\* *José Antonio Valdivia Fuenzalida es Doctor en Filosofía y profesor asistente del Departamento de Filosofía de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez, (Chile). Este artículo es parte del proyecto Fondecyt de Iniciación n 11190944, financiado por ANID, Chile.*

[jose.antonio.valdivia.f@gmail.com](mailto:jose.antonio.valdivia.f@gmail.com)

*Recibido: 15 de enero de 2021.*

*Aceptado para su publicación: 30 de marzo de 2021.*

(<https://doi.org/10.48162/rev.35.012>)

metafísica. En su sentido más estricto, la noción de ciencia parece suponer que su objeto se encuentra íntimamente ligado a los ejemplares divinos. Intentaremos comprobar esto a partir de un pasaje que propone una fundamentación de la incorruptibilidad de los universales que son objeto de toda demostración.

**Palabras clave:** ciencia, demostración, verdad, iluminación, neoplatonismo.

**Abstract:** Tensions between Neoplatonic assumptions and Aristotelian ideas are a common feature in Grosseteste's work. This article attempts to show how the notion of science in his commentary on *Posterior Analytics* reflects these tensions in several of his doctrines, laying the theoretical foundations for the elaboration of a theological conception of metaphysics. In its strictest sense, the notion of science seems to suppose that its object is intimately linked to divine exemplars. We will try to verify this from a passage that proposes a foundation of the incorruptibility of the universals that are the object of the demonstrations.

**Keywords:** Science, Demonstration, Truth, Illumination, Neoplatonism.

## 1. Introducción

La integración de la obra de Aristóteles en el siglo XIII posee una particularidad notable. Esta se encuentra mediada por una serie de ideas ajenas al estagirita que pueden parecer incompatibles. El caso de su teoría de la ciencia no es la excepción. La recepción de los *Analíticos Posteriores* se encuentra inevitablemente mezclada con ideas de la tradición neoplatónica, principalmente de inspiración agustiniana. Roberto Grosseteste, primer autor latino en comentar dicho texto, es un claro ejemplo de ello. Es especialmente notable la manera en que el ejemplarismo y la teoría de la iluminación parecen afectar en su comprensión de algunos puntos de gran importancia de los *Analíticos Posteriores*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Para el tema de la coexistencia entre tesis aristotélicas y agustinianas, que no siempre es considerada coherente ni igualmente valorada. cfr. Christina Van

Nuestro punto de partida será una dificultad suscitada por la definición de *scientia simpliciter* que Grosseteste ofrece en el capítulo 2 del libro I de su comentario a los *Analíticos Posteriores*. Como veremos, esta definición posee algunas particularidades que parecen restringirla al conocimiento de Dios, lo que podría vincularse con los presupuestos ejemplaristas o iluministas mencionados. ¿Estaría Grosseteste reservando la *scientia simpliciter* a la metafísica entendida como teología natural?

Se intentará responder a esta pregunta con el fin de comprender cómo el ejemplarismo y la teoría de la iluminación afecta en la interpretación que Grosseteste ofrece de la ciencia según Aristóteles. La tesis que defenderemos es que estos presupuestos implican una interpretación de la ciencia que resulta en una visión teológica de la metafísica. Se destacará, además, la presencia de una tensión, marcada en varios de los pasajes de su comentario a los *Analíticos Posteriores*, que dejaría un

---

Dyke, “An Aristotelian Theory of Divine Illumination: Robert Grosseteste’s *Commentary on the Posterior Analytics*”, *British Journal for the History of Philosophy* 17, 4 (2009): 685-704; Christina Van Dyke, “The Truth, the Whole Truth, and Nothing but the Truth: Robert Grosseteste on Universals (and the *Posterior Analytics*)”, *Journal of the History of Philosophy* 48, 2: 153-170; James McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste* (Oxford, Oxford University Press, 1982), 239-254, 320-326, 346-349; Amos Corbini, *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici Secondi* (Firenze: Sismel, 2006), 70-72, 247-268; Simon Oliver, “Robert Grosseteste on Light, Truth and *Experimentum*”, *Vivarium* 42.2 (2004): 151-180; Eileen Serene, “Robert Grosseteste on Induction and Demonstrative Science”, *Synthese* 40, 1 (1982): 97-115; Steven Marrone, *William of Auvergne and Robert Grosseteste. New Ideas on Truth in Early Thirteenth Century*, 144-157; Steven Marrone, “Robert Grosseteste on the Certitude of Induction”, en ed. Wenin, *L’homme et son univers au Moyen Âge. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale. Vol. II* (Peeters: Louvain, 1986), 481-488; Steven Marrone, *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century* (Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001), 38-59; Graziela Federici-Vescovini, *La teoria della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo. Studi sulla prospettiva medievale e altri saggi* (Perugia: Morlachi, 2003), 10; Celina Lértora Mendoza, “Gnoseología y teoría de la ciencia en Roberto Grosseteste”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 16 (2009): 11-22; Adrián Pradier, “El opúsculo *De veritate* de Roberto Grosseteste”, en *De Natura. La naturaleza en la Edad Media. Vol. II*, editado por J. L. Fuertes Herreros y A. Poncela González (Húmus, 2015): 707-718.

amplio terreno de dificultades sobre las cuales los comentaradores que le siguieron fueron tomando partido, sobre todo en lo que respecta al rol y a la significación que tiene la teología natural.

Este trabajo se dividirá en 3 secciones. En la sección 1, se planteará en detalle el problema ya enunciado, con el propósito de identificar lo que está en juego. En la sección 2, con el propósito de encontrar argumentos a favor de una respuesta a la pregunta, se vinculará el problema de la definición de la ciencia con el de la naturaleza de los principios universales a partir de los cuales esta se construye. En la sección 3, se expondrá el contenido de un pasaje en el cual Grosseteste explica qué objetos pueden prestarse para una demostración y cuándo esta demostración puede ser *propter quid*. Con esta exposición, se buscará encontrar un complemento textual para la interpretación propuesta a partir del análisis realizado en la sección 2.

## 2. La noción de ciencia en sentido pleno

Lo que Grosseteste llama “*scientia simpliciter*”, expresión que traduciremos aquí como “ciencia en sentido pleno”, es definido de una manera particular. Esta aparece junto con otras tres definiciones de la ciencia que no expresarían lo que esta es en su significado más estricto, aun cuando cada una de ellas se va acercando gradualmente a dicho significado.<sup>2</sup> Esta gradualidad queda planteada por el hecho de que el comentarador afirma que saber algo se puede decir en sentido amplio y en sentido propio y esto último en un sentido más propio y en un sentido máximamente propio.<sup>3</sup> Lo interesante de este procedimiento, que parece estar inspirado de un texto de Temistio,<sup>4</sup> es que va caracterizando a la

---

2 Expresando, con ello, la multiplicidad de sentidos que posee el término *scientia* para los autores medievales. Cfr. Joël Biard, *Science et nature. La théorie buridienne du savoir* (Paris: Vrin, 2012), 7.

3 Roberto Grosseteste, *Comentarium in posteriorum analyticorum libros* (de ahora en adelante, *Commentarius*), ed. P. Rossi, (Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1981), I, c. 2, p. 99, ll. 9-10: “Sed non lateat nos quod scire dicitur communiter et proprie et magis et maxime proprie”.

4 Cfr. Themistius, *Themistius' Paraphrasis of the Posterior Analytics in Gerard of Cremona's Translation*, ed. R. O'Donnell, en *Medieval Studies* 20 (1958): 247. Téngase en cuenta que, al parecer, la división en cuatro sentidos parece ser

ciencia desde sus propiedades más generales a las más específicas, de modo que finalmente nos queda un cuadro completo de la noción. En los niveles más generales, encontramos características que son esenciales para comprender el objeto de toda ciencia, pero que no son suficientes para dar cuenta de la especificidad que el término buscaría expresar de acuerdo con su sentido más pleno.

La definición de ciencia que suscita la dificultad es aquella que representa lo que, para Grosseteste, sería el saber en su máxima expresión. Revisemos brevemente cada una de las definiciones para detenernos en profundidad en la que nos interesa.<sup>5</sup> La primera es la definición más amplia del saber y corresponde a cualquier captación de la verdad (*veritatis comprehensio*) de algo. Grosseteste agrega que es así como son conocidas las cosas contingentes que llama “contingentia erratica”.<sup>6</sup> Con ello, no parece que el autor esté limitando esta primera definición de saber a objetos contingentes, sino que estaría afirmando que la definición es tan amplia que puede incluso aplicarse a ellos.<sup>7</sup>

La segunda definición corresponde a la ciencia entendida en sentido propio, pero aún se queda en un nivel general. Corresponde a la captación de la verdad de aquellas cosas que “siempre o frecuentemente ocurren de una manera”, donde se incluyen las cosas naturales o

---

una originalidad de Grosseteste. Cfr. José Antonio Valdivia Fuenzalida, “La contingence et la science. À propos de la réception des *Secunds Analytiques* ay XIIIe siècle”, *Scripta Mediaevalia* 11-2 (2018): 50-51.

5 Sobre este pasaje, cfr. Corbini, *La teoria della scienza*, 3-8; Robert Palma, “Grosseteste’s Ordering of Scientia”. *New Scholasticism* 50, 4 (1976): 447-463; Pietro Rossi, “Robert Grosseteste and the Object of Scientific Knowledge”, en *Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship*, editado por J. McEvoy (Louvain: Brepols, 1995), 53-75; Marrone, *William of Auvergne and...*, 223-232; Edgar Laird, “Grosseteste, Ptolemy, and Christian Knowledge”, en *Robert Grosseteste and his Intellectual Milieu*, editado por J. Flood y J. Ginther, J. Goering (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2013), 131-152; Dominique Demange, *Jean Duns Scot. La théorie du savoir* (Vrin: Paris, 2007), 65-66.

6 Aparentemente, esta expresión está inspirada de la fórmula *contingens infinitum* empleada por Boecio en su comentario a los *Analíticos Posteriores*. Cfr. Corbini, *La teoria della scienza*, 4-8.

7 Cfr. Valdivia Fuenzalida, “La contingence et la science”, 49-60.

“contingentia nata”.<sup>8</sup> La tercera definición corresponde a aquellas cosas que siempre ocurren de la misma manera, lo que incluye a las matemáticas, tanto en lo que respecta a sus principios como a sus conclusiones.<sup>9</sup> Como se puede observar hasta aquí, lo que está en juego en cada nivel a los que se aplica el término “ciencia” son los distintos objetos respecto de los cuales podemos tener un conocimiento verdadero. Estos niveles corresponden, a su vez, a los grados de necesidad que cada objeto puede tener, lo que va de los eventos contingentes, es decir, de las cosas que podrían no ocurrir, hasta aquellas cosas que son absolutamente necesarias por cuanto se dan siempre de la misma manera, como es el caso de las verdades matemáticas. En medio, se encuentran las realidades naturales que tienen lugar “siempre” o “frecuentemente”.

Llegados a este punto, podría creerse que Grosseteste ha agotado los objetos posibles de la ciencia, ya que, a pesar de que se mencionan únicamente las matemáticas en el tercer nivel, se puede suponer que se trata únicamente de un ejemplo, por lo que podrían incluirse otros objetos. Ahora bien, a pesar de ello, Grosseteste incluye un cuarto nivel, el único que expresaría lo que merece el título de “ciencia” en el sentido más estricto y que, por eso mismo, denomina “scientia simpliciter”. Lo que llama la atención de este cuarto nivel es que corresponde a cierta clase de objetos que tendrían un grado máximo de necesidad, que, al parecer, sería aún mayor al que encontramos en el tercer nivel. Esto puede parecer particularmente extraño, considerando que no es fácil pensar en un grado de necesidad mayor al de las matemáticas, que es el ejemplo empleado por el autor. Revisemos en detalle el pasaje en el cual aparece la definición:

Ahora bien, como la verdad es lo que es y la captación  
de la verdad es la captación de lo que es, y además el

---

8 Roberto Grosseteste, *Commentarius*, I, cap. 2, p. 99, ll. 11-14: “(...) et dicitur scientia proprie comprehensio veritatis eorum que semper vel frequentius uno modo se habent, et sic sciuntur naturalia, scilicet contingentia nata, quorum est demonstratio communiter dicta”.

