Non est fides, sed scientia.
**Eternidad del mundo y “doble verdad”
en Boecio de Dacia y Nicolás de Autrecourt**

Resumen: El presente trabajo se propone comparar dos tratados medievales consagrados a uno de los problemas en los que la tensión entre la verdad revelada y la investigación racional de la naturaleza se hace presente con mayor fuerza: la cuestión acerca de la eternidad del mundo. Los textos utilizados son el *De aeternitate mundi* de Boecio de Dacia y el *Exigit ordo* de Nicolás de Autrecourt, ambos involucrados en sendas condenas por parte de las autoridades eclesiásticas, en 1277 y 1346, respectivamente. Pero mientras que el tratado de Boecio es deudor de la asimilación del *corpus* aristotélico en el siglo XIII, la obra de Nicolás de Autrecourt se presenta como un intento de superar el modelo de investigación de la naturaleza desarrollado por Aristóteles y sistematizado por la Escolástica. La comparación, pues, no se centrará en los argumentos, diversos en ambos autores en tanto inspirados en distintos modelos, sino en la relación entre esa argumentación y los contenidos de la fe, en la medida en que, a pesar de las diferentes respuestas que ofrecen a la cuestión, los autores mantienen una neta separación entre los ámbitos de la razón y de la revelación para evitar un conflicto entre dos “verdades” contrapuestas.

Palabras clave: Boecio de Dacia, Nicolás de Autrecourt, Eternidad del mundo, Teoría de verdades contrapuestas.

Abstract: This research sets to compare two medieval treatises dealing with one of the problems in which the tension between revealed truth and rational research in nature is stronger: the question of the eternity of the world. The texts dealt with are Boethius of Dacia's *De aeternitate mundi* and Nicholas of Autrecourt's *Exigit ordo*, both of which were involved in paths condemned by the ecclesiastical authorities, in 1277 and 1346 respectively. While Boethius' treatise owes much to the assimilation of the Aristotelian corpus in the XIII century, Nicholas de Autrecourt's work presents itself as an attempt to go beyond the model of research of nature developed by Aristotle and systematized by Scholastics. Thus, the comparison will not deal with arguments, which are diverse in both authors as they were inspired by different models. Rather, the comparison will focus on the relationship between the argumentation and the contents of faith, in so far as, and despite the different answers given to this matter, the authors keep a clear separation between the realm of reason and revelation to avoid conflict between these two opposing “truths”.

Keywords: Boethius of Dacia, Nicholas of Autrecourt, Eternity of the world, Theory of opposing truths

En la carta del 7 de marzo de 1277 que oficia de prólogo a las 219 tesis condenadas, Esteban Tempier, obispo de París, consagra una fórmula

que gozaría de gran aceptación: se trata de aquella que alude a una “doble verdad”¹, a saber, la que habrían defendido los maestros de artes catalogados como “averroístas”², quienes habrían sostenido una determinada tesis en tanto revelada, y su contraria en tanto conclusión racional a partir de las premisas de una determinada *scientia*. Si las últimas décadas significaron una revisión de la idea de un “averroísmo latino”, a partir de la cual la categoría misma quedó prácticamente en desuso, lo mismo puede decirse de la supuesta teoría de la “doble verdad” que sus cultores habrían defendido³. Y, sin embargo, no es menos cierto que, en gran parte de la literatura filosófica que atraviesa los siglos XIII y XIV –y no sólo en las páginas que contenían tesis condenadas en los sucesivos episodios de censura producidos en esas décadas– la aparente contradicción entre la verdad revelada y el resultado de la investigación racional de la naturaleza constituía efectivamente un problema que, por diversas razones, no podía ser ignorado, tanto por teólogos cuanto por maestros de artes.

El presente trabajo se propone comparar dos tratados que abordan uno de los problemas en los que esta tensión se hace presente con mayor fuerza: la cuestión acerca de la eternidad del mundo. Uno de ellos, fuertemente vinculado al clima de la Universidad de París en la época de la condena de 1277, es el *De aeternitate mundi* de Boecio de Dacia. Su importancia en el debate generado en París no puede exagerarse si se tiene en cuenta que varias de las tesis condenadas por Tempier parecen extraídas textualmente⁴ de la

¹ En rigor, la carta no habla de una “doble verdad”, sino de “dos verdades contrarias”, sostenidas como tales al mismo tiempo. Véase D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*, París, 1999, p. 74: “Dicunt ea enim esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates”. Acerca de las expresiones “due contrarie veritates” y “duplex veritas”, véase É. Gilson, “Boèce de Dacie et la double vérité”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 22 (1955) 81-99.

² Acerca de las diferentes acepciones que fue recibiendo el término “averroísmo” a lo largo de la historia (comenzando en la propia Edad Media), la bibliografía es vastísima. Me limito a consignar las referencias bibliográficas más citadas a lo largo del trabajo, en las que pueden buscarse ulteriores indicaciones: al trabajo de D. Piché citado en la nota anterior, pueden sumarse L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990 y L. Bianchi, E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Bari, 1990.

³ Al respecto, D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 204, n. 2, en donde puede encontrarse una detallada bibliografía sobre la cuestión.

⁴ En rigor, la cita en muchos casos no sería textual, si se toma en cuenta que, a la formulación boeciana, las proposiciones del *syllabus* muchas veces añaden un adverbio que modifica sensiblemente la interpretación de lo que se afirma en cada caso. Al respecto,

obra boeciana⁵. De ahí que se pueda afirmar que el *De aeternitate mundi* de Boecio de Dacia constituye “un verdadero manifiesto cultural en el cual los presupuestos epistemológicos del aristotelismo radical son explicitados por primera vez y compendiados con una cierta sistematicidad”⁶.

El otro texto a considerar, escrito medio siglo más tarde en la misma Universidad de París, y también objeto de condena, es el *De aeternitate rerum* de Nicolás de Autrecourt, primera parte de su tratado *Exigit ordo*⁷. Redactado alrededor de 1330, es decir, más de cincuenta años después del episodio de la condena de 1277, pero con referencias explícitas a ese episodio que invitan a considerarlo en relación con él⁸, la obra de Nicolás de Autrecourt suscitó en las últimas décadas un interés creciente⁹.

A partir de esa comparación, y de la diferente relación que ambos autores mantienen con la obra de Aristóteles, se intentará señalar en qué medida, a pesar de los diversos planteos de las obras y de las diferentes respuestas

D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, pp. 208-215 (“La double vérité: invention herméneutique de l’évêque Tempier”).

