

---

# La causalidad en la creación según Thierry de Chartres

*Causality in creation according to Thierry of Chartres*

---

ELISABETH REINHARDT

Departamento de Teología Histórica  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
31009 Pamplona (España)  
erein@unav.es

**Abstract:** Thierry (*Theodoricus Brito o Carnotensis*) was the Chancellor of the cathedral school of Chartres from 1142 to 1150. Although he mainly commented on Boethius, his own work can be considered as a personal synthesis of Platonist, Neo-Platonist and Aristotelian sources. Being convinced of the propedeutical value of the liberal arts for theology, he gives a wide range especially to the *quadrivium*. This essay concentrates on his *Tractatus de sex dierum operibus*, and shows that causality is the axis of his ontological comprehension of reality (*rerum universitas*): from a philosophical point of view, causality explains the existence of real multiplicity from the One, whereas the theological perspective shows creation as the work of the Triune God. Causality, as Thierry understands it, implies participation, thus guaranteeing the causal capacity of natural beings and, consequently, their real autonomy within their realm, though dependent on the supreme cause, without which nothing would exist.

**Keywords:** Thierry of Chartres, causality, creation, twelfth century.

**Resumen:** Thierry (Theodoricus Brito o Carnotensis) fue catedrático de la escuela catedralicia de Chartres de 1142-1150. Comentador de Boecio, su obra refleja sin embargo una síntesis personal de fuentes platónicas, neoplatónicas y aristotélicas. Está convencido del valor propedéutico de las artes liberales para la teología, dando amplia cabida también al *quadrivium*. Este estudio, centrado en su *Tractatus de sex dierum operibus*, pone de manifiesto que la causalidad es el eje de su comprensión ontológica de la realidad (*rerum universitas*): desde el punto de vista filosófico, la causalidad explica la existencia real de lo múltiple a partir del Uno, y en la perspectiva teológica muestra la creación como obra de Dios Uno y Trino. La causalidad implica, para Thierry, la participación y garantiza por tanto la capacidad causal de los seres naturales, con la consiguiente autonomía real en su orden, pero dependiente de la causa suprema, sin la cual nada existiría.

**Palabras clave:** Thierry de Chartres, causalidad, creación, siglo XII.

RECIBIDO: MAYO DE 2010 / ACEPTADO: ENERO DE 2011

El siglo XII en Occidente muestra transformaciones rápidas y profundas en el mundo del saber, inseparables de otros cambios de tipo social, económico y político, que motivaron el interés de los historiadores a mediados del siglo XX y continúan siendo objeto de investigación interdisciplinar. Los resultados obtenidos hasta ahora manifiestan que aún queda mucha tarea pendiente. Sin entrar en la discusión de si es justificado hablar de “renacimiento”, podemos afirmar con Fernand Brunner que el siglo XII “es simplemente lo que es”<sup>1</sup>. Esta expresión es tan imprecisa como significativa, porque se trata de un fenómeno difícil de clasificar sin reduccionismos y sugiere, por otra parte, una complejidad de aspectos que reclama más estudio. En cualquier caso es un período de marcados cambios, donde conviven la tradición y la innovación, y donde se producen —con ocasionales choques— síntesis superadoras.

En el campo del pensamiento filosófico y teológico se registra en el siglo XII un nuevo encuentro con la cultura clásica griega y latina, no siempre en estado puro sino con interpretaciones cristianas, árabes y judías. Los contactos interculturales afectaban a todos los campos del saber y repercutían en el orden mismo entre ellos, dando lugar a nuevas propuestas epistemológicas. También en el terreno vital hubo cambios al surgir nuevas espiritualidades como la del Císter, y también corrientes heterodoxas como el catarismo, que luego se verían contrastados por la aparición de las órdenes mendicantes. La transmisión del saber ya no se limitaba a los enclaves rurales de los monasterios, sino que arraigó en las ciudades, en torno a las catedrales, como es el caso de París, Laon, Auxerre y Chartres, también en instituciones como la Abadía de San Víctor o en la escuela peripatética de Abelardo.

## 1. EL AMBIENTE INTELECTUAL DE CHARTRES: THIERRY

En cuanto a los desarrollos filosóficos, la escuela catedralicia de Chartres era un lugar especialmente propicio, tanto por la situación geográfica como por la experiencia de enseñanza que se remonta a

---

1. F. BRUNNER, *Deus forma essendi*, en M. DE GANDILLAC y É. JEAUNEAU (eds.), *Entretiens sur la renaissance du 12<sup>e</sup> siècle* (Mouton, Paris/La Haye, 1968) 100.

San Fulberto (ca. 960/970-1028). El programa de estudios en artes liberales era muy exigente y completo, porque se daba igual importancia al *trivium* (gramática, retórica, dialéctica) que al *quadrivium* (aritmética, música, geometría, astronomía), también para los estudios superiores de la *sacra doctrina*. De este modo, la “ciencia de las palabras” se equilibraba con la “ciencia de las cosas”. Sin embargo, este saber sobre “las cosas” no se enseñaba mediante la experimentación directa, sino con los textos de los sabios; de ahí la importancia de la explicación exacta y adecuada de esas fuentes mediante el *trivium*, particularmente de la gramática que ocupaba un lugar principal entre las artes liberales<sup>2</sup>. La enseñanza se nutría constantemente de nuevas fuentes<sup>3</sup>, como muestra el *Heptateuchon* de Thierry de Chartres, una especie de compendio de artes liberales que gozaba de gran aprecio en su tiempo<sup>4</sup>. Según Jeauneau, es muy probable que Thierry fuese el primer maestro en Francia que transmitiese en su enseñanza los *Topica*, los *Analytica* y los *Sophistici Elenchi* de Aristóteles, puesto que el *Heptateuchon* los contiene<sup>5</sup>.

¿Quién era Thierry? Los datos biográficos son escasos. El creciente interés de la medievalística por él a partir de los años setenta del siglo XX hizo que se sometieran a crítica los datos existentes, reduciendo con ello la información que se creía tener, pero avanzando a la vez en calidad, como advierte Peter Dronke<sup>6</sup>. En cualquier caso existen hoy elementos de juicio suficientes para afirmar que era un

2. É. JEAUNEAU, *L'âge d'or des Écoles de Chartres* (Éditions Houvet, Chartres, 2000) 38-39.

3. A. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au Moyen-Âge (du V<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle)*, unveränderter Nachdruck der Ausgabe Paris 1895 (Minerva, Frankfurt a. M., 1965) 272; cfr. É. JEAUNEAU, *Les Maîtres chartriens*, en J.-R. ARMOGATHE (ed.) *Monde médiéval et société chartraine*. Actes du colloque international organisé par la Ville et la Diocèse de Chartres à l'occasion du 8<sup>e</sup> centenaire de la Cathédrale de Chartres 8-10 septembre 1994 (Picard, Paris, 1997) 103-104.

4. Los manuscritos fueron consultados todavía por Clerval, pero no llegaron a editarse. Fueron microfilmados gracias a la iniciativa del Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto y la Abadía de Mont César, Lovaina, antes de quedar destruidos por el incendio de la biblioteca de Chartres en 1944. El prólogo fue editado, con una introducción, por Édouard Jeauneau: É. JEAUNEAU, *Le 'Prologus in Eptateuchon' de Thierry de Chartres*, “Mediaeval Studies” 16 (1954) 171-175.

