

Presentación

Dossier: Libertad y deber de precisión: expresiones de la Escolástica Medieval

Primer tema: Escolástica, aspectos históricos

Francisco O'Reilly

Avicena en el surgimiento y desarrollo de la Escolástica Latina. Un recorrido por las principales tesis del *De anima* y la *Philosophia Prima*

Laura Corso de Estrada

Fases de la elaboración del núcleo temático naturaleza-racionalidad. Tesis de tradición estoica y ciceroniana en Felipe Canciller y en Tomás de Aquino

Rafael Cúnsulo

El libre albedrío en la perspectiva del siglo XIII

Enrique Corti

Al iniciar la escolástica, un tratamiento *sui generis* de la mediación silogística aristotélica: *De Grammatico*, de Anselmo de Canterbury

Julio Antonio Castillo Dubra

Esencia, realidad y concepto: impacto doctrinal de la concepción aviceniana de la natura en la escolástica medieval

Segundo tema: Escolástica, aspectos doctrinales

Juan José Herrera

La simplicidad divina en el *Comentario a las Sentencias* de Alberto Magno

Silvana Filippi

Razones teológico-metafísicas del realismo aristotélico medieval

Olga Larre

La teoría de la materia en Juan Duns Escoto

Flavia Dezzutto

Aspectos problemáticos en la exposición albertina de la noción de Bien

Jimena Paz Lima

Introducción al problema del hombre en el pensamiento de Alberto Magno

Ignacio Miguel Anchepe

Algunas puntualizaciones sobre las interpretaciones representacionistas de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino

Héctor Ferreiro

La encrucijada de la metafísica tomista: la circularidad de la tesis de la causalidad recíproca entre el ser y la esencia

Fernanda Ocampo

Reflexiones acerca de la constitución metafísica del hombre en el pensamiento de Tomás de Aquino

Gustavo Fernández Walker

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

Ezequiel Ludueña

El lugar de Eriúgena en el programa filosófico de Bertoldo de Moosburg



29

Studium Filosofía y Teología

2012



Studium
Filosofía y Teología

ISSN 0329-8930

2012

XV / 29

Reflexiones acerca de la constitución metafísica del hombre en el pensamiento de Tomás de Aquino: el planteo de un problema

Resumen: Tres son las tesis que Tomás de Aquino deberá conciliar, cuando en su intensa labor intelectual sea el momento de abordar la cuestión del "hombre" y explicar su constitución ontológica: la tesis de la inmortalidad del alma humana, la tesis de la unidad sustancial de cuerpo y alma, expresada en términos aristotélicos –así, el alma se comporta en relación al cuerpo, como la forma a la materia constituyendo una única sustancia, el "hombre"–, y finalmente, la afirmación de la "resurrección de la carne", que según la promesa hecha por Dios mismo, le compete al hombre entero, quien ha sido creado por Dios de una sola vez. Las dos primeras son proposiciones de orden filosófico. La segunda, constituye un enunciado de la fe cristiana. Nuestro objetivo en este trabajo será el de determinar de la manera más precisa posible las coordenadas del problema, y el de examinar, mediante el análisis de los textos principales, la solución ofrecida por el Aquinate a esta cuestión.

Palabras clave: Tomás de Aquino, antropología tomasiana, inmortalidad del alma, unidad sustancial

Abstract: Three are the theses that Thomas Aquinas will have to reconcile when, in his strenuous intellectual labor, it is time to engage in the question of "man" and explain its ontological constitution: the thesis of the immortality of man's soul, the thesis of the substantial unit between body and soul expressed in Aristotelian terms – in this way, the soul behaves in relation to the body as the shape of matter constituting a single substance: "man"–; and finally, the "resurrection of the flesh" affirmation that, according to the promise made by God himself, has to do with man in its whole, who has been created by God in a single act. The first two are philosophical propositions. The second one constitutes a statement of the Christian faith. The objective of this paper is to determine, in the most precise way possible, the axes of the problem and to examine, through the analyses of the main texts, the solution proposed by Aquinas in this matter.

Keywords: Thomas Aquinas, thomistic anthropology, immortality of the soul, substantial unit

1. Introducción

Como hace notar Silvana Filippi en numerosos trabajos¹, tres son las tesis que Tomás de Aquino deberá conciliar, cuando en su intensa labor in-

¹ S. Filippi, "El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios. Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista", en XXXII Semana Tomista: *Filosofía*

telectual sea el momento de abordar la cuestión del "hombre" y explicar su constitución ontológica: la tesis de la inmortalidad del alma humana, la tesis de la unidad sustancial de cuerpo y alma, expresada en términos aristotélicos – así, el alma se comporta en relación al cuerpo, como la forma a la materia constituyendo una única sustancia, el "hombre" –, y finalmente, la afirmación de la "resurrección de la carne", según la promesa hecha por Dios mismo al hombre. Las dos primeras son proposiciones de orden filosófico. La última, constituye un enunciado de la fe cristiana.

En relación a la primera, no hay dudas de que el máximo representante, entre los pensadores griegos, de la tesis de la inmortalidad del alma humana, es Platón. Para el filósofo, el carácter inteligible e inmaterial del alma racional, es prueba y fundamento de su carácter imperecedero². Sin embargo, a la demostración de su inmortalidad, iba asociada igualmente la convicción de su carácter de inengendrada y de su penosa caída en un cuerpo material. Para Platón, la morada originaria del alma es el mundo inteligible, tal como lo evidencia el conocimiento que de las "cosas" tenemos. Efectivamente, si el conocimiento de la Idea es algo que de hecho poseemos, y éste, tal como pretende demostrarlo el filósofo en el *Fedón*³, no pudo haber sido adquirido a partir de la realidad sensible, se sigue que el alma ha habitado en aquel lugar celeste con anterioridad a su "caída" en el cuerpo, y que la unión de aquella con éste no es más que accidental.

