

# Ortodoxia y heterodoxia: en torno a la cuestión “*De aeternitate mundi*”

Autor:

Omar Argerami

Revista:

Patristica et Mediævalia

1982, 3, 3-19



Artículo

## ORTODOXIA Y HETERODOXIA: EN TORNO DE LA CUESTION "DE AETERNITATE MUNDI"

OMAR ARGERAMI \*

Resulta de todo punto inútil insistir en el hecho de que la cuestión acerca de la eternidad del mundo constituyó una de las materias de discusión más candentes en las controversias universitarias de la segunda mitad del siglo XIII. Baste con señalar, para comprender la intensidad del debate, las implicaciones teológicas y filosóficas del tema. Por otra parte, resultaría ingenuo creer que su desarrollo se debió, en todo o en gran medida, a la eclosión del aristotelismo en Occidente, y, especialmente, al gran movimiento filosófico que domina la escolástica universitaria en París y Oxford. Bastaría con repasar, aunque fuera superficialmente, los comentarios judíos y patrísticos sobre el Génesis, para toparse con un rico venero de informaciones acerca de los problemas que el tema suscitó desde antiguo<sup>1</sup>.

La ya clásica división del aristotelismo universitario del siglo XIII en ecléctico, moderado y rígido, si bien resulta de una esquematización que no da cuenta cabal de los matices diferenciales, a veces tan importantes, entre los diversos pensadores que jalonan la historia de ese período, permite al historiador ubicarse en un cuadro de fácil manejo y clara comprensibilidad en el curso de sus investigaciones, y se convierte, por ello, en un cómodo marco de referencia. De allí, aceptando sin mayores discusiones esta tripartición, abordaremos un tema ya muchas veces discutido por los historiadores de la filosofía medieval, pero no en función de abrir nuevos cauces a la indagación, sino sólo para precisar algunos datos y conceptos que la misma supone. Nos interesa, especialmente, poner en claro un aspecto histórico: el sentido en el que se entendía la "heterodoxia" de la posición eternalista, y el carácter de las polémicas a las que dio lugar su interpretación.

\* Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de La Plata.

<sup>1</sup> Un buen resumen de las alternativas históricas que ha sufrido el problema de los comentarios a los primeros versículos del Génesis, se puede ver en la obra colectiva *In Principio*, París, 1976, editada por el Centre d'études des religions du Livre. A pesar de las limitaciones impuestas por su finalidad y su tema, hay en esta obra muchas informaciones que atañen a nuestro problema.

Conviene que dejemos sentado, de antemano, que no nos corresponde, ni interesa al desarrollo de nuestro tema, la cuestión teológica de si la *creatio in tempore* se ha de considerar artículo de fe o no, lo cual se reserva a la teología dogmática y no es de nuestra competencia. El tema, mucho más limitado y de sentido estrictamente histórico, que abordamos, se reduce a plantear la cuestión de cuál era el sentido que, en el pensamiento de los maestros universitarios del siglo XIII, tenía el problema. En otras palabras, qué relación precisa se puede establecer entre la cuestión acerca de la eternidad del mundo y la posición herética. Creemos que el asunto merece una breve reflexión. Y se puede apreciar el valor de una aclaración sobre este problema, por el hecho de que, en la literatura teológica y filosófica del siglo XIII, la palabra "*aeternus*", aplicada a la duración del mundo, adquiere sentidos distintos e íntimamente relacionados con la posición dogmática de los diversos autores que encaran la cuestión. Ello nos obliga a insistir en las múltiples conexiones que ligan los dos temas y que no permiten, sin más, un tratamiento separado e independiente de ambos. Por tal motivo, nos vemos obligados a recordar esta trabazón conceptual como requisito de toda la cuestión, para no tener que repetir permanentemente las referencias que a cada paso exigen saltar de la eternidad a la fe y viceversa.

