

Iconografía de la creación de los ángeles. Estudio de estética y filosofía medieval

Adrián Pradier¹

Recibido: 21 de julio de 2022 / Aceptado: 12 de septiembre de 2022 / Publicado: 10 de noviembre de 2022

Resumen. Una de las cuestiones exegéticas más controvertidas de la teología patristica atañe a la creación de los ángeles, capítulo eludido en el Génesis. La cuestión era especialmente gravosa si se tienen en cuenta las importantes funciones de mediación atribuidas a los ángeles en contextos no solo teológicos, sino también filosóficos. Esta circunstancia pone de manifiesto la presencia en la tradición latina de, al menos, dos perspectivas, iniciadas respectivamente por san Agustín y san Ambrosio. El objeto de este trabajo de estética medieval consiste en analizar las distintas decisiones en torno al motivo de la creación de los ángeles y en estudiar cómo los escribas e iluminadores medievales, en esta como otras cuestiones, proponían con sus miniaturas el apoyo a una u otra posición, hasta el punto de generar distintos tipos iconográficos de acuerdo a las posiciones doctrinarias a las que se adscribieran. Nos aproximaremos al papel que jugaban los ángeles en la filosofía patristica y la consecuente importancia teológica de la cuestión en torno a su creación. Se estudian, seguidamente, las principales contribuciones latinas en el campo de los comentarios a los seis días de la Creación, tomando como base las dos alternativas mencionadas. Se propone, en tercer lugar, el análisis de una selección de imágenes provenientes de manuscritos medievales de entre los siglos XII al XIV con el propósito de identificar los tipos iconográficos del motivo indicado. Por último, presentamos unas consideraciones finales.

Palabras clave: Ángeles; luz; hexamerón; manuscritos iluminados; estética medieval.

[en] The creation of angels and their iconographic representation in medieval illuminated manuscripts: a study of aesthetics and medieval thought

Abstract. One of the most controversial exegetical questions in patristic theology concerns the creation of the angels, a chapter eluded in Genesis. The question was especially burdensome if one takes into account the important mediation functions attributed to the angels in not only theological but also philosophical contexts. This question was especially serious if we consider the important mediation functions attributed to the angels not only in theological contexts, but also in philosophical ones. This circumstance highlights the presence in the Latin tradition of at least two perspectives, initiated respectively by St. Augustine and St. Ambrose. The purpose of this work on medieval aesthetics is to analyze the different decisions regarding the motif of the creation of angels and to study how medieval scribes and illuminators proposed with their miniatures the support of one or the other position, to the point of generating different iconographic types according to the doctrinal positions to which they ascribed. We will approach to the role played by angels in patristic philosophy and the consequent theological importance of the question of their creation. Next, and taking as a basis the two alternatives mentioned above, we study the main Latin contributions in the field of commentaries on the six days of Creation, taking as a basis the two alternatives mentioned above. Third, we propose an analysis of a selection of images from medieval manuscripts from the 12th to the 14th centuries in order to identify the iconographic types of this motif. In the end, we present some final considerations.

Keywords: Angels; light; hexamerón; illuminated manuscripts; medieval aesthetics.

Sumario. 1. Introducción. 2. La cuestión del origen de los ángeles en el pensamiento de san Agustín. 3. La alternativa ambrosiana. 4. Robert Grosseteste y santo Tomás de Aquino: el impulso escolástico a la doctrina de san Agustín. 5. Análisis de ejemplos en aras de un principio iconográfico. 6. Consideraciones finales. 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Pradier, A. (2022). Iconografía de la creación de los ángeles. Estudio de estética y filosofía medieval. *De Medio Aevo* 11/2, 273-290.

¹ Universidad de Valladolid, Departamento de Filosofía
E-mail: adrian.pradier@uva.es
ORCID: 0000-0002-5546-4238

1. Introducción

Los iluminadores medievales ofrecían alternativas plásticas al texto al que acompañaban y complementaban. Eran así maestros en la grandeza de lo pequeño y en la trascendencia de lo minúsculo que trataban de cooperar con los académicos, de ayudar y, en numerosas ocasiones, de aliviar y alegrar la lectura. En el caso de los manuscritos medievales, la imagen permitía además espaciar el silencio contemplativo, en el que se consumaba la transición hacia la lectura privada² y donde la tarea de iluminar abría así el vestíbulo de la meditación³. El abordaje de cualquier temática implicaba por parte del miniaturista su compromiso con una determinada interpretación. La imagen, conforme a ello, no era solamente una ilustración, era, en realidad, un posicionamiento personal.

Algunos temas eran especialmente controvertidos, de ahí que los escribas, con frecuencia también iluminadores, dibujaran con el pincel en una mano y el cuchillo en la otra, prestos a corregir no solo errores de forma, sino también de contenido. La historia de la estética medieval es también la historia del modo como los artistas se situaban ante tales divergencias. En este sentido, la Edad Media se articula a través de un debate en el que confluyen “la firmeza de la especulación filosófica y teológica” y la “tensión entre el sentimiento religioso de la recta fe y la desviación de la herejía”⁴: el arte supone, por lo tanto, un punto medio, un encuentro amable, tentativo, exploratorio, expuesto a riquezas increíbles, pero también a errores monumentales.

La responsabilidad hermenéutica no recaía enteramente sobre los miniaturistas. En términos generales, los escribas entendían aquello que transcribían e iluminaban⁵, por lo que en muchos casos podían recurrir directamente a la autoridad de ciertas voces para refrendar sus propias decisiones: bastaba una visita al *armarius* donde, en ausencia de fuentes, siempre podían consultar los compendios, glosas o *catenae* disponibles. También cabía la posibilidad de revisar la solución dada por otros maestros a ciertos motivos, bien en las bibliotecas de sus propios monasterios –algunas de ellas poseedoras de importantes colecciones, como Saint-Denis o Reading– o a los propios fondos de algunos *scriptoria* muy prestigiosos, como el de Frankenthal. Por otro lado, los maestros podían orien-

tar a los artistas menos experimentados en la toma de decisiones. En suma, el escriba no estaba solo.

La cuestión se agudizaba especialmente allí donde había de suministrarse una cierta aproximación artística a las dimensiones, estratos y entidades celestiales. Tal era el caso de ediciones bíblicas, biblias moralizadas, obras de carácter exegetico, filosóficas, teológicas o de espiritualidad. En ellas, las opciones artísticas quedaban férreamente demarcadas entre el déficit expresivo y connatural en el tratamiento de lo divino y, por otro lado, el incontestable valor epistémico de las imágenes al contribuir a la apertura, iniciación y fijación de conocimientos en favor de académicos noveles, pero también de gente simple o iletrada. Así lo recogió en una célebre sentencia Honorio d’Autun, para quien, de los tres motivos que animaban el sentido de la pintura, uno de ellos consistía en ser la literatura de los laicos (*laicorum litteratura*)⁶. En el caso de los manuscritos medievales cualquier decisión venía demarcada por la condición bibliográfica del soporte, lo que nos permite poner entre paréntesis cuestiones estilísticas y focalizar la cuestión sobre la forma adoptada y el contenido expresado.

Uno de los retos más interesantes para el historiador de la estética medieval consiste en averiguar los motivos que llevaron a la adopción de una forma plástica en casos donde las propias autoridades ofrecían alternativas opuestas. Uno de tales asuntos es el que afecta a la creación de los ángeles en el relato de los seis días de la Creación. La problemática se caracteriza por tres circunstancias: en primer lugar, por la relevancia filosófica y teológica de los ángeles en el marco del pensamiento patrístico y medieval; en segundo lugar, por la ausencia en el propio corpus bíblico de referencias expresas al momento y lugar de su creación⁷; y, por último, la divergencia sobre el particular entre autores de gran peso doctrinario, entre los cuales hallamos a varios Padres de la Iglesia.

Normalmente el escriba elegía la solución iconográfica más común y extendida, que consistía en representar a Dios completamente solo [Figs. 1, 2, 3] en una lectura literal del Génesis. La creación de los ángeles debía ser, en todo caso, asumida o inferida por el lector. Si el miniaturista, por el contrario, se decantaba por su incorporación plástica, cualquier solución que ofreciera debía venir sostenida por razonamientos exegeticos lo suficientemente autorizados como para satisfacer unas mínimas condiciones de sentido, en armonía con las notas esenciales de la doctrina. En todo caso, tanto su elu-

² Cf. Richard Hayman, *Illuminated manuscripts* (Oxford: Bloomsbury Publishing, 2018), 6; véase igualmente el libro de Ricardo Piñero, *El arte del silencio* (Salamanca: Luso-Española, 2008).

³ Sobre el particular, véase Ricardo Piñero, *El arte del silencio* (Salamanca: Luso-Española, 2008).

⁴ Ricardo Piñero, *Las bestias del infierno* (Salamanca: Luso-Española, 2005), 324.

⁵ Especialmente a partir del s. XII. Sobre el particular, véase Rodney Thompson, “Scribes and Scriptoria”. En *The European book in the Twelfth Century*, eds. Erik Kwakkel & Rodney Thomson (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 73.

⁶ Honorius Augustudonensis, *De Gemma Animae* I, 182. PL 172, 586c. Sobre el valor concedido, especialmente durante el siglo XII, a los manuscritos iluminados como instrumentos del saber, véase Christophe de Hamel, *A history of illuminated manuscripts* (Londres: Phaidon Press Limited, 1994[1986]), 98-197.

⁷ Los textos bíblicos arrojan muchos datos sobre los ángeles: sabemos, por ejemplo, que están junto a Él en el cielo (Gn. 27, 17; 22, 11; Jb. 1, 6; 2, 1; Dn. 3, 92; Sb. 5, 5;) y que son muchos (Jb. 33, 23; Dn. 7, 10); que integran su ejército (Jos. 5, 14; 1 R. 22, 19; Os. 12, 6; Nm. 9, 6Am. 3, 13; 1 Sm. 1, 3.11; Sal. 24, 10; Is. 1, 9; 6, 3; Jr. 7, 3; 9, 14); que juegan el papel de mensajeros de Dios (Gn. 6, 7; 19, 1-22; Nm. 22, 22-35; Jc. 13, 3); que hay varios tipos: los serafines, con seis alas (Is. 6, 2-6); los querubines, guardan, una vez el hombre es expulsado, la entrada del Paraíso (Gn. 3, 24), llevan Su trono (2 Sm. 22, 10; Sal. 18, 11) y custodian el Arca de la Alianza –de hecho, dos querubines la decoran– (Ex. 25, 18-20, 22); además, protagonizan la extraordinaria visión de Ezequiel que da lugar a los tetramorfos en el arte cristiano (Ez. 1, 10) y que, con el tiempo, se reinterpretarán como los cuatro Evangelistas. Sabemos, en general, muchas más cosas: que algunos tienen nombre, en particular Miguel (Dn. 10, 13; 12, 1); Rafael (Tb. 3, 17; 5, 4; 9, 1.5; 12, 15) y Gabriel (Dn. 8, 16; Lc. 1, 19; Lc. 1, 26-38).

sión como su inclusión iconográfica generaba una respuesta sobre el particular compartida con el lector. Toda decisión comprometía al escriba en la responsabilidad exegetica de su obra.



Fig. 1. Anónimo, *Creación*, c. último cuarto del s. XIII. *Salterio* [The "Huth Psalter"], Lincoln o York, Inglaterra. British Library, ms. Additional 338116, fol. 8v. Imagen: British Library – [Catalogue of Illuminated Manuscripts](#)

Pese a que el objeto de estudio esté acotado, el corpus textual es enorme, tanto como su extensión y alcance. En este artículo propongo el estudio de las dos principales alternativas que se plantean en la tradición latina, por lo que, salvo cuando sea preciso invocarla, dejo para otra ocasión la perspectiva oriental, griega en particular. Así, el texto se divide en cuatro partes: por su valor canónico, en el siguiente epígrafe abordo la cuestión del origen de los ángeles en el pensamiento de san Agustín a partir, sobre todo, de sus comentarios al Génesis; trazo a continuación la alternativa de san Ambrosio de Milán y estudio algunas propuestas exegeticas que la toman como base y, de acuerdo a ella,

rechazan o modifican la posición agustiniana; abordo, por último, la perspectiva escolástica de Robert Grosseteste y santo Tomás de Aquino, quienes nuevamente recuperarán las ideas agustinianas en el s. XIII. Para finalizar el estudio se proponen trece significativos ejemplos de manuscritos iluminados, en los que se pueden identificar hasta tres tipos iconográficos del motivo estudiado conforme a las elecciones del propio miniaturista.

2. La cuestión de los ángeles en el pensamiento de san Agustín

El papel de los ángeles como mediadores fue un lugar común en la angelología patristica, tanto oriental como latina. No solo transmiten las revelaciones divinas en virtud de su contigüidad con Dios, sino que, gracias a ella, son los mejores iniciadores en ese recorrido que va de arriba abajo y vuelta. San Juan Crisóstomo, coetáneo de san Agustín, escribía así que grande es el espacio entre los ángeles y los hombres⁸ y, sin embargo, Dios "los hace descender cerca de nosotros, casi como para decir que trabajan por nosotros; por nosotros corren de un lado a otro; en nosotros, podría decirse, aguardan. Este es su ministerio, ser en todos los sentidos enviados por nuestro bien"⁹. Esta asistencia y comunicación con los hombres solo es posible por una razón ontológica, basada precisamente en su condición de criaturas intermediarias entre lo suprasensible y lo sensible en la escena del ser¹⁰.