En cambio, es Aristóteles quien deja asentada con firmeza y de manera explícita la inescindible unidad de cuerpo y alma, cuando establece que

del cuerpo, Buenos Aires, Sociedad Tomista Argentina, 2007; "Persona y naturaleza: de Pedro Lombardo a Martin Heidegger", *Scripta Mediaevalia* vol. 2/1 (2009) 51-83; "Helenismo y cristianismo en torno a la inmortalidad del alma y la esperanza de vida después de la muerte", en *Helenismo Cristianismo*, Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC) 2010, publicación online, M. Alesso y R. Miranda (eds.), EdUNLPampa, Universidad de Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de la Pampa, Los Polvorines, Buenos Aires; "Santo Tomás y la concepción cristiana del hombre como unidad sustancial", en *Congreso Tomista Internazionale, L'umanesimo cristiano nel III millennio, Prospettiva di Tommaso d'Aquino*, Roma, 21-25 settembre 2003, Pontificia Accademia di San Tommaso – Società Internazionale Tommaso d'Aquino, publicación online, 2003 Instituto Universitario virtual Santo Tomás, Fundación Balmesiana – Universitat Abat Oliba CEU.

² Platón, *Fedón*, 78d-81e. J. Burnet, *Platonis opera*: ed. bilingüe griego-inglés, Oxford, Oxford University Press, 1900-1907.

³ Platón, *Fedón*, 72 e.

el alma es "la entelequia primera de un cuerpo natural organizado"⁴. El ser viviente es efectivamente, una sustancia individual natural, resultante de la unión intrínseca de una materia y de una forma. Así el hombre es explicado en términos de compuesto hilemórfico, y esto despeja cualquier duda respecto de la posición del cuerpo en la naturaleza humana: el cuerpo, tanto como el alma, son constitutivos esenciales del hombre, puesto que ambos entran indefectiblemente en la composición de una única sustancia, de un único ser, que es el hombre. Sin embargo, señala Filippi, "si el alma es tan sólo forma y no sustancia, entonces evidentemente la inmortalidad del alma resulta prácticamente insostenible. La disolución del compuesto significa también la de aquellos principios que lo integraban"⁵.

Lo cierto es que, mientras la filosofía platónica aseguraba la inmortalidad del alma humana apelando a su substancialidad, aunque no así su unión real con el cuerpo, la filosofía aristotélica ponía a salvo la unidad anímico-corporal del hombre en virtud de la tesis de su constitución hilemórfica, pero dejaba en la sombra el que fuera esa misma alma racional, forma del cuerpo, sujeto de la inmortalidad. Resulta claro entonces, que ni una filosofía ni la otra lograban dar cuenta de la realidad del hombre tal como se desprendía de la visión cristiana. Efectivamente, según la fe cristiana, la salvación y vida eterna le están prometidas al hombre entero, quien ha sido creado de una sola vez.

En este sentido, la afirmación de la "resurrección de la carne" y el conjunto de tesis antropológicas que la acompañan, desafía a las filosofías platónica y aristotélica por dos flancos distintos. Frente al pensamiento de Platón, aunque confirma el carácter inmaterial e imperecedero del alma humana, sostiene que ésta no es inengendrada ni transmigra. Opone aquí la dignidad del cuerpo y la unidad real e inescindible del compuesto, a la concepción según la cual "el

⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, 412 b 5. Aristóteles: A.F. Didot, *Opera omnia*. Graece et Latine. París, 1848-1857.

⁵ S. Filippi, "La formulación de la unidad antropológica en el pensamiento de los Padres a Tomás de Aquino", en *Cuestiones de antropología y ética en la filosofía patristica y medieval*, Rosario, Paideia publicaciones del Instituto Superior Don Bosco, 2006, pp. 61-79. Por otro lado, es cierto que Aristóteles ha atribuido al intelecto agente aquellas características que se encuentran en el fundamento de la sustancia inmortal, definiéndolo como "separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad". De todas maneras, advierte Filippi, "la ambigüedad de los pasajes aristotélicos que se refieren al intelecto agente como 'separado y sin mezcla', no nos permite rigurosamente hablando, mucho más que afirmar la autonomía del intelecto respecto de la constitución orgánica, pero nada nos autoriza a asegurar que Aristóteles está pensando en el alma de cada individuo humano", S. Filippi, "Helenismo y cristianismo en torno a la inmortalidad del alma y la esperanza de vida después de la muerte", p. 3.

hombre es su alma"⁶. Frente al pensamiento de Aristóteles, confirmando y sobrepujando ampliamente el sentido de la intuición profunda de la identidad anímico-corpórea del hombre, sostiene con contundencia y sin ambigüedades la pervivencia del alma espiritual individual después de la muerte.

Ahora bien, será tarea de los primeros cristianos, llevar a cabo la conciliación en términos filosóficos de las diversas tesis antropológicas surgidas y confirmadas por la Revelación cristiana. Como afirma E. Gilson, "se trataba de encontrar una idea del hombre en que la inmortalidad de su alma fuese concebible al mismo tiempo que el destino futuro de su cuerpo estuviese asegurado"⁷. A este respecto, sostiene Silvana Filippi que durante los primeros tiempos del pensamiento cristiano, en medio de un ambiente pagano filosóficamente impregnado de neoplatonismo, los primeros Padres no sintieron la necesidad de probar la inmortalidad del alma. Al contrario, resultaba imperioso que explicasen al mundo pagano algo inconcebible para su mentalidad: que un Dios único y creador de todo el universo había prometido resucitar en su condición encarnada para ya no morir, y venciendo el pecado, ser salvos y participar de la vida eterna de Dios⁸.

Sin embargo, justificar en términos filosóficos la concepción unitaria del hombre no resultaba fácil para los pensadores cristianos. Así, por ejemplo, san Agustín, sostiene, en cierto modo, que en el hombre existen dos sustancias distintas, una espiritual, y la otra material, teniendo evidentemente la primera una fuerte preeminencia por sobre la segunda. Define al hombre como "un alma razonable que se sirve de un cuerpo mortal y terrestre"⁹, o "un alma razonable que tiene un cuerpo"¹⁰. Aunque el filósofo cristiano advierta empero que el alma y el cuerpo que constituyen a la persona no son dos personas distintas sino un solo hombre¹¹, (tal como expresa la fe cristiana), no caben dudas

⁶ Platón, *Alcibíades* 1, 130 c.