Puesto que hemos decidido atenernos a la división tripartita del aristotelismo universitario del siglo XIII del que hemos hecho mención más arriba, comenzaremos con la primera de estas corrientes escolásticas, que podríamos considerar, en lo que se refiere a nuestro tema, como la más intransigente, al mismo tiempo que como la más conservadora. En este sentido se la podría juzgar también como la más coherente, por cuanto entre los pensadores que se inscriben en ella no hallaremos mayores divergencias, hecho que, por el contrario, es más común en las otras. El aristotelismo ecléctico aparece como el primer movimiento aristotélico en el orden cronológico y, en buena medida, como la primera etapa de la asimilación de Aristóteles por el pensamiento occidental<sup>2</sup>. Ya a mediados del siglo XIII se lo encuentra instalado en París, y en la década de 1270 hallará una vía de difusión en el notable impulso que el movimiento conservador adquiere, especialmente por obra de John Peckham, a través del neagustinismo. Se podría señalar, con toda razón, que, dentro de esta amplia avenida intelectual, es dable distinguir una multitud de corrientes más o menos particulares y que, por ello, las generalizaciones corren el riesgo de anular las diferencias sin mayor beneficio para la claridad de la exposición, pero hemos de afrontar este peligro que, por otra parte, no nos parece tan temible.

La primera observación que debemos sentar es la de que, en el seno de esta corriente, se puede discernir con claridad un decidido rechazo de toda suerte de eternalismo, al que se lo asocia, por lo común, con la

<sup>2</sup> Cf. Van Steenberghen, F., *La Philosophie au XIIIème. siècle*, Louvain, 1966.

heterodoxia lisa y llana. El origen de esta posición militante se puede llevar, con bastante seguridad, a la actividad universitaria de Alejandro de Hales, de quien poseemos una cuestión "*De duratione mundi*", todavía inédita<sup>3</sup>, y cuya *Summa theologiae*, tal como se la suele atribuir<sup>4</sup>, expone la mayor parte de los argumentos que utilizará S. Buenaventura en su Comentario al Libro de las Sentencias<sup>5</sup>.

Para este último, no sólo es necesario probar demostrativamente que el mundo ha tenido un comienzo temporal, sino también sostener que toda posición que se aparte de esta línea caerá inevitablemente en el eternalismo. Y la admisión de la hipótesis eternalista significa, sin más, caer en la herejía, tomando este término en sentido propio y estricto. Como muestra, se puede citar el texto de las colaciones *De donis Spiritus Sancti*:

"Error contra causam essendi est de aeternitate mundi ut ponere mundum aeternum... Totum est haereticum"<sup>6</sup>.

De modo similar se expresa en las colaciones *De decem praeceptis*:

"Ponere enim mundum aeternum hoc est pervertere totam Sacram Scripturam"<sup>7</sup>.

Dejando por ahora a un lado el alcance que San Buenaventura atribuye a la hipótesis eternalista en relación con el contenido de los Libros Sagrados, se puede entender por qué decimos que toma, en este caso, el término "herejía" en sentido estricto. Quizá la mejor forma de mostrarlo sea remitirnos a su Comentario a las Sentencias. Sin pretender un análisis que abarque la totalidad de esta obra, podemos tomar el texto que más directamente se refiere al tema; es decir, el de la distinción primera del libro segundo. La primera frase de esta distinción expresa:

"Creationem rerum insinuans Scriptura, Deum esse creatorem, initiumque temporis, atque omnium visibilium vel invisibilium

<sup>3</sup> Esta interesante pieza se conserva en dos manuscritos de la Bibliothèque Nationale de Paris: *Lat.* 15.272, ff. 148<sup>rb</sup>-151<sup>ra</sup>; y 16.406, ff. 6<sup>ra</sup>-9<sup>rb</sup>. Según nos informa el P. Bougerol, aparecerá editado próximamente entre las *Quaestiones postquam esset frater*.

<sup>4</sup> *Alexandri de Halles Summa Theologiae*, Quarachi, 1924-1948, II, *Inquisitio* I, *tract.* II, *q.* 2, *tit.* 4, *caput* I, *art.* I. Conviene señalar, sin embargo, que el espíritu que preside toda la exposición es muy diferente del que uno halla en los escritos de San Buenaventura.

<sup>5</sup> *Sententiarum* II, *disct.* I, *P.* I, *art.* I, *q.* II: *Utrum mundus productus sit ab aeterno an ex tempore*; en *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902, vol. II, pp. 19-25. En la *q.* I del mismo artículo se propone demostrar que "el mundo ha llegado a la existencia, no sólo en su totalidad, sino también según sus principios intrínsecos", y sus datos serán utilizados para rechazar una de las posibilidades del eternalismo.