9 *Ibid.*, I, cap. 2, p. 99, ll. 14-16: “Dicitur etiam scientia magis proprie comprehensio veritatis eorum que semper uno modo se habent, et sic sciuntur in mathematicis tam principia quam conclusiones”.

ser de aquello que depende de otra cosa no se conoce sino por el ser de aquello de lo que depende, es evidente que, en un sentido estrictísimo [*maxime proprie*], se denomine “saber” a la captación de aquello que es inmutablemente a partir de aquello por lo que posee el ser inmutable, y esto se hace por la captación de la causa inmutable tanto en el ser como en el causar. Por consiguiente, saber en sentido pleno y estrictísimo [*simpliciter et maxime proprie scire*] es esto: conocer la causa inmutable en sí y en su causar de una cosa; y en relación con este saber, Aristóteles llama a otros modos de saber “sofísticos” o “por accidente”.<sup>10</sup>

Lo primero a tener en cuenta es que aquí parece estar en juego una particular manera de entender la verdad. En cada nivel, la ciencia se define por el tipo de verdad que es captado por la mente, pero solo en el cuarto Grosseteste se establece un concepto con el que caracteriza esta noción: la verdad es asimilada a “lo que es” (*illud quod est*) y, por ende, la captación de la verdad se comprende como la “captación de lo que es” (*comprehensio eius quod est*). Se observa cómo la verdad se identifica aquí con el ser actual de la cosa conocida y con la captación que la mente puede alcanzar de este ser actual. Lo que nos interesa aquí es fundamentalmente lo que agrega inmediatamente el autor luego de caracterizar de esta forma la verdad. Hay cosas que dependen en su ser de otras y el ser de las primeras no es conocido sino a partir del ser de las segundas. Semejante afirmación parece dar cuenta de una visión de

---

10 La traducción es nuestra. Roberto Grosseteste, *Commentarius*, I, c. 2, pp. 99-100, ll. 16-28: “Cum autem veritas sit illud quod est et comprehensio veritatis sit comprehensio eius quod est, esse autem eius quod dependet ab alio non cognoscitur nisi per esse eius a quo dependet, manifestum est quod maxime proprie dicitur scire comprehensio eius quod inmutabiliter est per comprehensionem eius a quo illud habet esse inmutabile, et hoc est per comprehensionem cause inmutabilis in essendo et in causando. Hoc est igitur simpliciter et maxime proprie scire: cognoscere causam rei inmutabilem in se et inmutabilem in causando, et respectu huius scire vocat Aristoteles alios modos sciendi sophisticos et secundum accidens”.

la realidad en la cual existe una jerarquía causal. Esto no implica que Grosseteste esté hablando únicamente de la causalidad eficiente entre una sustancia superior respecto de otra inferior, por cuanto seguramente está incluyendo las cuatro causas aristotélicas. Esto es, la jerarquía en cuestión no se daría exclusivamente entre sustancias, sino que podría aplicarse a la relación sustancia-accidente o a la de la forma con la materia. Lo que nos interesa retener es que esta jerarquía implica que las cosas inferiores sean conocidas por las superiores.

Un segundo punto que debemos destacar es el concepto de inmutabilidad. Para que haya saber en sentido pleno, no basta con decir que el ser de una cosa se conoce por su causa, sino que se debe cumplir la condición de que sea captado el ser inmutable de algo a partir de aquello por lo que posee ese ser inmutable. Esta condición es doble. Por un lado, se debe conocer aquello que es inmutable en la cosa, por otro lado, se debe conocer la causa por la que tiene ese ser inmutable. De ahí su breve definición de la ciencia en sentido pleno (*simpliciter*) o estrictísimo (*maxime proprie*): “conocer la causa inmutable en sí y en su causar del ser de una cosa”.

La pregunta que suscita esta caracterización de la ciencia en sentido pleno es suscitada por el énfasis puesto en el concepto de inmutabilidad. En efecto, el concepto de inmutabilidad solo aparece para caracterizar este sentido estrictísimo de la ciencia, ya que, tanto en el segundo nivel como en el tercero, cuando se quiere expresar el grado de necesidad de los objetos aludidos, se emplea el término “frecuente” (*frequentius*) y “siempre” (*semper*). El que aquí nos importa es “*semper*”, ya que se puede pensar que posee una carga significativa más débil que el término “inmutable”. El término “siempre” parece aludir al aspecto factual o externo de aquello que es intrínsecamente necesario y, de hecho, si algo ocurre siempre no significa que sea la expresión de una necesidad. Por ende, no parece ser una mera casualidad que Grosseteste solo haya hablado de “inmutabilidad” en el momento de ocuparse de la ciencia en sentido estrictísimo y cabe preguntarse si no busca acaso referirse a cierta clase especial de objetos cuyo ser poseería un grado superior de necesidad. Esto es particularmente problemático cuando recordamos los ejemplos que Grosseteste ofrece en los niveles anteriores. Las cosas naturales, e incluso las matemáticas, parece que solo serían estudiadas de forma científica en un sentido menos estricto del término “ciencia”

por cuanto sus verdades no expresarían un ser que posea un grado máximo de necesidad. Como ser absolutamente inmutable, solo Dios parece ser el objeto de la ciencia en su sentido pleno, lo que queda fuertemente sugerido por el hecho de que un texto de Ptolomeo, que había sido una de las fuentes del pasaje en cuestión, está orientado a dividir los tres tipos principales de ciencia especulativa, entre los cuales se encuentra la teología natural.<sup>11</sup>

Esta forma de entender la ciencia en sentido pleno es perfectamente razonable y daría cuenta de una particular interpretación de inspiración neoplatónica de la triple división que Boecio hace de las ciencias especulativas. En efecto, Grosseteste podría estar optando por una interpretación de la ciencia “teológica”<sup>12</sup> en la que su objeto se limitaría al conocimiento de Dios en tanto primera causa eterna de todo, como de hecho lo hace Boecio. Por cierto, el mismo Aristóteles, en el libro VI de su *Metafísica*, parece dejar abierta esta posibilidad.<sup>13</sup> Esto lo situaría en una tradición interpretativa de la metafísica de inspiración fuertemente neoplatónica en la que se encuentran autores tales como Buenaventura, Eckhart o Dietrich de Freiberg.<sup>14</sup> Solo para marcar el contraste, recordemos que Tomás de Aquino, en su comentario al *De Trinitate* de Boecio, rechaza explícitamente semejante interpretación, extendiendo la “ciencia divina” o “teología” hacia la especulación sobre aquellas cosas tales como “la substancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo múltiple” bajo el criterio de que, en su noción misma, no es necesario que se den en la materia. No por ello deja de juzgar que la teología merezca ese nombre por tener a Dios como su objeto principal.<sup>15</sup> Ahora bien, lo más interesante de Grosseteste es que sus

---

11 Laird, “Grosseteste, Ptolemy, and Christian Knowledge”, 131-152.

12 Boecio, *De trinitate*, Migne, cap. II, 1250b.

13 Aristóteles, *Metafísica*, VI, c. 1, 1026 b 10-22.

14 Olivier Boulnois, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Age* (Paris: Puf, 2013), 165-188. Sobre este punto, ver también Jan Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chacellor (ca. 1225) to Francisco Suárez* (Leiden-Boston: Brill, 2012), 21-25.

15 Tomás de Aquino, *Super Boetium de Trinitate*, cap. 2, q. 5, c., Leon. p. 138, ll. 154-161: “Quedam uero speculabilia sunt que non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, siue numquam sint in materia,

afirmaciones parecen incluso implicar una tesis más fuerte y problemática según la cual una ciencia sobre lo divino es la única que merece el título de “ciencia” en un sentido pleno o estrictísimo.<sup>16</sup>

Dicha interpretación sería problemática, ya que no es fácil entender por qué la ciencia podría requerir un grado de necesidad mayor que el de las intelecciones con las cuales conocemos la esencia de las cosas. Por ejemplo, si entendemos que el hombre es un animal racional, ¿por qué la proposición “todo hombre es racional” no habría de contener un grado suficiente de necesidad como para constituir una ciencia en sentido estricto? Lógicamente hablando, la proposición en cuestión, en la medida en que expresa una propiedad esencial de una cosa, posee lo que comúnmente se denomina “necesidad absoluta” siguiendo algunos pasajes de Aristóteles.<sup>17</sup> Esta clase de necesidad corresponde a aquellas cosas que es imposible que no sean de la manera en que son. Se expresa en proposiciones en las cuales el predicado forma parte de la definición del sujeto o en proposiciones en las que el sujeto se incluye en la definición del predicado. Lo común a estas dos maneras por las cuales una proposición puede ser necesaria es que las dos expresan algo que es de la esencia misma del sujeto. Por ejemplo, tanto la proposición “todo hombre es racional” como “todo hombre es capaz de reír” expresan una necesidad fundada en la esencia humana. Ahora bien, el problema se plantea por el hecho de que esta clase de necesidad se dice “absoluta” (*simpliciter*) precisamente por serlo en el sentido más estricto posible.

---

sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa, et huiusmodi; de quibus omnibus est theologia, id est scientia diuina, quia precipuum in ea cognitorum est Deus”.

16 Dentro del conjunto de las disciplinas, Grosseteste aparentemente asigna una prioridad como ciencia a la teología natural. Cfr. Juan Felipe Tudela van Breugel-Douglas, “La jerarquía de las ciencias según Roberto Grosseteste”. *Boletín del Instituto Riva Agüero* 12, 3 (1982): 386-390.

17 Cfr. Aristóteles, *Sobre la interpretación*, I, 9, 19a20-30. Esta idea se encuentra mediada por Boecio. Ver, por ejemplo, Boecio, *De consolazione philosophiae*, V, 6., n. 27. Sobre este punto en Aristóteles y su recepción la filosofía medieval, cfr. Grzegorz Stolarski, *La possibilité de l'être: un essai sur la détermination du fondement ontologique de la possibilité dans la pensée de Thomas d'Aquin* (Fribourg: Academic Press Fribourg, 2001), 52-70.

Se opone precisamente a lo que se denomina “necesidad condicional” o “necesidad hipotética”, por ser una necesidad que no está condicionada por nada. Así, se dice que una verdad es absolutamente necesaria en la medida en que expresa algo que es imposible que sea de otra manera: es imposible que un hombre no sea racional o que no tenga la capacidad de reír, ya que en uno u otro caso no sería hombre. Por ende, si nos basamos en el contenido de esta clase de proposiciones y tenemos en cuenta que Grosseteste conocía y utilizaba este concepto,<sup>18</sup> surge inevitablemente la pregunta concerniente a la clase de necesidad a la que podría estar refiriéndose cuando afirma que la *scientia simpliciter* es la que capta verdades inmutables. Si no está pensando en nada que no se encuentre contenido en el concepto de necesidad absoluta, ¿por qué entonces las matemáticas quedarían fuera de dicha ciencia? ¿Está Grosseteste pensando en un tipo de necesidad superior, asimilable a la eternidad de Dios? Esta última lectura podría parecer extraña, ya que el concepto de inmutabilidad referido no estaría siendo concebido desde un punto de vista puramente lógico. La inmutabilidad estaría referida a la necesidad real de una cosa que, en este caso, la poseería en el máximo grado posible en la medida en que es eterna. Por ejemplo, lógicamente hablando, la proposición “todo hombre es racional” es igual de necesaria que la proposición “Dios es perfecto”, pero solo la segunda expresa una verdad que no puede no ser en el sentido más propio de la palabra. En efecto, solo Dios no puede no existir, por lo que cualquiera de sus atributos es eternamente verdadero. Toda realidad creada, en cambio, puede no existir, por lo que podría decirse que incluso sus atributos esenciales solo se dicen “necesarios” bajo la condición de que existan efectivamente o mientras existan.<sup>19</sup> ¿Podría ser esto último aquello en lo

---

18 Consultar, por ejemplo, Roberto Grosseteste, *De scientia dei*, en *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, editado por L. Baur (Munster: Aschendorf, 1912), 145-147; *De libero arbitrio*, Baur, 250-251, cap. 6. Hay traducción castellana bilingüe de estos dos textos. Cfr. *La ciencia de Dios*, en *Roberto Grosseteste. Teoría de la verdad*, trad. Celina Lértora Mendoza (Buenos Aires: Ediciones del Rey, 2005), 71 (trad. 73-74), n. 1; *Sobre el libre albedrío*, Lértora, 86-87 (trad. 102-103), n. 45-46. De ahora en adelante, en razón de su mayor accesibilidad, citaremos desde esta última edición, cuyo texto latino es el de Bauer.