⁵ “Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boetius appellatus” se lee en el manuscrito Paris, BnF, lat. 16533 (siglo XIV), a continuación del *syllabus* con las 219 tesis condenadas. El caso es citado por D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 189, n. 1. En otros manuscritos, el nombre de Boecio aparece junto al de Siger de Brabante. Piché señala al menos catorce tesis condenadas en 1277 que pueden remontarse al *De aeternitate mundi*.

⁶ L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, p. 113.

⁷ Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, en J. R. O’Donnell, “Nicholas of Autrecourt”, *Mediaeval Studies* 1 (1939) 179-280. Si bien en estudios posteriores le fueron señalados algunos errores, esa primera edición continúa siendo la referencia en todos los estudios consagrados a la obra de Nicolás, por lo que será también la que se siga en este trabajo, con las eventuales enmiendas del caso. La principal de ellas consiste en la inclusión de extensos pasajes del prólogo en el tratado *De aeternitate rerum*, siguiendo las indicaciones de Z. Kaluza, *Nicolas d’Autrecourt. Ami de la vérité*. París, 1995, pp. 148-185. Para los detalles que rodearon la condena de Nicolás de Autrecourt, C. Grellard, *Nicolas d’Autrecourt. Correspondance. Articles condamnés. Introduction, traduction et notes*. París, 2001, y la bibliografía allí comentada.

⁸ Al respecto, cf. *infra*, n. 39.

⁹ Si los primeros estudios sobre la obra de Nicolás de Autrecourt, e incluso algunos realizados con posterioridad a la edición del tratado, privilegiaban el aspecto más crítico o incluso escéptico de su obra, los estudios ultricurianos recibieron un formidable impulso con la edición del monumental estudio de Z. Kaluza citado en la nota anterior, que dio origen a una gran cantidad de trabajos consagrados a dar una visión más ajustada del autor, a partir de un profundo trabajo con sus textos. Testimonio de ello es, por ejemplo, el volumen colectivo S. Caroti, C. Grellard (eds.), *Nicolas d’Autrecourt et la faculté des arts de Paris (1317-1340)*, Cesena, 2006.

que ofrecen a los problemas en ellas presentados¹⁰, se mantiene en ambas una clara separación de los ámbitos propios de la razón y la revelación para evitar cualquier posible conflicto entre dos “verdades” contrapuestas.

I

Para tener una idea de la complejidad de la discusión acerca de la relación entre la filosofía de tradición greco-árabe y los datos de la revelación en la segunda mitad del siglo XIII, basta señalar que el mismo tratado *De aeternitate mundi* de Boecio de Dacia, que según la descripción del obispo Tempier constituye un típico caso de afirmación de “*duo contrarie veritates*”, es presentado en al menos dos manuscritos como *Liber de concordia fidei et philosophiae de aeternitate mundi*¹¹. Ya en las primeras líneas, el autor deja en claro no sólo el objetivo de señalar esa concordancia, sino también el marco en el cual se inscribe la investigación acerca de la eternidad del mundo:

“Puesto que resulta necio buscar la razón en aquellas cosas que deben ser creídas a partir de la ley <divina>, las cuales por sí mismas no poseen una razón (porque quien hace esto busca aquello imposible de ser encontrado); y <puesto que> no querer creer en ellas sin una razón es herético; así pues no es filosófico querer creer sin una razón en aquellas cosas que de suyo no son manifiestas pero que, sin embargo, tienen razón por sí mismas. Por lo tanto, con el deseo de mostrar la concordancia entre la postura de la fe cristiana

¹⁰ Por lo pronto, una diferencia fundamental en el enfoque es reflejada ya en el título de ambas obras: el tratado de Nicolás de Autrecourt no se presenta como una investigación de la cuestión “*de aeternitate mundi*”, sino “*de aeternitate rerum*”, si bien, a lo largo del tratado, no resulta del todo claro cuáles son exactamente las “cosas” que, según el *De eternitate rerum*, son eternas. ¿Son, efectivamente, todas las cosas existentes en la naturaleza, como lo afirma en algunos pasajes; o bien son los elementos constitutivos de todas las cosas, es decir, los átomos, los que son eternos? La respuesta a este problema excede el marco de este trabajo. En cualquier caso, baste señalar que varios de los tópicos presentes en los diversos tratados *De aeternitate mundi* del siglo XIII son retomados por Nicolás de Autrecourt en su *De aeternitate rerum*. Al respecto, véase Z. Kaluza, *Eternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'Exigit ordo de Nicolas d'Autrecourt*, en *Tempus, aeoum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, ed. G. Alliney y L. Cova, Firenze, 2000, pp. 207-240.

¹¹ Son los mss. Paris, BnF, lat. 16153 y Paris, BnF, lat. 3416. En este último, se especifica “*fidei christianae*”. La referencia a esos manuscritos se encuentra en D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 219, n.1.

y la postura de Aristóteles y de algunos otros filósofos acerca de la eternidad del mundo, de modo que la postura de la fe se sostenga firmemente, aunque en algunos casos no pueda ser demostrada, no debemos caer en la necedad de buscar una demostración allí donde ella no es posible, ni tampoco caer en la herejía de no querer creer lo que debemos sostener según la fe porque <ello> por sí mismo no tiene demostración [...] Pues su postura [sc. la de Aristóteles y otros filósofos] en nada contradice la fe cristiana, como no sea entre quienes no <la> entienden”¹².

Así, si el propósito declarado del autor consiste en señalar la concordancia entre las posiciones sólo aparentemente contrapuestas de la fe cristiana y de las sentencias de Aristóteles en la cuestión acerca de la eternidad del mundo, queda establecido, al mismo tiempo, que existen diversos modos de abordar ésta y otras cuestiones: es decir, el punto de partida del tratado es la separación entre aquellas cosas susceptibles de ser demostradas (aun cuando esa demostración no sea inmediatamente evidente y deba ser alcanzada, si lo es, después de un gran esfuerzo) y aquellas cosas que, por su naturaleza misma, no tienen demostración. En el caso de estas últimas, identificadas por Boecio con el contenido de la fe, exigir una demostración implicaría caer en la estulticia, en tanto se trata precisamente de cosas que, por definición, no pueden ser demostradas; mientras que no querer creer en lo que es absolutamente verdadero, en tanto revelado, resultaría herético. Así enunciados, estos dos peligros (estulticia y herejía), funcionan como la referencia del obispo Tempier a Escila y Caribdis en su carta de introducción a las tesis condenadas: por intentar evitar uno de los monstruos, se corre el riesgo de caer en manos del