5. Cfr. *ibid.*, 173-174.

6. Cfr. P. DRONKE, *Thierry of Chartres*, en P. DRONKE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1988) 358.

sabio reconocido en su tiempo y más allá de los límites locales. Nació en Bretaña —de ahí, *Theodoricus Brito*—, aunque la fecha sólo admite conjeturas. Consta que fue canciller de la escuela catedralicia de Chartres de 1142 a 1150 aproximadamente, haciéndolo compatible algún tiempo con el cargo de arcediano de Dreux<sup>7</sup>. Un epitafio de Thierry, editado por André Vernet, comienza con las palabras “Dignus Aristotilis successor Teodericus [sic]”<sup>8</sup>, mientras que otros —como su discípulo eslavo Hermann de Carintia— resaltarían su filiación a Platón<sup>9</sup>. El mismo epitafio permite concluir que entre 1153 y 1156 se retiró a un monasterio, probablemente cisterciense, después de legar su biblioteca al cabildo de la catedral de Chartres. No consta la fecha de su muerte<sup>10</sup>.

Los escritos de Thierry, además del *Heptateuchon*, comprenden dos obras de retórica (un comentario a *De inventione* de Cicerón y otro al texto pseudo-ciceroniano *Rethorica ad Herennium*), tres comentarios a *De Trinitate* de Boecio, el *Tractatus de sex dierum operibus*, que es un comentario —inacabado— a los primeros versículos del Génesis; además, en forma abreviada o fragmentos, algunos comentarios a *De Hebdomadibus* y *Contra Eutychen et Nestorium*, de Boecio<sup>11</sup>.

Se han hecho estas referencias al contexto, para justificar el interés que puede tener la noción de causalidad en un teólogo con una base filosófica y científica notable. La obra más adecuada para estudiar la causalidad en la creación es sin duda el *Tractatus de sex dierum operibus*, donde trabaja como teólogo, dando a la vez máxima cabida

7. Cfr. É. JEAUNEAU, *L'âge d'or des Écoles de Chartres* cit., 65.

8. A. VERNET, *Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres*, en AA.VV *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel* (Société de l'École des Chartes, Paris, 1955) 660-670.

9. Hermann de Carintia, que tradujo del árabe el *Planisphaerium* de Tolomeo, envió su texto latino a Thierry con una dedicatoria que le llama “alma de Platón que fue dada de nuevo al mundo”, cfr. C. BURNETT, *Hermann of Carinthia*, en P. DRONKE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* cit., 386-404.

10. Para más detalles sobre su persona, sus colegas y discípulos, vid. E. Reinhardt, en THIERRY DE CHARTRES, *Tratado de la obra de los seis días (Tractatus de sex dierum operibus)*, Estudio preliminar de E. Reinhardt. Preámbulo filológico, traducción y comentario de M. P. García Ruiz (Eunsa, Pamplona, 2007) 24-30.

11. Las ediciones críticas, además del prólogo al *Heptateuchon*, son: K. FREDBORG, *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres* (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1988); N. M. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School* (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1971). Sobre las diversas ediciones y las fechas de composición de las obras de Thierry, vid. E. Reinhardt, en THIERRY DE CHARTRES, *Tratado de la obra de los seis días* cit., 31-32.

a la especulación filosófica y a la ciencia natural. Exponemos brevemente los presupuestos filosóficos y teológicos de Thierry, que permitirán discernir los distintos planos en que argumenta en esta obra y los pasos metodológicos correspondientes.

## 2. PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS Y TEOLÓGICOS

### a) *Presupuestos filosóficos*

Las líneas maestras de Thierry en epistemología, metafísica y gno-seología, se basan en las fuentes habituales de los maestros de Chartres en el siglo XII, pero en su recepción se distingue de sus colegas. Según Jeuneau, Thierry realiza su propia síntesis entre las dos corrientes de Chartres, representadas por Guillermo de Conches, con su opción preferente por la “física”, y Gilberto Porretano que se caracteriza por su especulación filosófica<sup>12</sup>.

La epistemología de Thierry, inspirada en Boecio, se encuentra en los comentarios a *De Trinitate*, aunque no con una terminología fija y única. El orden de los saberes se despliega en tres ámbitos: la Lógica, que trata de las razones, la Ética, que versa sobre las acciones, y la ciencia especulativa, que indaga las causas de las cosas. La ciencia especulativa, a su vez, abarca tres niveles: la teología que contempla “la verdadera forma que es Dios”, la matemática que considera las formas de los seres corpóreos abstraídas de la materia, y la física o *naturalis scientia* que tiene por objeto las formas en la materia. Para la teología y la matemática necesitamos la inteligencia (*intelligentia*); para la física, la razón (*ratio*). La teología prescinde totalmente de la materia, porque su objeto es inmaterial, y procede *intellectualiter*; la matemática prescinde del movimiento, hace abstracción de la materia —aunque su objeto no es inmaterial— y trabaja *disciplinaliter*; la física, en cambio, no prescinde del movimiento ni hace abstracción de la materia, y trabaja *rationabiliter*<sup>13</sup>. Al esta-

12. Cfr. É. JEAUNEAU, *L'âge d'or des Écoles de Chartres* cit., 68.

13. Cfr. *Commentum super Boethii librum de Trinitate* II, 8-10 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 70-71). Se citará en adelante como *Commentum*. Las transcripciones latinas corresponden a la obra original, según los manuscritos investigados.

blecer estas distinciones, Thierry busca la concordancia del *ordo disciplinae* con el *ordo rerum*. Dentro de la unidad del saber concede a cada ciencia su propio ámbito y autonomía, pues cada una trata la *universitas rerum* según su propio enfoque, sin mezcla ni oposición, de acuerdo con las normas de la necesidad y de la posibilidad<sup>14</sup>.

Esto nos remite a la estructura metafísica de la *rerum universitas*, que comprende toda la realidad. Según las *Lectiones in Boethii Librum De Trinitate*, la totalidad de lo real existe en cuatro modos: la *necessitas absoluta*, la *necessitas complexionis*, la *possibilitas absoluta* y la *possibilitas determinata*<sup>15</sup>. La terminología es original de Thierry, como muchos de los términos que utiliza al argumentar este tema<sup>16</sup>. La necesidad absoluta es Dios, que “contiene” (*complicat* [sic]) en absoluta unidad y simplicidad todo el universo. La necesidad de complejidad o de disposición es el despliegue (*explicatio*) de todas las cosas en un determinado orden, “que los antiguos llaman *fatum*”. Thierry hace una distinción al respecto: la *complicationis* [sic] *explicatio* es la providencia divina como plan inmutable, y no es distinta de Dios; el *fatum* es la *explicatio diuine prouidentie* y es posterior<sup>17</sup>. En el extremo opuesto de la necesidad absoluta está la posibilidad absoluta, que carece de todo acto: es la materia, “que los físicos llaman *hyle* o *chaos*”. En cambio, la posibilidad determinada implica acto (*actus cum possi-*

14. Cfr. A. SPEER, ‘*Studium sapientiae*’. *La philosophie et l’unité du savoir théorique chez Thierry de Chartres*, en AA.VV *Vie spéculative, vie méditative et travail manuel à Chartres au XII<sup>e</sup> siècle*. Actes du III<sup>e</sup> colloque européen du 4 au 5 juillet 1998 à Chartres (Association des Amis du Centre Médiéval Européen, Chartres, 1998) 96-97.