19 De hecho, encontramos esta idea, más tarde, en san Buenaventura. Cfr. José Antonio Valdivia Fuenzalida, “Nécessité, certitude et illumination selon saint Bonaventure”. *Laval théologique et philosophique* 73, 3(2017): 246-253;

que Grosseteste está pensando cuando dice que la ciencia en sentido pleno se limita a las verdades inmutables? Inspirado en san Agustín y en san Anselmo, estaría haciendo una asimilación entre la necesidad de una verdad con su eternidad.<sup>20</sup> Por cierto, Grosseteste, en su *De veritate*, establece dicha asimilación.<sup>21</sup>

En relación con el *De veritate*, pequeño opúsculo redactado probablemente entre 1220 y 1230,<sup>22</sup> es un texto que asigna explícitamente un rol esencial a la iluminación y a los ejemplares divinos en la explicación de la obtención de la verdad.<sup>23</sup> Téngase en cuenta que el *Commentarius* se comenzó probablemente a redactar entre 1228 y 1230,<sup>24</sup> por lo que no es tan fácil asumir que tales posturas habrían sido abandonadas en esta última obra.<sup>25</sup> En el opúsculo en

---

Marrone, *The Light of Thy Countenance*, 191-193; John F. Quinn, *Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1973), 451-456; Christopher M. Cullen, *Bonaventure* (New York: Oxford University Press, 2006), 84.

20 Por ejemplo, San Agustín, *De libero arbitrio*, II, 8, n. 21; San Anselmo, *Monologion*, en *S. Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia. Vol. 1*, editado por F. S. Schmitt (de ahora en adelante, Schmitt) (Seccovii, 1938), 33, ll. 9-23; San Anselmo, *De veritate*, Schmitt, Vol. 1, p. 190, ll. 12-32.

21 Por ejemplo, Roberto Grosseteste, *De veritate*, Baur, 132-135. Sobre esta identificación, cfr. Marrone, *The Light of Thy Countenance*, 84-87.

22 Cfr. Pradier, "El opúsculo *De veritate*", 707-708.

23 Cfr. Pradier, "El opúsculo *De veritate*", 707-718; Celina Lértora Mendoza, "Introducción", en Roberto Grosseteste, *Teoría de la verdad*, trad. Celina Lértora Mendoza (Buenos Aires: Ediciones del Rey, 2005), 5-27; Marrone, *William of Auvergne and...*, 144-155; Marrone, *The Light of Thy Countenance*, 84-87; McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, 320-325; Timothy Noone, "Anselm, Grosseteste, and Bonaventure", en *Truth. Studies of a Robust Presence*, editado por Pritzl (Washington: The Catholic University of America Press, 2010), 114-120.

24 Pietro Rossi, "Introduzione", en Grosseteste, *Commentarius in posteriorum analyticorum libros*, ed. P. Rossi, (Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1981), 12-21.

25 Como lo sostiene, por ejemplo, Marrone, *The Light of Thy Countenance*, 90-91, contrariamente a la mayoría de los especialistas. Conviene agregar que se encuentran las mismas posturas en otro texto no editado, probablemente

cuestión, influenciado por san Agustín y por san Anselmo, Grosseteste defiende que nuestro conocimiento de la verdad necesita la asistencia divina, tanto porque su luz permite que aprehendamos su inteligibilidad como porque la posesión de las formas inteligibles implica la captación indirecta de los ejemplares divinos. Para Grosseteste, el hecho de que podamos reconocer verdades inmutables acerca de cosas que son mudables solo se explicaría de esa manera. Volviendo a la definición de ciencia en sentido pleno del *Commentarius*, cabe preguntarse si la doctrina expuesta guarda alguna relación con ella.

Un último elemento a considerar de la caracterización de la *scientia simpliciter* es que solo ella parece aludir a la idea de una clase de conocimiento que se adquiriría a través de la causa de la cosa conocida. En los primeros tres niveles, lo que está en juego parece limitarse al grado de necesidad o de permanencia del objeto. En el cuarto nivel, en cambio, se agrega a ello esta segunda idea que también daría cuenta de la especificidad del saber en su máxima expresión. No basta con que su objeto sea inmutable. Además, este debe ser un conocimiento cuyo objeto sea captado en su verdad a partir de otra cosa, a saber, su causa. Es necesario tener en cuenta este elemento, ya que es clave para entender lo que significa, para el autor, esta supuesta necesidad superior de la *scientia simpliciter*, vinculada con la idea de demostración *propter quid* o de demostración “dictam propriissime”.<sup>26</sup>

Teniendo en cuenta todos los elementos mencionados, intentaremos ofrecer una solución a las dudas que plantea la definición de *scientia simpliciter* que ha sido examinada. En la próxima sección, examinaremos en detalle un texto del *Commentarius* del capítulo 7 del primer libro, donde se plantea el problema de la incorruptibilidad de los

---

redactado en 1240. Cfr. Gioacchino Curiello, “Robert Grosseteste and the Doctrine of Transcendentals”, en *Robert Grosseteste and the pursuit of Religious and Scientific Learning in the Middle Ages*, editado por J. P. Cunningham, M. Hocknull (Switzerland: Springer, 2016), 198-199.

26 Roberto Grosseteste, *Commentarius*, I, cap. 2, 100, ll. 26-27: “Et istud scire est finis specialissimus huius scientie et acquiritur per demonstrationem dictam propriissime”. Sobre la relación entre ciencia en sentido estricto y demostración en sentido estricto en los comentarios medievales, cfr. Amos Corbini, *Da Roberto Grossatesta a Jonathan Barnes. Dialoghi a distanza sulla teoria della dimostrazione in Aristotele* (Pisa: Edizioni ETS, 2019), 25-27.

universales con los que se forman los principios de las ciencias. En él, la absoluta incorruptibilidad de los universales parece estar reservada a los ejemplares divinos. ¿Podría esto apoyar la asimilación entre la *scientia simpliciter* y la teología natural?

### 3. Cinco tipos de universal

En esta sección, expondremos y comentaremos un texto del *Commentarius* en el que se ofrece una clasificación de cinco tipos de universal.<sup>27</sup> Este texto es tanto más importante cuanto que parece ser un desarrollo original de Grosseteste.<sup>28</sup> Su propósito es explicar la afirmación de Aristóteles según la cual una demostración *simpliciter* es “incorruptible” (*incompactibile*).<sup>29</sup> La dificultad implicada en ella es que los universales sobre los cuales versa toda demostración no parecen poder ser incorruptibles, por estar referidos a realidades singulares y corruptibles.<sup>30</sup> Estas pueden cambiar y pueden dejar de existir. ¿Cómo los universales podrían ser incorruptibles si no pueden existir sin las cosas singulares? Ya vemos cómo el planteamiento mismo del problema parece asimilar la necesidad a la eternidad, razón por la cual asume que una verdad incorruptible debe tener un referente que no deje de existir.<sup>31</sup>

La respuesta de Grosseteste es extraña y, para muchos, un claro reflejo de la coexistencia de presupuestos gnoseológicos neoplatónicos y

---

27 Para trabajos importantes que han abordado este pasaje, cfr. Van Dyke, “The Truth, the Whole Truth”, 153-170; Corbini, *La teoria de la scienza*, 12-18; McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, 127-129; Marrone, *William of Auvergne and...*, 166-171.

28 Rossi ha hecho notar la similitud de esta exposición con algunas ideas del *Liber de causis*. Rossi, “Robert Grosseteste and the Object”, 73-74.

29 Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 8, 75 b 21-30.

30 Roberto Grosseteste, *Commentarius*, I, c. 7, 139, ll. 96-99: “Hic autem oritur questio quomodo universalia sunt incorruptibilia, cum singularia sint corruptibilia, et non existentibus primis inpossibile est aliquid aliorum remanere; et manifestum est quod de universalibus repertis in singularibus corruptibilibus fit demonstration”.

31 El problema está excelentemente planteado desde estos supuestos neoplatónicos en Van Dyke, “The Truth, the Whole Truth”, 154-155.

aristotélicos.<sup>32</sup> En lugar de limitarse a explicar directamente por qué los universales que apuntan a las cosas corpóreas son incorruptibles, ofrece una respuesta que incluye universales que se sitúan en distintos niveles de una jerarquía ontológica que empieza en Dios y termina en los seres corpóreos. Podía esperarse que se refiriera únicamente a las realidades corpóreas, ya que son la que más patentemente plantean el problema de la corruptibilidad.

En el primer nivel, se alude a los universales tal como se hallan en el intelecto de la “causa primera” (*causa prima*).<sup>33</sup> El autor no solo se está refiriendo al modo en que estos universales son conocidos por Dios, sino que por cualquier “inteligencia pura” y “separada de las imágenes sensibles” que vea las “razones increadas de las cosas”, existentes desde la eternidad en su causa primera. En este caso, los universales son “absolutamente incorruptibles” (*omnino sunt incorruptibilia*), lo que claramente alude al hecho de que existen desde la eternidad en la mente divina. Además, son tanto principio del conocimiento como causa

---

32 Cfr. Van Dyke, “The Truth, the Whole Truth”, 153-70; Rossi, “Robert Grosseteste and the Object”, 73-74; McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, 327-345; Corbini, *La teoria della scienza*, 17-18; William Wallace, *Causality and Scientific Explanation. Volume One. Medieval and Early Classical Science* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1972), 31-32. No todos ven en ello una coexistencia coherente y exitosa. Cfr. Étienne Gilson, “Pourquoi S. Thomas a critiqué s. Augustin”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 1 (1926): 98. Para Marrone, en cambio, se trata de una coexistencia superficial y que lo que realmente hay es un abandono de las antiguas ideas neoplatónicas. Cfr. Marrone, *William of Auvergne and...*, 166-171; *The Light of Thy Countenance*, 91-92.

33 Robert Grosseteste, *Commentarius*, I, cap. 7, 139-140, ll. 99-111: “Ad hoc dicendum quod universalialia sunt principia cognoscendi et apud intellectum purum et separatum a phantasmatis, possibilem contemplari lucem primam, que est causa prima, sunt principia cognoscendi rationes rerum increate ab eterno existentes in causa prima. Cognitiones enim rerum creandarum que fuerunt in causa prima eternaliter sunt rationes rerum creandarum et cause formales exemplares, et ipse sunt etiam creatrices. Et he sunt quas vocavit Plato ydeas et mundum archetypum, et he sunt secundum ipsum genera et species et principia tam essendi quam cognoscendi, quia, cum intellectus purus potest in his defigere intuitum, in istis verissime et manifestissime cognoscit res creatas, et non solum res creatas, sed ipsam lucem primam in qua cognoscit cetera. Et planum est quod ista universalialia omnino sunt incorruptibilia”.

ejemplar y creadora de todas las cosas, al punto de que se establece cierta similitud con las ideas de Platón y su *mundum archetypum*. Para descartar de inmediato la tesis de que, para Grosseteste, el conocimiento de los universales supondría una visión directa de sus ejemplares divinos, destaquemos el hecho de que este conocimiento no corresponde a nuestra condición actual y no es alcanzable por nuestros medios naturales.<sup>34</sup> Es necesario subrayar también que el autor llama a esta clase de universales “principios del conocimiento”, lo que es válido para cada uno de los niveles que siguen.

El segundo tipo de universal es aquel que está en la “luz creada” o “inteligencia”.<sup>35</sup> No se refiere aquí al intelecto humano que, de hecho, al no estar purificado de manera que intuya (*intuere*) la “luz primera”, puede recibir a veces la irradiación de esta luz creada en la que conoce “las cosas posteriores” por sus causas ejemplares o “*descriptions*”. Grosseteste podría estar pensando o bien en cierta clase especial de inteligencias separadas creadas, o bien en todas ellas.<sup>36</sup> En cualquier caso, además de poder irradiar su luz en el intelecto humano, estas tienen la función de colaborar con Dios en la medida en que tales formas ejemplares permiten que las especies de las cosas corporales lleguen a existir. Por consiguiente, estos universales también son principio ontológico y de conocimiento, aunque no son objeto de conocimiento

---

34 McEvoy llega incluso a decir que se trata de la visión beatífica. Cfr. McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, 328-329.