La patristica latina encontró en san Agustín al principal transmisor de la doctrina por la que toda entidad, conforme a su capacidad, juega un papel en la dinamización teofánica del mundo. La idea era un lugar común del pensamiento neoplatónico, aunque alcanzaría sus mayores desarrollos teóricos bajo la mano de Proclo. Su concepción del universo partía de la "continuidad" (συνέχεια) ontológica en el despliegue del Uno hasta los territorios de lo múltiple, lo que pasaba necesariamente por la multiplicación de los entes, tanto más invisibles y perfectos cuanto más próximos se hallaban de la fuente del ser. La doctrina de la continuidad implicaba así tres ideas elementales: (1) la inexistencia del vacío en el mundo físico; (2) la persistencia de esa misma continuidad no solo entre los estratos del mundo sensible, sino entre los dos órdenes sensible y suprasensible;¹¹ y (3) el establecimiento de un principio de generación, basado en la semejanza, desde los órdenes superiores hacia los inferiores, según las dos leyes de la continuidad: "toda causa productora trae a la existencia cosas semejantes a

⁸ Cf. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XII, 15. PL 41, 331: "[...] angelica creatura, quae omnia caetera quae Deus condidit, naturae dignitate praecedat [...]."

⁹ Johannes Chrysostomos, *Expositio in Epistolam ad Hebraeos* I, 3, 2. PG 63, 29: καίτοι πολὺ τὸ μέσον ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων· ἀλλ' ὅμως πλησίον ἡμῶν αὐτοῦς κατάγει, μονονουχὶ λέγων· Ἡμῖν κάμνουσι, δι' ἡμᾶς περιτρέχουσιν, ἡμῖν, ὡς ἂν εἴποι τις, ὑπηρετοῦσιν. Αὕτη ἐστὶν ἡ διακονία αὐτῶν, τὸ δι' ἡμᾶς πανταχοῦ πέμπεσθαι.

¹⁰ La mediación puede entenderse desde una doble perspectiva. Si se adopta un enfoque *ontológico*, la mayor dignidad de las criaturas más próximas a Dios sirve de base para desplegar una escala del ser en la que cada jerarquía superior cuida y orienta de la inmediatamente inferior, de acuerdo a las posibilidades que le son propias: bajo este ángulo, los ángeles tienen un papel de mediación absolutamente inequívoco; si se adopta un enfoque *soteriológico*, la mediación es exclusiva de Jesús (DS 1347, 1513). Véase, al respecto, 1 Tim. 1, 17; 2, 5-6; 6, 15-16. Son recomendables sobre el particular dos trabajos de César Izquierdo, "El Mediador, una clave para la teología". *Scripta Theologica* 49 (2017): 351-370; *id.* "Cristo mediador. Perspectiva bíblica". *Scripta Theologica* 40 (2008): 695-732.

¹¹ Esta mediación se hacía a partir de intervalos de condición cualitativa, no espacial o cuantitativa. Sobre el particular, véase Eric Robertson Dodds (ed.), *Proclus. The Elements of Theology. A revised text with Translation, Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1963), 216.

sí misma antes que cosas diferentes”¹² y “toda procesión se logra a través de una semejanza de lo secundario con lo primario”¹³. Comoquiera que la conversión de las cosas hacia la Unidad seguía constituyendo el fin último de la filosofía neoplatónica, la mediación dinámica entre las distintas jerarquías era el rasgo más característico de la continuidad ontológica: de hecho, si no había mediación, tampoco había retorno ni comunicación del Uno.

Dionisio el Areopagita, sistematizador de la ciencia angelológica, recogería de Proclo la idea de una continuidad ontológica entre las distintas jerarquías y la necesidad de su mediación. Cada nivel, de forma ordenada y siempre según proporción, coopera con lo divino en aras de favorecer su respectiva imitación y, por tanto, su aproximación¹⁴, al tiempo que transmite su actividad a las jerarquías inferiores, al modo de un flujo continuo de luz que iluminara sin interrupción. Lógicamente, Dionisio elimina el papel de productor o demiurgo¹⁵ que juegan en Proclo las entidades intermediarias en relación a las criaturas inferiores, siguiendo en este punto la línea de san Ireneo de Lyon en *Adversus haereses*¹⁶: la potencia creadora era exclusiva de Dios, que ya no solo se concibe como Uno, sino como Padre. La jerarquía celestial y sus distintos órdenes cobran, bajo este planteamiento, una función primordial en el “retorno” (ἐπιστροφή) desde lo múltiple, por cuanto establecen el vínculo comunicativo entre los niveles más altos de la trascendencia y el conjunto de lo desplegado en la “procesión” (προόδος) originada. Los ángeles son aquellas criaturas que primeramente y de varias maneras son admitidas a la participación de lo divino y logran expresar de la forma más perfecta, por su proximidad a Dios, Su misterio insondable¹⁷.

San Agustín, con todas las cautelas¹⁸, también había considerado que los ángeles ejercen una función mediadora, a modo de causas secundarias, entre la “primera y suma causa de todas las formas y mociones corporales”¹⁹

y, por otro lado, las propias criaturas materiales²⁰. Tampoco él creía que los ángeles tuvieran potencia creadora, lo que le alejaba ciertas escuelas neoplatónicas²¹. Sin embargo, su gran contribución no gira en torno a este papel de la mediación, sino a la capacidad de los ángeles para dinamizar, de oficio, la potencia teofánica del universo al permitir su inteligibilidad, comunicada e integrada por ellos. La jerarquía de los ángeles orienta así “le créé vers le créateur, et d’autre part il manifeste la réalité divine, il la fait sortir de son silence”²². Esta función reconduce el asunto hacia el lugar que ocupaban los ángeles en el relato de la Creación. Y de ahí la pregunta: ¿cómo y cuándo fueron creados? ¿Por qué no figura en la Escritura? Y, sobre todo, ¿cómo funciona su conocimiento de la Creación? ¿Cuál era su objeto, habida cuenta de que incluso Dios, para ellos, también era un misterio? ¿Por qué son garantía de la propia inteligibilidad del universo?

2.1. La anticipación de la doctrina en el *Liber imperfectus De Genesi ad litteram* (ca. 393)

El tema de la creación de los ángeles es tratado por san Agustín en varias de sus obras, notablemente en aquellas relativas al comentario exegético del Génesis²³. Era, por lo demás, una cuestión debatida en su tiempo.²⁴ Sus intuiciones más básicas sobre el particular las expuso de manera tentativa en el *Liber imperfectus de Genesi ad litteram* (ca. 393), obra en la que asienta ya un principio para abordar el asunto: “lo que ciertamente ha de mantenerse en la fe, aunque supere la forma de nuestro conocimiento, es que toda criatura tiene un inicio; y que el tiempo mismo es criatura, y por esto mismo ha de tener un inicio, y no es coeterno al Creador”²⁵.

Tres son las ideas principales: en primer lugar, todo conocimiento sobre la Creación es esencialmente conjetural, por lo que cualquier cuestión relativa a la mis-

¹² Proclus, *Institutio Theologica*, 28 [32, 10-11]: Πᾶν τὸ παράγον τὰ ὅμοια πρὸς ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησιν (citamos la proposición correspondiente y, entre corchetes, la página y las líneas de la edición crítica de Dodds).

¹³ Ibid. 29 [30, 12-13]: Πᾶσα πρόοδος δι’ ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα.

¹⁴ Cf. Dionysius Areopagita, *De Coelesti Hierarchia*, III, 3. PG 3, 177a: Οὐκοῦν ἐκάστη τῆς ἱεραρχικῆς διακοσμῆσεως τάξις κατὰ τὴν οἰκειάν ἀναλογίαν ἀνάγεται πρὸς τὴν θεϊαν συνεργίαν, [...].

¹⁵ Cf. Tiziana Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie* (Paris: Vrin, 2002), 17.

¹⁶ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV, 20, 1. PG 7, 1032b: *Non ergo angeli fecerunt nos, nec nos plasmaverunt, nec angeli potuerunt imaginem facere Dei; nec alius quis, praeter Verbum Domini, nec Virtus longe absistens a Patre universorum.*

¹⁷ Cf. Dionysius Areopagita, *De Coelesti Hierarchia*, III, 2. PG 3, 180a-b: Αὐτὰ γοῦν εἰσὶν αἱ πρῶτως καὶ πολλαχῶς ἐν μετουσίᾳ τοῦ θεοῦ γινόμεναι καὶ πρῶτως καὶ πολλαχῶς ἐκφαντορικαὶ τῆς θεαρχικῆς κρυφίτητος, [...].

¹⁸ Sobre el particular, ibid. XII, 25. PL 42, 374: *Proinde, facti primitus Angeli cujusmodi ministerium praebuerint Creatori caetera facienti, nescio; nec tribuere illis audeo quod forte non possunt, nec debeo derogare quod possunt.*

¹⁹ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* III, 4, 9. PL 42, 0873: *prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum.*

²⁰ Esta interpretación se mantendrá más o menos estable hasta el siglo XIII. De hecho, el propio Santo Tomás la asume en la cuestión acerca del modo como Dios imprime el movimiento a las cosas creadas y sobre si éste es o no inmediato. En Thomas Aquinas, *Responsio de 43 articulis*, a. 1 arg.: “[...] dice en efecto Agustín en el libro III del De Trinitate: *de la misma forma que los cuerpos más toscos e inferiores son regidos con cierto orden por otros más sutiles y superiores, así [son regidos] todos los cuerpos por un espíritu racional de vida*” ([...] *dicit enim Augustinus in III de Trinit., cap. IV: quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora et superiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem*).

²¹ Cf. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XII, 24. PL 41, 373-374.

²² Tiziana Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie* (Paris: Vrin, 2002), 16.

²³ La relación de obras es la siguiente: *De Genesi contra Manichaeos libri duo* (ca. 388-390), *Liber imperfectus De Genesi ad litteram* (ca. 393) y *De Genesi ad litteram libri duodecim* (ca. 401-415). Es preciso indicar que también trata el tema extensamente en *Confessionum libri tredecim* (ca. 400) y en *De civitate Dei* (ca. 413-426).

²⁴ Cf. Augustinus Hipponensis, *Liber imperfectus de Genesi ad Litteram* IV, 21. PL 34, 0228: *Fortasse quod quaerunt homines, quando Angeli facti sunt, [...].*

²⁵ Augustinus Hipponensis, *Liber imperfectus de Genesi ad Litteram* III, 8. PL 34, 0223: [...], *illud certe accipiendum est in fide, etiamsi modum nostrae cogitationis excedit, omnem creaturam habere initium; tempusque ipsum creaturam esse, ac per hoc ipsum habere initium, nec coaeternum esse Creatori.*

ma solo puede aspirar a la generación de un saber de la misma naturaleza, tentativo y exploratorio, siempre sujeto al expreso decir de la Escritura. Ello no obsta para que no se pueda establecer un principio: todo lo que hay tiene un comienzo, o sea, un principio temporal. Asimismo, el tiempo es, forzosamente, una criatura, por lo que también tiene un comienzo. De conformidad con esta idea, es obvio que los ángeles también forman parte del reino de las criaturas y no pueden operar con anterioridad al despliegue del orden del ser: antes al contrario, su condición de seres incorpóreos implica, como mínimo, la ejecución de movimientos intelectuales. Comoquiera que cualquier movimiento se define por tener un principio y un final, también los ángeles, en cuanto piensan y conocen, están sometidos al tiempo. El indicio más evidente de ello es la propia alma humana, que comparte con ellos su doble condición incorpórea e intelectual: también ella “se mueve en pensamientos, y por este movimiento en ella una cosa es primera y otra final; lo cual no puede entenderse sin intervalo de tiempo”²⁶.

Despejado este asunto, la propuesta de san Agustín, en consonancia con la patrística oriental²⁷, enlaza la creación de los ángeles con la creación de la luz. Para ello introduce previamente una sustantiva distinción entre la luz que se crea y la luz engendrada *i.e.* la Sabiduría, en la medida en que esta es “resplandor de luz eterna”²⁸, coeterna al Padre y equivalente a Cristo y, por tanto, al Verbo. Una es así la luz de Dios, directamente emanada de la fuente, coeterna con el Padre, engendrada y no creada, en línea con las disposiciones del credo; y otra es la luz creada por Dios, efusión de la primera. La que es nacida de Dios es la misma Sabiduría de Dios encarnada en el Verbo; “la creada, es cualquiera otra mudable, bien sea corpórea o incorpórea”²⁹.