⁷ E. Gilson, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p. 181.

⁸ Ver S. Filippi, "La formulación de la unidad antropológica en el pensamiento de los Padres a Tomás de Aquino", pp. 61-79. Esto explica que, pese a la gran afinidad de los Padres en los tres primeros siglos de cristianismo a muchas de las tesis de Platón, éstos opusieran al platonismo, y en especial, a las sectas gnósticas, una concepción del hombre como unidad inescindible llamada a la vida eterna, (y así, negadora del carácter inengendrado del alma y de su trasmigración), y una valoración del cuerpo diferente a aquella que lo convertía en una morada transitoria (e incluso perjudicial) para el alma inmortal.

⁹ S. Agustín, *De moribus ecclesiae*, I, 27, 52: "Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore".

¹⁰ S. Agustín, *In Joan. Evang.*, XIX, 5, 15: "Anima rationalis habens corpus".

¹¹ *Idem*.

de que su marco conceptual imbuido de platonismo, le impide dar cuenta de dichas afirmaciones¹².

Así, resulta claro para E. Gilson que, "a pesar de las incontestables utilidades que presentaba, el platonismo introdujo en el seno de la filosofía cristiana una dificultad latente pero insuperable". Es pues esto lo que permite comprender que "la definición aristotélica del alma, de apariencia tan poco cristiana, fuese pronto tomada en consideración por ciertos filósofos y teólogos"¹³, a pesar de una temprana y severa resistencia por parte de platónicos, como Nemesio y Gregorio de Nisa.

Efectivamente, si en sus primeros siglos, el pensamiento de la Edad Media estuvo inspirado fundamentalmente por las sagradas Escrituras y por los Padres de la Iglesia, en especial por san Agustín, siendo la filosofía profundamente nutrida de neoplatonismo, y sin conocer más que los tratados de lógica de Aristóteles, para la primera mitad del siglo XIII, las obras del Estagirita se conocían en su totalidad, y los tratados sobre filosofía natural, metafísica, psicología y ética se encontraban traducidos al latín, junto con sus comentarios árabes y griegos¹⁴.

Cuestión debatidísima por aquel entonces era la de la inmortalidad del alma para Aristóteles. Efectivamente, para él, en todo ser viviente el alma es la forma del cuerpo, constituyendo ambos una única sustancia natural, y siendo ambos mortales con la corrupción de la sustancia. Pero en el caso del hombre, esto es diferente, pues el hombre es "animal racional", y así posee en sí "un principio de operaciones independientes del cuerpo en su ejercicio y por consiguiente superior a lo que sería una simple forma substancial: el intelecto"¹⁵. Admite entonces Aristóteles la existencia en el hombre de un entendimiento incorruptible: ¿pero cómo explicar ahora la unidad substancial del ser humano? Pues en este punto el Estagirita nos deja sin contestación, dando lugar a varias interpretaciones.

¹² Sostiene E. Gilson, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, p. 183, que "siendo tan firme en la afirmación de la unidad del hombre, San Agustín se reconoce incapaz de justificarla. El hombre y su cuerpo, ¿son dos caballos atados a un mismo carro, o están unidos como el busto y el tronco de un centauro, o el alma es el hombre en el sentido en que un jinete supone a su montura? Preguntas que deja sin respuesta, y que sólo le sirven para confesar su perplejidad".

¹³ *Idem*.

¹⁴ Ver A. Maurer, "Revived Aristotelianism and Thomistic Philosophy", en V. Ferm (ed.), *A History of Philosophical Systems*, New York, The Philosophical Library, 1950, pp. 197-211.

¹⁵ E. Gilson, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, p. 184.

Una de ellas fue la de Averroes, quien al ofrecer un aristotelismo puro, afirma que el alma de cada hombre no es inmortal, sino tan perecedera y corruptible como su cuerpo. Lo único inmortal es la substancia intelectual, en contacto y comunicación con nuestra alma, pero que es la misma para toda la humanidad, no entrando en la composición de nuestra individualidad concreta. Es claro que esta posición, mantenía una radical incompatibilidad con la doctrina cristiana, tal como queda evidenciada en la controversia antiaveroísta levantada por san Buenaventura, Alberto Magno y, precisamente, Tomás de Aquino¹⁶.

A su vez, como afirma Filippi, también durante cierto tiempo las miradas se dirigieron a Avicena, cuyo pensamiento intentaba conjugar la concepción neoplatónica con algunos principios aristotélicos, motivo por el cual su propuesta logró mayor aceptación entre los pensadores cristianos. En efecto, el teólogo árabe sostuvo la doble condición del alma según la cual ésta sería sustancia por esencia y forma del cuerpo, por accidente. A esta concepción, también adhirió san Alberto Magno, adoptando una posición que buscaba concordar con las exigencias de una antropología cristiana, pero sin lograrlo: pues si el alma se unía al cuerpo accidentalmente, la unidad inescindible del compuesto quedaba sin lugar a dudas comprometida¹⁷.

Hemos procurado pues en estas breves líneas, delinear el marco general de dificultades que heredarán el Aquinate cuando procure dar una explicación de la constitución del hombre en términos filosóficos, y en el vocabulario on-

¹⁶ Ver la oposición de Tomás a las tesis averroístas, por ejemplo, en *Suma contra los gentiles*, II, c. 59: "Fuerunt autem et alii alia adinventionem utentes in sustinendo quod substantia intellectualis non possit uniri corpori ut forma. Dicunt enim quod intellectus, etiam quem Aristoteles possibilem vocat, est quaedam substantia separata non coniuncta nobis ut forma". Y Luego: "Ex his autem motus est Averroes et quidam antiqui, ut ipse dicit, ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpore, et non esse formam corporis. [...] Quod autem haec frivola sint et impossibilia facile est videre".