35 Roberto Grosseteste, *Commentarius*, I, cap. 7, 140, ll. 112-124: “Item in luce create, que est intelligentia, est cognitio et descriptio rerum creaturarum sequentium ipsam; et intellectus humanus, qui non est ad purum defecatus ita ut possit lucem primam immediate intueri, multotiens recipit irradiationem a luce create, que est intelligentia, et in ipsis descriptionibus que sunt [in] intelligentia cognoscit res posteriores, quarum forme exemplars sunt ille descriptiones. Cognitiones enim rerum subsequendum, que cognitiones sunt in ipsa mente intelligentie, sunt forme exemplars et etiam rationes causales create rerum posterius fiendarum. Mediante enim ministerio intelligentiarum virtute cause prime processerunt in esse species corporales. He igitur ydee create sunt principia cognoscendi apud intellectum ab eis irradiatum et apud talem intellectum sunt genera et species; manifestum est quod hec universalialia sunt iterum incorruptibilia”.

36 Cfr. Van Dyke, “The Truth, the Whole truth, and Nothing but the Truth”, 158-162.

habitual o natural del hombre. Conviene mencionar que estos universales son incorruptibles, pero, a diferencia del anterior nivel, no los son “absolutamente”.

El tercer tipo de universal se encuentra en los cuerpos celestes.<sup>37</sup> En ellos, residirían las “razones causales” (*rationes causales*) de las “especies terrestres” (*specierum terrestrium*) cuyos individuos son corruptibles. Estas *rationes causales*, al igual que las de los anteriores niveles, son tanto principio del ser como del conocimiento de las cosas terrestres, lo que significa que los cuerpos celestes ejercen una cierta causalidad sobre las cosas que les son inferiores y esta puede ser conocida. Para el intelecto humano, es posible “contemplar” (*speculari*) por medios naturales estas razones causales ubicadas en los cuerpos celestes, aunque Grosseteste no explica cómo y aparentemente es algo poco frecuente. Al igual que el segundo tipo de universal, este también es solamente “incorruptible”.

El cuarto tipo de universal es la causa formal tal cual se encuentra en las realidades corpóreas:

En el cuarto modo, se conoce la cosa en su causa formal, que es en la misma aquello por lo que esta es lo que es. Y según que, en esta forma, que es parte de la cosa, se ve la misma forma en sí, tal como la luz se ve en sí misma, y en la medida en que, en la misma, se ve la materia que igualmente es parte de la cosa, esta forma no es ni género ni especie, pero en cuanto que la misma forma lo es de todo el compuesto y en cuanto que es principio del conocimiento de todo el compuesto, así es género o especie, principio de ser y

---

37 Roberto Grosseteste, *Commentarius*, I, cap. 7, 140, ll. 124-130: “Iterum virtutibus et luminibus corporum celestium sunt rationes causales specierum terrestrium, quarum individua sunt corruptibilia; et apud intellectum non possibilem contemplari lucem incorporealem creatam vel increatam in se ipsa, possibilem tamen speculari has rationes causales sitas in corporibus celestium, sunt he causales rationes principia essendi et cognoscendi et sunt incorruptibilia”.

predicable respecto de la esencia [*in quid*].<sup>38</sup>

Este cuarto tipo corresponde al conocimiento que el hombre puede adquirir sobre la causa formal en cuanto principio de conocimiento y de la esencia de las cosas corpóreas. Grosseteste insiste en que la causa formal es algo que existe en la cosa y determina lo que esta es, por lo que no duda en considerarla como *principium essendi*. Por esto mismo, esta forma es principio de conocimiento de la cosa, lo que puede ocurrir de distintas maneras. Primero, la forma puede ser conocida en sí misma, tal como la luz es vista en sí misma, lo que alude seguramente al hecho de que la forma es la fuente de la inteligibilidad de una cosa. Segundo, por ella se puede conocer la materia con la que se une para componer una realidad corpórea. Tercero, a través de la forma se conoce el todo compuesto, es decir, el compuesto de materia y de forma que es la cosa. Solo en este último caso se puede decir que la forma es género o especie, es decir, principio del ser de la cosa y expresión de su esencia.

El quinto nivel corresponde a aquellos casos en los cuales, por la debilidad de un intelecto, no es posible acceder al género y a la especie de la cosa, por lo que esta es conocida a partir de sus accidentes en tanto que son consecuencia de su esencia.<sup>39</sup> En estos casos, el universal en cuestión parece referirse a las propiedades con las que eventualmente podemos conocer una cosa cuando no llegamos a aprehender su género y diferencia específica.<sup>40</sup> Es importante destacar que este universal solo

---

38 *Ibid.*, I, 7, 141, ll. 131-138: “Quarto modo cognoscitur res in sua causa formali, que est in ipsa a qua ipsa est hoc quod est, et secundum quod in ista forma, que est pars rei, videtur ipsa eadem forma, sicut lux in se ipsa videtur ; et secundum quod in ipsa videtur materia, que similiter est pars rei, ipsa forma non est genus vel species, sed secundum quod ipsa forme est sicut totius compositi, et secundum quod ipsa est principium cognoscendi totum compositum sic est genus vel species et principium essendi et predicabile in quid”.

39 *Ibid.*, I, 7, 141, ll. 141-145: “Intellectus autem debilis, qui non potest ascendere ad cognitionem horum verorum generum et specierum, cognoscit res in accidentibus solum consequentibus essentialibus veras rerum, et apud illum sunt accidentia consequentia genera et species, et sunt principia solum cognoscendi et non essendi”.

40 Cfr. Van Dyke, “The Truth, the Whole truth, and Nothing but the Truth”, 166-168.

puede ser principio de conocimiento, pero, en cambio, no es principio ontológico.

Luego, Grosseteste explica que es dudoso que estos universales sean incorruptibles, para lo cual ofrece dos posibles soluciones, sin expresar una preferencia por ninguna.<sup>41</sup> La primera es que las formas no serían corruptibles en sí mismas, pero que el sujeto que determinan lo sería. La segunda es que las especies serían preservadas de manera permanente en razón de la sucesión de los individuos que a ella pertenecen: incluso si cada individuo de una especie puede desaparecer, habría una sucesión perpetua de los individuos. Esta sola perpetuidad justificaría la incorruptibilidad de la especie.

¿Cómo debemos entender esta solución al problema enunciado? Primero que todo, no parece apropiado desatender el hecho de que el autor haya juzgado necesario responder a la pregunta teniendo en cuenta todos los niveles en los que se hallan los universales. Esto indica que, de alguna manera, considera que todos estos tipos de universal pueden, en principio, ser el objeto de un conocimiento científico. Por ello, el hecho de que, como hemos destacado en nuestro análisis, solamente los ejemplares divinos sean “absolutamente incorruptibles” podría ser un signo de que la ciencia en sentido pleno efectivamente es asimilada a la teología natural. No obstante, a pesar de que lo anterior posee muy probablemente una gran importancia, esto no se puede concluir.

En efecto, como salta a la vista, lo universales que corresponden al conocimiento que los hombres adquieren por sus fuerzas naturales tienen como referente las realidades corpóreas, lo que incluye los

---

41 Roberto Grosseteste, *Commentarius*, I, c. 7, 141, ll. 145-155: “Quomodo secundum hos duos modos ultimos sunt genera et species rerum corruptibilium incorruptibilia dubitabile est. Et necesse est ut altero istorum duorum modorum sint incorruptibilia, vel quia ex non se ipsis corrumpuntur, sed, cum egeant deferente, corrumpuntur per corruptionem deferentis corruptibilis, vel semper salvantur per successionem continuam individuorum. Species enim que in aliquibus regionibus corrumpuntur in hieme, in locis tunc habentibus temperiem salvantur; non enim est hora temporis in qua alicubi terrarium non sit temperies et tempus conveniens generationi et profectui. Et cum universalitas non sit perfecta nisi manentibus omnibus suis partibus, verisimile est omnes species in omni hora manere, alioquin universalitas quandoque est completa, quandoque diminuta”.

cuerpos celestes. En el estado de la vida mortal, no es posible alcanzar un conocimiento directo ni de los ejemplares divinos ni de los universales de las inteligencias separadas. El conocimiento de estos últimos se considera extraordinario. Se descarta por ello que, para Grosseteste, la verdad de la ciencia pudiera corresponder a los ejemplares divinos cuya visión sería directa.<sup>42</sup> Por lo mismo, se descarta que las verdades inmutables de la ciencia en sentido pleno coincidan con dichos ejemplares. Sea lo que sea que Grosseteste considere que son las verdades de dicha ciencia, lo cierto es que no sería admisible que coincidiera con un conocimiento extraordinario o excepcional, como podría ser el de los místicos o el que obtendremos después de la vida presente.

Por otro lado, hay un detalle que es muy importante. Si revisamos otros pasajes del *Commentarius*, veremos que el origen de los principios universales de las ciencias se encuentra en la experiencia sensible. Grosseteste pone especial énfasis en ofrecer una exposición detallada del proceso de experiencia que da lugar tanto a los universales “incomplejos” como a los universales “complejos”.<sup>43</sup> Para él, la fuente del conocimiento científico está en los sentidos que proporcionan la información para que el intelecto forme los universales que se refieren,

---

42 Cfr. Para una exposición clara, detallada y bien documentada de esta discusión, cfr. Van Dyke, “An Aristotelian Theory of Divine Illumination”, 685-704.

43 Sobre este tema, cfr. Pia Antolic-Pieper, “Robert Bacon on Experiment, Induction and Intellect in his Reception of *Analytica Posteriora* II, 19”, en *Interpreting Aristotle’s Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, editado por A. J. de Haas y M. Leunissen y M. Martijn (Leiden: Brill, 2010), 11-22; Corbini, *Teoria della scienza*, 247-268; Marrone, “Robert Grosseteste on the Certitude of Induction”, 481-488; Marrone, *William of Auvergne and...*, 273-280; McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, 340-346; Oliver, “Robert Grosseteste on Light, Truth and *Experimentum*”, 151-180; Serene, “Robert Grosseteste on Induction and Demonstrative Science”, 97-115; Van Dyke, “An Aristotelian Theory of Divine Illumination”, 685-704; José Antonio Valdivia Fuenzalida, “El origen de los primeros principios según Tomás de Aquino. Una dificultad interpretativa”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34, 2 (2017): 349-352.

primeramente, a la esencia de los seres corpóreos.<sup>44</sup> Ahora bien, ocurre que los universales que caen bajo el cuarto nivel descrito por Grosseteste son o bien asimilables a los principios de las ciencias, o bien son aprendidos por el intelecto gracias a una demostración que se funda en esos principios, como vemos en las líneas que siguen al texto examinado. Con ocasión de comentar un pasaje de Aristóteles, vinculan el anterior análisis con la noción de definición.<sup>45</sup> Otro tanto podría decirse del quinto tipo de universal que, sin duda, se refiere a una clase de conocimiento originado en los sentidos y referido a seres corpóreos. Esto valdría más aún para el tercer tipo de universal, ya que el conocimiento que eventualmente podría obtenerse de ellos es descrito como aún menos accesible, lo que invita a pensar que, para Grosseteste, solo podría lograrse por medio de razonamientos fundados en verdades universales obtenidas, primeramente, por nuestra experiencia de los seres corpóreos. En este esquema, los sentidos aparecen como la fuente desde la cual toda inteligibilidad es aprehendida por el intelecto, por lo que la delimitación y el alcance del conocimiento natural del hombre parece depender de ellos. En consecuencia, las realidades corpóreas parecen ser el objeto mejor proporcionado para nuestro intelecto y, por ende, no sería apropiado afirmar que la ciencia en sentido pleno se limite al conocimiento de Dios por ser el único ser en el cual residen los

---

44 Esto está lejos de probar que Grosseteste haya abandonado los presupuestos iluministas y neoplatónicos en el *Commentarius*. El que haya adoptado una explicación del origen del conocimiento universal basado en la experiencia y, por ende, asignando un rol central a las facultades naturales del hombre tiene continuidad con las inquietudes del pensamiento de inspiración neoplatónica y agustiniana. Cfr. Marie-Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris: Vrin, 1987), 21-30; Tullio Gregory, “Le platonisme du XIII<sup>e</sup> siècle”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 71-2: 243-259; Tullio Gregory, “La nouvelle idée de nature au XII<sup>e</sup> siècle”, en *The Cultural Context of Medieval Learning*, editado por Murdoch et Sylla (Dordrecht-Boston: Reidel, 1975), 193-218; Jan Aertsen, “Platonism”, en *The Cambridge History of Medieval Philosophy. Vol. 1*, editado por ed. R. Pasnau (New-York: Cambridge University Press), 76-85.

45 Roberto Grosseteste, *Commentarius*, I, c. 7, 142, ll. 159-163: “Ex hoc concludit quasi incidens quod deffinitio est de numero incorruptibilium dicens: *Similiter autem est et de diffinitione*; aut est conclusio demonstrationis aut est integraliter ipsa demonstratio alterata in situ”.

universales incorruptibles, ya que de estos solo podría tenerse un conocimiento extraordinario y sobrenatural.