15. *Lectiones in Boethii Librum De Trinitate* II, 9 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 157). Se citará en adelante como *Lectiones*.

16. Cfr. P. DRONKE, *Thierry of Chartres* cit., 369; E. MACCAGNOLO, *Rerum universitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres* (Felice Le Monnier, Firenze, 1976) 25-31.

17. *Lectiones* II, 6 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 156): “Est item rerum universitas et eadem omnino: non enim rerum universitates plures esse possunt — est inquam subiecta mathematice sed alio modo ut scilicet est explicatio simplicitatis que in deo est. Que explicatio ab antiquis fatum dicitur. Fatum enim est explicatio diuine prouidentie. Diuina uero prouidentia est ipse deus. Et deus est ipsa diuina prouidentia que precedit fatum”. En otro lugar atribuye el término *fatum* a los físicos (*ibid.*, 157). Maccagnolo comenta este texto, haciendo notar que la providencia, que es la misma *diuina ratio*, dispone las cosas, mientras que el *fatum* es la *dispositio* misma que inhiere en las cosas y las conecta; el *fatum*, si prescindimos de la existencia actual de las cosas, es objeto de la matemática y si las consideramos como existentes en acto, es objeto de la física; en cambio la providencia, por ser eterna como Dios mismo, es objeto de la teología (cfr. E. MACCAGNOLO, *Rerum universitas* cit., 41).

*bilitate*), porque se refiere a las cosas que ya existen en toda su multiplicidad<sup>18</sup>.

En la *Glosa super Boethii librum De Trinitate*, el análisis de la *rerum universitas* destaca la causalidad<sup>19</sup>. La necesidad absoluta es aquí la “forma de las formas”, la unidad y la eternidad: como forma pura contiene de modo simple la pluralidad de los seres y también la sucesión de los tiempos<sup>20</sup>; como unidad, da a participar el ser y la unidad de cada cosa<sup>21</sup>. La posibilidad absoluta o materia primordial —llamada de distintas maneras por los antiguos— ha sido creada por Dios como posibilidad totalmente indeterminada<sup>22</sup>. La necesidad determinada o de compleción se explica en la *Glosa* como el despliegue del universo en las “verdades de formas e imágenes que llamamos ideas” y las correspondientes conexiones causales o series de causas<sup>23</sup>. Estas determinan la materia de los modos más diversos, dando lugar a la *universitas rerum* como “posibilidad determinada” o actualizada<sup>24</sup>.

Los presupuestos gnoseológicos de Thierry concuerdan con la *universitas rerum*, pues el alma guarda una cierta proporción con la naturaleza del universo<sup>25</sup>. Los cuatro modos del conocimiento humano son la percepción sensorial, la imaginación, la razón y la inteligencia, en un orden jerárquico, de modo que cada una de las facultades superiores recibe de las inferiores y gobierna sobre ellas para aproximarse así a la percepción de las formas puras mediante la abstracción. Es el esquema boeciano, pero Thierry hace todavía una

18. Cfr. *Lectiones* II, 5-10 (N. M. HÄRING, *Commentaries*, cit., 155-158).

19. Cfr. *Glosa super Boethii librum De Trinitate* II, 15-23 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 272-273). Se citará en adelante como *Glosa*.

20. *Ibid.* II, 15 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 272): “Ipse enim deus forma non materiata nec que possit immateriari est et substantia pluralitatis atque complicatio sicut est substantia et complicatio successionis temporum. Ex eo enim quod forma est facit de non entibus entia ducens ad esse ea que non sunt”.

21. *Ibid.* II, 16: “Ex forma enim esse. Est enim esse ex unitatis participatione. Tandiu enim est quod est quociens unum est et uno modo se habet”.

22. Cfr. *Ibid.* II, 17-18.

23. Cfr. *Glosa* II, 20-21 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 273); P. DRONKE, *Thierry of Chartres* cit., 369-370.

24. Cfr. *Glosa* II, 22.

25. Cfr. *Lectiones* II, 30-31, (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 164-165) y *Glosa* II, 12, (*ibid.* 271). El texto donde Thierry expone detalladamente su teoría del conocimiento es: *Glosa* II, 3-49 (*ibid.* 269-279).

distinción cualitativa en la inteligencia: entre *intelligibilitas*, que es el poder intelectual más alto y necesario para acceder al ámbito de la necesidad absoluta (de lo intelectible, para Boecio), y la *intelligentia* que considera el orden de la necesidad determinada; la razón, en cambio, junto con la imaginación y la percepción sensorial, sólo alcanza el ámbito de la posibilidad determinada y de la posibilidad absoluta<sup>26</sup>.

En resumen podemos decir, con Dronke, que disponemos de tres ciencias especulativas que dan acceso a los cuatro niveles de la realidad, articulados entre necesidad y posibilidad, y cuatro modos de conocimiento humano<sup>27</sup>.

### b) Presupuestos teológicos

Para los parámetros teológicos de Thierry acudimos a su *Tractatus de sex dierum operibus*, porque contiene su teología de la creación en la forma de un comentario bíblico. Es una exégesis innovadora, al emplear de manera inusual las ciencias humanas en la interpretación bíblica. El propósito de exponer el texto sagrado *secundum phisicam* [sic] le parece perfectamente compatible con la veneración que le merece la Escritura. Destaca, en efecto, la intención religiosa del hagiógrafo —Moisés como *divinus philosophus*, que para él es el autor del Pentateuco— y también la finalidad religiosa del texto bíblico, que es alcanzar el conocimiento de Dios a partir de sus obras, “el único a quien se debe culto de adoración”<sup>28</sup>. Además, al comparar el libro del *Génesis* con el comienzo del evangelio de San Mateo, manifiesta que concibe la historia como historia de la salvación. El maestro de Chartres no pretende restar mérito a la interpretación alegórica y moral de los *sancti expositores*, ni suplantar o enmendar la

26. Cfr. P. DRONKE, *Thierry of Chartres* cit., 371.

27. Cfr. *ibid.* p. 370.

28. *Tractatus* n. 1 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 555): “Intentio igitur Moysi in hoc opere fuit ostendere rerum creationes et hominum generationem factam esse ab uno solo deo cui soli cultus et reverentia debetur. Utilitas uero huius libri est cognitio dei ex factoris suis, cui soli cultus religionis exhibendus est”. La edición bilingüe de E. Reinhardt y M. P. García Ruíz mantiene la numeración general de Häring, aunque la subdivide según párrafos; en este trabajo, las referencias siguen la edición de Häring en *Commentaries*.

exégesis tradicional, sino que únicamente quiere servirse también de todo el saber natural.