Por último, resta ahora la duda de si esa luz que se crea en el día primero es o no equivalente a la visible, o, por el contrario, si se trata de otro tipo de luz, de forma análoga a la creación de los dos cielos³⁰. Su conclusión apunta a que no puede haber luz corpórea con anterioridad a la formación del firmamento y, en concreto, de sus luminarias correspondientes, el Sol y la Luna, que son creadas en todo caso el cuarto día. Por tanto, con base en

uno de los posibles sentidos de la luz, a saber, su sentido incorpóreo, y debido a las constricciones hermenéuticas del propio texto bíblico, la luz creada el primer día solo puede ser incorpórea. Es aquí donde se introduce la hipótesis de que tal vez los ángeles fueran creados en ese mismo instante, a saber, coincidiendo con la creación de la luz o, mejor dicho, coincidiendo en la propia la luz: “Quizá lo que buscan los hombres, cuando [se preguntan] cuándo fueron creados los Ángeles, estos mismos estén significados por esta luz, de manera brevísima, pero también convenientísima y apropiadísima”³¹.

2.2. La exposición de la doctrina en *De Genesi ad litteram libri duodecim* (ca. 401-415)

La cuestión de los ángeles se trata con mucho más detenimiento en el *De Genesi ad litteram*. El razonamiento arranca con el problema de que al final del primer versículo se indique que “atardeció y amaneció, día primero”, lo cual parece entrar en contradicción con lo indicado sobre el cuarto día: en sus propias palabras, el problema radica en cómo aquella primera luz “pudo dar vueltas para constituir las variaciones del día y la noche [...] antes de ser creadas las luminarias del cielo”³².

La explicación se halla ligada a la creación de los ángeles, y, en particular, a sus propias mociones noéticas³³. Se trata de uno de los pasajes más complicados y críticos de la exégesis de san Agustín, aunque también constituye su aportación más original e influyente a la angelología³⁴. Como ha quedado dicho, la primera luz es espiritual y, en consecuencia, sustancialmente distinta de aquella que difunden el Sol y la Luna en sus respectivos territorios. Esa misma luz, cuyo reflejo permite el conocimiento natural en los hombres³⁵, es la que dicta el conocimiento de los ángeles, en la medida en que reciben la iluminación divina sin mediación alguna. Este es, por tanto, el sentido literal de la expresión *fiat lux*, que indica no solo el momento en el que se crea la iluminación intelectual, sino también la propia criatura celestial, creada sin el concurso de pecado alguno, no en un momento y luego en otro: “la criatura racional no conoció en primer lugar su constitución”, se entiende, conforme

²⁶ Ibid.: [...] *in cogitationibus movetur, et ipso motu aliud habet prius, aliud posterius, quod sine intervallo temporis intelligi non potest.*

²⁷ Coincide aquí con Basilius Magnus, *Hexaemeron* II, 5. SC 26, 17b-c: “Si existía alguna cosa antes de la formación de este mundo sensible y perecedero, es evidente que debía ser en la luz. Puesto que no moraban en tinieblas ni los ángeles que se elevan en dignidad, ni el conjunto de los ejércitos celestiales, ni, más generalmente, lo que lleva un nombre no nombre entre las naturalezas inteligibles y los espíritus servidores: era en plena luz espiritual y alegría donde hallaron el estado que les convenía” (Ὅυτε γάρ αι τῶν ἀγγέλων ἀξίαι, οὔτε πᾶσαι αι ἐπουράνιοι στρατιαί, οὔτε ὅλως εἶ τι ἐστὶν ὀνομασμένον ἢ ἀκατονόμαστον τῶν λογικῶν φύσεων, καὶ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ἐν σκότῳ διήγεν, ἀλλ’ ἐν γῶτι καὶ πάσῃ εὐφροσύνῃ πνευματικῇ τὴν πρέπουσαν ἑαυτοῖς κατάστασιν εἶχε).

²⁸ Sb. 7, 26.

²⁹ Augustinus Hipponensis, *Liber imperfectus De Genesi ad Litteram* V, 20. PL 23, 228: [...] *alia est lux de Deo nata, et alia lux quam fecit Deus; nata de Deo lux, est ipsa Dei Sapientia; facta vero lux, est quaelibet mutabilis sive corpora sive incorporea.*

³⁰ San Agustín participa de la idea de que cielo y tierra (*caelum et terram*) designan la creación universal, y, respectivamente, lo invisible y lo visible. De esta manera, la tierra refiere la zona seca del mundo, pero incluye también el firmamento que vemos *-i.e.* la bóveda celeste-, mientras que el cielo se refiere en todo caso al continente de las cosas invisibles, éi mismo, también, invisible. Ambos constituyen, en este punto de la Creación, la materia informe, dispuesta para la recepción de las formas que habrán de venir después: “como si fuera llamada la semilla del cielo y la tierra; cielo y tierra, por así decirlo, confuso y mezclado por el artífice, Dios, idóneo para recibir las formas”. En *ibid.* V, 21. PL 23, 228: [...] *veluti semen caeli et terrae appellata sit; et caelum et terra quasi confusum atque permixtum ab artifice Deo accipiendis formis idoneum.*

³¹ Ibid.: *Et fortasse quod quaerunt homines, quando Angeli facti sunt, ipsi significantur hac luce, brevissime quidem, sed tamen convenientissime et decentissime.*

³² Ibid. IV, 22, 38. PL 34, 311: [...] *circuire potuerit lux ad exhibendam diurnam nocturnamque vicissitudinem, [...] antequam luminaria.*

³³ Cf. Elizabeth Klein, *Augustine’s Theology of Angels* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 27.

³⁴ Cf. Klein, *Augustine’s Theology of Angels*, 29; Aimé Solignac, “Exégèse et Métaphysique Exégèse et métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin”. En *In Principio: Interpretations des premiers versets de la Genèse* (Paris: Études Augustiniennes, 1973), 161.

³⁵ Augustinus Hipponensis, *Soliloquiorum libri duo* I, 6, 12-13. PL 32, 875-876.

a la Palabra de Dios, para después ser formada, sino que “la conoció en su misma conformación, es decir, en la iluminación de la verdad, vuelta a la cual se formó”³⁶. El ángel es creado en el acto de su propia iluminación. Y, como cuando a oscuras nos volvemos a la luz, así sucede que los ángeles son creados en el acto de volverse hacia la luz. La imagen es tanto más potente cuanto difícil de imaginar y, por tanto, de representar plásticamente: los ángeles son creados en el acto de volverse hacia la luz, que los declara al tiempo que ella misma es declarada por ellos. Son, en un intento de expresar lo inexpresable, creados en el mismo acto de volverse (*conversio*), así nacidos en el deseo de esa Luz que ilumina, en el acto de girarse hacia ella. De esta forma, cuando se declara la creación de la luz, se está declarando también “la naturaleza de la criatura espiritual e intelectual, en la cual se entiende que están comprendidos todos los santos ángeles y virtudes”³⁷.

El sentido final de la expresión “hágase la luz y la luz fue hecha” recoge, en suma, el despliegue de la acción creadora de Dios. Pero también el propio conocimiento que, en paralelo, se obtiene de ella a través de la iluminación y, en consecuencia, que los ángeles obtienen desde que la conocen en el Verbo divino –i.e. el conocimiento de la cosa en razón de la cual es creada– hasta que la propia criatura es creada –i.e. el conocimiento de la cosa en sí misma–. El ciclo de la tarde y la mañana refiere así la apertura y cierre de un intervalo noético, específico de los ángeles, que traza el marco de inteligibilidad de la Creación en la doctrina de la iluminación.

En síntesis, hay dos momentos en el conocimiento angélico: una primera fase, correspondiente a la “cognición matutina”, en la que los ángeles contemplan y admiran todas las cosas como de hecho existen en la mente de Dios, pensadas y engendradas en el Verbo, pero todavía no creadas: la cosa, por lo tanto, se conoce o bien “en la razón según la cual fue hecha” o, por el contrario, “en sí misma”. Se trata de una percepción de las razones fundantes del ser de cada cosa, un evento puramente intelectual por el que la criatura angelical intuye la cosa en entelequia³⁸. De lo cual se deduce que los ángeles no oyen la Palabra de Dios, sino que la conocen “por la misma presencia de la verdad inmutable, o sea, por su Verbo unigénito”³⁹: no son oyentes, sino testigos intelectuales y contemplativos de su dinámica creadora, desde su engendramiento en el Verbo hasta su concreción material en el mundo.

El segundo momento se corresponde con la “cognición vespertina”, en la cual obtienen un conocimiento de la cosa ya creada, en sí misma, y, por tanto, un conocimiento inferior, no porque disminuya la potencia angélica para conocer, sino porque se produce ya una merma ontológica en lo creado, que ocupa un rango menor en la escala del ser. La mirada de los ángeles se dirige, de forma natural, hacia la Verdad, cuya prestancia disipa la amenaza del error y la declinación de la luz en distintos matices y tonalidades, alegres a la vista de lo sensible, carentes de la unidad originaria que tanto más se condensa cuanto se embuda progresivamente hacia la fuente última del ser. De ahí que san Agustín, incluso en relación al conocimiento que tienen de sí mismos, vuelva a invocar la oposición entre la tarde y la mañana recogida en el primer versículo: “Conocen también a la criatura mejor allí, es decir, en la Sabiduría de Dios, como en el arte con que fue hecha, que en sí misma; y por esto se conocen mejor allí a sí mismos que en sí mismos, aunque se conozcan en sí mismos”⁴⁰. Debido a la dignidad de su objeto, el conocimiento angélico es así superior en la mañana frente al de la tarde, o sea, en la atención contemplativa que se presta al objeto en ciernes, al margen de que el objeto material tenga también su respectiva dignidad.

Algunos autores consideran que a esas dos cogniciones habría que añadir una tercera, que se incoa en el día siguiente⁴¹, y que se corresponde con lo que Aimé Solignac entiende por “conversión ascendente et laudatrice”⁴², en la que propiamente se produce el célebre giro del ángel desde las cosas creadas hacia la nueva entelequia del ser todavía posible, pero ya prefigurado en tanto que engendrado en el Verbo. Por expresarlo de forma visual, los ángeles, vueltos hacia Dios, miran de reojo a lo creado en aras de aprobar o reprobarlo, y no a la inversa. Las cosas creadas son así contempladas en comparación con sus razones respectivas:

Tampoco los ángeles, en efecto, progresan para recibir la sabiduría como nosotros, para quienes las cosas invisibles de Dios son claramente inteligidas a partir de las que fueron hechas, puesto que desde que fueron creados disfrutaban en la contemplación santa y piadosa de la misma eternidad del Verbo. Y luego, mirándolas desde allí (*despicientes*), de acuerdo a lo que ven en su interior, o bien aprueban los hechos buenos, o desaprueban los malos⁴³.

³⁶ Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram* II, 8, 16. PL 34, 269: [...]; *quia non primo cognovit rationalis creatura conformationem suam, ac deinde formata est; sed in ipsa sua conformatione cognovit, hoc est illustratio veritatis, ad quam conversa formata est: [...]*.

³⁷ Ibid.: [...] *in qua natura intelliguntur omnes Angeli sancti atque Virtutes*.

³⁸ Cf. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram* II, 8, 17. PL 34, 269-270: *Quemadmodum ergo ratio qua creatura conditur; prior est in Verbo Dei quam ipsa creatura quae conditur; sic et eiusdem rationis cognition prius fit in creatura intellectuali, quae peccato tenebrata non est; ac deinde ipsa conditio creaturae*.

³⁹ Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XI, 29. PL 41, 343: [...] *sed per ipsam praesentiam immutabilis veritatis, hoc est, Verbum ejus unigenitum*.

⁴⁰ Ibid.: *Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est in sapientia Dei, tanquam in arte qua facta est, quam in ea ipsa sciunt: ac per hoc et se ipsos ibi melius quam in se ipsis, verumtamen et in se ipsis*.

⁴¹ El propio San Agustín parece indicarlo así, en id. *De Genesi contra manicheos* I, 25, 43. PL 34, 194: *In istis autem tanquam diebus vespera est in ipsa perfectione singulorum operum, et mane in inchoatione consequentium*.

⁴² Aimé Solignac, “Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin”. En *In Principio: Interpretations des premiers versets de la Genèse* (Paris: Études Agostiniennes, 1973), 164; cf. Klein, *Augustine’s Theology of Angels*, 28.

⁴³ Id. *De Genesi ad litteram* II, 8, 17. PL 34, 270: *Neque enim sicut nos ad percipiendam sapientiam proficiebant Angeli, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspicerent, qui ex quo creati sunt, ipsa Verbi aeternitate sancta et pia contemplatione perfruuntur; atque inde ista despicientes, secundum id quod intus vident, vel recte facta approbant, vel peccata improbant*. Aunque en términos generales sigo la traducción de

Si el deseo de un iluminador consistiera en traducir en imágenes la interpretación de san Agustín debían satisfacerse las siguientes indicaciones exegéticas: (1) los ángeles fueron creados el primer día, bajo la expresión por la que se declara la creación de la luz por parte de Dios; (2) los ángeles, además, gozan de un conocimiento íntimo de la mente divina, por lo que conocen la Creación, que alaban y aprecian, en sus dos momentos básicos: el correspondiente a la mañana, es decir, el conocimiento de las razones de acuerdo a las cuales son creadas las cosas; y el correspondiente a la tarde, o sea, el conocimiento de las cosas en sí mismas, es decir, ya creadas; (3) los ángeles contemplan, por lo tanto, uno y otro momento, abriendo un intervalo temporal y revelando, nuevamente, la condición expresada en (1), a saber, que son criaturas creadas y, por lo tanto, sujetas al paso del tiempo —con independencia de que sean incorruptibles—; (4) los ángeles, además, *miran hacia abajo* (*despicientes*) cuando observan las cosas creadas, por lo que es razonable pensar que, cuando contemplan a Dios y conocen las razones seminales de las cosas, *miran hacia arriba*; y, por último, (5) los ángeles no miran despreciativamente las cosas creadas, pues son ministros de Dios en la Creación y asistentes de Cristo y, por tanto, servidores del hombre en el proceso de salvación.