Ahora bien, ¿por qué entonces Grosseteste no se limita a exponer su respuesta en el único punto donde parece pertinente? ¿Por qué habría de extenderse a objetos de conocimiento que, por trascender el plano de aquello a lo que naturalmente el hombre puede acceder, no podrían ser objeto de ciencia?<sup>46</sup>

Sugerimos que lo hace porque esta exposición le parece teóricamente relevante y tiene una real importancia para su doctrina. Propondremos dos argumentos que permiten apoyar este punto. En primer lugar, el hecho de que cierta clase de universal no pueda ser “directamente” conocido por nuestro intelecto no implica que no pueda ser, de alguna manera, objeto de ciencia. Lo único que esto implica es que no se tiene una intuición de la esencia de tal universal, por lo que no se excluye la posibilidad de que se pueda tener algún tipo de acceso a él por medios discursivos. Por ejemplo, el que no se pueda tener un conocimiento de la esencia de los ejemplares divinos ni de la causalidad ejercida sobre las cosas creadas que de ellos derivan no implica que la razón humana no pueda llevar a cabo alguna clase de especulación científica acerca de ellos. Como es obvio, una especulación de esta índole tendría un objeto absolutamente inmutable, aun cuando tal objeto solo podría ser conocido por inferencia y no por alguna clase de intuición intelectual.

En segundo lugar, creemos que la exposición en cuestión puede ser entendida como una solución unitaria a una pregunta general. La pregunta sería “¿cómo se explica que los universales que son objeto de la ciencia sean incorruptibles si las cosas individuales pueden dejar de existir?” y no “¿cómo se explica que los universales *que expresan la esencia de las realidades corpóreas* sean incorruptibles si tales realidades pueden dejar de existir?”. De ahí que la respuesta deba incorporar todos los tipos de universal concebibles. Lo más probable, por lo tanto, es que Grosseteste juzgue que la solución a su pregunta dependa de lo establecido en cada uno de los tipos de universal que menciona. Un primer argumento para afirmar esto es que, luego de plantear el problema, el autor comienza su exposición con la frase “ad

---

46 Cfr. Van Dyke, “The Truth, the Whole truth, and Nothing but the Truth”, 168-169, quien también se cuestiona sobre esta particularidad del texto.

hoc dicendum quod”, introduciendo abruptamente la doctrina de las ideas divinas, sugiriendo, con ello, que tal doctrina forma parte de la solución misma del problema y que no es un mero agregado accidental. Como veremos a continuación, hay razones más profundas para apoyar esta interpretación.

Comencemos destacando que la solución específica que ofrece Grosseteste para los niveles cuarto y quinto no solo son dubitativas, sino que incluso parecen inapropiadas.<sup>47</sup> La primera solución, según la cual la forma sería corruptible pero no el sujeto en el que se encuentra, parece no respetar los términos del problema. Es evidente que una forma posee un contenido inteligible que no cambia a pesar de todos los cambios que el individuo concreto pueda sufrir o incluso a pesar de que este se corrompa. No obstante, planteada en estos términos, la solución no parece responder a la pregunta inicial. El problema a resolver era el de encontrar una justificación a la idea de que los universales a partir de los cuales se forman los principios de las demostraciones son incorruptibles *a pesar de que* solo pueden existir en seres cambiantes que pueden dejar de existir. Parte de este problema era que las formas específicas no pueden existir sino en los seres individuales. ¿Cómo el limitarse a reafirmar dicha incorruptibilidad podría ser realmente una solución si no se explica el modo en que esta tiene lugar sin los individuales?

La segunda solución no posee el mismo problema, dado que consiste en asignar cierta incorruptibilidad *efectiva* a las cosas corporales suponiendo que existirían siempre gracias a la sucesión perpetua de los individuos de una especie. Sin embargo, semejante solución parece implicar la eternidad del mundo, porque, de lo contrario, no podría hablarse propiamente de incorruptibilidad. Es poco probable que Grosseteste haya adoptado esta posición. Marrone arriesga una solución a esta dificultad. Según él, para Grosseteste, bastaría con justificar la “perpetuidad” de los universales, es decir, el que existan siempre mientras el mundo exista.<sup>48</sup> No obstante, si este fuera el caso, cambiarían los términos en que el problema se encontraba inicialmente

---

47 Cfr. Van Dyke, “The Truth, the Whole truth, and Nothing but the Truth”, 169; Rossi, “Robert Grosseteste and the Object of Scientific Knowledge”, 69-70; Marrone, *William of Auvergne and...*, 189-190.

48 Marrone, *William of Auvergne and...*, 189-190.

planteado. ¿Realmente le bastaba a Grosseteste con garantizar la “perpetuidad” del conocimiento científico? Toda la cuestión parecía ser que el conocimiento de una verdad incorruptible no podría referirse a una realidad que no solo es cambiante, sino que dejará de existir. ¿Cómo la solución podría ser admisible si, al fin y al cabo, los seres corpóreos no han existido siempre y dejarán finalmente de existir?

Esta particularidad del texto no parece poder minimizada. Al fin y al cabo, ¿acaso el problema no se plantea por la duda que pueden suscitar los conocimientos universales que los hombres adquirimos normalmente gracias a los sentidos y que, como ya mostramos, determinan el alcance y los límites del conocimiento propiamente científico? En otras palabras, la pregunta inicial parece tener interés justamente por el hecho de que los universales que dan lugar a los principios de las ciencias podrían no ser susceptibles de expresar verdades absolutamente incorruptibles. Además, este posicionamiento es mucho más razonable para un autor que ha defendido explícitamente uno similar, como se puede observar en su *De veritate*, donde la necesidad de nuestras verdades solo parece poder fundarse en la verdad eterna.<sup>49</sup> Más aún, como ha sido recientemente destacado, esta forma de abordar el problema que plantea la necesidad de la verdad se encuentra incluso en un texto más tardío de Grosseteste (1240 probablemente), a saber, en su comentario al *De divinis nominibus*, aún no editado.<sup>50</sup>

Todo lo expuesto sugiere que Grosseteste podría haber considerado que el problema se resuelve precisamente con el primer tipo de universal, es decir, con los ejemplares divinos. Recordemos que este es el único caso en el que los universales son “absolutamente incorruptibles” (*omnino incorruptibilia*). Todos los demás solo son considerados “incorruptibles” (*incorruptibilia*) y, en lo que atañe al cuarto y al quinto tipo, ni siquiera se ofrece una respuesta contundente. Esto podría significar que Grosseteste aplica a estos últimos la doctrina que ya había elaborado en *De veritate*. En esta obra, la captación de toda verdad en cuanto que contiene alguna necesidad es fundamentada en los ejemplares divinos. No puede descartarse, por ende, que aquí Grosseteste se aproxime a la pregunta por la incorruptibilidad de los universales de la ciencia

---

49 Ver nota 18.

50 Curiello, “Robert Grosseteste and the Doctrine of Transcendentals”, 198-199.

suponiendo correcta tal explicación. El que no diga explícitamente que los universales del cuarto y del quinto nivel fundan su incorruptibilidad en los ejemplares divinos no implica que no sea este el supuesto que guía su exposición.

Aunque no podamos exponer la doctrina del *De veritate* en profundidad,<sup>51</sup> conviene destacar algunas de sus características. Primero que todo, esta busca explicar que podamos conocer ciertas verdades eternas con absoluta certeza. En efecto, poseemos verdades absolutamente necesarias tales como “7 más 3 son 10”<sup>52</sup> y estas son eternas, ya que es imposible que no sean verdades incluso si toda la creación desapareciera. El problema con estas verdades es que no parecen tener como causa proporcionada ni nuestra alma ni las realidades corpóreas, lo que probaría que, al aprehenderlas, estamos teniendo alguna clase de conocimiento de un ser eterno que debe ser la causa y el sustento de estas. La fuente de estas verdades, tanto en un nivel ontológico como gnoseológico, debe ser trascendente. Como se puede observar, esta doctrina parte del supuesto de que conocemos efectivamente ciertas verdades eternas. Su propósito no es probar que las conozcamos, sino que, reconociendo el hecho de que lo hacemos, intenta ofrecer una explicación de ello.

En una parte central del opúsculo, tomando la definición de verdad de Anselmo como “rectitud solo perceptible por la mente”,<sup>53</sup> Grosseteste explica: “Y esta definición comprende también a la verdad suma, que es la rectitud rectificante, simultánea a las verdades de las cosas, que son rectitudes rectificadas”.<sup>54</sup> Este pasaje sintetiza la tesis según la cual toda verdad creada depende causalmente de la suma verdad, que en este caso es “rectitud rectificante” y parece ser captada cada vez que se reconoce una verdad. Si la verdad es rectitud de la cosa con su ejemplar, esa

---

51 Ver nota 23.

52 Roberto Grosseteste, *De veritate*, Lértora, 31, n. 10. El ejemplo proviene de San Agustín, cfr. *De libero arbitrio*, II, 8, n. 21.

53 Roberto Grosseteste, *De veritate*, Lértora, 34, n. 21. Cfr. San Anselmo, *De veritate*, Schmitt, vol. I, 191, l. 20.

54 Roberto Grosseteste, *De veritate*, Lértora, 34, n. 21 (trad. 51, n. 21): “Et complectitur haec definitio etiam summam veritatem, quae est rectitudo rectificans simul cum veritatibus rerum, quae sunt rectitudines rectificatae”.

rectitud solo puede ser captada si, de alguna manera, también se conoce aquello a lo que se debe ajustar, a saber, su ejemplar divino. Cada vez que se conoce una verdad, por ende, lo que acontecería es que el intelecto estaría captando lo que algo es en tanto que se ajusta al ejemplar divino que lo causa, es decir, una “rectificación”.

En resumen, la teoría en cuestión asume como base el que una verdad necesaria es efectivamente captada, lo que no se explicaría sin que haya algún tipo de captación del ejemplar divino. Al ser la eternidad y la rectitud captadas efectivamente en las verdades sobre cosas creadas, se busca la explicación tanto ontológica como gnoseológica en el plano trascendente.

Tratemos de ver el modo en que esta versión de la teoría de la iluminación podría estar implícita en la exposición de los cinco tipos de universal del *Commentarius*. Para ello, cabe preguntarse si acaso no podríamos abordar el problema de la incorruptibilidad de los universales en los mismos términos que acabamos de describir. Esto es, la incorruptibilidad no estaría siendo aquello que ha de *probarse*, sino que aquello que ha de *explicarse*.

Para ello, conviene dejar claro un punto que atañe a la clase de verdades cuya explicación estaría en juego aquí. Como dijimos más arriba, estas corresponden a aquellas verdades universales que se adquieren en una ciencia y que se refieren a las realidades corpóreas. Por lo mismo, son las verdades cuyo fundamento último se encuentra en la experiencia sensible las que proporcionan los principios de las ciencias. En rigor, cualquier universal que se sitúe en un nivel trascendente no requeriría semejante explicación, ya que su incorruptibilidad está garantizada por su concepto mismo. Además, como vimos, no se tiene un conocimiento directo de estos.

Pues bien, lo que aquí proponemos es que el punto de partida de Grosseteste sería el de explicar la absoluta incorruptibilidad que nuestro intelecto efectivamente reconocería tanto en los principios evidentes de las ciencias como en las verdades científicas que se adquieren gracias a ellos. Esto es, lo que Grosseteste buscaría hacer en este texto sería ofrecer una explicación de la incorruptibilidad que efectivamente reconocemos en las verdades de las ciencias gracias a que se fundan en aquellas verdades incorruptibles que son los principios evidentes. Dado

que estos principios evidentes se originan en la experiencia sensible que versa sobre seres corpóreos y estos son corruptibles, entonces se vuelve necesario recurrir a una explicación que los trascienda. Desde esta perspectiva, no solamente tiene mucho sentido el que Grosseteste aluda a la incorruptibilidad de los ejemplares divinos —que serían el último fundamento de la incorruptibilidad de los principios— sino que aquello se vuelve una exigencia teórica. Más aún, se vuelve necesario hacer lo mismo en cada uno de los niveles en que se puedan encontrar verdades universales, conformemente con una concepción jerárquica de la realidad. Agreguemos que, de ser interpretado el texto de la manera expuesta, no sería necesario que la incorruptibilidad requerida perteneciera a la esencia misma de los seres corpóreos que dan origen a nuestros principios, bastando con que exista alguna causa que explicara el hecho de que nosotros reconozcamos esas verdades como eternas. Más aún, si tenemos en cuenta que toda verdad creada es, de alguna manera, contingente, el único nivel en el que realmente se cumpliría de manera plena la exigencia de la incorruptibilidad sería el de los ejemplares divinos, fuente de cualquier grado de necesidad que pueda encontrarse en los seres creados. Al mismo tiempo, la incorruptibilidad tanto de los principios como de las conclusiones de las ciencias se encontraría explicada por la conexión que tendrían con la verdad eterna y en el hecho de que estaría asegurada por alguna clase de iluminación divina.