¹² Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, ed. N. G. Green-Pedersen en *Boethii Daci Opuscula: De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi 6/2), København, 1976, p. 335: “Quia sicut in his quae ex lege credi debent, quae tamen pro se rationem non habent, quaerere rationem stultum est – quia qui hoc facit, quaerit quod impossibile est inveniri – et eis nolle credere sine ratione haereticum est, sic in his quae non sunt manifesta de se quae tamen pro se rationem habent, eis velle credere sine ratione philosophicum non est, ideo – volentes sententiam christianae fidei de aeternitate mundi et sententiam Aristotelis et quorundam aliorum philosophorum reducere ad concordiam, ut sententia fidei firmiter teneatur, quamquam in quibusdam demonstrari non possit – ne incurramus stultitiam quaerendo demonstrationem ubi ipsa non est possibilis, ne etiam incurramus haeresim nolentes credere quod ex fide teneri debet, quia pro se demonstrationem non habet [...] nam eorum sententia in nullo contradicit christianae fidei nisi apud non intelligentes”.

otro¹³. De esta manera, ante los datos de la fe, el camino seguro consiste en identificar ese dato con la verdad *simpliciter*, en sentido absoluto.

Ahora bien, como señala el propio Boecio, su propósito no es investigar el contenido de la fe, con lo cual ambos peligros son conjurados ya desde el planteo mismo del problema: la verdad de la fe es por definición indemostrable, y por lo tanto no es objeto de la investigación filosófica. En cambio, lo que no es admisible para el filósofo es prestar crédito a aquellas cosas susceptibles de ser demostradas, en vez de investigarlas. Así, en la introducción de su tratado, Boecio establece una clara distinción entre dos ámbitos, para advertir que su análisis del problema de la eternidad del mundo pertenece ya no a la esfera de la fe, sino al campo de la investigación racional de la naturaleza, es decir, de la ciencia:

“La postura de los filósofos se basa en demostraciones y otros argumentos posibles en las cosas de las que hablan; la fe, por su parte, se basa en muchos milagros y no en argumentos. Ahora bien, lo que se sostiene en base a aquello que se concluye mediante argumentos no es fe, sino ciencia. Y para que resulte claro que la fe y la filosofía no se contradicen en lo que respecta a la eternidad del mundo, y para que también resulte claro que los argumentos de algunos herejes, mediante los cuales sostienen que el mundo es eterno en contra de la fe cristiana, no tienen fuerza, investiguemos acerca de esto mediante la razón, es decir: si el mundo es eterno”¹⁴.

Esta neta distinción entre el ámbito racional-disputativo de la filosofía y el ámbito sobrenatural propio de las verdades de la fe que Boecio invoca al inicio de su tratado no constituye una novedad, ni tampoco es exclusiva de

¹³ D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 74: “dum putant uitare scillam, incidunt in caripdim”. En la carta de Tempier, Escila y Caribdis son los peligros que deben afrontar los “studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes”: los que se aventuran más allá de los límites establecidos para la Facultad de Artes.

¹⁴ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, p. 335: “sententia enim philosophorum innititur demonstrationibus et ceteris rationibus possibilibus in rebus de quibus loquuntur; fides autem in multis innititur miraculis et non rationibus; quod enim tenetur propter hoc quod per rationes conclusum est, non est fides sed scientia – et ut appareat quod fides et philosophia sibi non contradicunt de aeternitate mundi, ut etiam appareat quod rationes quorundam haereticorum non habent vigorem, per quas contra christianam fidem mundum tenent esse aeternum, de hoc per rationem inquiramus, scilicet utrum mundus sit aeternus”.

los maestros de artes acusados de “averroísmo”. Su difusión era amplia en el siglo XIII y ya estará prácticamente consagrada como un *tópos* en el XIV. Por lo pronto, su formulación más recurrente se encuentra en el comentario al *De generatione et corruptione* de Aristóteles de Alberto Magno, al punto de figurar con esa atribución en las *Auctoritates Aristotelis*: “no me ocupo de los milagros divinos pues investigo las cuestiones naturales”¹⁵.

Hasta aquí, el ámbito propio de la investigación filosófica queda definido en forma negativa, mediante la exclusión de milagros y fenómenos sobrenaturales. Resta aún exponer positivamente cuáles son las cuestiones susceptibles de ser investigadas por el filósofo. Boecio expone su definición en la *solutio* del tratado, en donde afirma que “estrictamente, no puede haber ninguna cuestión susceptible de ser discutida mediante argumentos que el filósofo no deba discutir, para establecer de qué modo se relaciona con ella la verdad, en la medida en que puede ser abarcada por la razón humana”¹⁶. Esta formulación de Boecio parece sugerir que, para el filósofo, se abre un horizonte prácticamente ilimitado para la investigación. Sin embargo, rápidamente son señalados cuáles son esos límites a los cuales la razón humana no puede acceder:

“Resulta manifiesto, si alguien quisiera analizar cuidadosamente lo que hemos dicho, que el <filósofo> natural no puede ocuparse de la creación. Pues la naturaleza produce todo efecto suyo a partir de un

¹⁵ S. Alberto, *De generatione et corruptione*, I, 1, 22, ed. P. Hossfeld, en *Alberti Magni Opera Omnia*, Münster i. W. 1951-, V.2, 129 y J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain-Paris, 1974, p. 168. Es retomada casi textualmente por Siger de Brabante, al menos cuatro veces sólo en el tratado *De anima intellectiva* (Sigeri di Brabantia, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, ed. B. C. Bazán, Louvain-París, 1972, pp. 83, 99, 101, 108). Sobre la supuesta “primacía” de Alberto Magno en el establecimiento de la distinción, véase D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, pp. 185-188 (“Albert le Grand, ‘précurseur’ de ‘l’Aristotelisme radical’”). En cualquier caso, las relaciones entre las facultades de Teología y Artes parecen ser más complejas de lo que en una primera lectura podría parecer. Véase, por ejemplo, la siguiente cita del *Compendio de Barcelona* o *Guía del estudiante de París*, elaborada en la Facultad de Artes tempranamente, entre 1230 y 1240: “Ad hoc dicimus quod secundum theologos hoc habet veritatem [...]. Sed hoc est plus per miraculum quam per naturam. Simpliciter enim hoc est innaturale, et ideo non ponitur a philosophis”, C. Lafleur y J. Carrier, *Le “Guide de l’étudiant” d’un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIIIe siècle*, Québec, 1999, p. 94.