3. La alternativa ambrosiana

La doctrina angelológica de san Agustín, ligada a su teoría de la iluminación, no logró imponerse como única explicación para la creación de los ángeles. Revestida de la misma autoridad patristica, la lectura que san Ambrosio lleva a cabo en su *Hexaemeron* se limita a señalar que, aun cuando el evento no figurara en el Génesis, “los ángeles, dominaciones, y potestades, aunque empezaran a existir en algún tiempo, ya existían cuando el mundo fue creado”, de acuerdo al propio verso paulino⁴⁴: “ya sean Tronos, o Dominaciones, o Principados, o Potestades: Todas las cosas, dice, fueron hechas por él, y fueron creadas en él”.⁴⁵ En esta misma línea de san Ambrosio se mantendrá, por ejemplo, Beda el Venerable, para quien la creación de los ángeles reviste más relevancia teológica no en cuanto a su origen, sino por la luz que puedan arrojar sobre el asunto del libre albedrío [Fig. 5].

Una buena síntesis de las distintas interpretaciones sobre el particular la encontramos en el *Commentarius in Genesin* de Angelome de Luxeuil (ca. †890), un monje benedictino del Franco Condado que, aproximadamente entre los años 845 y 855 y a instancias de su maestro Mellinus⁴⁶, redactó tres comentarios sobre el Génesis, los libros de los Reyes y el Cantar de los Cantares. Tomando como base las lecturas anteriores y, en especial, las aportaciones de san Agustín y san Isidoro, Angelome coincide con la alternativa ambrosiana de que el cielo, continente de lo invisible, fue creado ya con todas las criaturas celestiales. La expresión “en el principio” significaría entonces que Dios creó toda criatura espiritual y corporal en un solo momento y que los términos cielo y tierra designaban también las cosas del cielo y de la tierra: por tanto, los ángeles fueron creados junto al cielo y en el cielo. En sus propias palabras: “el cielo superior no fue creado vacío e inane como la tierra, pues nada en la Creación se produjo sin que se llenara de los benditos ángeles [...] a quienes en el principio, junto al cielo y la tierra, creó para su alabanza”⁴⁷. La posición de Angelome desliga así la doctrina de la iluminación y la creación de los ángeles, lo que refuerza su caracterización como instancias que asisten en la Creación, pero que no contribuyen necesariamente a sus posibilidades de intelección. Pierden, por decirlo de otro modo, su especial condición de cauces de iluminación intelectual divina.

Los trabajos de Angelome se unían a los de Walafrido Strabo (c. 808-849), Anselmo de Laon (c. 1050-1117), Gilbert de Poitiers o de la Porrée (c. 1070-1154) y Petrus Comestor (c. 1100-1080) en el establecimiento, impulso, revisión y comentario⁴⁸ de la *Glossa Ordinaria*, una prestigiosa fuente tanto para académicos del s. XII, como para los propios iluminadores⁴⁹. El contenido en torno a la creación de los ángeles asume la idea de san Agustín relativa a la identidad con la luz, a la que se añade también la sustancia celestial, para lo que se cita el capítulo correspondiente del *De Genesi ad litteram*⁵⁰. No obstante, se desliga de la doctrina de la iluminación y se acepta el argumento de que si la materia se hizo de la nada y de la materia informe se hizo la forma externa del mundo, entonces Dios creó dos cosas antes de todos los tiempos: la criatura angélica, puramente espiritual; y la propia materia informe. De ahí que, en gene-

Lope Cilleruelo, no estoy de acuerdo con la traducción de la forma *despicientes* por “despreciando las cosas creadas”, entre otras cosas porque no parece conforme a doctrina el desprecio de los ángeles por lo creado. En este sentido, creo que la posición agustiniana está indicando una posición jerárquicamente superior desde la cual se contempla, pero que no involucra, necesariamente, el desprecio, al margen de que sea ese uno de los sentidos posibles del verbo *despicio*.

⁴⁴ Cf. Col. 1, 16.

⁴⁵ Cf. Ambrosius Mediolanensis, *Hexaemeron* I, 5, 19. PL 14, 131b-c: *Sed etiam Angeli, Dominaciones et Potestates, etsi aliquando coeperunt; erant tamen jam quando hic mundus est factus. Omnia namque creata et condita sunt, visibilia et invisibilia, sive Sedes, sive Dominaciones, sive Principatus, sive Potestates: Omnia, inquit, per ipsum facta sunt, et in ipsum creata sunt (Coloss. I, 16).*

⁴⁶ Max L.W. Laistner, “Some Early Medieval Commentaries on the Old Testament”. *The Harvard Theological Review* 46, 1 (1953): 28-29.

⁴⁷ Angelomus Luxovens, *Commentarius in Genesin* I, 2. PL 115, 112a-b: *Non ergo superius illud coelum inane creatum est et vacuum ut terra, quoniam nihil creatione protulit, quia mox beatissimis angelorum agminibus impletum est, [...], quos in principio cum coelo, et terra ad laudationem sui creavit, [...].*

⁴⁸ Sabemos que Petrus Comestor impartió en París unas influyentes lecturas sobre la *Glossa Ordinaria* en torno a 1160. Sobre el particular, David M. Foley & Simon Whedbee (eds.), *Petrus Comestor. Lectures on the Glossa Ordinaria* (Toronto: Published for the Centre for Medieval Studies by the Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2021).

⁴⁹ Cf. Lesley Smith, “Books of Theology and Bible Study”. En *The European book in the Twelfth Century*, 192-214. Sobre el particular, véase David A. Solomon, *An Introduction to the ‘Glossa Ordinaria’ as medieval hypertext* (Cardiff: University of Wales Press, 2012), 34-42; véase Lesley Smith, *The Glossa Ordinaria: the making of a medieval Bible commentary* (Leiden/Boston: Brill, 2009), 41-55.

⁵⁰ Anselmus Laudunensis et schola, *Liber Genesis (Glossa Ordinaria)*, I, 1. PL 113, 71b: “*Et facta est lux*”, *id est angelica et coelestis substantia, [...].*

ral, se asiente en los comentarios a la *Glossa* la imagen de un cielo superior lleno de ángeles en el momento de su creación: “tan pronto como fue creado, se llenó de santos ángeles”⁵¹. De otra parte, no se hace referencia alguna a la doctrina de las mociones cognoscitivas de los ángeles como equivalentes a los dos momentos del día, matutino y vespertino.

La contribución de Pedro Abelardo (1079-1142) sobre el particular es interesante por ser autor de un comentario al senario de la Creación. En general, no se aleja de la tradición patristica y tiene en consideración a san Agustín, pero con algunas notorias salvedades. Los ángeles, a su entender, o bien fueron creados con el cielo mismo, o bien la expresión “En el principio” abre un marco temporal previo al propio comienzo del mundo, en el que los ángeles habrían sido creados en el intervalo antes de la creación del cielo. Si esta última opción es cierta, su llegada al mundo no quedaría bajo la categoría simbólica del “cielo” creado, lo que alinearía a Pedro Abelardo con la ortodoxia ambrosiana, sino que, debido a la condición incorpórea de la naturaleza angelical y a la imposibilidad de que estén comprendidos entre el resto de criaturas mundanas, forzosamente hubieron de ser creados con anterioridad al propio acto de la Creación del mundo –entendido aquí como todo aquello susceptible de cuerpo y, por tanto, de ostensión–. En todo caso, se infiere que el orden angélico y la luz son distintos. El texto, algo alambicado, dice así:

Y tal es lo que dice, “En el principio”, como si dijera antes de todas las cosas que consecutivamente enumera, y acerca de cuya consumación añade después: así fueron terminados los cielos, etc. Tal es lo que dice al principio de las obras siguientes, como si dijera: “En el principio del mundo, esto es, antes de que se creara cualquiera de las cosas que son del mundo”. Los ángeles, en efecto, al ser naturalezas incorpóreas no están comprendidos entre las criaturas mundanas, como los hombres, de los cuales recuerda el Filósofo en el libro III de los *Tópicos*: “El mundo”, dice, “lo rige la Providencia; los hombres también son parte del mundo; las cosas humanas, por lo tanto, son regidas por la Providencia”⁵².

Tampoco acepta Pedro Abelardo la íntima conexión entre la mente angélica y la divina, no, al menos, en los términos que implica el concepto agustiniano de iluminación. Ello no obsta para que, de entre todas las entidades, no sean los ángeles las más próximas a Dios y, en consecuencia, a sus misterios. Sí que recupera, contrariamente, las dos fases que establecía san Agustín en re-

lación al acto creador: la conceptualización en la mente divina y la creación propiamente dicha. Sin embargo, la lectura que lleva a cabo origina una inversión del planteamiento: así, mientras que por día (*dies*) se designa “toda la operación de Dios” realizada en la primera jornada, “según estaba anteriormente latente en su mente”, por tarde (*vespera*) se entiende el concepto de la mente divina en su disposición de obra futura y por mañana (*mane*) el concepto de esa operación y su efecto correspondiente. Así, según Pedro Abelardo, “primero latía en la mente de Dios como en la tarde, y después, por efecto de las obras, irrumpió en la luz, es decir, tal y como se ha concebido antes en la mente, así se ha consumado después en la obra”⁵³. En otras palabras, la mañana es para Pedro Abelardo lo que la tarde para san Agustín.

Honorio d’Autun (1080 – ca. 1153), por su parte, también apuesta por simplificar la cuestión en su *Expositio in Hexaemeron*, aunque no comparte exactamente la visión de san Ambrosio. En el principio, Dios creó el cielo y la tierra “en un [solo] momento”, por tanto, conteniendo ya todas las cosas corpóreas e incorpóreas en el mismo acto. Así, el nombre “tierra” designa todo aquello que es visto por su condición de ser cuerpo. El cielo, por su parte, agrupa las entidades incorpóreas en el interior de un continente igualmente incorpóreo e invisible: se trata del cielo del cielo. Entre aquellas entidades se sitúan los ángeles, así como el conjunto de las cosas espirituales invisibles para nosotros. Por otro lado, Honorio también consideraba que si del cielo no se habla más en el relato del Génesis –a diferencia de la tierra, de la que se dice que es “inane, es decir, sin frutos, y vacía, o sea sin animales”– es porque se trata del “cielo superior, que se dice cielo del cielo”, y que fue traído a la existencia colmado de sus admiradores. De esta forma, el texto es en parte deudor la interpretación ambrosiana, por la que los ángeles ya estaban cuando el mundo se hizo:

En el principio creó Dios el cielo y la tierra, esto es, en un momento hizo Dios todas las cosas corpóreas e incorpóreas. Por la denominación cielo se entienden las cosas incorpóreas, como son los ángeles, y todas las cosas espirituales que no son vistas por nosotros. Por el término tierra corpórea se significan este cielo y esta tierra, y todas las cosas vistas por nosotros. Por otro lado: “En el principio”, es decir, en primer lugar, Dios hizo el cielo y la tierra, luego así sucesivamente. Pero la tierra era inane, es decir, de frutos, y vacía, es decir, de animales. Esto no está escrito sobre el cielo, porque el cielo superior, que se llama el cielo del cielo, fue prontamente creado colmado de sus admiradores, es decir, ángeles⁵⁴.

⁵¹ Ibid. I, 2. PL 113, 69c: *Hoc enim superius coelum quod a volubilitate mundi secretum est, mox ut creatum est, sanctis angelis est impletum.*

⁵² Petrus Abaelardus, *Expositio in Hexaemeron* I. PL 178, 733d-734a: *Et tale est quod dicit, In principio, ac si diceret, ante illa omnia quae consequenter enumerat, et de quorum etiam consumatione postmodum subdit: Igitur perfecti sunt coeli, etc. (Gen. II, 1.) Tale est quod dicit in principio sequentium operum, ac si diceret: In principio mundi, id est antequam quidquam de his quae de mundo sunt efficeret. Non enim angeli, cum incorporeae sint naturae, inter mundanas creaturas comprehenduntur, sicut homines, de quibus in III Topic. philosophus meminit. “Mundus, inquit, Providentia regitur, hemines autem pars mundi sunt; humanae igitur res Providentia reguntur”.* La cita, por lo demás, no es de Aristóteles, sino del comentario a los *Tópicos* de Boecio.