¹⁷ Ver: S. Filippi, "La formulación de la unidad antropológica en el pensamiento de los Padres a Tomás de Aquino", pp. 61-79. Finalmente, también podríamos señalar la posición del pensador judío conocido en el mundo latino como Avicebrón, quien en un intento de justificación filosófica de la substancialidad del alma, "conforme a su doctrina del hilemorfismo universal, habría sostenido que el alma misma sería un compuesto de forma y 'materia espiritual'. Ahora bien, "esta extraña noción, con frecuencia entendida no tanto en el sentido inadmisibles de corporeidad como en el de potencialidad y mutabilidad", y a la que incluso San Agustín parece haber adherido en alguna ocasión, "fue completamente desestimada más tarde por Alberto Magno y Tomás de Aquino".

tológico propio de su época. El problema fundamental que el dominico deberá enfrentar podría ser planteado sencillamente en estos términos: ¿Cómo puede ser el alma forma del cuerpo, y al mismo tiempo "sustancia"? O lo que es lo mismo: ¿es el hilemorfismo compatible con la tesis de la subsistencia de la forma inmaterial? Nuestro objetivo será determinar las coordenadas de este problema desde los escritos en los que el Aquinate expone sus ideas, y llegar a un primer examen de las posibles vías de solución que ha dejado asentadas.

2. La constitución ontológica del hombre en el pensamiento de Tomás de Aquino

2.1. La naturaleza de las sustancias intelectuales

Si consideramos ahora los desarrollos del Aquinate en la *Suma contra los gentiles*, luego de demostrar la conveniencia de la existencia de sustancias intelectuales para la perfección del universo creado por Dios, el dominico se propone establecer la naturaleza de las mismas, en general. Esto significa que todo lo que se afirme acerca de las *substantiae intellectuales* deberá aplicarse tanto al alma humana como a la creatura angélica. Así pues, en el capítulo 50 establece que éstas son inmateriales, en el capítulo 51, que éstas no son formas materiales, y en el capítulo 55, que estas sustancias son incorruptibles.

Que las sustancias intelectuales sean inmateriales, significa que no están compuestas de materia y forma: en efecto, sostiene Tomás que "porque las especies de las cosas cognoscibles se hacen actualmente inteligibles en cuanto son abstraídas de la materia individualizada, y, una vez son actualmente inteligibles hácese una sola cosa con el entendimiento, luego conviene que el entendimiento se dé sin la materia individual"¹⁸. Si la sustancia intelectual estuviese compuesta de materia y forma, el entender se atribuiría, no a la forma ni a la materia, sino a todo el compuesto, puesto que "la acción de un compuesto de materia y forma no es sólo de la forma ni sólo de la materia, sino del compuesto"¹⁹. Esto es evidentemente falso en el caso de la sustancia intelectual, ya que como queda demostrado, su operación cognoscitiva es inmaterial (de lo contrario, las formas de las cosas se hallarían en él materialmente, y el entendimiento tendría actualmente la misma naturaleza que aquello que conoce). De la inmaterialidad del acto cognoscitivo de la sustancia intelectual,

¹⁸ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 50.

¹⁹ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 50.

deduce entonces el Aquinate que no puede ésta estar constituida de materia y forma (*Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma*)²⁰.

Ahora bien, si la sustancia intelectual carece así de materia individualizada, ésta se "reduce" entonces a ser una "forma": pero no se trata de cualquier forma, pues como advierte Tomás en el capítulo 51, la sustancia intelectual no es forma material, sino *forma subsistens*. Para demostrar esto, el Aquinate parte de la afirmación de que "las formas que en cuanto al ser, dependen de la materia, no tienen propiamente el ser, sino los compuestos por ellas"²¹. Si el entendimiento fuera entonces una de estas formas, esto es, "una forma sita en la materia y no por sí subsistente", se seguiría que "lo que se recibe en el entendimiento se recibiría también en la materia, pues tales formas que tienen el ser ligado a la materia, nada reciben que la materia no reciba"²². Queda claro entonces que es imposible que el entendimiento sea una forma material, dado que como quedó demostrado arriba, la recepción de las formas en el entendimiento, no es como la recepción de las formas en la materia.

Concluye de esta manera el dominico que "las naturalezas intelectuales son formas subsistentes y no existentes en la materia, como si de ésta dependieran en cuanto al ser"²³. De no ser así, no serían estas mismas formas las que entendieran, sino los compuestos constituidos por ellas y la materia. Pues así como las formas que en cuanto al ser dependen de la materia, no tienen propiamente el ser, sino los compuestos por ellas, "tampoco las formas que no son de suyo subsistentes, pueden obrar de suyo, (sino que) obran sin em-

²⁰ Otro argumento en favor de la inmaterialidad de la sustancia intelectual puede ser tomado de la *Suma Teológica*, cuando en la cuestión 75 de la I parte, defiende Tomás la tesis de que el alma no está compuesta de materia y forma: "examinando en particular el concepto de alma intelectual. No hay duda de que todo lo que es recibido lo es según el modo de ser del recipiente. Así, cualquier realidad conocida lo es según el modo como su forma está en el que la conoce. Ahora bien, el alma intelectual conoce la naturaleza de las cosas en absoluto: conoce la piedra en cuanto que es en absoluto piedra [...] si (el alma intelectual) estuviese compuesta de materia y forma, recibiría las formas de las cosas en cuanto individuales, no conociendo más que lo singular, como sucede con las potencias sensitivas, que reciben las formas de las cosas a través de un órgano corporal, pues la materia es el principio de individuación de las formas. Por consiguiente, el alma intelectual, y en general toda sustancia intelectual que conoce las formas en absoluto, no está compuesta de forma y materia", *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 5 (Texto latino de la Ed. Crítica Leonina, Tomos I y II, Madrid, BAC, 1954-1964).

²¹ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 51.

²² S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 51.