¹⁶ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, p. 354: “Primo hic diligenter considerandum est quod nulla quaestio potest esse, quae disputabilis est per rationes, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quomodo se habeat veritas in illa, quantum per rationem humanam comprehendi potest”.

sujeto y una materia. Pero la producción a partir de un sujeto y una materia es generación y no creación. Por lo tanto, el <filósofo> natural no puede ocuparse de la creación. Pues, ¿de qué modo podría ocuparse el <filósofo> natural de aquello a lo cual no se aplican sus principios? Y en tanto en la producción del mundo o en su venida al ser no puede haber generación, como es de suyo evidente, sino que se trata de una creación, de ello se sigue que en ninguna parte de la ciencia natural puede ser enseñada la producción del mundo o su venida al ser, porque esa producción no es natural, y entonces no compete al <filósofo> natural”¹⁷.

La creación, pues, en tanto acto de la insondable voluntad divina, cae por definición fuera del ámbito de la investigación natural¹⁸. Por el contrario, es la generación la que, en tanto proceso natural, cae dentro del ámbito susceptible de ser investigado por la filosofía. En este, como en otros pasajes, puede advertirse hasta qué punto la acusación de Tempier contra los maestros de artes parisinos “que exceden los límites de su propia facultad” sólo puede aplicarse al *De aeternitate mundi* de Boecio ejerciendo una cierta violencia sobre el texto. Al fin de cuentas, la insistencia en delimitar los ámbitos propios de la ciencia, mediante los giros *naturaliter loquendo, loquens ut naturalis, secundum philosophos*, y otras similares, que se multiplican en los comentarios a las obras naturales de Aristóteles, puede interpretarse en su sentido declarado, como un modo de proteger el ámbito de la fe, en el que se deposita el sentido absoluto (*simpliciter*) de verdad, mientras que el filósofo se reserva un método de investigación en el que, si bien el tipo de verdad que se obtiene es relativo (*secundum quid*), se garantiza al menos el rigor mediante el cual, a partir de

¹⁷ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, p. 354: “Ex hoc etiam contingit manifeste, si quis diligenter inspexerit quae iam diximus, quod naturalis creationem considerare non potest. Natura enim omnem suum effectum facit ex subiecto et materia. Factio autem ex subiecto et materia generatio est et non creatio. Ideo naturalis creationem considerare non potest. Quomodo enim naturalis illud considerat ad quod sua principia non se extendunt? Et cum factio mundi sive productio eius in esse non possit esse generatio, ut de se patet, sed est creatio, ex hoc contingit quod in nulla parte scientiae naturalis factio mundi sive productio in esse docetur, quia illa productio naturalis non est, et ideo ad naturalem non pertinet”.

¹⁸ Una vez más, el planteo no difiere de lo dicho por Alberto Magno en *Physica*, VIII, 1, 14, ed. P. Hossfeld, en *Alberti Magni Opera Omnia*, Münster i. W. 1951-, IV.2, p. 579: “Aristoteles autem non conseruit dicere in physicis nisi physica, quae physicis rationibus possunt probari. Sed inceptio mundi per creationem nec physica est nec probari potest physice”.

determinadas premisas, se obtienen las conclusiones pertinentes, válidas en el limitado ámbito de la ciencia correspondiente. No es ese el sentido en el que es interpretado por la comisión encargada de redactar el *syllabus*, que más bien lo entienden como un reclamo de mayor autonomía para la investigación racional, más propio de una *vana curiositas*. Así es censurada la proposición que sostiene que “la resurrección futura no puede ser concedida por el filósofo, porque no puede ser investigada por la razón”. El error de quienes sostienen esa distinción es olvidar que “también el filósofo debe mantener su intelecto cautivo en servicio de la fe”¹⁹.

Esta subordinación de la filosofía respecto de la fe, explícitamente invocada para el dogma de la resurrección, tiene su correlato en un extenso pasaje cerca del final del *De aeternitate mundi*, que funciona como una suerte de recapitulación de la propuesta boeciana:

“A partir de las cosas que se han dicho se compone el siguiente silogismo: no hay cuestión cuya conclusión pueda ser demostrada por la razón que un filósofo no deba discutir y resolver, en la medida en que sea posible mediante la razón, como ya se dijo. Ahora bien, ningún filósofo puede mostrar mediante la razón que hay un primer movimiento y que el mundo es nuevo, porque ni el <filósofo> natural, ni el matemático ni el divino <pueden hacerlo>, como resulta evidente a partir de lo dicho. Por lo tanto, mediante ninguna razón humana resulta posible mostrar un primer movimiento y que el mundo es nuevo. Pero tampoco puede demostrarse que sea eterno, porque quien pudiera demostrarlo, debería demostrar la forma de la voluntad divina. ¿Y quién la investigará? Por eso dice Aristóteles en los *Tópicos* que “hay un problema acerca del cual no podemos opinar en favor de ninguna de las dos posibilidades: si el mundo es eterno o no”. En efecto, hay muchas cosas en el ámbito de la fe que no pueden ser demostradas por medio de la razón, como por ejemplo que un muerto puede retornar numéricamente idéntico, y que una cosa generable retorne sin generación. Y quien no crea estas cosas es un

¹⁹ Se trata del art. 18 del *syllabus*: “Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est <eam> investigari per rationem. – Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium fidei”, en D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 84.

hereje, mientras que quien busque conocerlas mediante la razón es un necio”²⁰.

De esta manera, más que una oposición entre la fe y la razón filosófica, lo que parece haber detrás de la condena de 1277 es un rechazo a un cierto tipo de filosofía de influencia greco-árabe y, en mayor medida, a la creciente autonomía de esa nueva racionalidad respecto de la teología²¹. De ahí que un tratado que finaliza con la conclusión *nulla est contradictio inter fidem et philosophum* pueda haber sido considerado como defensor de *duo contrarie veritates*. Aun si no hubiera contradicción, lo que resulta intolerable para la sensibilidad de Tempier y la comisión investigadora es la pérdida de la “unidad del saber”, y no una supuesta disolución de la “unidad de la ver-