⁵³ Ibid. PL 178, 740d: *Eadem est operatio, quae in mente Dei tanquam in vespere prius latebat et quae postmodum per effectum operum ad lucem erupit; quod est dicere: Sicut prius mente concepit, ita postmodum opere consummavit.*

⁵⁴ Honorius Augustudonensis, *Hexaemeron* I. PL 172, 254c-255a: *In principio creavit Deus coelum et terram, hoc est, in momento fecit Deus omnia corporalia et incorporalia. Coeli etenim appellatione, incorporea, ut sunt angeli, intelliguntur; et cuncta spiritualia quae a nobis non conspiciuntur. Terrae autem vocabulo corporea, ut hoc coelum et terra, innuntur; et cuncta quae a nobis cernuntur. Aliter: In principio, id est in primis, fecit Deus*

En síntesis, la percepción general que arroja la anterior selección de textos es que el asunto de la creación de los ángeles no fue un objeto de especial interés tras el período patrístico, por lo que podemos afirmar que, al menos hasta el período escolástico, convivían dos alternativas. De acuerdo a ello, parece incentivarse un tipo de iluminación de manuscritos donde los ángeles o bien no aparecen en el relato de la Creación [Figs. 1, 2 y 3]–; o bien se introducen de una forma algo ambigua [Fig. 8]; o, por último, se sitúan en torno a Dios [Figs. 5 y 7] o a lo largo de los días de la Creación [Figs. 6].

4. Robert Grosseteste y santo Tomás de Aquino: el impulso escolástico a la doctrina de san Agustín

La doctrina agustiniana sobre la creación de los ángeles fue reimpulsada durante el período escolástico. Especialmente influyente sobre el particular fue el posicionamiento de Robert Grosseteste, que fundamentó, por lo demás, el sentir de la escuela franciscana sobre esta y otras cuestiones. La importancia de su contribución se debe sobre todo a su condición de ser uno de los últimos autores medievales en redactar, como parte fundamental de su obra teológica, un *Hexaëmeron* (ca. 1225 y 1235⁵⁵), de profunda y duradera influencia⁵⁶. Se trata de una obra extensa y compleja que tenía muy en cuenta la tradición anterior, especialmente los trabajos de san Agustín y san Basilio⁵⁷: revela, en este sentido, su condición de intérprete de la “vieja escuela” (*old-fashioned*)⁵⁸.

La opinión de Grosseteste sobre el tema de la creación de los ángeles parte del principio de que nada hay en el mundo que no haya sido creado en su respectiva naturaleza, instante y lugar. En sus propias palabras:

Nadie debería pensar que se omitió la creación de los ángeles entre las obras de estos seis días, cuya creación y consumación no se expresan más adecuadamente en esos seis días que por el establecimiento de la luz. No se omitió en aquellos días el establecimiento de naturaleza alguna. Esto es evidentemente

manifiesto por la conclusión que así nos ofrece el Legislador [*i.e.* Moisés]: “Dios vio todas las cosas que había hecho, y eran muy buenas”⁵⁹; y un poco después: “El séptimo día descansó del trabajo universal que había hecho”⁶⁰. Se deduce de esto que el séptimo día cesó de establecer naturalezas. Por tanto, la naturaleza angélica ya había sido creada. No fue creada antes del cielo y la tierra, puesto que al principio creó el cielo y la tierra. Por tanto, la naturaleza angélica fue creada entre los trabajos de los seis días⁶¹.

Grosseteste consideraba que el primer sentido literal de la palabra “creó” (*creavit*) se puede referir a seis cosas: (1) el mundo increado arquetípico, o sea, aquel en el que habitan las ideas eternas e inmutables de la mente de Dios. Se corresponden, en última instancia, con la “sabiduría engendrada del Padre” –de ahí que sea increado– y “no es otra cosa sino la luz primigenia, y el primer día que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”⁶². Seguidamente, (2) el término significa también la creación de los ángeles y el conocimiento, en Su mente, del mundo que tenía que ser creado –se aprecia una primera asunción de la doctrina de san Agustín sobre el estrecho vínculo entre el conocimiento angélico y la doctrina de la iluminación a través de la creación de la luz–; (3) puede indicar también la creación de la materia y de la forma primordiales desde la nada, lo que entronca con su propia doctrina cosmogónica, que define la luz como la primera forma corporal –expuesta en el *De luce seu de inchoatione formarum*–; (4) recoge también el establecimiento del mundo sensible en tanto que cosa creada, “ordenado a partir de aquellas primordiales” *i.e.* materia y forma; (5) en sentido alegórico, se puede referir al ordenamiento de la propia iglesia; y, por último, (6) en sentido tropológico, atañe al perfeccionamiento de la forma del alma a través de la fe y la moral⁶³. Los dos primeros sentidos evidencian la asunción de la doctrina agustiniana sobre el origen de los ángeles.

coelum et terram, deinde caetera. Terra autem erat inanis, scilicet a fructibus, et vacua, videlicet ab animalibus. Hoc ideo de coelo non scribitur, quia superius coelum, quod coelum coeli dicitur, mox creatum plenum suis laudatoribus, id est angelis reperitur.

⁵⁵ Richard W. Southern, *Robert Grosseteste: the growth of an english mind in medieval Europe* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 191. McEvoy la sitúa entre 1235 y 1236, cf. J. James McEvoy, *Robert Grosseteste* (New York: Oxford University Press, 2000), 95.

⁵⁶ Richard C. Dales, “The influence of Grosseteste’s ‘Hexaëmeron’ on the ‘Sentences’ commentaries of Richard Fishacre, O.P and Richard Rufus of Cornwall, O.F.M.”. *Viator: Medieval and renaissance studies* 2 (1972): 271-272; cf. Beryl Smalley, “The biblical scholar”. *Robert Grosseteste*, ed. Daniel A. Callus (Oxford: Clarendon Press, 1955), 80-84.

⁵⁷ Cf. McEvoy, *Robert Grosseteste*, 89.

⁵⁸ Karlfried Froehlich. “Old testament interpretation in the thirteenth century”. En *Hebrew bible old testament. The history of its interpretation. 2: The middle ages*, ed. Magne Saebø (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 508.

⁵⁹ Gn. 1, 31.

⁶⁰ Gn. 2, 2.

⁶¹ Seguimos la edición de Richard C. Dales y Servus Gieben, para lo que indicamos, entre corchetes, la página y las líneas de texto correspondientes. Así, Robert Grosseteste, *Hexaëmeron* II, viii, 1 [95, 28 – 96, 3]: *Nec putet aliquis, angelorum creacionem inter opera horum sex dierum esse omissam, quorum creatio et consumacio nusquam congruencius in his sex diebus exprimitur quam per lucis condicionem. Nullius namque nature condicio in his diebus pretermisita est. Quod evidenter patet per conclusionem quam sic intulit legislator: Vidit Deus cuncta que fecerat, et errant valde bona: et Paulo post: Et requievit Deus die septimo ab universe opera quod patrarat. Ex hoc namque patet quod die septimo cessavit a naturis condendis. Angelica igitur natura iam erat condita. Nec ante celum et terram condita erat, quia in principio creavit celum et terram. Creatura est igitur angelica natura inter sex dierum opera.*

⁶² *Ibid.* I, iii, 3 [52, 26-28]: *Mundus namque archetipus, id est sapientia Patris genita, quid aliud est nisi primeva lux, et primus dies illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum* (1 Jn. 1, 9).

⁶³ *Ibid.* I, ii, 2 [52, 16-25]: *Unde per sensum primum literalem mundi creati, signatur mundus increatus archetipus, id est eterne et incommutabiles rationes in mente divina mundi creati. Signatur etiam per literalem sensum ymaginabilem angelorum condicio et mundi creandi in mente angelica condicio. Signatur quoque materie et forme primordialium ex nichilo creatio, et mundi sensibilis ex illis primordialibus ordinate condicio. Signatur quoque allegorice ecclesie ordinatio, et tropologice per fidem et mores anime informacio.*

Esta sintonía con san Agustín vuelve a comprobarse más adelante, cuando también incorpora a su propia exégesis su interpretación del ciclo de la tarde y la mañana como instantes noéticos de la mente angélica: “La primera luz”, cita, “es la naturaleza angélica volviéndose a Dios, la cual”, añade Grosseteste, “al volverse a Dios se hizo deiforme”⁶⁴. El día relativo a la primera luz se corresponde nuevamente con el conocimiento angélico del Creador en el proceso de la primera iluminación, en la que obtiene también el conocimiento de sí mismo, pero “en su concepto creador en la mente divina”; por el contrario, la tarde de ese mismo día significa de nuevo el conocimiento de sí, pero “en su propia naturaleza”, de ahí que el resultado sea “más oscuro”, pero no por la calidad del conocimiento, sino por la disminución ontológica que supone la criatura: a menor rango ontológico, menor valor de la cognición⁶⁵. Por último, el alba del día se refiere al conocimiento que, al volverse de nuevo hacia la mente divina, el ángel obtiene de aquello que será traído al ser:

El segundo día, entonces, equivale a la persistencia del ángel en su conocimiento del firmamento en virtud del concepto creador en la mente divina. La tarde de esa luz llega cuando el ángel conoce el firmamento, no en virtud de la Palabra de Dios, como antes, sino en cuanto conocido en su misma naturaleza; la cual cognición, porque es menor, rectamente recibe el nombre de tarde⁶⁶.

Grosseteste considera que cada ángel, al decir de James McEvoy, se convierte en “una imagen de la eternamente activa, absoluta y generadora luz que es Dios”⁶⁷. Ellos mismos contribuyen así al despliegue de la inteligibilidad del mundo, de una manera que casi escapa de los límites de lo expresable. Todo miembro de las jerarquías celestiales contempla el devenir y lo venido en la iluminación divina; conoce lo que todavía está en entelequia, en su posibilidad y perfección, como también conoce cada género de cosas en particular, cada individuo en singular. Y, en su potencia para transmitir ese conocimiento, declaran, por vía de la iluminación de los rangos inferiores, la inteligibilidad de todo lo creado, señalando así el camino desde lo material a lo inmaterial.

Por último, la contribución de santo Tomás se ubica en el marco de la *Summa Theologica*, después de haber tratado extensamente sobre el particular en el *Tractatus de angelis*⁶⁸. Podría decirse, a modo de síntesis, que también acepta el vínculo agustiniano entre los ángeles y la luz, su conocimiento y la doctrina de la iluminación. Así y todo, parece un asunto sobre el que el propio santo Tomás debió tener algún problema de comprensión. Sobre esta circunstancia ha llamado la atención Harm Goris, basándose, por ejemplo, en que usa con frecuencia “expresiones como *quasi* o *quodammodo*” y de que “se sirve de muchos ejemplos de la realidad corporal y de nuestra experiencia humana”⁶⁹, lo que obliga a un tránsito continuo, a veces algo confuso, de lo corpóreo a lo incorpóreo, con el riesgo de que la propia analogía se colapse.

En general, podemos afirmar que santo Tomás acepta la idea de que fueron creados el primer día; asume también que fueron creados o bien junto a la luz, o bien en la misma luz. Pero también se muestra prudente y ofrece dos posibles interpretaciones: de un lado, la propiamente agustiniana, según la cual “la formación de la naturaleza espiritual está indicada en la producción de la luz, pues la formación de la naturaleza espiritual consiste en estar iluminada para que se adhiera a la Palabra de Dios”⁷⁰; recoge también la alternativa griega a partir de san Basilio –quien consideraba que los ángeles habían sido creados con anterioridad– y san Juan Crisóstomo –que pensaba que la omisión de la criatura espiritual se había llevado a cabo por prudencia, dado que “Moisés hablaba a un pueblo rudo, que no podía entender más que lo palpable”⁷¹–. Pero, por último, santo Tomás también acepta la doctrina del conocimiento angélico en sus dos momentos matutino y vespertino. Precisamente por ello los ángeles son bienaventurados, porque gozan de la Palabra en dos sentidos: en un sentido natural, porque conocen las cosas en la Palabra desde el principio de su creación; y en un sentido glorioso, porque las conocen de mañana, en su máxima expresión ontológica al estar prefiguradas en la mente divina⁷²:

Lo que se dice del conocimiento matutino y vespertino de los ángeles fue introducido por Agustín, quien opina que por los seis días que, según leemos en Gen

⁶⁴ Ibid. II, vii, 1 [94, 15-17]: *Item vespere et mane aliter intelliguntur. Prima namque lux, ut dictum est, secundum Augustinum est angelica natura ad Deum conversa, et conversio que ad Deum est deiformis effecta.*

⁶⁵ Ibid. [94, 17-28]: *In qua deiformitate ipsa est quasi lux et diez, post tenebras negacionis existenciae sue et post tenebras privacionis in se naturaliter precedentis hanc lucem sue deiformitatis, que erant quasi tenebre super faciem abyssi. In hac vero luce et die cognovit Creatorem, et se ipsam in ratione sua creatrice in mente divina. huius itaque prime diei vespera est, post lucem dicte cognicionis, velud obscurior cognitio sue proprie nature in se, qua cognoscit quod ipsa non est hoc quod Deus. Cum vero, post hanc obscuriorem cognicionem sui in se, refert se ad laudandam ipsam lucem que Deus est, cuius contemplatione formatur, et percipit in ipsa luce firmamentum creandum, fit mane, finiens velud primum diem naturalem et velud inchoans secundum diem.*

⁶⁶ Ibid. [94, 28-32]: *Est itaque secundus dies persistencia angeli in cognicione firmamenti in ratione creatrice in mente divina. Vespera autem huius lucis fit cum ipsum firmamentum non in Verbo Dei sicut ante, sed in ipsa eius natura cognoscitur; que cognitio, quoniam minor est, recte vespere nomine signatur.*

⁶⁷ McEvoy, Robert Grosseteste, 108.