En el método preside la *auctoritas* del propio texto bíblico y el sentir de los Padres. En la argumentación suele distinguir entre los *divini philosophi*, los *sancti expositores* y los *antiqui philosophi*. Esta distinción implica una jerarquía de fuentes. Cuando Thierry recurre a la sabiduría precristiana o extracristiana, asume sólo aquello que es compatible con la Revelación divina, por ejemplo cuando se inspira en el *Timeo*. Se atiene a la trascendencia absoluta de Dios sobre lo creado y considera a Dios en su Unidad de esencia y Trinidad de Personas como un solo principio en sus obras *ad extra*, teniendo en cuenta también la apropiación al hablar de la causalidad divina. Se advierte en estos temas la reflexión teológica que llevó a cabo en los comentarios a *De Trinitate* de Boecio<sup>29</sup>.

### 3. LA CAUSALIDAD EN EL *TRACTATUS*

En el *Tractatus de sex dierum operibus* se pueden distinguir tres partes. La primera se ocupa de las causas del mundo (nn. 2-3) y del “orden de los tiempos” (nn. 4-17); la segunda comprende la *expositio litterae* (nn. 18-29); la tercera (nn. 30-47) es un breve tratado sobre Dios. En la primera y segunda parte predomina la exposición *secundum physicam*<sup>30</sup>. Es el ámbito de los seres materiales, sujetos al movimiento. La parte final, no terminada, trata de Dios Uno y Trino en relación con la creación, según la *uera et sancta theologia*, sirviéndose del *quadrivium* en la argumentación. Para estudiar la causalidad en la crea-

29. Según las últimas investigaciones, el *Tractatus* coincide bastante con la época de los comentarios boecianos. Sobre la discusión al respecto, vid. E. REINHARDT, en T. DE CHARTRES, *Tratado de la obra de los seis días* cit., 31-32.

30. El trasfondo y las implicaciones de la expresión *secundum physicam* han sido estudiados, entre otros, por Enzo Maccagnolo y, en fecha más reciente, por Albert Zimmermann y Andreas Speer. Cfr. E. MACCAGNOLO, *Rerum universitas* cit., 227-265; A. ZIMMERMANN, *Die Kosmogonie des Thierry von Chartres*, en U. ERNST y B. SOWINSKI (eds.), *Architectura Poetica. Festschrift für Johannes Rathofer zum 65. Geburtstag* (Böhlau Verlag, Köln/Wien, 1990) 107-118; A. SPEER, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer 'scientia naturalis' im 12. Jahrhundert* (Brill, Leiden/New York/Köln, 1995) 277-282, y *La philosophie et l'unité du savoir théorique chez Thierry de Chartres*, en AA.VV., *Vie spéculative, vie méditative et travail manuel à Chartres au XII<sup>e</sup> siècle* cit., 93-102.

ción, nos centramos en la primera parte, con algunas referencias al resto de la obra.

a) *La casualidad divina*

Thierry afirma, con el *Génesis*, que Dios es la causa suprema y única del mundo (*mundana substantia*) y que esta causalidad se alcanza racionalmente mediante las cuatro causas: eficiente, formal, final y material. Lo argumenta en tres niveles: el análisis filosófico del origen del mundo, el análisis del significado de algunas expresiones bíblicas y, por último, la perspectiva teológica de Dios Creador (n. 2).

El primer razonamiento parte de la realidad del mundo, que sin Dios no existiría. En efecto, el mundo, debido a su mutabilidad y caducidad, precisa de un autor y en este sentido Dios es la causa eficiente. El orden y la belleza del mundo remiten a la sabiduría divina como causa formal. En cuanto sumo bien y total plenitud, Dios no necesita de nada, sino que crea por pura bondad y caridad para tener a quienes participen de su felicidad mediante el amor; en este sentido Dios es causa final. Por último, como toda ordenación presupone una carencia de orden, convenía que lo primero creado fuesen los cuatro elementos aún sin diferenciar, que son la causa material.

En el segundo paso analiza Thierry tres verbos que marcan el ritmo del *hexaëmeron*: crear, decir, ver, y muestra que el conocimiento según la recta razón concuerda con el texto sagrado. La expresión *creavit Deus* indica la causa eficiente; el objeto del *creavit* es *caelum et terram*, que son los cuatro elementos creados por Dios de la nada “al principio”, y ellos son la causa material. El “decir” de Dios (*dixit*) al inicio de cada fase del *hexaëmeron* es propio de la sabiduría divina y corresponde a la obra de ornato. Las palabras *vidit Deus quod esset bonum* expresan la bondad de Dios y se refieren a la causa final; además, al “ver” Dios el bien que ha creado por amor, se goza en ese bien y, a la vez, en su misma bondad.

La tercera perspectiva de las cuatro causas en la creación presupone la revelación de la Trinidad. Dios en cuanto Trinidad actúa como un solo principio causal que implica las cuatro causas: eficiente en cuanto crea la materia, formal en cuanto la informa y dispone, y final en cuanto ama y gobierna lo informado y dispuesto. Esto sig-

nifica que la materia es verdadera causa, pero creada y por tanto completamente dependiente de Dios que actúa en ella. Queda así afirmada la dignidad creatural de la materia y al mismo tiempo la radical diferencia con la teoría platónica de los tres principios intemporales del universo: Dios, ideas, materia<sup>31</sup>. En la acción creadora de Dios distingue Thierry a las tres Personas divinas, conforme a la apropiación, aunque sin utilizar este término, que es posterior: el Padre es la causa eficiente, el Hijo la causa formal, el Espíritu Santo la causa final; en cambio, la causa material son los cuatro elementos, que son creados. Todo el universo (*universa corporea substantia*) debe por tanto su origen y subsistencia a estas cuatro causas<sup>32</sup>.

### b) Casualidad y tiempo

Thierry ve necesario hablar del “orden de los tiempos”, por un doble motivo: el tiempo va unido a la causalidad natural de la materia; además, el *Génesis* habla de una sucesión de “días”, que Thierry entiende, según la cosmología de su tiempo, como una rotación completa del cielo<sup>33</sup>. De acuerdo con la primera frase del relato bíblico, afirma que el mundo ha tenido un comienzo y con él también el tiempo. Pero esas mismas palabras le llevan a plantear, según la Biblia y la ciencia natural, si la creación es simultánea o un proceso. En cuanto a la Biblia, aborda el problema comparando otros dos textos: *qui uiuit in eternum creauit omnia simul* (*Eccli* 18,1) y *sex diebus operatus est Dominus* (*Ex* 20,11)<sup>34</sup>. Resuelve la aparente contradicción

31. Cfr. A. SPEER, *Die entdeckte Natur* cit., 240-243.

32. *Tractatus* n. 3 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 556): “In materia igitur, que est quatuor elementa, operatur summa Trinitas ipsam materiam creando in hoc quod est efficiens causa; creatam informando et disponendo in eo quod est formalis causa; informatam et dispositam diligendo et gubernando in eo quod est finalis causa. Nam Pater est efficiens causa. Filius uero formalis. Spiritus sanctus finalis, quatuor uero elementa materialis. Ex quibus quatuor causis uniuersa corporea substantia habet subsistere”.