²⁰ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, p. 365: “Et ex his quae dicta sunt componitur syllogismus: Nulla est quaestio cuius conclusio potest ostendi per rationem, quam philosophus non debet disputare et determinare, quantum per rationem est possibile, ut declaratum est. Nullus autem philosophus per rationem potest ostendere motum primum et mundum esse novum, quia nec naturalis nec mathematicus nec divinus, ut patet ex praedictis. Ergo per nullam rationem humanam potuit ostendi motus primus et mundus esse novus; nec etiam potest ostendi quod sit aeternus, quia qui hoc demonstraret, deberet demonstrare formam voluntatis divinae, et quis eam investigabit? Ideo dicit Aristoteles in libro Topicorum, quod ‘aliquid est problema de quo neutro modo opinamur, ut utrum mundus sit aeternus vel non’. Sunt enim multa in fide quae per rationem demonstrari non possunt, ut quod mortuum redit vivum idem numero, et quod res generabilis redit sine generatione. Et qui his non credit haereticus est, qui autem ea quaerit scire per rationem fatuus est”. Sobre la tripartición de las ciencias en Avicena, véase Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*. ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden, 1977, p. 2: “Et diximus quod speculativae comprehenduntur in tres partes, in naturales scilicet et doctrinales et divinas”. La división es retomada por Alberto Magno y de aquí que, más que una disputa entre defensores de la fe y partidarios de la investigación filosófica, la condena de 1277 puede entenderse como un fenómeno más complejo, en el que lo que se encontraba en disputa era una nueva organización, crecientemente autónoma, de las disciplinas filosóficas de la Facultad de Artes a la que se oponían no los teólogos en tanto tales, sino aquellos teólogos que defendían una racionalidad de tipo agustiniano (como Roger Bacon y Buenaventura, por citar a las figuras más prominentes de esta vertiente). Tal es la propuesta hermenéutica de D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, pp. 183-225 (“L’enjeu épistémologique”).

²¹ En efecto, es difícil ver qué tipo de lugar se reserva para la teología en una división de las ciencias como la que se desprende del *De aeternitate mundi*, dado que el contenido de la fe no es susceptible de investigación racional. Paradójicamente, en esta valoración negativa de la teología, el epíteto de “averroísta” podría sentarle bien a Boecio de Dacia. El problema fue ya tempranamente señalado por E. Gilson, “Boece de Dacie”, pp. 94-99.

dad" (que ningún pensador medieval puso jamás en duda)²². En efecto, para ningún pensador medieval es concebible la idea de dos verdades contrarias. Pero no menos cierto es que, cada vez con más fuerza, los maestros de artes reclamaban para sí una pertenencia a una tradición de investigación de los fenómenos naturales por medio de la sola razón. Esta creciente autonomía es, precisamente, lo que los maestros de la Facultad de Artes comenzaron a reclamar, no sin resistencias, en el siglo XIII.

II

Un rápida mirada a las 66 tesis condenadas de Nicolás de Autrecourt revela que muchas de ellas constituyen una transcripción textual de pasajes de su tratado *Exigit ordo*²³, y especialmente de su primera sección, *De eternitate rerum*²⁴. Como en el caso de Boecio, lo primero que debe investigar el filósofo, de acuerdo al planteo de Nicolás, es si el problema a tratar cae dentro de los límites de lo que la razón humana puede investigar. Así es presentada la cuestión en las primeras líneas del texto:

“Debemos investigar en primer lugar acerca de la eternidad de las cosas. Y primero en forma parcial, mediante la siguiente cuestión: si nuestro intelecto puede determinar por sí mismo como conclusión cierta que algunas cosas permanentes en sentido absoluto no son eternas, acerca de las cuales suele decirse comúnmente que se generan y se corrompen o que se encuentran sujetas a alteración, movimiento y crecimiento. La demostración se dirige en primer lugar a los objetos en los que, según parece, es más evidente que existe un pasaje del no-ser al ser y del ser al no-ser, como en las cualidades sensoriales. Y debe saberse, en primer término, que existen dos maneras de establecer que no podemos conocer la conclusión “no todas las cosas son eternas”. Puede demostrarse que su opuesta es

²² Según la certera formulación de L. Bianchi, *Le verità dissonanti*, p. 43. Allí, el autor concluye: “Tempier distorsiona el sentido de una definición de la relación entre la investigación racional y la creencia religiosa indudablemente sutil, pero coherente y del todo ortodoxa”.

²³ Se trata, fundamentalmente, de las proposiciones 37 a 54 de la edición de los artículos condenados (L. M. De Rijk, *Nicholas of Autrecourt, His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo: A Critical Edition and English Translation*, Leiden, 1994).

²⁴ Sobre la correcta organización interna del tratado *De aeternitate rerum* y su lugar en el marco del *Exigit ordo*, véase Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrecourt*, pp. 148-185; cf. supra, n. 7.

verdadera, o bien mostrar que los términos medios del argumento que parecen suficientes por sí solos para demostrar la conclusión, en realidad no lo son. De aquí que sea posible que, para algunos, este problema no pueda ser resuelto; en ese caso, la primera vía estaría descartada, pero no así la segunda. De modo que comencemos por esta última”²⁵.

Desde el inicio, Nicolás no pretende demostrar que la conclusión “todas las cosas son eternas” es verdadera, pues tal posibilidad queda explícitamente descartada, sino que busca señalar que su contraria, es decir, “no todas las cosas son eternas”, tampoco es susceptible de demostración. La estrategia consiste, pues, en la inversión de la carga de la prueba: no es el defensor de la tesis de la eternidad el que debe ofrecer la demostración. Por el contrario, quienes la niegan son los que deben aportar las pruebas de lo que sostienen. La hipótesis de la eternidad del mundo se revela entonces como una alternativa a la doctrina aristotélica de la generación y la corrupción²⁶. Así, eliminada la posibilidad de alcanzar algún tipo de demostración apodíctica de cualquiera de los dos términos de la disyunción (si las cosas son eternas o no), resta sólo aducir pruebas que muevan al intelecto a inclinarse más por una que por otra, permaneciendo siempre en el campo de lo probable. Y, dados los múltiples

²⁵ Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, 198: “In primis autem de rerum aeternitate inquirendum et prius partialiter sub hac forma, an intellectus noster possit dicere sicut conclusionem certam ab eo quod añiquae res absolute permanentes non sunt aeternae, de quibus communiter dicitur quod generantur et corrumpuntur vel quod ad ipsas est alteratio vel motus augmenti. Et probatur primo in rebus in quibus manifestum est magis ut videtur quod sit traslatio de non esse ad esse et de esse ad non esse ut inqualitatibus sensibilibus. Sciendum tamen primo quod ostendere quod haec conclusio: non omnes res sunt aeternae, non sit scita a nobis potest esse dupliciter; vel ostendere opposita esse veram, vel ostendere quod media quae sola viderentur sufficere ad conclusionem propositam ostendendam non sufficiunt. Unde possibile est quod alicui sit istud problema neutrum, et ita non posset in primum modum, sed bene in secundum; primo ergo juxta secundum modum.”