⁶⁸ Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I^a qq. 50-64.

⁶⁹ Harm Goris, “Angelic Knowledge in Aquinas and Bonaventure”, en *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, ed. Tobias Hoffmann (Leiden/Boston: Brill, 2012), 167.

⁷⁰ Ibid. I^a q. 67 a. 4 co.: *Formatio igitur spiritualis naturae significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali formatio enim naturae spiritualis est per hoc quod illuminatur ut adhaereat verbo Dei.*

⁷¹ Ibid.: *Quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere; quem etiam ab idolatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriae occasionem, si propositae fuissent eis aliquae substantiae supra omnes corporeas creaturas, eas enim reputassent deos, [...].*

⁷² Cf. Ibid. I^a q. 62 a. 1 ad. 3: *Angelus duplicem habet verbi cognitionem, unam naturalem, et aliam gloriae, naturalem quidem, qua cognoscit verbum per eius similitudinem in sua natura relucentem; cognitionem vero gloriae, qua cognoscit verbum per suam essentiam. Et utraque cognoscit Angelus res in verbo, sed naturali quidem cognitione imperfecte, cognitione vero gloriae perfecte. Prima ergo cognitio rerum in verbo affuit Angelo a principio suae creationis, secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum. Et haec proprie dicitur cognitio matutina.*

1, Dios hizo todas las cosas, se entiende no los días corrientes debidos al movimiento circular del sol, hecho en el cuarto día; sino un solo día, que es el conocimiento angélico, puesto en presencia de los seis géneros de cosas. Pero así como en el día corriente la mañana es principio del día y la tarde su término, así también el conocimiento del ser primordial de las cosas, el que tienen en la Palabra, se llama conocimiento matutino; y el conocimiento del ser de la criatura en cuanto que existe en su propia naturaleza, se llama vespertino. Hay que tener presente que el ser de las cosas emana de la Palabra como de su primordial fuente, y este caudal termina en el ser que tienen las cosas en su naturaleza propia⁷³.

5. Análisis de ejemplos en aras de un principio iconográfico

La exégesis bíblica arroja, por lo tanto, dos alternativas, lo que nos permite agrupar las propuestas de los iluminadores bajo tres tipos iconográficos: la omisión de los ángeles; la creación de los ángeles con anterioridad a la propia Creación; y, por último, la creación simultánea de los ángeles y la luz.

5.1. Tipo 1: la omisión de los ángeles

La opción más conservadora presenta a Dios en calidad de Creador, pero sin referencia alguna a los ángeles. Esta decisión se tomaba de acuerdo a convención, conveniencia o prudencia. Tal es el caso de un salterio anglonormando del último cuarto del siglo XIII [Fig. 1], donde aparece el Creador en majestad, rodeado de los seis medallones correspondientes a cada una de las jornadas. El primer día, ubicado arriba a la izquierda, presenta a Dios creando la luz, seguido a la derecha del trazado del firmamento mediante un compás. Los ángeles desaparecen de la escena.

Sigue la misma decisión el miniaturista de la *Historia Scholastica* de Petrus Comestor [Fig. 2], originaria del sur de Francia. En este caso, la inicial “I” de *In principio* se convierte en una inicial historiada, por lo demás, fórmula preferida para este motivo iconográfico [Figs. 3, 5, 7, 8, 11]⁷⁴. La primera viñeta muestra la creación del cielo y de la tierra, mientras que la segunda se centra en la creación del firmamento y el nacimiento de la vegetación. Lo mismo se aprecia en la Biblia de Norwich [Fig. 3], donde la creación de los vegetales sigue en el tercer medallón.



Fig. 2. Anónimo, *Creación* [detalle], tercer cuarto del s. XIII. *Historia Scholastica* de Petrus Comestor, Sur de Francia, Francia. Biblioteca Nacional de España, ms. Res/199, fol. 25. Imagen: [Biblioteca Digital Hispánica](#)

⁷³ 1^a q. 58 a. 6 co.: [...] *hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in Angelis, introductum est ab Augustino, qui sex dies in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen. I, intelligi vult non hos usitatos dies qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur; sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus, ita cognitio ipsius primordialis esse rerum, dicitur cognitio matutina, et haec est secundum quod res sunt in verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatae secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina, nam esse rerum fluit a verbo sicut a quodam primordiali principio, et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.*

⁷⁴ Sobre el particular, véanse Hélène Toubert “L’initiale historiée 2: la lettre I”, en *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, eds. Henri-Jean Martin y Jean Vezin, 387-391 (Promodis: Paris, 1990); Gèneviève Mariéthoz, “Les monogrammes et les initiales historiées de la Genèse dans les bibles romanes”, en *Comment le livre s’est fait livre. La fabrication des manuscrits bibliques (IVe-XVe siècles)*, Actes du colloque international Namur, 23-25 mai 2012, eds. Chiara Ruzzier y Xavier Hermand, 111-129 (Turnhout: Brepols, 2015); Chiara Ruzzier, “Les manuscrits de la Bible au XIIIe siècle: quelques aspects de la réception du modèle parisien dans l’Europe meridional”, en *Medieval Europe in Motion. The Circulation of Artists, Images, Patterns and Ideas from the Mediterranean to the Atlantic Coast (6th-15th centuries)*, ed. Maria Alessandra Bilottap, 281-297 (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2018).

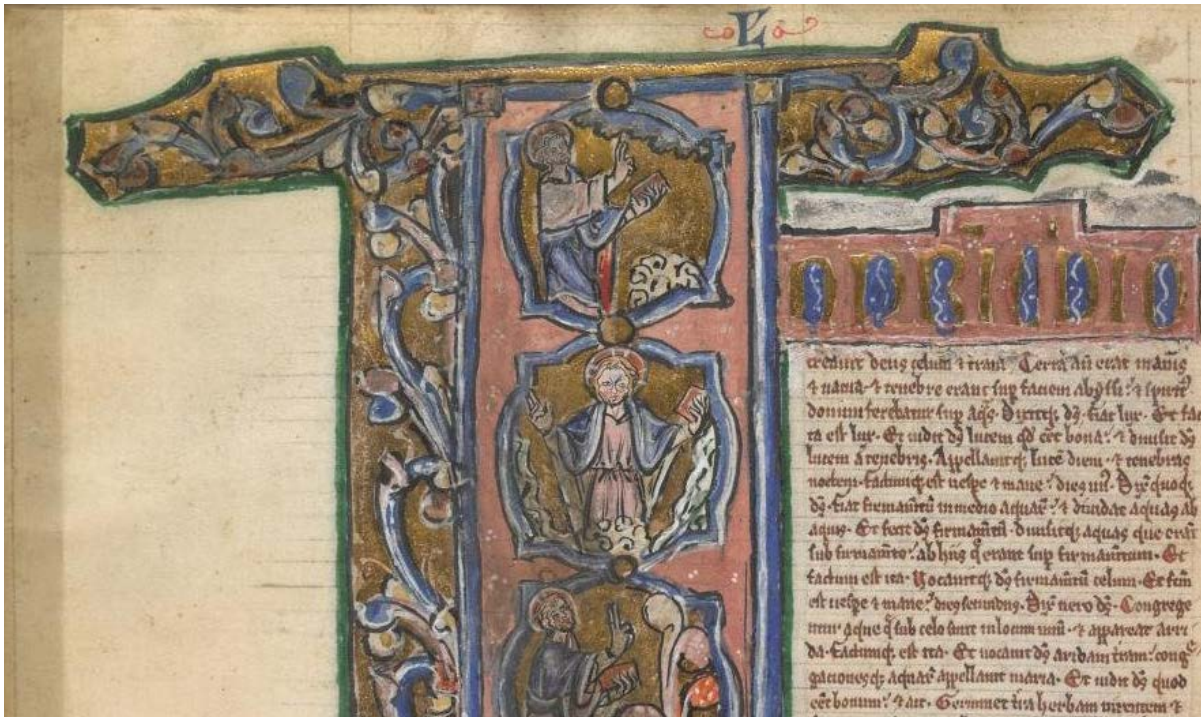


Fig. 3. Anónimo, *Creación* [detalle], c. segundo o tercer cuarto del s. XIII. *Biblia con prólogos, y dos versiones de los salmos*, ¿Norwich?, Inglaterra. British Library, ms. Arundel 250, fol. 6v.

Imagen: British Library – [Catalogue of Illuminated Manuscripts](#)

5.2. Tipo 2: la creación de los ángeles con anterioridad a los seis días de la Creación

La presencia de los ángeles en el contexto de los libros del Génesis podía hacerse eco de la alternativa ambrosiana, por la que los ángeles no fueron creados junto al resto de cosas, bien porque tienen una naturaleza distinta, bien porque habían sido creados con anterioridad, bien por ambas cosas. De acuerdo a este planteamiento, la estrategia formal consistía en ubicarlos junto al senario, pero en todo caso nunca dentro del mismo.

El caso de la Biblia de Languedoc [Fig. 4]⁷⁵ es muy llamativo a este respecto. Se trata de nuevo de una inicial historiada integrada por tres medallones sobre fondo azul con dorados, motivos florales y animales. En el centro e integrando la inicial se reparten seis imágenes, de las que la segunda, la cuarta y la sexta figuran en el interior de tres grandes medallones. La obra es un singular ejercicio de condensación de eventos: si posamos la vista en la parte superior, Dios crea el cielo y la tierra – las aguas figuran justo bajo él–, mientras que a izquierda y derecha se sitúan el día y la noche. Ya en el primer medallón Le vemos creando las dos luminarias del cuarto día y situándolas sobre el firmamento –nótese que la forma del Sol coincide con el objeto que porta el Día en la parte superior–. Se cierra así el cuarto día, pero también se da cuenta del firmamento creado en el segundo, que reconocemos por las cuatro estrellas en rojo muy vivo que cubren la parte superior del medallón. Por último, vemos a la izquierda un ángel, que señala con el dedo un libro: ¿se trata, quizá, del propio Génesis?



Fig. 4. Anónimo, *Creación* [detalle], primer cuarto del s. XII. *Biblia desde el Génesis Malaquías* [vol. 1], Languedoc, Francia. British Library, ms. Harley 4772, fol. 5. Imagen: British Library – [Catalogue of Illuminated Manuscripts](#)

Otra manera común de abordar el asunto consiste en situar a los ángeles dentro de la inicial historiada, pero fuera de los medallones o viñetas. Tal es el caso de la Biblia de Robert de Bello [Fig. 5], compuesta en torno a mediados del siglo XIII, probablemente en las inmediaciones de Canterbury. El ilustrador se decide aquí

⁷⁵ Conocida también como la *Biblia Montpellier*, por haber sido custodiada desde 1621 en la biblioteca monástica de los Capuchinos de Montpellier, hasta su adquisición por parte del coleccionista de libros Edward Harley en torno a finales del siglo XVIII.

por incluir los nueve coros de ángeles según la tradición areopagítica, pero también la caída y condena de los án-

geles rebeldes, que aparecen precipitándose a la boca del infierno a la derecha de la primera imagen.

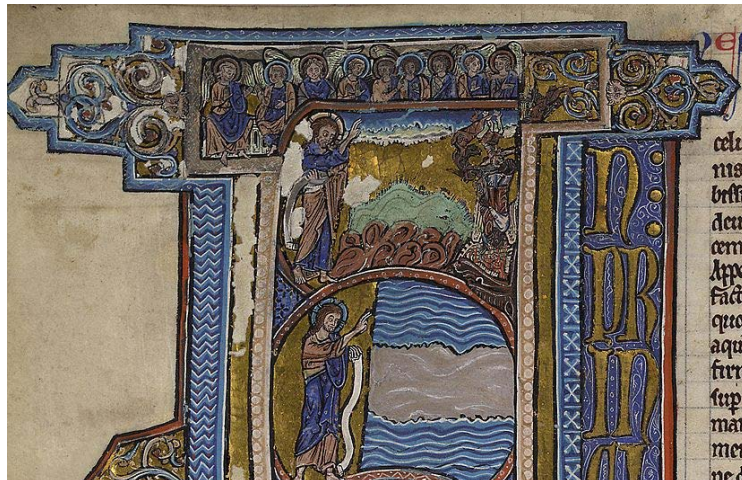


Fig. 5. Anónimo, Creación [detalle], c. 1240-1253. *Biblia con prólogos, sin Salmos* [*The Bible of Robert de Bello*], Canterbury, Francia. British Library, ms. Burney 3, fol. 5v. Imagen: British Library – [Catalogue of Illuminated Manuscripts](#)

Existe otra variante, más común, en la que los ángeles se ubican junto a la inicial historiada, a modo de testigos privilegiados de cada uno de los días. Tal es la elección del maestro que iluminó, por ejemplo, una Biblia originaria de Bolonia del último cuarto del siglo XIII [Fig. 6]. A lo largo del cuerpo de la inicial se aprecian, de arriba abajo y a uno y otro lado, ocho de los nueve coros angélicos descritos por Dionisio el Areopagita en el *De Coelesti Hierarchia*, lo que refuerza el carácter de continuidad ontológica entre el mundo suprasensible y el mundo terrenal, entre las criaturas espirituales y las propiamente materiales. El noveno viene aquí representado por el ángel que expulsa a Adán y a Eva del Paraíso, imagen recogida en el primer medallón de la parte inferior de la inicial.