²³ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 51.

bargo los compuestos por ellas"²⁴. Y como se vio, esto no puede aplicarse a la sustancia intelectual, la cual posee una actividad propia, que es absolutamente inmaterial. Queda establecido entonces que las sustancias intelectuales ni están compuestas de materia y forma, ni existen en la materia como formas materiales, sino que son formas inmateriales subsistentes, poseedoras de un ser y obrar propios²⁵.

Pues bien, de estas características señaladas deduce el Aquinate en el capítulo 55, la incorruptibilidad de las sustancias intelectuales. Efectivamente, afirma: "toda corrupción es por separación de la forma de la materia [...] porque mientras permanece la forma, permanece también la cosa, ya que por la forma (*per formam*) hácese la sustancia recipiente propio de aquello que es ser. Pero donde no hay composición de forma y materia, no puede haber separación de ambas, como tampoco corrupción"²⁶. Es claro entonces que las sustancias que no son las mismas formas, esto es, las sustancias compuestas, pueden ser privadas del ser en cuanto pierden la forma. Por el contrario, las sustancias que son las mismas formas nunca pueden ser privadas del ser: "lo que pertenece de suyo a un ser, siempre, necesaria e inseparablemente, estará unido a él"²⁷.

De esta manera, queda establecido entonces, sobre la base de lo que se ha dicho hasta el momento, que las sustancias intelectuales, entre las que se encuentra el alma humana, son formas inmateriales subsistentes, e incorruptibles. Resta ahora determinar con precisión, la noción de "compuesto hilemórfico" en Tomás de Aquino, y su diferencia respecto de la sustancia inmaterial, para poder luego abordar la cuestión que ha sido planteada al comienzo: ¿cómo puede, el alma humana, ser forma del cuerpo, y al mismo tiempo sustancia o forma subsistente?

²⁴ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 51.

²⁵ También desarrolla Tomás la misma idea en la *Suma Teológica* cuando se trata de establecer que el alma humana es una realidad subsistente: "No cabe duda que el hombre puede por su entendimiento conocer la naturaleza de todos los cuerpos [...] Si pues, el principio de intelección tuviese en sí la naturaleza de algún cuerpo, no podría conocer todos los cuerpos ya que cada cuerpo tiene una naturaleza determinada. Luego es imposible que el principio de la intelección sea un cuerpo. [...] Por consiguiente, el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene una operación propia en la cual no participa el cuerpo. Ahora bien, este modo de actividad es propio de una realidad subsistente, pues el obrar responde al ser en acto; de ahí que cada cosa obre según es. Luego el alma, llamada entendimiento o mente, es un ser incorpóreo y subsistente", *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 2.

²⁶ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 55.

²⁷ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 55.

2.2. La naturaleza de las sustancias corpóreas

En el capítulo 54 de la *Suma contra los gentiles*, al Aquinate establece de manera clara y concisa, la diferencia entre la composición de materia y forma (*compositio ex materia et forma*) y la composición de sustancia y ser (*compositio ex substantia et esse*).

Así pues, las sustancias naturales son compuestos hilemórficos, esto es, están constituidas de materia y forma. Como se ha anticipado en las páginas precedentes, tanto el obrar como el ser de un compuesto de materia y forma, no es sólo de la forma ni sólo de la materia, sino del compuesto. En este sentido, afirma Tomás: "el ser no es el acto propio de la materia, sino de la sustancia del todo [...] luego no puede decirse que la materia *es*, sino que la sustancia es lo que es"²⁸. Por otro lado:

"tampoco la forma es el ser, aunque entre ambos haya cierto orden; pues la forma, comparada con el ser, es como la *luz* con la *iluminación* [...] el ser con respecto a la forma es como el acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, la forma es el principio de ser, porque es el complemento de la sustancia, cuyo acto es el ser"²⁹.

Así pues, es claro que en los compuestos de materia y forma, "ni la materia, ni la forma, separadamente, pueden significar lo que es ni tampoco el ser"³⁰.

No es este el caso de las sustancias intelectuales, que no están compuestas de materia y forma, "y cuya forma es sustancia subsistente": "la forma es *lo que es*; y el ser, su acto, y *por lo que es* la sustancia intelectual"³¹. No se trata sin embargo de seres absolutamente simples, pues, aunque se vean desprovistos de materia, "en ellas hay composición de acto y potencia, o sea, de sustancia y ser, llamada por algunos, composición de *lo que es* y *ser*, o de *lo que es* y *por lo que es* (*compositio ex quod est et esse, vel ex quod est et quo est*)"³².

Por el contrario, en las sustancias naturales, compuestas de materia y forma, hay una doble composición de acto y potencia:

²⁸ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 54.

²⁹ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 54.

³⁰ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 54.

³¹ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 54.

³² S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 54.

"la primera, de la misma sustancia, que está compuesta de materia y forma; la segunda, de la sustancia ya compuesta y del ser, la cual puede también llamarse composición de *lo que es* y *ser*, o de *lo que es* y *por lo que es* (*ex quod est et esse, vel ex quod est et quo est*)"³³.

Pero dejaremos por el momento estas consideraciones, que serán retomadas hacia el final del trabajo, para abocarnos ahora al problema establecido al comienzo.

2.3. De si la sustancia intelectual, que es el alma, puede ser forma de algún cuerpo

Llega entonces el turno de preguntarse si la sustancia intelectual puede ser forma sustancial de algún cuerpo, como el alma espiritual parece serlo respecto del cuerpo humano. En el capítulo 56 del segundo libro de la *Suma contra los gentiles*, Tomás advierte que "esto, racionalmente considerado, parece imposible"³⁴. Efectivamente, son muchas las objeciones por las que pareciera que no puede hacerse una unidad sustancial de la forma subsistente que es el alma humana, y el cuerpo.

De allí que algunos autores (como Platón por ejemplo), movidos por estas razones, "supusieron que el alma intelectual no se une al cuerpo como la forma a la materia, sino como el motor al móvil, diciendo que el alma está en el cuerpo como el marinero en la nave"³⁵. Para Platón, el hombre sería un alma que, con la finalidad de ejercer su acto propio que es el de entender, usaría de un cuerpo: pero es claro que de esta tesis, resultaría que el hombre no sería uno esencialmente, y por consiguiente, tampoco un ser sustancial, sino un ser accidental.