²⁶ En el prólogo del tratado, Nicolás declara que su principal objetivo es someter a un profundo análisis los argumentos de Aristóteles para determinar su validez. Véase Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, p. 182: “solum volo inquirere, circumscripta omni lege positiva, qualis certitudo possit haberi de rebus et an processus Aristotelis fuerint demonstrativi”. Esta última fórmula se repite en el título con el que el tratado fue transmitido: “Tractatus utilis ad videndum an sermones peripateticorum fuerint demonstrativi”. En Z. Kaluza, *Nicolas d'Aurecourt*, pp. 153-155 puede encontrarse un análisis de este título y de la controversia acerca de si debe leerse “universalis” (como en la edición de O'Donnell) o “utilis”, como parece más probable.

inconvenientes que se generan a partir de la aceptación de la doctrina aristotélica de la generación y la corrupción, el intelecto se ve movido a inclinarse más por su opuesta, es decir, la eternidad de las cosas:

“Aquí finaliza el primer capítulo; y si un hombre en su recto juicio reflexiona sin dejarse llevar por influencias engañosas, dirá que sus contemporáneos no pueden afirmar con certeza que les consta que una cosa ha pasado del ser al no ser. De aquí parece que, si mi intelecto ha de sostener la otra alternativa, debería afirmar que las cosas, especialmente las permanentes, son eternas”²⁷.

Según Nicolás, ante la imposibilidad de encontrar una solución definitiva a un determinado problema por medio de la investigación racional, el filósofo debe proceder a la comparación de los argumentos a favor de las dos alternativas de la cuestión, para encontrar aquella que resulta más probable. Nicolás lo advierte ya en las primeras líneas del prólogo del tratado: “es cierto que no siempre encontré argumentos concluyentes para oponerles [sc. a los de los peripatéticos], pero se presentaron otros argumentos por los cuales me pareció que podían sostenerse con mayor probabilidad las conclusiones opuestas a las ofrecidas por ellos”²⁸. Ahora bien, ¿cuál es el criterio para establecer cuál de dos doctrinas contrapuestas es más probable? En una primera mirada, parece que el procedimiento correcto consiste en una comparación que discurre siempre por el ámbito propio de la investigación racional:

“Si estos argumentos no fueran encontrados completamente concluyentes, aún así nuestra posición es probable, y más probable que los argumentos ofrecidos para la conclusión opuesta. Puesto que, si aquellos que mantienen conclusiones opuestas poseen argumentos, que los declaren; y que los amantes de la verdad comparen entre ellos. Creo que para cualquiera que no esté inclinado de antemano a

²⁷ Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, p. 201: “In hoc enim sit finis primi capituli quod, si homo bene natus respiciat, non ductus aliquo motu male distrahente, dicet quod homines hujus temporis non possunt dicere sub certo se scire quod aliqua res transiverit de esse ad non esse. Et ex istis videtur quod si alterum habet ponere intellectus meus, debet ponere res esse aeternas, praecipue permanentes”.

²⁸ Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, p. 181: “Verum est quod non inveni rationes demonstrativas ad oppositum in omnibus, sed occurrerunt rationes aliquae per quas mihi visum fuit quod ita probabiliter possent teneri conclusiones oppositae sicut propositae ab eis”.

favor de un lado antes que del otro, el mayor grado de probabilidad de los argumentos que he propuesto le resultará evidente”²⁹.

Esta exhortación a los “amantes de la verdad” para comparar las diferentes posiciones sin inclinarse de antemano a favor de alguna de ellas es ciertamente problemática. Porque, ¿quiénes serían esos “amantes de la verdad”? La descripción de una comparación entre argumentos a favor de una tesis y su contraria puede aplicarse prácticamente a toda la actividad universitaria, sea de la Facultad de Artes cuanto de la de Teología. Es, sin más, la base del método escolástico. Los interlocutores de Nicolás, bajo esta interpretación, serían prácticamente todos sus colegas de la Universidad de París³⁰. Pero en cualquier caso, para identificar a quiénes hace referencia Nicolás cuando alude a los “amantes de la verdad”, resulta necesario establecer, en primer lugar, a qué tipo de verdad se está haciendo referencia. Porque si tomamos la aceptación de los contenidos de la fe como la verdad en sentido absoluto (*simpliciter*), puede entonces entenderse que Nicolás propone que, de alguna manera, la fe se convierta en una suerte de patrón que permita establecer, en el ámbito de lo probable, la superioridad de una conclusión sobre otra.

En este punto, la postura de Nicolás resulta sumamente ambigua. Baste comparar dos pasajes del *De aeternitate rerum* para advertir hasta qué punto la aceptación del dato revelado como verdad en sentido absoluto, en el marco de la disputa propiamente filosófica, no puede ser despachada como un mero recurso retórico para salvaguardar la ortodoxia.

²⁹ Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, 203: “Et si istae rationes non reperirentur omnino concludere, tamen probabilis est positio et probabilior rationibus conclusionis oppositae. Si enim habeant rationes qui tenent conclusiones oppositas, dicant eas et faciant super his comparationem amatores veritatis et credo quod cuilibet non magis affectato ad unam partem quam ad aliam apparebit gradus probabilitatis excedens in his rationibus”. Para la noción de “amator veritatis”, cf. también Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, pp. 197-198.

³⁰ No es de sorprender, pues, que uno de los pasajes del tratado condenado por “presuntuoso” sea aquel en el que Nicolás mismo se identifica, si no como un amante, al menos como un “amicus veritatis”, un amigo de la verdad que quiso “despertar de su sueño” a los que estudiaban los discursos de Aristóteles hasta una edad avanzada. Se trata de la proposición 38: “et intantum quod cum insurrexit amicus veritatis (scilicet ipsemet) et fecit sonare tubam suam ut dormientes a sompno excitaret, ‘contristati sunt valde’ et quasi armati ad capitale prelium contra eum irruerunt. – Illum articulum presumptuosum reputo”, en Grellard, *Nicolas d’Autrecourt*, p. 142. Para el pasaje correspondiente en el tratado, cf. Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, p. 181.

El primero tiene lugar una vez analizados una serie de argumentos contra la doctrina aristotélica de la generación y la corrupción. Más que una prueba a favor de la eternidad, se trata de una prueba tendiente a demostrar la poca autoridad de los argumentos aristotélicos, que empalidecen incluso ante argumentos contrarios a la fe:

“Estos argumentos, pues, fueron propuestos como probables para la conclusión [sc. que todas las cosas son eternas] [...] Conozco, por cierto, que la verdad es tal como lo sostiene la fe Católica, y que no todas las cosas son eternas, pero no estoy contradiciendo esto, puesto que sólo afirmo que esta conclusión es más probable que su opuesta en lo que hace a las apariencias naturales de las que ahora participamos. A partir de esta conclusión, por caso, puede colegirse que las aserciones de Aristóteles son falsas en varios lugares, y que, por momentos, en otras hay pura ficción”³¹.