33. El día como medida del tiempo es, para Thierry, una rotación completa de la extrema esfera celeste, propia del elemento fuego, que es a la vez el límite del universo, cfr. A. ZIMMERMANN, *Die Kosmogonie des Thierry von Chartres* cit., 112-113.

34. Cfr. *Commentum* IV, 11 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 98). Aquí indica a San Agustín como fuente para interpretar “cielo y tierra” como la materia informe y relaciona igualmente *Gen* 1,1 con *Eccli* 18,1.

aplicando el primer texto (*omnia simul*) a la creación de la materia primordial —los cuatro elementos— y el segundo (*sex diebus*) a la distinción de las formas, que se propone explicar “según la física”.

Comienza por analizar el modo de causar propio de cada elemento. Por el contacto mutuo se activa la causalidad de los elementos como *agere y pati*: el fuego es artífice y causa eficiente en cuanto es sólo activo; la tierra es causa material en cuanto es pasiva; los elementos intermedios —aire y agua— son en un aspecto activos y en otro pasivos, de modo que su función es la de unificar el movimiento de los cuatro elementos<sup>35</sup>. Dios, al crearlos, les confirió estas características (*uirtutes*) y en el transcurso de los seis “días” los dotó de “causas seminales”, de modo que por su interacción pudieran surgir los seres que aparecen según el relato bíblico<sup>36</sup>. La referencia al hombre es muy escueta: el sexto día son creados los animales terrestres, y “entre ellos fue hecho el hombre a imagen y semejanza de Dios”<sup>37</sup>. Thierry concluye que todo lo que “ha nacido o ha sido creado” después (*uel natum uel creatum*) no ha sido efecto de un modo nuevo de creación. Esto significa que con la constitución ordenada del cosmos todos los seres corpóreos han recibido la capacidad causal necesaria que ejercen en el devenir del mundo<sup>38</sup>.

35. Cfr. *Tractatus*, n. 17 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 562).

36. *Tractatus*, n. 17 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 562): “Has uirtutes et alias quas seminales causas uoco deus creator omnium elementis inseruit et proportionaliter aptauit ut ex illis uirtutibus elementorum temporum ordo et temperies procederet et in temporibus competentibus per illas uirtutes sibi inuicem succedentibus corporee creature producerentur”. Para los distintos pasos, vid. E. MACCAGNOLO, *Rerum universitas* cit., 227-250.

37. *Tractatus*, n. 14 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 561): “Et inde animalia terre creata sunt. In quorum numero homo ‘ad imaginem et similitudinem’ dei factus est”. Thierry no menciona el alma espiritual, porque considera en este contexto al hombre como una criatura terrestre entre las demás, pero superior por ser corpóreo-espiritual como indica la expresión “a imagen y semejanza de Dios” y el verbo “*factus est*”, que no se emplea para los demás seres. La condición espiritual del alma está tratada en otro lugar: *Commentum* II, 2-6 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 68-69); *Commentum* II, 39 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 81).

38. *Tractatus*, n. 16 (N. M. HÄRING, *Commentaries*, p. 561): “Quicquid igitur post sextum diem uel natum uel creatum est, non nouo modo creationis institutum est sed aliquo predictorum modorum substantiam suam sortitur. Sic igitur ‘Dominus in septima die requieuit’, i.e. a nouo creationis modo cessauit, elementorum singulis ornato suo et ad se inuicem concordia perfecte attributa”. Sobre el sentido de este párrafo, vid. E. MACCAGNOLO, *Rerum universitas* cit., 233 y 257 (nota 23).

c) *El sentido literal*

A continuación, Thierry se detiene en algunas expresiones del texto bíblico que le sugieren una explicación adicional. Son tres versículos (*Gen* 1,1-3): “En el principio creó Dios el cielo y la tierra”, “La tierra era caos y vacío, la tiniebla cubría la faz del abismo y el espíritu de Dios se cernía sobre las aguas”, y “Dijo Dios: Haya luz”. En estas frases ve confirmadas las bases y la coherencia de su exposición sobre “las causas y el orden de los tiempos”.

En el primer versículo encuentra expresado el comienzo absoluto del universo, es decir la creación de los cuatro elementos, que se propone explicar *secundum rationem phisicorum* (nn. 18-21). Lo hace mediante el análisis estructural de los elementos y la teoría física del movimiento, y establece con ello la base científica para justificar el desarrollo ordenado de todo el universo corpóreo a partir de ellos<sup>39</sup>.

La expresión “caos y vacío” del segundo versículo designa los mismos cuatro elementos, que se encuentran aún en un “estado” confuso, pero mínimamente diferenciable (nn. 22-24), es decir con una capacidad causal implícita que sólo puede hacerse efectiva por la acción divina<sup>40</sup>. Esta intervención divina se anuncia en las palabras “El espíritu de Dios se cernía (*ferebatur*) sobre las aguas” (nn. 25-

39. Para un comentario detallado, cfr. A. ZIMMERMANN, *Die Kosmogonie des Thierry von Chartres* cit., 116-117; A. SPEER, *Die entdeckte Natur* cit., 233-239; N. M. HÄRING, *Die Erschaffung der Welt und ihr Schöpfer nach Thierry von Chartres und Clarenbaldus von Arras*, en W. BEIERWALTES (ed.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969) 174-181.

40. Los filósofos antiguos, dice Thierry (*Tractatus*, n. 24; N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 565), consideraban esa informidad de los elementos (*byle* o *chaos*) como la materia informe e indiferenciada, mientras que Platón admite unos indicios mínimos de diferenciación: “Sed tamen Plato illud minimum quod intererat perpendens et differentiam illam, quamuis minimam, eorum confusioni adesse cognoscens, ideo materiam, i.e. elementorum confusionem, ipsis quatuor elementis subesse confirmavit; non quod creatione uel tempore illa confusio quatuor elementa precederet, sed quoniam naturaliter confusio discretionem sicut sonus uocem uel genus speciem, precedit”. La referencia a Platón puede ser del *Timeo*, 53b; la edición de Häring no propone ninguna referencia. Thierry recoge este matiz, pero advierte que no hay distinción real entre la informidad de los elementos y la distinción que les confiere causalidad propia. Sobre este punto, cfr. E. MACCAGNOLO, *Rerum universitas* cit., 247; A. ZIMMERMANN, *Die Kosmogonie des Thierry von Chartres* cit., 115-116.