<sup>6</sup> *De donis*..., VIII, 15; *ed. cit.*, vol. V, p. 497.

<sup>7</sup> *De decem praeceptis*, II, 25; *ed. cit.*, vol. V, p. 154.

creaturarum, in primordio sui ostendit, dicens: *In principio creavit Deus coelum et terram*".

Ahora bien, para el santo maestro franciscano, esto significa, sin más, que la Sagrada Escritura nos enseña la creación temporal del mundo, y el mero hecho de sostener cualquier afirmación que no sea estrictamente ésta, así se trate de la pura posibilidad de una *creatio ab aeterno*, constituiría una negación de la palabra de Dios. A partir de este supuesto, trata la cuestión en forma de rigurosa contraposición: se afirma el comienzo temporal del mundo, o, de lo contrario, se afirma la eternidad de su duración y, en este último caso, se está en abierta oposición a lo que establece la fe católica.

No puede extrañar, en consecuencia, que todos los argumentos en apoyo de la eternidad del mundo que presenta en esta cuestión sean pruebas aristotélicas. Las cuatro primeras están tomadas directamente de textos del Estagirita; las dos siguientes, pertenecen a comentadores de Aristóteles, con toda probabilidad Avicena y Averroes. En ningún caso se menciona "autoridad" teológica alguna. Las razones de esta elección se pueden entrever a través del *respondeo* de la cuestión. Encontramos aquí que, para San Buenaventura, hay sólo dos formas posibles de concebir la eternidad del mundo; y, de ellas, una es para él absolutamente inconcebible; la otra, bien que lógicamente coherente, resulta herética sin más. La afirmación de que el mundo es eterno se puede sostener sólo si se supone una de las dos "situaciones" siguientes: la primera, que el mundo ha sido producido *ab aeterno* a partir de la nada. Esto, según el principio que desarrolla en el sexto argumento contra la eternidad del mundo (*impossibile est quod habet esse post non esse habere esse aeternum*), no sólo resulta falso, sino absurdo, a tal punto que "ningún filósofo lo ha sostenido jamás"; la segunda manera de concebir un mundo eterno consiste en postular la eternidad de la materia. Esta posición es, sin dudas, "racional e inteligible" pero, por su principio mismo, se muestra incompatible con la fe católica. De hecho, significa aceptar, sin más, la hipótesis de un doble primer principio. Por otra parte, no ya desde el punto de vista de los principios, sino de las consecuencias, la posición de que el mundo es eterno implica, para San Buenaventura, la necesidad de aceptar una de las tres afirmaciones siguientes: 1) que el alma humana es mortal; o 2) que hay una única alma para toda la humanidad; o 3) que las almas transmigran de un cuerpo al otro. Y no cabe la menor duda de que las tres tesis resultan inaceptables desde el punto de vista de la fe.

De John Peckham sólo conservamos, en la actualidad, el comentario al primer libro de las Sentencias, dado que desde hace ya tiempo se ha puesto en tela de juicio la atribución a este autor del comentario al libro cuarto<sup>8</sup>. En compensación, estamos en condiciones de manejar

<sup>8</sup> Al margen de la controversia, en la que han tomado parte muchos medievalistas, el único códice que poseemos actualmente, el de la Biblioteca Na-

la cuestión sobre la eternidad del mundo que el autor defendió en las proximidades de 1270<sup>9</sup>. La *responsio* de esta cuestión comienza en los siguientes términos:

"Creatio mundi ex tempore, quamvis sit articulus fidei, tamen ratione, ut videtur, potest investigari; nec hoc est in periudicium fidei, dum non propter rationem fidei assentitur, sed merito fidei ad eius intelligentiam pervenitur" (p. 95).