Este pasaje evoca aquella distinción presente en el tratado de Boecio de Dacia: en el ámbito de la filosofía *naturalis* pueden sostenerse proposiciones que no coinciden con las de la fe, sin por ello contradecirla. Separados los ámbitos de influencia de una proposición y la otra, no se verifica contradicción alguna entre ellas. La oposición se da exclusivamente en el ámbito de la razón, entre los argumentos a favor de la eternidad que, para Nicolás, resultan más probables que los de Aristóteles, que demostraron no ser, en última instancia, concluyentes.

Un segundo pasaje, en cambio, sugiere un panorama mucho más complejo. No refuta necesariamente el modelo binario del esquema anterior, pero de alguna manera hace más problemática la relación entre ambas esferas. Se trata de un pasaje que, previsiblemente, también se cuenta entre los artículos condenados, en este caso, por lo que los jueces llamaron “*excusatio vulpina*”³²;

³¹ Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, p. 204: “Has igitur rationes induxi ut probabiles ad conclusionem [...] Scio vero quod veritas est et fides Catholica hoc tenet quod non omnes res sunt aeternae nec huic rei videor contradicere quia solum dico quod ista conclusio secundum apparentia naturalia quibus nunc participamus est probabilior opposita. Ex hac siquidem conclusione possunt concludi de dictis Aristotelis in diversis locis esse falsa, et interdum in quibusdam est solum fictio”.

³² J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Münster, 1908, p. 39: “Hic tamen fecit unam excusationem vulpinam, sicut et supra, et rogat quod ista nullum male moveant, nam et apparet longe magis probabilia dictis articulis, quae tamen multo tempore visa < sunt > probabilia, licet forsitan per doctrinam suam di-

es decir, un mero artificio retórico que consistiría en declararse fiel a los contenidos de la fe, a la vez que se argumenta a favor de tesis totalmente contrarias a esos contenidos. En este caso, se trata de un recurso al dogma de la resurrección de la carne y el Juicio Final para demostrar la superioridad de la tesis de la eternidad de las cosas por sobre la doctrina aristotélica de la generación y la corrupción. Allí, mediante una curiosa escatología atomista (que también sería condenada como herética³³), Nicolás pretende mostrar que la hipótesis de la eternidad de las cosas resulta más compatible con el dogma que la doctrina aristotélica³⁴. Acto seguido, Nicolás ofrece la que, según sus jueces, sería una artimaña propia de un zorro:

“Ruego a Dios que esto no sea tomado a mal por nadie. Puesto que, si bien en mi opinión ello parece mucho más probable que lo afirmado por Aristóteles, también, del mismo modo en que las palabras de Aristóteles parecían probables y ahora no lo parecen tanto, así alguien vendrá a cuestionar la probabilidad de las mías. Atengámonos pues a la ley de Cristo y creamos que el premio a los buenos y el castigo a los malvados no se produce sino como está establecido en esa santa ley”³⁵.

En este pasaje, la mayor probabilidad del atomismo ultricuriano por sobre la generación y corrupción aristotélicas reside en el hecho de que, de las

minuetur eorum probabilitas. Sic veniet forsán aliquis alius, qui tollet probabilitatem a dictis suis. Et ideo dicit quod adhaeramus legi Christi, et credamus quod non aliter fiet premiatio et punitio nisi per illum modum, qui est expressus in lege sacra”. Editado a partir del *CUP*, II, 1, 1124. Para la comparación de las actas del proceso contra Nicolás y el pasaje correspondiente del *Exigit ordo*, cf. *infra*, n. 35.

³³ Se trata del artículo 45 de la condena. Véase Grellard, *Nicolas d'Autrecourt*, p. 145.

³⁴ Al respecto, véase Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, p. 187.

³⁵ Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, p. 187: “Pro Deo rogo ut nullum ad malum ista moveant; nam etsi appareant probabiliora longe, mihi videtur, positis ab Aristotele; tamen sicut multo tempore visa sunt esse probabilia dicta Aristotelis quorum probabilitas nunc forsán diminuetur, sic veniet unus qui tollet probabilitatem ab istis. Adhaeramus quoque legi Christi et credamus quod nunquam contingit repraemiatio bonorum neque punitio malorum nisi per illum modum qui est expressus in illa lege sacra”. La falibilidad de Aristóteles es mentada incluso en un tratado “averroísta” como las *Quaestiones super librum de causis* atribuido a Siger de Brabante. Véase A. Marlasca, *Les Quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant. Édition critique*, Louvain-París, p. 115: “Quidam enim exponunt Aristotelem sic ut faciant eum sapere quod intellectus est unus omnium hominum; quidam autem aliter. Qualitercumque autem senserit, homo fuit et errare potuit: firmiter tenendum quod hominum multiplicatione multiplicatur”.

dos hipótesis, sólo la que sostiene Nicolás permite mantener el sistema de castigos y recompensas que la otra excluye. Es decir, la fe es aquí invocada para inclinar la balanza a favor de una de las hipótesis en conflicto, lo cual parece apoyar la idea de que, para los “amantes de la verdad”, la mayor probabilidad de una tesis en comparación con su opuesta, descansa en la mayor cercanía con aquella verdad en sentido absoluto, es decir, la de la fe³⁶.

Pero, por otra parte, el ámbito propio de la investigación racional aparece dotado de un inusual dinamismo: la insistencia en el carácter provisorio del saber humano es acompañada por una suerte de confianza en la progresiva superación de ese saber. Al propio Nicolás no se le escapa que este modelo era, en el fondo, profundamente aristotélico³⁷: quienes siguen a Aristóteles, que fue capaz de refutar a los que lo precedieron, deberían saber mejor que nadie que el propio Aristóteles puede, a su vez, ser refutado. Así, si alguna vez la filosofía de Aristóteles demostró ser más probable que la de sus detractores, para Nicolás su propia filosofía, más probable que la de Aristóteles, podrá ser eventualmente refutada y superada por algún otro. A ese dinamismo propio de la investigación racional, Nicolás opone la inmutabilidad (en eso consiste el sentido absoluto de la verdad de la fe) de la ley cristiana³⁸. De allí que no haya necesariamente una contradicción entre esta caracterización de la actividad filosófica y el propósito declarado por Nicolás en el prólogo del *Exigit ordo*:

“Declaro que ni en este tratado ni en ningún otro deseo decir algo que vaya en contra de los artículos de la fe, o contra las determinaciones de la Iglesia, o contra los artículos cuyos opuestos fueron condenados en París, etc. Sino que sólo deseo investigar, excluyendo toda ley positiva, cuánta certeza puede tenerse acerca de las cosas”³⁹.