28). Nuestro autor entiende por esta frase que la *uirtus creatoris operatoria* se hace presente sobre la materia primordial que “aguarda” —aunque no en sentido cronológico— la acción divina. A propósito de esta fuerza causal (“el espíritu de Dios”), el maestro de Chartres aporta diversos pareceres: los antiguos sabios no cristianos (el *Corpus Hermeticum*, Platón y Virgilio), para quienes se trata de alguna fuerza intramundana; los sabios hebreos —con tres citas del Antiguo Testamento— que hablan del poder de Dios; y los cristianos que llaman “aquello” (*illud idem*) el Espíritu Santo (n. 27). Se ha discutido en el pasado sobre una supuesta identificación del Espíritu Santo con el “alma del mundo” platónica, pero el texto del *Tractatus* no permite esta conclusión<sup>41</sup>. Es cierto que Thierry concuerda con los filósofos griegos en que los elementos informes e indefinidos no pueden activarse a sí mismos, pero no admite que la fuerza necesaria para ello sea intramundana. La respuesta del Antiguo Testamento, que se amplía en el Nuevo por la revelación de la Trinidad, le parece totalmente compatible —incluso lo más congruente— con la física. Afirma, en efecto, que Moisés, *prudētissimū philosophorū*, con las palabras “Et spiritus domini ferebatur super aquas” hace presente la *uirtus creatoris operatoria* sobre la informidad de la materia en su estado primordial. Esta fuerza creadora de Dios es la que “da forma” a los elementos<sup>42</sup>.

Así, el tercer versículo (“Y dijo Dios: Haya luz”) significa para Thierry el modo en que la fuerza creadora de Dios actúa sobre la materia (*in materiam*), según el modo que está “dicho y prefijado”

41. A medida que avanzaron las investigaciones sobre Thierry se fue abandonando la acusación o, al menos, la sospecha de panteísmo. Cfr. P. DRONKE, *Thierry of Chartres* cit., 379; A. KIJEWSKA, *Księga Pisma i Księga Natury. Heksaemeron Eriugeny i Teodoryka z Chartres* (Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 1999) 223; E. MACCAGNOLO, *Rerum universitas* cit., 211-212 y 247-249.

42. Es posible que Thierry piense en la distinción entre *elementum* y *elementatum* que utiliza Guillermo de Conches. No aparece en el *Tractatus* sino en otros textos: la *Abbreuiatio Monacensis contra Eutychem* I, 2 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 442) y el *Commentarius Victorinus De Trinitate*, atribuido a Thierry, n. 16 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 483). *Elementum* es el elemento puro, en el sentido de naturaleza o forma de un elemento, que pertenece a la *necessitas complexionis* (por ejemplo *ignis igniens*), y el *elementatum* o elemento en su forma natural y visible, que corresponde al ámbito de la *possibilitas determinata* (*ignis ignitum*). Esta distinción refleja el orden de los principios entre necesidad y posibilidad. Cfr. E. MACCAGNOLO, *Rerum universitas* cit., 263; A. SPEER, *Die entdeckte Natur* cit., 163ss y 266-267.

desde la eternidad en la sabiduría del Creador (n. 29). Se pregunta por qué “Moisés” relata la presencia del Espíritu de Dios antes del *dixit Deus*. Afirma que todo lo que expondrá sobre este punto se basa en la *uera et sancta theologia* (n. 29). Como señala Maccagnolo, el maestro de Chartres tiene presente en su *Tractatus* la Trinidad divina, conocida por la Revelación, pero al mismo tiempo construye un acceso racional y científico para la teología. En efecto, el conocimiento nuestro parte de lo sensible, y la actividad del Espíritu (*uir-tus operatrix*) se nos manifiesta como obra de sabiduría, a cuyo *dictum* y a cuya *prae-finitio* nos remiten las cosas corpóreas<sup>43</sup>. La experiencia del mundo, en su multiplicidad, postula una causalidad absoluta y trascendente y nos conduce así al discurso racional sobre Dios Uno, de quien nos dice la Revelación que es Trino en Personas.

*d) Dios Uno y Trino, Creador del universo*

La argumentación de Thierry tiene dos partes: Dios en su Unidad y su relación con las criaturas (nn. 30-36); luego, la Trinidad de Personas, en sí y en relación con el mundo (nn. 37-47), aunque el Espíritu Santo sólo se menciona, porque aquí se interrumpe el texto del *Tractatus*.

La explicación de la unicidad de la causa se realiza en tres pasos: unidad y alteridad, la unidad como *causa essendi*, y la unidad como omnipotencia. El punto de partida es siempre la unidad, que —según los principios aritméticos— precede a cualquier otro número.

Thierry comienza comparando la unidad y la alteridad que siempre implica la mutabilidad. Desde el razonamiento aritmético se traslada al plano del ser, abstrayendo totalmente de la materia, y afirma: si la unidad precede necesariamente a toda alteridad y mutabilidad, sólo la unidad es eterna y es la misma divinidad (n. 30). Por tanto, todo lo que existe, o es Dios, uno y eterno, o es criatura, distinta de Dios y sometida a mutabilidad.

A esta aparente separación incommunicable entre estos dos ámbitos de la realidad responde Thierry desde la unidad divina y eterna, diciendo que la unidad es la *forma essendi* de todas las cosas. Lo en-

43. Cfr. E. MACCAGNOLO, *Rerum universitas* cit., 249-250.

tiende a modo de causalidad y participación, expresándolo con una analogía: como algo es luminoso gracias a la luz o cálido por el calor, así cada cosa recibe su ser de la divinidad. De ahí deduce la omnipresencia de Dios en todo lo creado, sin menoscabo de la trascendencia divina. Y continúa: si Dios, que es la Unidad, es la *forma essendi* de cada cosa, se puede afirmar con razón la unidad de cada cosa singular<sup>44</sup>. La Unidad divina no admite pluralidad ni número, pero es la causa de toda multiplicidad y de todo número. Toda otra unidad es participada y esta participación en la unidad garantiza a su vez la permanencia en el ser; perder la unidad es destrucción, porque la unidad es *essendi conseruatio et forma* (n. 34). La exactitud en las expresiones excluye toda sospecha de panteísmo<sup>45</sup>.

Un nuevo razonamiento aritmético sobre el uno como número conduce a otro aspecto de la causalidad divina. La potencia de crear números que tiene el uno es infinita y en este sentido es “omnipotente”. Trasladando este axioma al orden del ser, afirma Thierry que crear números es crear cosas, y la creación de cosas requiere un solo principio absolutamente omnipotente<sup>46</sup>. Por eso la Unidad es omnipotente y es Dios (n. 36). Es éste el punto final de la exposición sobre la Unidad. El ritmo de la argumentación en esta parte del *Tractatus* es descendente y ascendente —de lo Uno a lo múltiple y a la inversa—, quedando afirmada la trascendencia divina en cada paso.

La exposición sobre la Trinidad divina en sí misma y en la creación conecta con la escueta referencia al principio del *Tractatus*: Dios Uno y Trino como un solo principio es el Creador del universo, y la distinción de Personas permite considerar al Padre como causa eficiente, al Hijo como causa formal y al Espíritu Santo como causa final. En esta última parte ofrece Thierry el desarrollo especulativo. Se basa en el tratado trinitario de Boecio que argumenta la Trinidad

---

44. *Tractatus*, n. 31 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 568-569): “At diuinitas singulis rebus forma essendi est. Nam sicut aliquid ex luce lucidum est uel calore calidum, ita singule res esse suum ex diuinitate sortiuntur. Unde deus totus et essentialiter ubique esse uere perhibetur. Unitas igitur singulis rebus forma essendi est. Unde uere dicitur: ‘Omne quod est ideo est quia unum est’”.