Esta interpretación tiene la ventaja de que, por un lado, garantiza que las verdades que expresan la esencia de las realidades corpóreas tengan como referente a estas mismas realidades corpóreas y no a los ejemplares divinos que son su causa última. Por otro lado, explica por qué reconocemos en ellas una validez eterna. Un signo de que Grosseteste estaría intentando llevar a cabo este delicado equilibrio se encuentra en otro pasaje del *Commentarius* en el cual refuta explícitamente la tesis según la cual los predicados esenciales puedan tener como referente las ideas separadas —como quería Platón— y no el sujeto mismo cuya esencia se busca expresar.<sup>55</sup> Lo interesante es que, en

---

55 Roberto Grosseteste, *Commentarius*, I, cap. 15, 224, ll. 142-150: “Unde omne quod predicatur simpliciter repertu est in subiecto vel de subiecto, quia forme separate a subiectis, quas posuit Plato genera et species et predicabilia, sunt sicut prodigia que format error intellectus, sicut sunt prodigia in natura que format natura errans, quia licet sint ydee et rationes rerum increate ab eterno in

el mismo pasaje, Grosseteste se apura en recordar que la tesis de las ideas separadas que están desde la eternidad en la mente de Dios no es errónea, sino que lo erróneo es pretender que estas puedan ser predicables de las cosas de las cuales se encuentran separadas. Este énfasis con el que trata de salvar la tesis de las “ideas” en semejante contexto parece ser un signo de que, para él, se trata de un presupuesto que considera fundamental para la justificación última de la clase de verdad que corresponde a una ciencia, al mismo tiempo que busca dejar claro por qué esa verdad no se identifica con aquella que la fundamenta.

Igualmente, lo anterior podría estar revelando la adopción de una doctrina de inspiración fuertemente neoplatónica según la cual toda la realidad creada tendría algo de su fuente increada y cada realidad inferior tendría algo de la superior. Es el esquema que encontramos, por ejemplo, en *Fons vitae* de Ibn Gabirol que efectivamente influyó en el pensamiento de nuestro autor<sup>56</sup> y que, por cierto, encontramos también en el *Liber de causis*.<sup>57</sup> En cualquier caso, lo cierto es que esa concepción jerárquica de la realidad parece implicar que existen tanto grados de necesidad como grados de inteligibilidad. Los grados superiores explicarían los inferiores precisamente por ser sus causas y todos ellos se resolverían en Dios, primera causa de todo lo que existe. Toda realidad creada sería, desde este punto de vista, un “vestigio” de su creador y, en la misma medida en que conocemos la esencia de las realidades creadas, estaríamos conociendo a Dios. Lo que debemos retener aquí es que esta concepción garantiza que pueda admitirse la incorruptibilidad de la verdad cualquiera sea el objeto al que nos estemos refiriendo, ya que esta incorruptibilidad quedaría explicada a

---

mente divina, ipse ydee nichil pertinent ad ratiocinationem in qua predicatur aliquid de aliquo. Ipse itaque ydee in se prodigia non sunt, sed cum intellectus vult facere eas predicabiles de rebus a quibus sunt divise et separate, in hac ordinatione prodigia sunt”.

56 Cfr. Jack. P. Cunningham, “Robert Grosseteste and the Pursuit of Learning in the Thirteenth Century”, en *Robert Grosseteste and the pursuit of Religious and Scientific Learning in the Middle Ages*, editado por J. P. Cunningham, M. Hocknull (Switzerland: Springer, 2016), 41-43.

57 Cfr. Henri-Dominique Saffrey, “Introduction”, en Thomas d’Aquin, *Super librum de causis expositio*, editado por H.-D. Saffrey (Paris, Vrin, 2002), XXIX-XXX.

partir de un ser que se halla en el nivel máximo de necesidad y de inteligibilidad dentro de la jerarquía de lo real.<sup>58</sup>

Intentemos ahora, a partir de lo anterior, ofrecer una respuesta a las dificultades suscitadas por la noción de ciencia que hemos expuesto en la sección anterior y que nos llevaron a realizar el precedente análisis. ¿Cuál es ese grado superior de necesidad que corresponde a lo que Grosseteste denomina “ciencia en sentido pleno”?

Partamos por descartar que la definición en cuestión excluya, por principio, todos los objetos que no sean Dios o sus ejemplares, porque, como lo hemos visto, la inmutabilidad, incluso entendida como eternidad, es una propiedad que cualquier verdad universal podría poseer por su íntima vinculación con la verdad eterna, ya sea en un plano ontológico como en un plano gnoseológico. Esta misma concepción nos invita, no obstante, a pensar que no puede descartarse cierta inclinación de Grosseteste por hacer colapsar toda conocimiento científico en un conocimiento de Dios. Por ello, su decisión de caracterizar las verdades de la ciencia en sentido pleno como “inmutables” frente a las verdades que no pueden llamarse máximamente “científicas” no sería una mera casualidad y tendría alguna relación con la idea de que cada verdad universal se encuentra íntimamente ligada con su ejemplar trascendente.

Ahora bien, es necesario precisar esta interpretación, ya que la inmutabilidad no es la única característica de la ciencia en sentido pleno. Recordemos que la *scientia simpliciter* no solo es caracterizada por la inmutabilidad de su objeto, sino que también por ser un conocimiento que articula una causa con su efecto. Cuando Grosseteste explica su definición afirma que, cuando una cosa depende de otra, captamos su verdad solo en la medida en que la conocemos a partir del ser de la cosa de la que depende. Luego, define la ciencia como “la captación de aquello que es inmutablemente a partir de aquello por lo que posee el ser inmutable”, agregando que “esto se hace por la captación de la causa inmutable tanto en el ser como en el causar”.

---

58 Más tarde y de forma mucho más clara, san Buenventura desarrolla una teoría del conocimiento muy similar a lo aquí descrito. Cfr. Cullen, *Bonaventure*, 71-90.

En conformidad con lo anterior, lo que podría decirse es que lo esencial de la ciencia en sentido pleno no es que se ocupe de cierta clase de objetos universales que, a diferencia de otros, son máximamente inmutables, sino en que logra poner en conexión un objeto determinado con una causa absolutamente inmutable. De acuerdo con ello, lo esencial de esta clase de ciencia sería que revela al intelecto la manera en que una cosa depende necesariamente de una causa inmutable. Si vinculamos esto con el hecho de que, como hemos visto en esta sección, cualquier principio de las ciencias, sea cual sea su objeto —es decir, independientemente de la disciplina del que sea propio—, tiene garantizada su incorruptibilidad en el hecho de estar fundamentado en los ejemplares divinos, entonces se podría concluir que una verdad será plenamente científica en la medida en que sea captada como la consecuencia absolutamente necesaria de uno de esos principios. Así, todo lo que Grosseteste querría hacer con su definición sería destacar que la *scientia simpliciter* es aquel conocimiento en el que el intelecto capta una verdad a partir de una clase particular de razonamiento que revelaría cómo algo es el efecto inmutable de una causa inmutable. Lo característico de este razonamiento sería que lo inmutable de la cosa sería revelado al intelecto por el hecho de que la entiende a la luz de su causa. Dado que esta clase particular de razonamiento es lo que normalmente se “denomina demostración *propter quid*”, se infiere que todo lo que buscaba destacar Grosseteste con su definición es que una ciencia se obtiene en el sentido más pleno posible cuando es el resultado de una demostración de esta índole. En síntesis, dado que, por un lado, los principios universales evidentes encuentran el fundamento de su absoluta incorruptibilidad en los ejemplares divinos y, por otro lado, la demostración *propter quid* posee la aptitud de derivar ciertas verdades a partir de tales principios, entonces se dice que la ciencia en sentido pleno posee un objeto absolutamente inmutable precisamente por consistir en la captación de la necesaria dependencia de un efecto con su causa. De ahí que Grosseteste explique más tarde, para distinguir la demostración *propter quid* de la demostración *quia* o *per posterius*, que “la [ciencia] que es adquirida por la causa próxima es denominada ciencia *propter quid*, y esta es la ciencia máximamente y más

propriadamente dicha, y la demostración a partir de la cual esta ciencia es adquirida es máximamente demostración”.<sup>59</sup>

Consiguientemente, ya no se podría decir que la *scientia simpliciter* sea asimilable, por principio, con la teología natural. En primer lugar, porque su objeto es Dios y, como ya vimos, su esencia no puede ser captada directamente para Grosseteste. De acuerdo con ello, no podría decirse que Dios sea conocido desde sí mismo —fórmula equivalente a la que sería la de conocer algo por su causa—, ya que, de hecho, su conocimiento natural habría de realizarse a través de principios obtenidos por la experiencia. Por ende, para acceder a su conocimiento, habría que utilizar algún tipo de silogismo que no podría ser calificado de “demostración *propter quid*”. En segundo lugar, porque cualquiera sea la disciplina, una verdad podrá calificar como ciencia en sentido pleno si es obtenida a través de una demostración *propter quid*.

Para terminar, conviene recordar un detalle de la exposición de Grosseteste, a saber, que, en los primeros cuatro niveles, los universales son siempre principio de conocimiento y principio del ser de lo conocido. Sin embargo, en el quinto nivel, el universal en cuestión, captado a partir de los accidentes de la cosa, solo es principio de conocimiento. En el esquema que hemos expuesto, esto tiene mucho sentido. En efecto, el cuarto tipo de universal, al ser captado por el intelecto humano, no solo permite conocer una cosa, sino que, al mismo tiempo, supone el conocimiento de la cosa a partir de su causa real. Esto sugiere que la captación de esta clase de universal que expresa la esencia de una cosa permite formar demostraciones *propter quid* en la medida en que, a partir de este, es posible conocer las propiedades de algo, que pueden ser previamente conocidas, a partir de su causa real. Estas propiedades, si bien nos dan un acceso al conocimiento de una clase de cosas, no nos revelan un conocimiento de estas a partir de su esencia. En cambio, cuando la cosa es conocida por su esencia y las propiedades de esta cosa son conocidas como el efecto necesario de dicha esencia, entonces se está teniendo un conocimiento científico de la cosa en el sentido más pleno posible. En esta misma línea explicativa, los demás

---

<sup>59</sup> Roberto Grosseteste, *Commentarius*, I, cap. 12, 189, ll. 25-27: “Que autem est acquisita per proximam causam vocatur scientia propter quid, et hec est scientia maxime et propriissime dicta, et demonstratio qua hec scientia acquiritur est maxime demonstratio”.

tipos de universal no pueden ser objeto de conocimiento plenamente científico en la medida en que cualquier acceso que de ellos se tenga no se obtendrá a partir de aquello que es su causa real, sino a partir de algún razonamiento que forzosamente tendrá que basarse en principios obtenidos por la experiencia sensible y que, por lo tanto, solo podrían prestarse para realizar demostraciones *quia*.

Ahora bien, ¿todas las disciplinas se prestan, en la práctica, para demostraciones *propter quid*? Igualmente, ¿cómo debe interpretarse el estatus científico de la metafísica? ¿Se podría decir que la síntesis entre neoplatonismo y aristotelismo que hemos defendido implique que la metafísica sea concebida como teología natural? Se ofrecerá una respuesta tentativa a estas preguntas en la sección 3.