³⁶ Kaluza discute este procedimiento en lo que concierne a la argumentación a favor de la eternidad de las cosas. Véase Z. Kaluza, “Eternité du monde”, pp. 238-240. Debe señalarse, sin embargo, que el propio Nicolás era consciente de la fragilidad de este tipo de argumentación: véase, por ejemplo, Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, p. 204. Por cierto, su reconocimiento no la hace menos endeble.

³⁷ Al respecto, Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, pp. 197-198.

³⁸ Para un panorama de la gnoseología ultricuriana, véase el fundamental C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*. París, 2005.

³⁹ Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, p. 182: “Protestor quod nec in isto tractatu nec in aliis aliquid volo dicere quod sit contra articulos fidei vel contra determinationem ecclesiae vel contra articulos quorum oppositi condemnati sunt Parisius etc.; sed solum volo inquirere, circumscripta omni lege positiva, qualis certitudo possit haberi de rebus”. Para las referencias a la condena de 1277 en autores del siglo XIV, véase E. P. Mahoney, “Reverberations of the Condemnation of 1277 in Later Medieval and Renaissance Philo-

En efecto, el análisis de los argumentos de los filósofos transcurre siempre por las vías de la razón. Sólo allí donde no es posible establecer racionalmente una certeza es que la fe acude en auxilio. De hecho, las referencias a los contenidos de la fe en el *Exigit ordo* son relativamente escasas. En cualquier caso, la conciencia de los propios límites de la razón humana no absuelve al filósofo de la responsabilidad de agotar todo su arsenal a la hora de trazar esa cartografía, siempre provisoria.

Resulta interesante, entonces, comparar el modelo ultricuriano con las reflexiones que suscita el dogma de la resurrección en el *De aeternitate mundi* de Boecio. Allí se lee:

“Debe decirse acerca de esto que las verdades que el <filósofo> natural no puede producir a partir de sus principios ni conocer, y que sin embargo no estén en contra de sus principios ni destruyan su ciencia, no las debe negar. [...] En cambio, aquella verdad que no puede producir a partir de sus principios ni conocer, y que sin embargo esté en contra de sus principios y destruya su ciencia, debe negarla, porque si lo que se sigue de sus principios debe ser aceptado, así también lo que los contradice debe ser negado. Como por ejemplo, que el hombre muerto puede instantáneamente volver a la vida y que una cosa generable pueda ser producida sin generación, como sostiene el cristiano, que afirma la resurrección de los muertos, como debe, y que lo corrompido regresa idénticamente en número – esto lo debe negar el <filósofo> natural, porque en tanto tal no concede nada que no considere posible por causas naturales. El cristiano, en cambio, concede que estas cosas son posibles por una causa superior que es la causa de toda la naturaleza. Por lo tanto, no se contradicen en esto, como tampoco en otras cosas”⁴⁰.

sophy”, *Miscellanea Mediaevalia* 28 (2001) 902-930 (pp. 914-923). En lo que respecta a Nicolás de Autrecourt, Mahoney mantiene la lectura “universalis” en el *incipit* del *Exigit ordo*.

⁴⁰ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, p. 355: “Dicendum est ad hoc quod veritates, quas naturalis non potest causare ex suis principiis nec scire, quae tamen non contrariantur suis principiis nec destruunt suam scientiam, negare non debet. [...] Veritatem tamen illam, quam ex suis principiis causare non potest nec scire, quae tamen contrariatur suis principiis et destruit suam scientiam, negare debet, quia sicut consequens ex principiis est concedendum, sic repugnans est negandum. Ut hominem mortuum immediate redire vivum et rem generabilem fieri sine generatione – ut ponit christianus, qui ponit resurrectionem mortuorum, ut debet, et corruptum redire idem numero – ista debet negare naturalis, quia naturalis nihil concedit, nisi quod videt esse possibile per

Para Boecio, “allí donde la razón flaquea, la fe la suplanta, pues debe creerse que la potencia divina se encuentra por sobre el conocimiento humano”⁴¹. El filósofo, en tanto tal, debe respetar (*negare non debet*) aquellos principios de la fe que caen fuera del ámbito propio de su ciencia. Por el contrario, y en tanto filósofo, debe negar (*negare debet*) aquellos principios del dogma que contradicen los principios de su ciencia⁴². No hay riesgo de contradicción (aunque no haya sido interpretado así por la comisión responsable de la condena de 1277) porque es esta última cláusula (*ut naturalis*) la que relativiza la fuerza de la afirmación del filósofo. Difícilmente pueda encontrarse una manifestación más clara del tipo de autonomía al que aspiraban los maestros de artes del siglo XIII.

Frente a este modelo, la propuesta de Nicolás de Autrecourt parece menos radical. Acaso los ecos de la condena de 1277 hayan obligado a varios filósofos a desarrollar un arte más sutil y, en el caso de Nicolás, la *excusatio vulpina* que creyeron ver los censores en sus textos daría cuenta de este escenario. Al fin de cuentas, la insistencia en el carácter provisorio del conocimiento humano que se lee en el *Exigit ordo*, no es sino otro modo de dar cuenta de la autonomía de la razón, que es la que debe guiar al filósofo en el arduo camino de la investigación. En ese caso, el llamado de Nicolás de Autrecourt, entrado el siglo XIV, a investigar “no por medio de certezas, sino de dudas”⁴³ no parece tan distante de la divisa de Boecio de Dacia que, medio siglo antes, funcionó como declaración de principios de una Facultad de Artes en conquista de una progresiva autonomía: “en el momento mismo en el que alguien abandona los argumentos racionales, deja de ser un filósofo; pues la filosofía no se basa en revelaciones y milagros”⁴⁴.

Gustavo FERNÁNDEZ WALKER

causas naturales. Christianus autem concedit haec esse possibilia per causam superiorum quae est causa totius naturae. Ideo sibi non contradicunt in hic, sicut nec in aliis”.

⁴¹ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, p. 355: “Et quia multa sunt de talibus quae fides ponit, quae per rationem humanam investigari non possunt, ideo ubi deficit ratio, ibi suppleat fides, quae confiteri debet potentiam divinam esse super cognitionem humanam”.

⁴² Para la dialéctica boeciana entre “negare non debet” y “debet negare”, véase R. Imbach, F. X. Puttalaz, *Profession: Philosophie. Siger de Brabant*, París, 1997, pp. 89-100.

⁴³ Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, p. 198: “non determinando, sed dubitando inquiretur”.

⁴⁴ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, p. 366: “Statim enim quando aliquis dimittit rationes, cessat esset philosophus, nec innitur philosophia revelationibus et in miraculis”.