45. El tema de la *forma essendi* ha sido objeto de discusión en el pasado, cfr. F. BRUNNER, *Deus forma essendi* cit., 85-102 y 103-116.

46. Sobre este tema, vid. É. JEAUNEAU, ‘*Lectio Philosophorum*’. *Recherches sur l’École de Chartres* cit., 82-83.

conforme la expresión agustiniana: *unitas, aequalitas, con[n]exio*<sup>47</sup>. Los razonamientos son inicialmente matemáticos —tomados de la aritmética y de la geometría—, pero se despojan de toda referencia a la materia para adaptarlos a la verdad revelada y hacerlos coincidir con las expresiones acuñadas por el Magisterio, la patrística y la teología. Se pueden distinguir diversas fases o partes temáticas de la exposición. El punto de partida es la unidad, tomada en un sentido análogo: la unidad de esencia, y la unidad en el sentido de principio sin principio, que es la primera Persona. La *unitatis aequalitas* por generación eterna es la segunda Persona de la Trinidad. La *unitatis aequalitatis-que conexio*, que procede eternamente de ambos, es el Espíritu Santo. Thierry desarrolla ampliamente la *unitatis aequalitas* con respecto a la creación, explicando algunos nombres que le corresponden a la segunda Persona por este motivo: Sabiduría, Verdad, Verbo. Para la teología del Espíritu Santo con respecto a la creación es preciso acudir a los comentarios boecianos<sup>48</sup>. En cualquier caso, el tema de la Trinidad en la creación y en relación con las criaturas requeriría un estudio aparte que excede el marco de este trabajo<sup>49</sup>.

#### 4. SÍNTESIS SOBRE LA CAUSALIDAD

El estudio de la causalidad en la creación es como una atalaya que ofrece una visión panorámica del pensamiento de Thierry. El ascenso a este punto lo realiza con la máxima precisión, sirviéndose del saber natural y teniendo como referente la verdad revelada sobre Dios Creador. La causalidad remite a su vez al marco filosófico, deja entrever la recepción de las fuentes y manifiesta la originalidad del método.

##### a) *La noción de causalidad*

Thierry distingue un doble nivel de causalidad. En el sentido absoluto, de la creación, Dios es la causa única y exclusiva; en el plano finito se

47. San Agustín utiliza una expresión ligeramente distinta: *unitas, aequalitas, concordia* (*De doctrina christiana* V, 5).

48. Cfr. *Commentum* II, 39-43 (N. M. HÄRING, *Commentaries* cit., 80-82).

49. Una síntesis por E. Reinhardt puede verse en THIERRY DE CHARTRES, *Tratado de la obra de los seis días* cit., 50-53.

encuentra la causalidad de las criaturas, que Dios les otorga en la creación. Ambas causalidades se prestan a un análisis conforme al esquema aristotélico, pero de modo diferente. Dios eterno es causa eficiente, formal y final como un solo principio, que desde la fe trinitaria se puede “apropiar” de modo diferente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. La causa material o materia es creada: filosóficamente, es pura posibilidad; *secundum physicam*, consiste en los cuatro elementos, creados en estado “informe”, pero “cuasi-uniforme”, cuya capacidad causal latente se actualiza por intervención divina. La acción causal de estos elementos puede realizarse debido a sus características dispositivas, porque uno de ellos es activo a modo de causa eficiente (fuego), uno pasivo a modo de causa material (tierra) y dos activo-pasivos a modo de instrumento entre ambos extremos (aire y agua). La materia tiene así una causalidad propia, autónoma en su orden, pero que por su origen creado no es totalmente independiente. La materia no es eterna, pero en cierto modo es infinita en cuanto es *receptaculum omnium*, entendiendo por *omnia* todo lo corpóreo. La decisión divina como causa suprema —eficiente, formal y final—, que incluye la creación de la materia dotada de causalidad, desencadena la aparición gradual del universo en el *ordo temporum*, de modo que si “antes” sólo había eternidad, con la creación se inicia el tiempo. Destaca la comprensión de la materia como bien creado y amado, y cuya causalidad es dada y dirigida por Dios, una concepción que invalida tanto la autonomía absoluta de la materia como el dualismo gnóstico.

### *b) La perspectiva filosófica*

Como se ha visto, Thierry combina la explicación “según la física” con la narración bíblica sin contradicciones y sin hacerle violencia. A esta argumentación subyace su comprensión filosófica de la *universitas rerum*, que es el orden del ser, y tiene por tanto carácter metafísico. Este orden, articulado según los dos tipos de necesidad y de posibilidad, le permite combinar la simultaneidad de la creación con el proceso de la formación del universo sin caer en la contradicción. Le permite también concebir la materia primordial no como algo ya existente ni tampoco como materia “semi-formada”, sino como pura posibilidad, aunque sea posibilidad con vistas a algo.

En el marco de la *universitas rerum*, la causalidad esclarece también la relación entre unidad y multiplicidad. La *necessitas absoluta*, una, simple y eterna, “contiene” la multiplicidad como *complicatio*, en total simplicidad. La *necessitas complexionis*, sin detrimento de la simplicidad, es la *complicationis explicatio* como el despliegue del universo en las “verdades de formas e imágenes que llamamos ideas” y las correspondientes conexiones causales o serie de causas; es, en otra expresión que también emplea Thierry, el plan providente de Dios. En cambio, el *fatum* en cuanto disposición que inhiere en las cosas es la *explicatio providentiae* y pertenece a otro orden ontológico: el de la posibilidad determinada o de los seres realmente existentes, pero contingentes (*actus cum possibilitate*). La *explicatio*, por tanto, tiene para Thierry dos niveles: como *necessitas complexionis* pertenece al ámbito divino y como *explicatio providentiae* o *fatum*, al orden creado. El eje vertical que comunica estos niveles y aspectos de la *rerum universitas* o, si se quiere, enlaza el Uno y lo múltiple, es la necesidad absoluta como *forma formarum* o *forma essendi*, es decir la causa absoluta de todo lo múltiple. Esta causalidad suprema y universal es participada en lo múltiple: es la relación que el Uno tiene con los seres reales como causa de su ser, cada uno de los cuales, al recibir el ser, participa de la unidad y ésta es la garantía de que sigan existiendo. Esto enlaza, a su vez, con la causalidad —participada, pero autónoma en su orden— de todos los seres naturales.

### c) *Síntesis de la recepción de las fuentes*

La enorme erudición del maestro de Chartres se traduce en una síntesis propia de sus fuentes. El principio unificador y criterio último en la recepción es la doctrina cristiana con sus fuentes bíblicas y patrísticas, que sin embargo no se entremezclan con el saber natural. Al estudiar la noción de causalidad en Thierry junto con su esquema de la *universitas rerum*, se advierte la confluencia del pensamiento platónico y aristotélico. Concretamente en el *Tractatus* se inspira Thierry en la cosmogonía del *Timeo* para la aplicación de la causalidad, pero lo hace con la noción aristotélica de las cuatro causas extraída de Boecio<sup>50</sup>; a

50. Cfr. A. SPEER, *Die entdeckte Natur* cit., 241.

su vez, el modo de entender la causa formal tiene acentos platónicos<sup>51</sup>, como también la relación entre causalidad y participación<sup>52</sup>. Una fuente determinante es, sin duda, Boecio como transmisor y comentarador de obras aristotélicas, y con su tratado *De Trinitate* del que Thierry se ocupó tan a fondo. Junto con las fuentes boecianas, tiene muy presente el comentario de Calcidio al *Timeo*, es decir una lectura cristiana de Platón que le influye en el planteamiento de la *universitas rerum*<sup>53</sup>.