#### 4. Objetos posibles de una demostración

En el capítulo 18 del primer libro del *Commentarius*, Grosseteste expone los objetos respecto de los cuales las demostraciones son posibles. Se empieza con una aclaración acerca de aquellos objetos que no se prestan para la formación de ningún tipo de demostración. Estos objetos corresponden a las cosas sensibles en cuanto son sensibles y a aquellas que ocurren por azar (*a casu*). Con el propósito de justificar esto, el autor explica que aquello que ocurre por azar no es susceptible de ser demostrado. Al explicar por qué, destaca un punto que nos resulta crucial. Lo que ocurre por azar no es algo “necesario” como, de hecho, lo son las cosas divinas y las matemáticas que son “siempre” de la misma manera. Agrega que tampoco es “frecuente”, como se observa en las cosas naturales.<sup>60</sup> Lo que conviene retener es, primero, el hecho de que “lo que es necesario” se asimila a “las cosas divinas y matemáticas” (*res divine et mathematice*). En segundo lugar, que lo necesario es definido como “lo que es siempre de la misma manera” (*semper sunt*

---

60 *Ibid.*, I, cap. 18, 264, ll. 115-122: “Propter hoc Aristoteles consequenter docet quod super res casuales non erigitur demonstratio; et hec est XXIX conclusio huius scientie. Deinde docet quod super res sensibiles, ex parte ea qua sunt sensibiles, non erigitur demonstratio; et hec est XXX conclusio huius scientie. Dicit ergo quod rei que est a casu non est scientia demonstrativa, quia res que est a casu non est necessaria, sicut sunt res divine et mathematice, que semper sunt uno modo, neque frequenter eveniens, sicut res naturales [...]”.

*uno modo*). En tercer lugar, que lo que “lo que ocurre frecuentemente” (*frequenter eveniens*) se asimila a las “cosas naturales” (*res naturales*).

En complemento con lo anterior, se agrega que la *res casualis* no posee “necesidad absoluta” (*necessitatem simpliciter*) ni “necesidad natural” (*necessitatem naturalem*). Esta última no califica para ser “absoluta”, porque se encuentra limitada por posibles impedimentos.<sup>61</sup> Finalmente, el autor señala que la demostración versa sobre las cosas que son siempre o que son frecuentemente, aun cuando la demostración “en sentido propio” (*propria dicta*) solo puede apuntar a las cosas incorruptibles y que son siempre de la misma manera. Respecto de las cosas que ocurren frecuentemente, que el autor asimila explícitamente a lo que antes denominó “contingencia nata” y que parecen corresponder a los objetos de la física, dice que solo se prestan para demostraciones en sentido amplio.<sup>62</sup>

Lo más notorio es que esta clasificación sobre los objetos que pueden prestarse para una demostración concuerda con su clasificación sobre los sentidos del término *scientia*, aunque acá vincula cada uno de los sentidos con la eventual posibilidad de ser el objeto de una demostración. Primero, están las cosas que ocurren por azar y que corresponden a lo que antes se denominó “contingencia errática”. Su conocimiento solo puede ser calificado como *scientia* en un sentido muy amplio y, como aquí se agrega, no puede obtenerse por medio de una demostración. En el otro extremo, están las cosas necesarias que corresponden a lo que el autor llama “las cosas divinas y matemáticas” y que parecen concordar con los objetos del tercer y del cuarto sentido del término *scientia*. Estos objetos sí pueden ser conocidos por medio de demostraciones y, de hecho, pueden serlo según el sentido más estricto del término. Por último, están aquellas cosas que solo poseen una “necesidad natural” y que ocurren “frecuentemente”. Esto es, tienen

---

61 *Ibid.*, I, cap. 18, 264-265, ll. 122-124: “[...] sed res casualis est extra necessitatem simpliciter et extra necessitatem naturalem, que non est necessitas simpliciter, sed cum circumscriptione impedimenti”.

62 *Ibid.*, 265, ll. 126-129: “Demonstratio autem omnis est rei que semper est aut rei que frequenter est; demonstratio namque proprie dicta est incorruptibilium et semper uno modo se habentium, sed demonstratio communiter dicta extenditur etiam ad contingencia nata que frequenter sunt”.

necesidad, pero los impedimentos externos harían que su manifestación sea la regularidad de ciertas operaciones o fenómenos. Estos objetos sí pueden ser objeto de demostraciones, pero en un sentido amplio del término.

Saquemos algunas conclusiones. En primer lugar, parece confirmarse que la principal característica que hace que un conocimiento califique como una ciencia en sentido pleno es el que se obtenga a partir de una demostración *propter quid*. Lo anterior se infiere por la identificación que el texto hace entre lo que hemos llamado “ciencia en sentido pleno” con la demostración en sentido propio. En conformidad con ello, cualquier conocimiento será una ciencia en sentido pleno en la mediada en que se obtenga por una demostración *propter quid* y ninguna disciplina quedaría, en principio, excluida. Téngase en cuenta además que, en este texto, Grosseteste no habla de “inmutabilidad”, sino que de “necesidad absoluta” (*simpliciter necessitatem*) y que asimila esta última con aquello que ocurre “siempre”. Dado que la demostración *propter quid* puede llevarse a cabo cuando su objeto es algo absolutamente necesario o que ocurre siempre, se sigue que la inmutabilidad de la verdad que es propia de la ciencia en sentido pleno se vincula con el hecho de haber sido captada a través de esta clase de demostración. La demostración *propter quid* sería precisamente el razonamiento que permite captar una verdad en su máxima inmutabilidad.

En segundo lugar, hemos visto que tanto las “realidades divinas” como las “realidades matemáticas” pueden ser objeto de demostración en sentido propio, precisamente por versar sobre objetos necesarios o que son siempre. La física, en cambio, parece estar siendo excluida de esta posibilidad, aun cuando emplee demostraciones en sentido amplio, es decir, lo que se denomina “demostración *quia*”. La razón es que versa sobre realidades que ocurren frecuentemente y no siempre o con necesidad absoluta. Se confirma que lo propio de la ciencia en sentido pleno es el hecho de ser una verdad obtenida a través de una demostración *propter quid* por su aptitud de revelar tal verdad al intelecto en su máxima necesidad. Una demostración *quia*, por el contrario, no tendría esta aptitud. En conformidad con lo anterior, la física solo podría ser una ciencia en sentido pleno en los casos en los que versara sobre una cosa susceptible de ser conocida a través de su

causa inmutable. Aunque no parece ser algo por principio inconcebible, Grosseteste parece estar aquí, en la práctica, excluyéndolo.

En tercer lugar, es necesario aclarar una duda. ¿Por qué, cuando define la ciencia, Grosseteste parece establecer una separación entre lo que ocurre siempre y lo que es inmutable? ¿Por qué ejemplifica lo primero con las verdades matemáticas? Por cierto, en el texto que acabamos de revisar, se sigue presuponiendo esta distinción. Más aún, la distinción sigue marcando la diferencia entre las realidades matemáticas y las realidades divinas. ¿Significará esto que, finalmente, Grosseteste da cierta prioridad a las cosas divinas? Sugerimos que el esquema que hace cohabitar presupuestos neoplatónicos con la doctrina aristotélica de la ciencia genera una tensión. Por un lado, las realidades matemáticas versarían formalmente sobre cosas creadas, aun cuando su captación suponga la captación de los ejemplares divinos, por lo que, en estricto rigor, tendrían un objeto cuyas verdades son “siempre” pero no “eternas”. Por otro lado, una ciencia que se ocupara formalmente de Dios sí tendría lo absolutamente necesario como objeto, ya que es eterno. Solo Dios posee una necesidad absoluta en el máximo sentido en el que podemos hablar de una necesidad absoluta, dado que no puede no existir: la contingencia no tiene lugar ni siquiera respecto de su existencia. Por consiguiente, aun cuando las cosas matemáticas, en las que se pueden realizar demostraciones *propter quid*, ofrecen verdades científicas en el máximo sentido posible, en alguna medida no alcanzarían esa máxima científicidad. ¿Significa esto que Grosseteste adopta una visión teológica de la metafísica? ¿Asimila, siguiendo a Boecio y a toda la tradición neoplatónica que le precede, las “realidades divinas” con Dios en tanto última causa de todo lo existente? ¿Le asigna a esta disciplina, entre las ciencias, un grado eminente de científicidad?

Aunque estimamos que no es posible responder con total certeza a todas estas preguntas, sí hay muy buenas razones para pensar que, al menos, Grosseteste sienta las bases de una concepción teológica de la metafísica. Como vimos en la anterior sección, todo conocimiento de los principios incorruptibles parece encontrarse esencialmente conectado con los ejemplares divinos y es esto precisamente lo que explicaría su incorruptibilidad. Por ende, nada impide que, para Grosseteste, con “realidades divinas” esté apuntando a una disciplina que estudie de manera sistemática la dependencia causal que tiene toda realidad creada con su causa inmutable a partir del análisis de los primeros principios.

En verdad, no sería extraño que fuera así, como, de hecho, se ve más tarde en autores tales como Buenaventura. Según este último autor, lo primero conocido por el intelecto (*primum cognitum*) es Dios en la medida en que la captación del ente creado supone la captación del ser perfecto e infinito, argumentando que la captación del ser potencial supone la captación del acto mismo de ser.<sup>63</sup> En esta doctrina, la captación de los principios, aunque supone, al igual que Grosseteste, la experiencia sensible, reclama cierta captación previa de Dios en tanto ser en acto. No podemos aquí elaborar esta tesis, pero lo dicho es suficiente para darnos cuenta de que Grosseteste podría estar pensando en algo así cuando desarrolla su solución al problema de la incorruptibilidad de los universales. Por ende, nada impide que tuviera en mente una concepción de la metafísica similar a la de Buenaventura cuando define la ciencia en sentido plano.

## 5. Conclusiones

El comentario de Grosseteste a los *Analíticos Posteriores* revela las tensiones propias de la recepción de una obra leída a partir de presupuestos teóricos que le son ajenos. Ahora bien, nos parece que es muy poco probable que el autor haya adoptado la tesis de que la única ciencia en sentido estricto sea la teología natural, aun cuando no pueda negarse que le concede cierta prioridad y que podría estar haciendo alguna clase de asimilación entre esta y la filosofía primera. Como

---

63 Como lo ha mostrado Jan Aertsen, lo indicado supondría que Grosseteste cae dentro de aquella tradición de autores para los cuales el primer objeto del intelecto es Dios mismo en tanto ser por excelencia, razón por la cual sería el objeto propio de la metafísica. Cfr. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, 156-160. Sobre este punto, cfr. Cullen, *Bonaventure*, 60-63; Suzanne Metselaar, “Are the Divine Ideas involved in making the sensible intelligible? The Role of Knowledge of the Divine in Bonaventure’s Theory of Cognition”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 79, 2 (2012): 339-372. Como contraste de ello, recordemos que Tomás de Aquino sostiene precisamente lo contrario: el objeto propio del intelecto es el ente material, aun cuando la captación de su noción implica la posibilidad de extender sus propiedades hacia cualquier clase de ente, incluyendo los inmateriales. Cfr. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, 252-256.

hemos comprobado, la definición de la ciencia en sentido pleno pone principalmente el acento sobre el hecho de que una verdad es ciencia en su máxima expresión cuando es alcanzada al modo de una demostración *propter quid*, ya que es en esta clase de demostración donde las cosas pueden ser conocidas a través de sus causas y principios absolutamente inmutables. La función de esta demostración es precisamente la de revelar al intelecto la articulación de una cosa con su causa y es en ella en la que una verdad universal, sea cual sea su objeto, se presenta como un vestigio de su ejemplar divino.