Sin embargo, afirma el Aquinate: "semejante opinión parecería contradecir la naturaleza del hombre, el cual parece estar compuesto de alma intelectual y cuerpo"³⁶. En efecto, sostiene:

"aunque el alma tiene una operación propia y no común con el cuerpo, como es la de entender, hay, sin embargo, otras operaciones comunes al alma y al cuerpo, como temer, airarse, sentir y otras semejantes; y estas se originan por alteración de alguna determinada parte del cuerpo; por donde se ve, que son operaciones del

³³ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 54.

³⁴ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 56.

³⁵ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 57.

³⁶ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 57.

conjunto alma y cuerpo. Luego conviene que del alma y el cuerpo se haga una sola cosa, sin que ambos sean diversos en el ser"³⁷.

No obstante, aún subsiste una dificultad: podría alegarse que en nosotros no son la misma alma la intelectiva, la sensitiva y la nutritiva, como si por ejemplo, el alma sensitiva fuera forma del cuerpo, pero no así la sustancia intelectual. De esta manera, el alma intelectiva usaría del cuerpo ya animado y sensibilizado por otro principio anterior. Esto acarrearía: "que el hombre no fuera verdaderamente animal, sino que usara del animal, (*utatur animali*) pues se es animal por el alma sensitiva; además, que el hombre no sintiera, sino que usara de una cosa que siente (*utatur re sentiente*)"³⁸. Ahora bien, es claro que una tal explicación convierte al hombre en un compuesto accidental, lo cual no sería del todo impensable, si no fuera porque esto contradice la experiencia concreta que el hombre tiene de sí mismo: a saber, la experiencia de ser, él mismo, en cada caso, el que vive, siente y entiende³⁹.

³⁷ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 57. Una argumentación semejante aparece en la *Cuestión disputada de las creaturas espirituales*: "Platón sostenía, como refiere Gregorio de Nisa, que el hombre no es algo compuesto de alma y cuerpo sino que es un alma que usa un cuerpo [...] Entonces este hombre entendería en cuanto sería la sustancia espiritual misma que es el alma, cuyo acto propio es entender; empero, no siendo esta sustancia forma del cuerpo. [...] Mas si el alma no se uniera al cuerpo como forma se seguiría que el cuerpo y sus partes no tendrían un ser específico por el alma, lo cual aparece como ostensiblemente falso. Porque suprimida el alma, el ojo, la carne, y los huesos no se dicen sino equívocamente, como un ojo pintado o uno de piedra. De donde es evidente que el alma es forma y es lo que da el ser a este cuerpo, o sea, eso por lo cual este cuerpo tiene razón propia de su especie", Santo Tomás de Aquino, *El mundo de los espíritus*, *Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales*, Buenos Aires, Edición del Rey, 1995, a. II.

³⁸ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 58.

³⁹ Así lo expresa el Aquinate con concisa claridad en un texto de la *Suma Teológica*: "el alma es lo primero en virtud de lo cual nos nutrimos, sentimos, nos movemos localmente, y también es lo primero en virtud de lo cual entendemos. [...] Si alguien se empeña en afirmar que el alma intelectiva no es forma del cuerpo, debería indicar el modo por el cual el entender es una acción de este hombre concreto, ya que cada uno experimenta ser él mismo el que entiende". Así también la posición de Averroes, quien enseñaba la existencia de un intelecto posible *separado* del cuerpo según el ser, queda refutada: "pues es necesario que el entendimiento posible, que es la potencia que entiende, pertenezca formalmente a 'este hombre', para que *este* hombre entienda", *Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales*, a. 2. Concluye entonces Tomás, afirmando que el alma vegetativa, sensitiva e intelectiva, son en el hombre numéricamente la misma, *Suma Teológica*, I, q. 76, a. 3: "el alma intelectiva contiene virtualmente cuanto hay en el alma sensitiva de los irracionales y en la vegetativa de las plantas".

¿Pero cuáles son entonces las dificultades que han llevado a estos filósofos a asumir dicha posición?⁴⁰ Tomás se ha planteado en numerosas ocasiones esta cuestión. Así, en el artículo 1º de la cuestión 76 de la *Suma Teológica*, se presenta como una objeción:

"Lo que por sí mismo posee el ser no se une al cuerpo como forma; pues la forma es aquello por lo cual una cosa es, y por eso el ser de la forma no le pertenece a ésta por sí misma. Pero, como anteriormente hemos dicho, el principio intelectivo tiene el ser por sí mismo y es subsistente. Luego, no se une al cuerpo como forma"⁴¹.

También en el artículo II de la *Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales*:

"Lo que adviene a algo ya completo en su ser le adviene accidentalmente. Mas la sustancia espiritual tiene su ser subsistente en sí mismo. Luego si le adviniese un cuerpo le advendría accidentalmente. Por tanto no puede unirse al mismo como forma sustancial"⁴².

Por no citar más que dos formulaciones del mismo problema.

2.4. Indicios de una posible solución: la reinterpretación de las nociones aristotélicas

Si revisamos el conjunto de las tesis establecidas hasta el momento encontraremos en el pensamiento del Aquinate al menos dos niveles de res-

⁴⁰ Páginas atrás afirmábamos que tanto el obrar como el ser de un compuesto de materia y forma, no es sólo de la forma ni sólo de la materia, sino del compuesto. De esta manera, la forma no es el ser, aunque entre ambos haya cierto orden, pues la forma es el principio de ser en los compuestos de materia y forma: esto es, aquello por lo que la materia y el compuesto mismo del cual forma parte, reciben el ser. Así lo afirma Tomás en la *Suma contra los gentiles*, II, c. 68: "Para que una cosa sea forma sustancial de otra se requieren dos condiciones. De las cuales la primera es que la forma sea principio sustancial del ser de aquello que informa; [...] de donde se deduce la segunda condición, a saber, que la forma y la materia convengan en un ser [...] y tal es el ser con que subsiste la sustancia compuesta, que, constando de materia y forma, es una en cuanto al ser". ¿Cómo puede entonces la sustancia intelectual, que es subsistente, ser a la vez principio formal del ser de la materia, y constituir junto con ella la sustancia hombre? ¿No implica esto una contradicción?