Otra forma distinta de abordar el motivo lo hallamos en la Biblia ilustrada de Holkham (ca. 1327-1335) [Fig. 7] en la que Dios aparece en la parte superior de un círculo y dotado con el atributo del compás: la aguja se sitúa exactamente en el centro del firmamento descrito por la punta trazadora, y en él se ubican las dos luminarias del día cuarto. En la parte baja de la imagen se abre una gran boca del infierno de la que brotan llamas; en la parte alta, doce ángeles *in disputatione*, uno de ellos sentado en un trono mientras otro sujeta una corona⁷⁶. De acuerdo a la alternativa ambrosiana, los ángeles quedan fuera del orden de las cosas creadas, con independencia de que sean sus testigos privilegiados. La idea parece así satisfacer la interpretación de algunos autores como Honorio d'Autun, para quien el cielo estaba ya colmado de todos sus admiradores, por lo que la creación del empíreo, en todo caso anterior, implicaba ya la implementación de sus habitantes.

Encontramos, por último, un caso curioso [Fig. 8] en una Biblia perteneciente a la biblioteca de la Catedral de Notre Dame de Reims, compuesta hacia 1220. Se trata, nuevamente, de una inicial historiada en cuyo cuerpo reconocemos las imágenes centrales de la creación en el interior de medallones. En los sectores circulares de los lados vemos imágenes correspondientes al ciclo de Adán y Eva. El primer medallón recoge la creación de la tierra y del cielo, así como de la propia luz. Los ángeles no son creados, pero

sí que aparecen justo a los lados. Si se trata de serafines o querubines es difícil de desentrañar. De acuerdo a las guías habituales de iconografía, el número de alas debería ser determinante y, en su defecto, el color de las mismas, rojo para los serafines, azul para los querubines. Sin embargo, el iluminador pintó de ambos colores las alas, que mantuvo en número de seis. Asimismo, las alas carecen de ojos, un elemento característico de los querubines, aunque sobre todo en el arte bizantino y, en menor medida, en occidente.

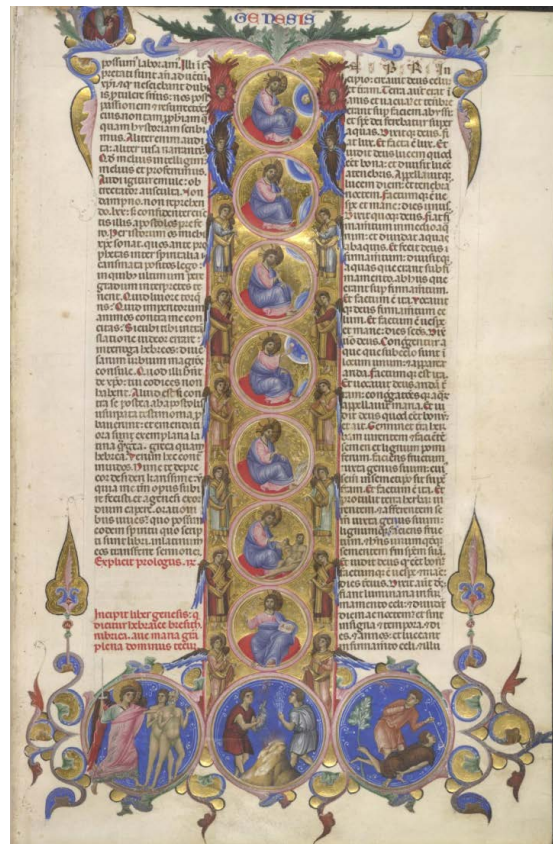


Fig. 6. Anónimo, Creación [detalle], c. 1240-1253. *Biblia con prólogos e interpretaciones de los nombres hebreos*, ¿San Domenico, Bolonia?, Italia. British Library, ms. Additional 18720, fol. 5. Imagen: British Library – [Catalogue of Illuminated Manuscripts](#)

⁷⁶ Probablemente una referencia a Is. 66, 1: “El cielo es mi trono y la tierra, el estrado de mis pies”. En clave areopagítica, se trataría, respectivamente, de un trono y una dominación.



Fig. 7. Anónimo, Creación [detalle], c. 1240-1253. *Biblia* [Holkham Bible Picture Book], ¿Londres?, Inglaterra. British Library, ms. Additional 47682, fol. 2. Imagen: British Library – [Catalogue of Illuminated Manuscripts](#)

Si nos atenemos a los textos bíblicos, Dios colocó a sus querubines, sin indicar su número preciso, a las puertas del Paraíso una vez que se produce la expulsión del hombre⁷⁷, lo que tal vez tendría sentido en esta imagen, dado que se cuenta el ciclo de Adán y Eva. Por otro lado, escribe el Areopagita que “el nombre de querubines quiere revelar su poder de conocer y de ver a Dios”: son, en efecto, aquellos que conocen y ven a Dios, los que desean contemplar su rostro. Quizá por ello desplazan su mirada hacia la parte superior izquierda de la imagen, en una sutil sugerencia de que miran hacia Dios –primera alternativa–; o, incluso, de que si no miran hacia lo que está abajo o a un lado [Figs. 4, 5, 6, 7] es porque desplazan su mirada hacia aquello que les proporciona un conocimiento más perfecto, a saber, aquello que habita en la mente de Dios, ya engendrado, todavía no creado. ¿Se trata, así, de una sutileza formal del ilustrador, de calado teológico, relativa a la doctrina de san Agustín sobre las mociones noéticas de los ángeles? ¿Es, tal vez, una concesión parcial del iluminador?

⁷⁷ Cf. Gn. 3, 24.

⁷⁸ Sobre el particular, véase Lucy Freeman Sandler, “Notes for the illuminator: the case of the *Omne Bonum*”. *The Art Bulletin* 71 (1989): 551-564; id. “*Omne bonum: Compilatio and Ordinatio in an English Illustrated Encyclopedia of the Fourteenth Century*”. En *Medieval Book Production: Assessing the Evidence*, ed. Linda I. Brownrigg (Los Altos Hills: Anderson-Lovelace, 1990), 183-200. La edición crítica de la obra la firma también la Profa. Sandler. Id. *Omne Bonum: A Fourteenth-Century Encyclopedia of Universal Knowledge*, 2 vols. (London: Harvey Miller, 1996).



Fig. 8. Anónimo, Creación [detalle], c. 1220. *Biblia*, Reims, Francia. Bibliothèque Municipale, ms. 34, fol. 9v. Imagen: [Bibliothèque Virtuelle des Manuscrits Médiévaux](#)

5.3. Tipo 3: la creación simultánea de los ángeles y la luz

La fórmula más sencilla de expresar el vínculo entre la creación de la luz y de los ángeles y la doctrina de la iluminación consistía en ubicarlos en el mismo instante y en el mismo espacio. La aparición de la luz se ubicaba entre la creación de la tierra y el cielo –día primero– y antes del firmamento –día segundo–, por lo que el lector podía así inferir que la luz se creaba en ese intervalo. Ahora bien, solo si el miniaturista dibujaba los ángeles en el mismo instante podía transmitirse la idea de su identidad con la luz, tal y como aparece, por ejemplo, en una biblia del tercer cuarto del siglo XII [Fig. 9], en cuyas miniaturas Dios crea a los ángeles en el interior de una viñeta situada entre el primer y el segundo día.

La misma decisión se recoge en el *Omne Bonum* [Fig. 10], obra de carácter enciclopédico compuesta en torno a 1360 y 1375 por el escriba James le Psalmer⁷⁸. Las escenas de la Creación van enmarcadas en viñetas rectangulares a lo largo de los dos primeros folios. La

primera de ellas recoge la creación de la luz: Dios figura en el centro, custodiado por dos ángeles y con el atributo del compás; arriba y abajo se distribuyen ordenadamente otros seis ángeles, dos de los cuales portan instrumentos musicales. Entre ellos distinguimos, además, la noble presencia de un serafín, en lo que probablemente sea una alusión incompleta a los nueve coros angélicos.

A veces, incluso, se producía una tensión dialéctica entre la doctrina expuesta en el texto y aquella recogida en la imagen que lo acompañaba. Tal es el caso de una transcripción del *Hexaameron* [Fig. 11] de finales del siglo XII y originaria de la región de Suabia. Recordemos que los ángeles, para san Ambrosio, habían sido creados con anterioridad a los seis días. En la imagen propuesta, Dios aparece nuevamente como creador, en este caso a un lado de dos medallones, inferior y superior. En ellos se registran respectivamente la creación del cielo y de la tierra, primero, y el testimonio de los ángeles, segundo, que se ubican, por lo tanto, en el cielo superior o empíreo. Las imágenes quedan unidas mediante un pájaro que simboliza el Espíritu de Dios aleteando sobre las aguas.

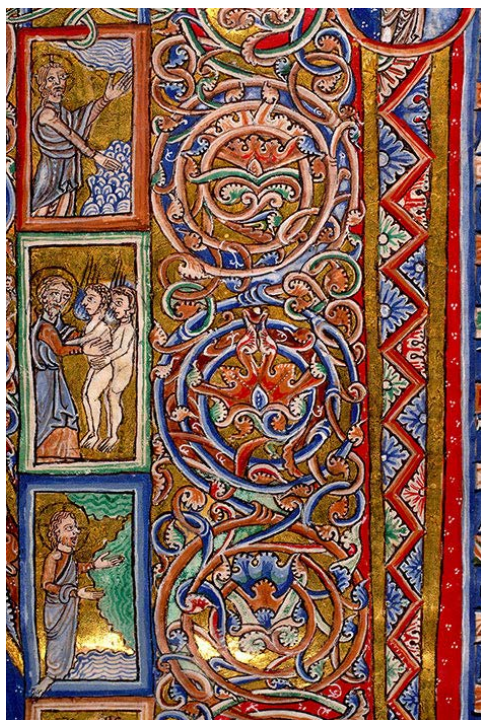


Fig. 9. Anónimo, *Creación* [detalle], c. tercer cuarto del siglo XII. *Biblia*, ¿Corbie?, Francia. Bibliothèque Mazarine (Paris), ms. 0036, fol. 6. Imagen: [Bibliothèque virtuelle des manuscrits médiévaux](https://www.bibliothèquevirtuelle.org/)

Existen, sin embargo, dos detalles algo desconcertantes que obligan a plantear la posibilidad de que la imagen signifique otra cosa: el primero de ellos consiste en que el medallón que rodea a los ángeles sea blanco, lo cual puede estar indicando que se trata no del cielo supralunar, sino más bien de la propia luz, al igual que sucede en otros ejemplos [Fig. 10]. Pero, sobre todo, es ciertamente llamativa la gestualidad de los ángeles, pues mientras que los dos primeros muestran la palma en actitud de admiración y entrega, el tercero señala con el dedo índice apuntando hacia

la derecha de la imagen, es decir, hacia la creación del firmamento en el día segundo. Al tratarse de una versión del *Hexameron* de san Ambrosio es preciso mantener algunas reservas y plantear la posibilidad de que, al menos en este caso, el iluminador haya concebido el medallón superior como el “cielo del cielo” que, como sabemos, estaba colmado de ángeles, en línea con la posición defendida por otros autores, como Angelome de Luxeuil u Honorio d’Autun, y presente en la *Glossa Ordinaria*.



Fig. 10. Anónimo, *Creación* [detalle], c. 1360-1375. *Omne Bonum*, Londres, Inglaterra. British Library, ms. Royal 6 E VI, fol. 1. Imagen: British Library – [Catalogue of Illuminated Manuscripts](https://www.bl.uk/collections/catalogue-of-illuminated-manuscripts/)



Fig. 11. Anónimo, *Creación* [detalle], c. último cuarto del siglo XII. *Hexameron*, Suabia, Alemania. BM Amiens, ms. Lescalopier 030, fol. 10v. Imagen: [Bibliothèque virtuelle des manuscrits médiévaux](https://www.bibliothèquevirtuelle.org/)

Pero no es menos cierto que si la obra iluminada hubiera sido el propio Génesis, en el caso de una Biblia moralizada o, simplemente, ilustrada, no existiría duda alguna en torno al propósito de realizar una sutil conce-

sión a la doctrina agustiniana. Dicho de otro modo, si la hipótesis de que la imagen sanciona la doctrina agustiniana es cierta, la lectura es obvia: el ángel ya conoce aquello que va a ser creado de manera más eminente y completa, porque, en términos de Grosseteste, lo intuye ya en la propia conceptualización creadora de la mente divina –nótese que los ángeles no pierden de vista al propio Creador–. De acuerdo a ello, la indicación del

ángel estaría señalando el tránsito intelectual de la tarde a la mañana y, por tanto, el vínculo de la doctrina de la iluminación con el conocimiento angélico de lo que es conocido en relación a su causa y en su razón eterna, frente a aquello que es conocido en sí mismo, en este caso el firmamento. Lamentablemente, los datos son, al menos en este punto, insuficientes como para preferir una u otra lectura.