Con todo, tampoco habríamos de extrañarnos si el paradigma del conocimiento científico revelara cierta preferencia por el conocimiento de Dios. Si una cosa es mejor conocida en la medida en que es captada a partir de su causa inmutable, el conocimiento más acabado, es decir, el conocimiento “más científico”, será aquel en el que toda realidad sea captada a partir de la primera causa eterna. Su necesidad es absoluta en el sentido más estricto posible, ya que es imposible que dicha causa no exista: su esencia se identifica con su ser.<sup>64</sup> Como hemos visto, parece que conviene descartar una teologización de la definición de ciencia en sentido pleno, pero ello no implica que exista, en Grosseteste, una asimilación de la filosofía primera con la teología natural por cuanto sus principios propios serían el punto de conexión de toda verdad con los ejemplares divinos, como explícitamente lo defendió, más tarde, san Buenaventura. Según este último autor, la metafísica considera el ser desde la perspectiva de los ejemplares divinos. Esto es posible porque es

---

64 Aunque este es un tema que merece ser profundizado, esta idea parece estar presente en *De veritate*, cuando Grosseteste afirma que lo creado no tiene el ser por sí, lo que implica que eso solo es propio de Dios en tanto ser increado: “Cum igitur non ex se sit, sed in solum consideratum, invenitur labile in non-esse: ubi vel quomodo videbitur, quod sit, nisi in coaptatione ad illud, quod supportat ipsam ne fluat in non-esse et in conspectione, quod hoc supportaatur ab illo? Hoc est igitur, ut videtur, alicui creaturae esse, quod ab aeterno Verbo supportari”. (Lértora, 42, n. 37). Esta tesis, por otro lado, se complementa con aquella según la cual “el verbo es su propia adecuación a la cosa”, razón por la cual no solamente posee verdad, sino que es “la” Verdad: “Ita enim est res quaeque plenissime, ut hic sermo dicit: nec in aliquo aliter est, ac dicitur hoc sermone: nec solu, adaequatur, sed est ipsa adaequatio sui ad res, quas loquitur. Ipse igitur Sermo Patris secundum haec definitionem veritatis maxime veritas est”. (Lértora, 33-34, n. 20).

esencial a todas las creaturas ser “vestigios” de Dios y es precisamente ahí donde se halla aquello común que posibilita una ciencia unitaria de los seres creados y del ser increado. Estos “vestigios” consisten precisamente en aquellas propiedades sin las cuales ninguna cosa podría ser pensada, que son las nociones de unidad, verdad y bien. Además, Buenaventura considera que tales nociones suponen, en último término, una primera captación del ser en acto, que asimila al acto puro y, por ende, a Dios. En razón de lo anterior, el conocimiento más perfecto de todos sería aquel en el que el intelecto lograra entender todas las cosas en su relación con la primera causa, lo que se lleva a cabo a partir del análisis de tales nociones.<sup>65</sup>

No podemos aquí hacer una exposición completa de la doctrina en cuestión, pero el modo en que Grosseteste parece vincular toda verdad universal con las verdades eternas de los ejemplares divinos invita a pensar que su concepción del conocimiento científico debiera inclinarlo a una forma similar de comprender la filosofía primera. Por la misma razón, tendría que asignarle un grado eminente de científicidad por ocuparse formalmente de “la causa inmutable en sí y en su causar de la cosa”. Aunque todos nuestros principios universales provengan de la experiencia y se refieran a las realidades corpóreas, tienen una íntima conexión con las verdades creadas que perfectamente podrían entenderse desde una perspectiva “trascendental”.<sup>66</sup>

Para terminar, constatemos que, en el esfuerzo de este autor por elaborar la síntesis que hace coexistir cierto neoplatonismo con las nuevas ideas de Aristóteles sobre la ciencia, aparecen muchas de las inquietudes que movieron a los pensadores medievales a tratar de desarrollar una doctrina sistemática acerca de lo que debe ser un conocimiento perfecto de la realidad en su conjunto. Lo que debe retenerse de esto es que inevitablemente su forma de abordar la teoría de la ciencia pone un

---

65 Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, 147-160.

66 En Curiello, *Robert Grosseteste on Transcendentals*, 198-199, se muestra cómo existe una doctrina similar en el comentario inédito del *De divinis nominibus*, que incluso podría ser la fuente indirecta para la tesis de Buenaventura.

marco del que se tuvieron que hacer cargo los autores que lo siguieron en el siglo XIII.<sup>67</sup>

### Referencias bibliográficas

Aertsen, Jan. "Platonism", en *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. 1, editado por ed. R. Pasnau, 76-85. New-York: Cambridge University Press, 2009.

Aertsen, Jan. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chacellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden-Boston: Brill, 2012.

Agustín, San. *De libero arbitrio*, en *Obras de San Agustín. Edición Bilingüe*. Vol. III. *Obras Filosóficas*. Madrid: BAC, 1982.

Anselmo, San. *Monologion*, en *S. Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*. Vol. 1, editado por. F. S Schmitt. Seccovii, 1938.

Anselmo, San. *De veritate*, en *S. Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*. Vol. 1, editado por. F. S Schmitt. Seccovii, 1938.

Antolic-Pieper, Pia. "Robert Bacon on Experiment, Induction and Intellect in his Reception of *Analytica Posteriora* II, 19", en *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, editado por A. J. de Haas y M. Leunissen y M. Martijn, 11-22. Leiden: Brill, 2010.

Aristóteles. *Metafísica*, trad. V. García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.

Aristóteles. *Sobre la interpretación*, trad. M. Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1988.

Biard, Joël. *Science et nature. La théorie buridaniennne du savoir*. Paris: Vrin, 2012.

---

67 Dicho en otros términos, Grosseteste habría sido determinante en la formación de lo que Alain de Libera llamaría el "complejo de preguntas y respuestas" que orientó la recepción medieval de los *Analíticos posteriores*. Cfr. Alain de Libera, "Le relativisme historique: théorie des 'complexes questions-réponses' et 'traçabilité'". *Les études philosophiques* 4 (1999): 479-494; Juan Vicente Cortés, "La arqueología filosófica: de la historia de la filosofía a la filosofía". *Síntesis. Revista de Filosofía*, 3-1 (2020): 125-155.

Boecio. *De trinitate*, en J.-P. Migne (ed.), *Manlii Severini Boetii Opera Omnia. Vol VI*. Paris: 1847.

Boecio. *De consolatione philosophiae*, en J.-P. Migne (ed.), *Manlii Severini Boetii Opera Omnia. Vol VI*. Paris: 1847.

Boulnois, Olivier. *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Age*. Paris: Puf, 2013.

Chenu, Marie-Dominique. *La théologie au douzième siècle*. Paris: Vrin, 1987.

Corbini, Amos. *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici Secondi*. Firenze: Sismel, 2006.

Corbini, Amos. *Da Roberto Grossatesta a Jonathan Barnes. Dialoghi a distanza sulla teoria della dimostrazione in Aristotele*. Pisa: Edizioni ETS, 2019.

Cortés, Juan Vicente, “La arqueología filosófica: de la historia de la filosofía a la filosofía”. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 3-1 (2020): 125-155.

Cunningham, Jack. P. “Robert Grosseteste and the Pursuit of Learning in the Thirteenth Century”, en *Robert Grosseteste and the pursuit of Religious and Scientific Learning in the Middle Ages*, editado por J. P. Cunningham, M. Hocknull, 41-57. Switzerland: Springer, 2016.

Cullen, Christopher M. *Bonaventure*. New York: Oxford University Press, 2006.

Curiello, Gioacchino. “Robert Grosseteste and the Doctrine of Transcendentals”, en *Robert Grosseteste and the pursuit of Religious and Scientific Learning in the Middle Ages*, editado por J. P. Cunningham, M. Hocknull, 198-208. Switzerland: Springer, 2016.

Demange, Dominique. *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*. Vrin: Paris, 2007.

Alain de Libera, “Le relativisme historique: théorie des ‘complexes questions-réponses’ et ‘traçabilité’”. *Les études philosophiques* 4 (1999): 479-494.

Federici-Vescovini, Graziela. *La teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo. Studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*. Perugia: Morlachi, 2003.

Gilson, Étienne. “Pourquoi S. Thomas a critiqué s. Augustin”. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 1 (1926): 5-127.

Gregory, Tullio. “Le platonisme du XIII<sup>e</sup> siècle”. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 71, n.º 2 (1987): 243-259.

Gregory, Tullio. “La nouvelle idée de nature au XII<sup>e</sup> siècle”, en *The Cultural Context of Medieval Learning*, editado por Murdoch et Sylla, 193-218. Dordrecht-Boston: Reidel, 1975.

Marrone, Steven. *William of Auvergne and Robert Grosseteste. New Ideas on Thruth in Early Thirteenth Century*, 144-157.

Marrone, Steven. “Robert Grosseteste on the Certitude of Induction”, en ed. Wenin, *L'homme et son univers au Moyen Âge. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale. Vol. II*, 481-488. Peeters: Louvain, 1986.

Marrone, Steven. *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001.

McEvoy, James. *The Philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford, Oxford University Press, 1982.

Laird, Edgar. “Grosseteste, Ptolemy, and Christian Knowledge”, en *Robert Grosseteste and his Intellectual Milieu*, editado por J. Flood y J. Ginther, J. Goering, 131-152. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2013.

Lértora Mendoza, Celina. “Introducción”, en Roberto Grosseteste, *Teoría de la verdad*, trad. Celina Lértora Mendoza, 5-27. Buenos Aires: Ediciones del Rey, 2005.

Lértora Mendoza, Celina. “Gnoseología y teoría de la ciencia en Roberto Grosseteste”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 16 (2009): 11-22.

Metselaar, Suzanne. “Are the Divine Ideas involved in making the sensible intelligible? The Role of Knowledge of the Divine in

Bonaventure's Theory of Cognition". *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 79, n.º 2 (2012): 339-372.

Noone, Timothy. "Anselm, Grosseteste, and Bonaventure", en *Truth. Studies of a Robust Presence*, editado por Pritzl, 114-120. Washington: The Catholic University of America Press, 2010.

Oliver, Simon. "Robert Grosseteste on Light, Truth and *Experimentum*". *Vivarium* 42, n.º 2 (2004): 151-180.

Palma, Robert. "Grosseteste's Ordering of Scientia". *New Scholasticism* 50, n.º 4 (1976): 447-463.

Pradier, Adrián. "El opúsculo *De veritate* de Roberto Grosseteste", en *De Natura. La naturaleza en la Edad Media. Vol. II*, editado por J. L. Fuertes Herreros y A. Poncela González, 707-718. Húmus, 2015.

Quinn, John. F. *Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1973.

Grosseteste, Roberto. *Comentarium in posteriorum analyticorum libros*, ed. P. Rossi. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1981.

Grosseteste, Roberto. *De scientia dei*, en *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, editado por L. Baur, 145-147. Munster: Aschendorf, 1912.

Grosseteste, Roberto. *De libero arbitrio*, en *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, editado por L. Baur, 150-151. Munster: Aschendorf, 1912.

Grosseteste, Roberto. *De veritate*, en *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, editado por L. Baur, 132-135. Munster: Aschendorf, 1912.

Grosseteste, Roberto. *La ciencia de Dios*, en *Roberto Grosseteste. Teoría de la verdad*, trad. Celina Lértora Mendoza. Buenos Aires: Ediciones del Rey, 2005.

Rossi, Pietro. Introducción a Grosseteste, *Commentarius in posteriorum analyticorum libros*, ed. P. Rossi, 12-21. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1981.

Rossi, Pietro. “Robert Grosseteste and the Object of Scientific Knowledge”, en *Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship*, editado por J. McEvoy, 53-75. Louvain: Brepols, 1995.

Saffrey, Henri-Dominique. Introduction a Thomas d’Aquin, *Super librum de causis expositio*, editado por H.-D. Saffrey, XXIX-XXX. Paris, Vrin, 2002.

Serene, Eileen. “Robert Grosseteste on Induction and Demonstrative Science”. *Synthese* 40, 1 (1982): 97-115.

Stolarski, Grzegorz. *La possibilité de l’être: un essai sur la détermination du fondement ontologique de la possibilité dans la pensée de Thomas d’Aquin*. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2001.

Themistius. *Themistius’ Paraphrasis of the Posterior Analytics in Gerard of Cremona’s Translation*, ed. R. O’Donnell, en *Medieval Studies* 20 (1958): 211-263.

Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, editado por L. J. Bataillon, C. A. Grassi, en *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum*, Vol. L. Rome/Paris: Cerf, 1992.

Tudela van Breugel-Douglas, Juan Felipe. “La jerarquía de las ciencias según Roberto Grosseteste”. *Boletín del Instituto Riva Agüero* 12, n.º 3 (1982): 386-390.

Van Dyke, Christina. “An Aristotelian Theory of Divine Illumination: Robert Grosseteste’s *Commentary on the Posterior Analytics*”. *British Journal for the History of Philosophy* 17, n.º 4 (2009): 685-704.

Van Dyke, Christina. “The Truth, the Whole Truth, and Nothing but the Truth: Robert Grosseteste on Universals (and the *Posterior Analytics*)”. *Journal of the History of Philosophy* 48, n.º 2 (2010): 153-170.

Valdivia Fuenzalida, José Antonio. “El origen de los primeros principios según Tomás de Aquino. Una dificultad interpretativa”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34, n.º 2 (2017): 349-352.

Valdivia Fuenzalida, José Antonio. “Nécessité, certitude et illumination selon saint Bonaventure”. *Laval théologique et philosophique* 73, n.º 3 (2017): 246-253.

Valdivia Fuenzalida, José Antonio. “La contingence et la science. À propos de la réception des *Seconds Analytiques* au XIII<sup>e</sup> siècle”. *Scripta Mediaevalia* 11, n.º 2 (2018): 43-79.

Wallace, William. *Causality and Scientific Explanation. Volume One. Medieval and Early Classical Science*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1972.