La explicación filosófica de la realidad en cuatro niveles articulados según la necesidad y la posibilidad obedece al enfoque neoplatónico de lo uno y lo múltiple y sugiere cierta afinidad con el esquema erigeniano, pero es diferente porque resalta más la trascendencia divina por los extremos de necesidad y posibilidad<sup>54</sup>. Y si por la comparación de posibilidad y necesidad puede recordar a Avicena, difiere de él en cuanto asegura la total libertad de Dios al crear. El planteamiento de Thierry, con todos los elementos neoplatónicos que contiene, se aleja también de los neoplatonismos no cristianos. En su argumentación filosófica no utiliza términos como *emanatio*, *manifestatio* y *processio mundi*, aunque sí *complicatio* y *explicatio*. Se percibe un constante interés por distinguir con exactitud entre Dios y el mundo, pero sin romper la unión, porque se mueve siempre dentro de una visión global de la realidad, como es propio del neoplatonismo.

Estos pocos ejemplos de la recepción de fuentes son suficientes para poder afirmar que se trata de una síntesis superadora y personal.

#### d) *Combinación de métodos*

Podría parecer que el maestro de Chartres insiste demasiado en la utilidad del *quadrivium* en el trabajo filosófico y teológico, pero esto es comprensible por la novedad de su propuesta y por las críticas que podía despertar. En realidad se trata de un apoyo equilibrado en las siete artes liberales mediante el método común a todas ellas y anterior a la división de los campos del saber: la *compositio*, con la que la

51. Cfr. N. M. HÄRING, *Die Erschaffung der Welt* cit., 174 (nota 64).

52. F. BRUNNER, *Deus forma essendi* cit., 97-99.

53. Cf. A. SPEER, 'Studium sapientiae' cit., 97.

54. Cfr. A. KIJEWSKA, *Ksiega Pisma i Ksiega Natury* cit., 261, 205, 223.

razón prosigue desde las cosas sensibles hacia lo suprasensible, y la *resolutio*, con la que desciende de los principios a los individuos; esto se percibe en los densos capítulos del *Tractatus* que versan sobre la unidad divina. Esta metodología se presta para realizar, con facilidad y sin estridencias, “la fusión del horizonte especulativo platónico con la reglamentación demostrativa del pensamiento de origen aristotélico-boeciano, que permite a Thierry la recuperación teológica de la cosmología de los antiguos”, en una síntesis de doctrina y método<sup>55</sup>. Este programa metodológico general se adapta a los temas sobre los que trabaja, porque algunos —como hemos visto— requieren un empleo preferente de alguna disciplina del *quadrivium*, mientras que otros exigen un trabajo más especulativo, extenderse más en la *compositio* que en la *resolutio*.

Este ritmo de la argumentación mediante ascenso y descenso, sin previo aviso de los distintos pasos, puede dar la impresión de que el maestro bretón no distingue debidamente entre el orden lógico y el ontológico, o entre matemática y teología, pero esto no es cierto. Los textos denotan precisamente que la matemática —sin perder su autonomía como disciplina— tiene una función propedéutica con respecto a la teología<sup>56</sup>.

## 5. CONSIDERACIÓN FINAL

Al afrontar el tema de la causalidad en la obra de Thierry, se revelan como especialmente acertadas algunas expresiones de Marie-Dominique Chenu cuando caracteriza el siglo XII: *éveil métaphysique, découverte de la nature, aetas Boethiana*<sup>57</sup>, sin olvidar su

55. D. SCHIOPPETTO, *Dal laboratorio delle arti: la nuova organizzazione del sapere e il pensiero teologico*, en G. D’Onofrio, *Storia della Teologia nel Medioevo*, Vol. II (Piemme, Casalferrato, 1996) 228-229.

56. Cfr. A. KIJEWSKA, *Mathematics as a Preparation for Theology: Boethius, Eriugena, Thierry of Chartres*, en A. GALONNIER (ed.), *Boèce ou la chaîne du savoir*, Actes du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac (Peeters, Louvain, 2003) 625-647; aquí, 642-643.

57. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle* (Vrin, Paris, 1966): *éveil métaphysique* es el título del capítulo 14, páginas 309-322; *découverte de la nature*, páginas 21-31; *aetas Boethiana* encabeza el capítulo 6, páginas 142-158. Cfr. A. SPEER, *Die entdeckte Natur* cit., 288 y 226.

expresión *ars fidei* para referirse a la incipiente ciencia teológica en esa época<sup>58</sup>. El estudio de los textos del maestro de Chartres permite afirmar que alcanzó cotas muy altas en todos esos aspectos. En su obra se encuentran intuiciones metafísicas fundamentales, extraídas de las grandes tradiciones filosóficas —platonismo, neoplatonismo, aristotelismo—, a pesar de una recepción sólo parcial y muchas veces indirecta. El suyo no es un sistema cerrado. La primacía de la Unidad le permite la máxima universalidad, cuyos niveles quedan nítidamente distinguidos gracias a la exacta comprensión de la causalidad. La primacía de la Unidad es también el punto de intersección entre racionalidad y fe, cuyos ámbitos respectivos tienen su propia autonomía.

No deja de sorprender que Thierry apenas haya tenido discípulos y que sus obras alcanzaran escasa difusión. Tres siglos más tarde fue Nicolás de Cusa quien descubrió en él una fuente válida para sus especulaciones filosóficas y teológicas, especialmente en la teología trinitaria y en el tratado de la creación<sup>59</sup>. A la vez hay que reconocer que el Cusano sobrepasa a Thierry en su opción filosófica personal y en el método, teniendo en cuenta también el avance en la recepción de las fuentes y en las ciencias naturales durante los tres siglos intermedios.

Aunque los estudios sobre Thierry han aumentado en los últimos años, quedan muchas cuestiones abiertas y el trabajo que se acaba de ofrecer es sólo un esbozo. No se puede considerar concluida la investigación sobre la materia, la *lex naturae*, la evolución natural de los seres corpóreos —que, como se ha visto— está en consonancia con la exégesis bíblica, la cuestión de los seres espirituales, o la teoría del conocimiento, por nombrar sólo algunos temas. Todo ello podría esclarecer más el pensamiento del siglo XII y, sin sacar los temas de su contexto, puede aportar enfoques válidos en la actualidad, como por ejemplo la recta comprensión de la autonomía del orden creado.

---

58. *Ibid.*, 329.

59. La edición crítica (*Nicolai de Cusa opera omnia*, ediderunt Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky, In Aedibus Felicis Meiner, Lipsiae 1932ff.) permite esta conclusión, concretamente los libros I y II del tratado *De docta ignorantia*, en el vol. I.