⁴¹ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 76, a. 1.

⁴² S. Tomás, *Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales*, a. 2.

puesta. En efecto, el primero parte de la experiencia, y en ella se fundamenta. Como hemos visto, Tomás afirma que es el mismo hombre concreto el que vive, siente y piensa, y de esto hay certeza por experiencia de las operaciones del ser humano. Así decíamos que hay ciertas operaciones que no convienen ni al cuerpo ni al alma separadamente, sino al conjunto alma-cuerpo, como aquellas propias de la vida nutritiva y aquellas de la vida sensitiva, temer, airarse, sentir y cosas semejantes. Y puesto que el obrar sigue al ser, es necesario que del alma y el cuerpo se haga una sola cosa, sin que ambos sean diversos en el ser. De lo contrario, estas operaciones no tendrían lugar.

Ahora bien, resulta que además de dichas operaciones en las que concurren los órganos del cuerpo junto con el alma, el hombre realiza una actividad que excede completamente a la materia, la cual no se realiza mediante un órgano corporal. Dicha operación es entender, operación de la que todos individualmente tenemos experiencia, puesto que *de hecho* entendemos. Según esto, en cuanto el obrar sigue al ser, es necesario entonces afirmar la existencia en el hombre de un principio de intelección que exceda (*excedit*) la condición de la materia corporal y no esté totalmente inmerso en la misma. Este principio, por el cual el hombre entiende, como hemos visto, no puede ser distinto de aquel principio por el cual el hombre vive y siente. Si así fuera, habría que sostener que aquél adviene al segundo accidentalmente, a la manera del marinero en la nave, y así la unidad esencial del hombre quedaría destruida. Concretamente: esto equivaldría a afirmar que no es *este mismo* hombre singular el que vive, siente y entiende, cosa manifiestamente falsa, que contradice el *factum* de la experiencia.

Así pues, se hace evidente que la sola consideración, podríamos decir fenomenológica, de las operaciones del hombre, constituye una vía para llegar a afirmar con certeza y en forma simultánea, la unidad corpóreo-espiritual del hombre, y la existencia en él de un único principio vital, origen de las actividades de la vida nutritiva, sensitiva e intelectual. Principio que, en la medida en que no realiza su operación propia a través de un órgano corporal⁴³, se llama "separado" y es "separable" del cuerpo, puesto que se manifiesta, a partir de sus actividades, como subsistente e incorruptible.

⁴³ A la objeción según la cual el alma no es una realidad subsistente, pues no ejerce en verdad ninguna actividad sin el cuerpo, ni siquiera el entender, ya que para entender precisa de las imágenes sensibles provistas por el cuerpo, Tomás responde en *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 3: "Para la actividad del entendimiento se precisa del cuerpo, no como de un órgano por el cual la operación se realice, sino por razón del objeto, cuya representación en la imagen es para el entendimiento lo que el color para la vista. Pero

Sin embargo, que esto pueda ser afirmado sobre la base de la consideración de la experiencia, no significa que una filosofía sea poseedora del marco conceptual que le permita dar cuenta de lo que la misma nos "alcanza". A esto nos referíamos cuando afirmábamos que la respuesta del Aquinate se juega en al menos dos niveles. A la consideración "fenomenológica", sigue la fundamentación "teórico-racional". ¿Cuáles son las nociones que nos permiten dar cuenta de la realidad descrita? Estas nociones, que remiten a principios ontológicos realmente existentes, hallándose en el fundamento del ser y obrar de las cosas, son tomados por el dominico de la filosofía aristotélica.

Ahora bien, para Aristóteles, forma y materia constituyen los dos componentes esenciales últimos de toda sustancia sensible: la forma es a la materia como el acto a la potencia. Ambos son principios inengendrados y eternos⁴⁴, el uno esencialmente acto, el otro, esencialmente potencia. Pues bien, la forma, que es aquello por lo que la materia *es* algo determinado, constituye para el Estagirita el último de los principios actuales del ente. Esto significa que la forma es, por un lado, principio por el cual los individuos son colocados bajo una especie, y en consecuencia, la forma es la esencia o aquello que hace que una cosa sea lo que es, y por el otro y simultáneamente, la forma es último principio de actualidad (acto), principio del ser del ente, frente a una materia que es pura potencialidad.

Pero, dado que la materia es eterna, es claro que para Aristóteles "ser", es "ser algo determinado", pues por la forma, se actualiza la potencialidad de la materia, y por ello ésta reviste el carácter de "algo" concreto y real, esto es, se constituye el compuesto realmente existente. Así lo expresa claramente E. Gilson en su análisis de la metafísica aristotélica:

"Si hay en una sustancia algo que es acto, no es la materia, es la forma. La forma, pues, es el acto mismo por el cual una sustancia es lo que es y, si un ser es primariamente, o como Aristóteles mismo dice, casi exclusivamente *lo que es*, cada ser es primariamente y casi exclusivamente su forma [...] El carácter distintivo de una metafísica del ser verdaderamente aristotélica reside en el hecho de que no reconoce ningún acto superior a la forma, ni siquiera la existencia.

necesitar así del cuerpo no se opone a que el entendimiento sea subsistente; pues de lo contrario, tampoco sería subsistente el animal, que para sentir necesita de los objetos sensibles exteriores".

⁴⁴ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1033 a 24 (ed. trilingüe, trad. V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1997).

No hay nada por encima del ser; en el ser no hay nada por encima de la forma, y esto significa que la forma de un ser dado es un acto del cual no hay acto"⁴⁵.