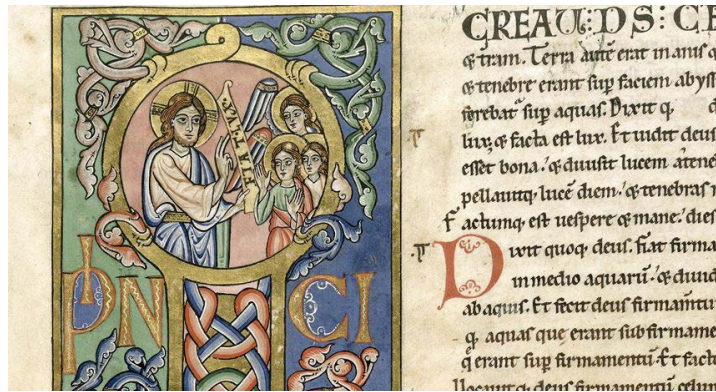


Fig. 12. Anónimo, *Creación* [detalle], c. tercer cuarto del siglo XII. *Biblia de Worms*, Frankenthal, Alemania. British Library, ms. Harley 2803, fol. 6v. Imagen: British Library – [Catalogue of Illuminated Manuscripts](#)

Los dos últimos ejemplos, por el contrario, no arrojan duda alguna sobre la asunción de la doctrina de san Agustín. El primero de ellos pertenece a la célebre Biblia de Worms [Fig. 12], ejemplar de la Biblioteca Británica. Fechado en torno al año 1148⁷⁹, es uno de los manuscritos más hermosos conservados en los fondos de la colección Harley. La obra se encargó al prestigioso *scriptorium* del monasterio agustiniano de santa Magdalena de Frankenthal⁸⁰, lo que explicaría la adopción de la doctrina correspondiente. Los ángeles aparecen así representados en grupo de tres y en el interior de un medallón, y mientras uno de ellos muestra sus palmas en gesto de veneración, sujeta Dios una filacteria en la que figuran las palabras *Fiat lux*. La creación de la una y de los otros se efectúa, así, en un solo movimiento.

La misma estrategia sigue el iluminador de una Biblia moralizada del último cuarto del siglo XIV [Fig. 13], en este caso originaria de Westminster. La figura del Creador aparece a la izquierda, en el interior de una mandorla lobulada, de nuevo con el atributo del compás y midiendo la esfera celeste. A la derecha se distribuyen los capítulos de la Creación en viñetas cuadradas en lectura de arriba abajo. Dios aparece en el centro de la segunda imagen y a ambos lados, en tres niveles, se distribuyen uniformemente seis tríadas de ángeles, justo tras haber creado el cielo y la tierra en las dos anteriores imágenes. En ausencia de filacteria, un escriba –o tal vez el mismo miniaturista– anotó la siguiente glosa, con la que cerramos ya este análisis: “La creación de la luz significa la creación de los ángeles” (*Creatio lucis: creationem angelorum significat*).



Fig. 13. Anónimo, *Creación* [detalle], c. último cuarto del s. XIII. *Biblia moralizada*, Westminster, Inglaterra. British Library, ms. Additional 18719, fol. 1. Imagen: British Library – [Catalogue of Illuminated Manuscripts](#)

⁷⁹ Sobre el ejemplar, véase Aliza Cohen-Mushlin, *The making of a manuscript: the Worms Bible of 1148* (British Library, Harley 2803-2804) (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983).

⁸⁰ Sobre la escuela de escribas e iluminadores de Frankenthal, véanse de Aliza Cohen-Mushlin, “The Twelfth-Century Scriptorium at Frankenthal”. En *Medieval Book Production: Assessing the Evidence*, ed. Linda I. Brownrigg (Los Altos Hills: Anderson-Lovelace, 1990), 85-101; id. *A medieval scriptorium: Sancta Maria Magdalena de Frankenthal* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1990).

5. Consideraciones finales

Las rutinas propias de la estética medieval no solo consisten en determinar la presencia de conceptos o teorías propias de la disciplina en el período patrístico o medieval, sino que pasan también por recuperar el particular pensamiento en imágenes que lo caracteriza. Lo aquí expuesto ha servido para mostrar, primeramente, que el trabajo de los escribas medievales superaba los límites de la mera ilustración. En el caso de divergencias exegeticas, filosóficas o teológicas, como la relativa a la creación de los ángeles, su trabajo generaba un superávit de sentido en el que se pueden apreciar los compromisos del artista no solo con un estilo determinado, sino también con una determinada interpretación del contenido.

Esto no implica que podamos hablar de un compromiso estético estrictamente individual, pues en la elaboración de la imagen confluían muchos intereses, entre los cuales podían estar los propios de la orden monástica a la que perteneciera el escriba. Sin embargo, la cuota

personal de creatividad también afecta al modo como el escriba daba solución a ciertos problemas, tal y como hemos podido comprobar en las imágenes expuestas. Estas conforman, además, un repertorio lo suficientemente significativo como para entrever la existencia de, al menos, tres tipos iconográficos distintos, dependiendo de si se acepta una u otra alternativa exegetica.

Es obvio, a la luz de los materiales disponibles, que no todos los casos podrán ser resueltos, bien por falta de datos; bien porque aquellos que están disponibles arrojan resultados inconcluyentes; bien porque existan excepciones a la regla; o, en suma, porque existan tipos iconográficos de la Creación distintos a los ya utilizados. En todo caso, la línea de trabajo es muy prometedora, tanto a la hora de profundizar en las obras ya utilizadas, como en el momento de incrementar el corpus estudiado, lo que también afecta a las imágenes. En todo caso, confiamos que el tiempo aquí invertido incremente nuestro conocimiento de la vida estética medieval.

6. Referencias

6.1. Fuentes primarias

- Ambrosius Mediolanensis, *Hexaameron*. PL 14, 123-274a.
 Angelomus Luxovensis, *Commentarius in Genesin*. PL 115, 107a-0244a.
 Anselmus Laudunensis et schola, *Liber Genesis (Glossa Ordinaria)*. PL 113, 67b-182d.
 Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*. PL 41, 14-804.
 Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*. PL 42, 819-1098.
 Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram libri duodecim*. PL 34, 246-486.
 Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra manichaeos*. PL 34, 173-220.
 Augustinus Hipponensis, *Liber imperfectus De Genesi ad Litteram*. PL 34, 219-0246.
 Basilius Magnus, *Hexaameron II*, 5. SC 26.
 Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*. PG 3, 119a-369a.
 Honorius Augustudonensis, *De gemma animae*. PG 172, 541-738b.
 Honorius Augustudonensis, *Hexaameron I*. PL 172, 253a-266c.
 Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses IV*, 20, 1. PG 7, 433-1224.
 James le Palmer, *Omne Bonum*. En Lucy Freeman Sandler (ed.). *Omne bonum: a fourteenth-century encyclopedia of universal knowledge*, 2 vols. London: Harvey Miller, 1996.
 Johannes Chrysostomos, *Expositio in Epistolam ad Hebraeos*. PG 63, 9-236.
 Petrus Abaelardus, *Expositio in Hexaameron I*. PL 178, 731-784a.
 Proclo, *Institutio Theologica*. Eric Robertson Dodds (ed.). *Proclus. The Elements of Theology. A revised text with Translation, Introduction and Commentary* Oxford: Clarendon Press, 1963.
 Robert Grosseteste, *Hexaëmeron*. Richard. C. Dales & Servus Gieben (eds.). *Robert Grosseteste. Hexaëmeron*. Londres: The Oxford University Press, 1982.
 Thomas Aquinas, *Responsio de 43 articulis, ad magistrum Ioannem de Vercellis*. En *Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino Opera Omnia [Website]*. Pamplona: UNAV/Fundación Tomás de Aquino, 2019.
 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*. En *Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino Opera Omnia [Website]*. Pamplona: UNAV/Fundación Tomás de Aquino, 2019.

6.2. Bibliografía

- Aliza Cohen-Mushlin. *The making of a manuscript: the Worms Bible of 1148 (British Library, Harley 2803-2804)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.
 Aliza Cohen-Mushlin. "The Twelfth-Century Scriptorium at Frankenthal". En *Medieval Book Production: Assessing the Evidence*, ed. Linda I. Brownrigg, 85-101. Los Altos Hills: Anderson-Lovelace, 1990.
 Aliza Cohen-Mushlin. *A medieval scriptorium: Sancta Maria Magdanela de Frankenthal*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1990.
 Richard C. Dales, "The influence of Grosseteste's 'Hexaameron' on the 'Sentences' commentaries of Richard Fishacre, O.P and Richard Rufus of Cornwall, O.F.M.". *Viator. Medieval and renaissance studies* 2 (1972): 271-300. <https://doi.org/10.1484/J.VIATOR.2.301694>
 David M. Foley & Simon Whedbee (eds.). *Peter Comestor. Lectures on the Glossa Ordinaria*. Toronto: Published for the Centre for Medieval Studies by the Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2021.
 Karlfried Froehlich. "Old testament interpretation in the thirteenth century". En *Hebrew bible old testament. The history of its interpretation. 2: The middle ages*, ed. Magne Saebø, 510-522. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. <https://doi.org/10.13109/9783666535079.510>
 Harm Goris. "Angelic Knowledge in Aquinas and Bonaventure". En *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, ed. Tobias Hoffmann, 117-148. Brill: Leiden/Boston, 2012.

- Christophe de Hamel. *A history of illuminated manuscripts*. Londres: Phaidon Press Limited, 1994[1986].
- Richard Hayman, *Illuminated manuscripts* (Oxford: Bloomsbury Publishing, 2018). <https://doi.org/10.5040/9781784422387>
- César Izquierdo. "Cristo mediador. Perspectiva bíblica". *Scripta Theologica* 40 (2008): 695-732.
- César Izquierdo. "El Mediador, una clave para la teología". *Scripta Theologica* 49 (2017): 351-370. <https://doi.org/10.15581/006.49.2.351-370>
- César Izquierdo. *El Mediador, Cristo Jesús*. Madrid: BAC, 2017.
- Elizabeth Klein, *Augustine's Theology of Angels*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Erik Kwakkel & Rodney Thomson (eds.). *The European book in the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. <https://doi.org/10.1017/9781316480205>
- Max L.W. Laistner, "Some Early Medieval Commentaries on the Old Testament". *The Harvard Theological Review* 46, 1 (1953): 27-46. <https://doi.org/10.1017/S0017816000025839>
- Généviève Mariéthoz, "Les monogrammes et les initiales historiées de la Genèse dans les bibles romanes", en *Comment le livre s'est fait livre. La fabrication des manuscrits bibliques (IVe-XVe siècles), Actes du colloque international Namur, 23-25 mai 2012*, eds. Chiara Ruzzier y Xavier Hermant, 111-129. Turnhout: Brepols, 2015.
- James McEvoy. *Robert Grosseteste*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Ricardo Piñero. *El arte del silencio*. Salamanca: Luso-Española, 2008.
- Ricardo Piñero. *Las bestias del infierno*. Salamanca: Luso-Española, 2005.
- Chiara Ruzzier, "Les manuscrits de la Bible au XIIIe siècle: quelques aspects de la réception du modèle parisien dans l'Europe meridional", en *Medieval Europe in Motion. The Circulation of Artists, Images, Patterns and Ideas from the Mediterranean to the Atlantic Coast (6th-15th centuries)*, ed Maria Alessandra Bilottap, 281-297. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2018.
- Lucy Freeman Sandler. "Notes for the illuminator: the case of the *Omne Bonum*". *The Art Bulletin* 71 (1989): 551-564. <https://doi.org/10.1080/00043079.1989.10788528>
- Lucy Freeman Sandler. "*Omne bonum: Compilatio and Ordinatio* in an English illustrated encyclopedia of the fourteenth century". En *Medieval Book Production: Assessing the Evidence*, ed. Linda I. Brownrigg, 183-200. Los Altos Hills: Anderson-Lovelace, 1990.
- Beryl Smalley. "The biblical scholar". En *Robert Grosseteste*, ed. Daniel A. Callus, 70-97. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Lesley Smith. *The Glossa Ordinaria: the making of a medieval Bible commentary*. Leiden/Boston: Brill, 2009. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004177857.i-270>
- Lesley Smith. "Books of Theology and Bible Study". En *The European book in the Twelfth Century*, eds. Erik Kwakkel & Rodney Thomson, 192-214. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. <https://doi.org/10.1017/9781316480205.013>
- Aimé Solignac. "Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin". En *In Principio: Interpretations des premiers versets de la Genèse*, 153-171. Paris: Études Agustiniennes, 1973
- David A. Solomon, *An Introduction to the 'Glossa Ordinaria' as medieval hypertext*. Cardiff: University of Wales Press, 2012.
- Richard W. Southern, *Robert Grosseteste: the growth of an english mind in medieval Europe*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Tiziana Suarez-Nani. *Les anges et la philosophie*. Paris: Vrin, 2002.
- Rodney Thompson. "Scribes and Scriptoria". En *The European book in the Twelfth Century*, eds. Erik Kwakkel & Rodney Thomson, 68-84. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. <https://doi.org/10.1017/9781316480205.006>
- Hélène Toubert "L'initiale historiée 2: la lettre P", en *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, eds. Henri-Jean Martin y Jean Vezin, 387-391. Promodis: Paris, 1990.