Efectivamente afirma Aristóteles hacia el final de su *Metafísica*:

"Partiendo del hecho de la existencia efectiva de la cosa cabe preguntarse ¿Porqué este material es una cosa determinada? ¿Porqué estas cosas son una casa? Porque 'lo que es ser casa' se realiza plena y efectivamente en ellos. Entonces, lo que buscamos es la causa de que la materia sea efectivamente algo, es decir, buscamos la forma; y ésta es la ousía"⁴⁶.

Y más adelante: "Esta otra (cosa que buscamos) es la ousía de las cosas, pues es la causa primaria de su ser"⁴⁷.

Ahora bien, hemos señalado en las páginas precedentes que Tomás de Aquino admite un acto anterior al de la forma: el "esse" por el cual "es" (absolutamente) cualquier sustancia, tanto la intelectual como la corpórea. Este *esse* es realmente distinto de la sustancia que actualiza, ya se trate de la forma subsistente, que es la sustancia intelectual, ya se trate de la sustancia material, ya compuesta de materia y forma. En todo caso, la última composición del "ente" es aquella de ser (*esse*) y sustancia (*substantia*), comportándose el primero en relación a la segunda, como el acto a la potencia. Si esto es así, las nociones de raigambre aristotélica (materia, forma, sustancia) deberían ser reinterpretadas bajo una nueva luz, no pudiéndose utilizar en el mismo sentido de Aristóteles.

Efectivamente, bajo la concepción aristotélica de la forma como acto último de la sustancia, por el cual la materia deviene algo concreto, "esto", se hace imposible afirmar en forma simultánea la subsistencia de la forma y la composición hilemórfica. Pues la forma (que *es* la verdadera *realidad*), en cuanto acto no *es* (existe), sino en composición con una materia a la cual actualiza y determina. Así versaba la primera objeción: "lo que por sí mismo posee el ser no se une al cuerpo como forma; pues la forma es aquello por lo cual una cosa es, y por eso el ser de la forma no le pertenece a ésta por sí

misma". En efecto, aunque para Aristóteles la forma es acto, el acto dice *esencialmente* relación a una potencia, la materia.

Así lo expresa con claridad N. Abbagnano: la forma es

"la esencia necesaria o sustancia de las cosas que tienen materia. En este sentido, que es el aristotélico, forma no sólo se opone a la materia, sino que la reclama. Por lo tanto, Aristóteles adopta este término con referencia a las cosas naturales que están compuestas de materia y de forma y observa que la forma es naturaleza más de lo que lo es la materia, ya que de una cosa se dice que es lo que es en acto (la forma) más que lo que es en potencia (*Fís.*, II, 1, 193 b 28; *Met.*, IV, 1015 a 11). Desde este punto de vista, no puede decirse que las formas sean sustancias inmóviles (Dios y las inteligencias motoras) privadas de materia, sino que son forma las sustancias naturales en movimiento. De aquí la polémica de Aristóteles contra el platonismo, con el fin de afirmar la inseparabilidad entre materia y forma"⁴⁸.

Por lo tanto, en la medida en que la forma sea definida según la esencia de la cosa material, esto es, en tanto forma de una materia que reclama a ésta última necesariamente en su noción, se hace insostenible la conjugación de las tesis del compuesto hilemórfico y de la substancialidad del alma espiritual. En efecto, la forma otorga el ser a la materia, que es siempre un "ser-así", pues es aquello que hace que "estas materias" sean "esto". De esta manera, así como no sería posible una materia sin forma, tampoco sería viable una 'forma' sin una materia.

Contrariamente a lo que sostiene Aristóteles, la distinción real establecida por Tomás entre la sustancia (o esencia) del compuesto y su ser, permite ahora afirmar que no es el alma humana la última causa unidireccional del ser del cuerpo, sino que el alma misma se comporta como potencia en relación al acto de ser (acto primero), aunque lo tenga propiamente. Efectivamente, aunque hayamos dicho que el alma es sustancia y que posee el ser como algo propio, o *per se*, esto no significa que lo tenga como por esencia. Sólo Dios posee el ser por esencia. Las demás creaturas lo poseen por participación. De allí que el alma, que ha recibido el ser de Dios, y lo posee propiamente, de manera tal que no puede perderlo, comunique el ser al cuerpo, constituyendo uno sólo con él. Así pues, es el acto de ser (*actus essendi*) aquello por lo que el alma

⁴⁵ E. Gilson, *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA, 1985, p. 86.

⁴⁶ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 17, 1041 b 4.

⁴⁷ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 17, 1041 b 26.

⁴⁸ N. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1974², p. 566.

(forma), y a través de ella, el cuerpo y el compuesto de alma y cuerpo, son (en una consideración absoluta). La noción de forma sale así del ámbito del *eidos* entendido en sentido aristotélico (en cuanto causa del ser de la materia), para situarse en el plano trascendental, siendo ella misma receptiva del acto de ser último de la sustancia.

Esto por otro lado permite afirmar, lo que constatábamos a partir de la experiencia: si el obrar sigue al ser, y el hombre concreto tiene la experiencia de vivir, sentir y entender, es el acto de ser lo que se encuentra en el origen de estas operaciones, dos de las cuales exigen la concurrencia del cuerpo y el alma, mientras la última es propiamente espiritual y excede la condición material: ahora bien, como afirma Tomás en la *Suma contra los gentiles*, "aunque el ser de la forma y de la materia sea uno, no es necesario sin embargo que la materia se adecue siempre al ser de la forma"⁴⁹. Sólo una concepción no-aristotélica de la forma, según la cual el acto de ser (*actus essendi*) es acto primero en relación al acto segundo (derivado) de la forma, permite hacer esta afirmación.

No intentamos en estas páginas haber agotado la comprensión de un problema tan complejo como el que hemos analizado: sólo hemos querido destacar algunos puntos de relevancia, que hacen tanto al adecuado planteamiento de la cuestión, como a los intentos de solución asentados por el Aquinate en numerosos escritos.

Fernanda OCAMPO

⁴⁹ S. Tomás, *Suma contra los gentiles*, II, c. 68.

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