Las palabras de John Peckham no dejan el menor resquicio de duda: la creación temporal del mundo es un artículo de fe, y negarla significa, sin más, caer en la herejía. La conexión estricta de ambos términos, "creación" y "temporal", se afirma con tanta más fuerza cuanto que, según el texto, la eternidad del mundo supone, en alguna forma, que éste es increado, pues a continuación del párrafo que acabamos de reproducir, el autor señala que sólo aquellos que no tuvieron fe han podido creer que el universo no ha sido creado por Dios y, agregando un *igitur*, se aboca a la tarea de probar la creación temporal. Por otra parte, no se puede pasar por alto el tinte "agustiniano" que prima a lo largo del texto, y que se puede observar ya en ese "*merito fidei ad eius intelligentiam pervenitur*".

Por desgracia falta, en nuestros manuscritos, la respuesta a la décimoquinta objeción, tomada de Boecio, quien, con justa razón, era tenido como un sólido sostenedor de la tesis eternalista. Respetado como "*auctoritas*" por los pensadores medievales, resulta difícil imaginar cómo nuestro autor podría haberlo mezclado entre los herejes o sospechosos de herejía contra los que dirige su argumentación.

Por otra parte, para John Peckham, del mismo modo que para San Buenaventura, la idea de una creación *ab aeterno* es, no sólo falsa, sino, con más propiedad, absurda. Recordemos, además, que los dos *syllabi* de Etienne Tempier, el de 1270 y el de 1277, reflejan en buena medida esta posición. Respecto del de 1270, dice Van Steenberghen<sup>10</sup> que presenta notables analogías con la posición bonaventuriana de las *collationes*. Es indudable, en todos estos casos, la tajante oposición a cualquier tipo de compromiso con una tesis que admita aunque sólo fuera la posibilidad hipotética de un mundo eterno. Y para ello, todos los autores de esta línea de pensamiento parten del principio de que la temporalidad del mundo es demostrable.

zionale di Firenze (Convent. Soppr. 4. 854) sólo contiene el libro primero. No nos ha sido posible comparar el código descubierto por Doucet (Cf. *Antonianum*, VIII [1933], 428) en la Biblioteca Nazionale di Napoli (Cod. VII. 6. 2), pero según parece, no contiene más que el de Florencia. En cuanto al código Bodl. 859 de Oxford, nos remitimos a la opinión de Mons. Pelster (*Scholastik*, III [1928] 44), quien niega que el *Super IV Sententiarum* pertenezca a Peckham.

<sup>9</sup> Citamos por la edición que hemos publicado en *Patristica et Medievalia*, I (1975), 82-100.

<sup>10</sup> Cf. F. Van Steenberghen, *Maitre Siger de Brabant*, Louvain, 1977, pp. 76-77.

Dejaremos aquí, porque no nos ofrecerían más elementos de importancia respecto del tema, a otros autores de esta corriente que podemos denominar "tradicionalistas", si bien cabría establecer algunas observaciones acerca de la oportunidad del nombre <sup>11</sup>. Nos acercaremos, en cambio, al pensamiento de Santo Tomás de Aquino que, en muchos puntos, nos revela una óptica bastante distinta de la anterior. Y, repetimos una vez más, no se trata, tampoco en este caso, de analizar la cuestión teológica de la heterodoxia que implica el eternalismo, sino de saber cuál era la visión que del problema tenían los pensadores escolásticos.

Ahora bien, aunque para Santo Tomás la temporalidad del mundo constituya un hecho indudable, sus expresiones en relación con el problema teórico de su demostrabilidad son mucho más diversificadas y distinguibles que las halladas en el grupo anterior, y muestran, en cuanto se las analiza, esa sombra de "agnosticismo" que les atribuye Van Steenberghen <sup>12</sup>. Nos parece que, para justificar esta posición, no basta la mera *irrisio infidelium* a la que apela. Es muy probable que San Buenaventura no tuviera de Aristóteles otro conocimiento que el recibido en la Facultad de Artes entre 1236 y 1242, que no era mucho; o muy poco más. Este hecho determina que su especulación teológica no se encuentre tan condicionada por la exigencia de responder también a determinadas perspectivas filosóficas, como será el caso de Santo Tomás. En éste, el tratamiento del sistema y las obras del Estagirita, y, sobre todo, la intención de construir un edificio conceptual que sirviera de sólido apoyo a sus reflexiones sobre las verdades de la fe, han tenido, sin duda alguna, un peso nada despreciable. Y, si bien esta situación nos lleva a contemplar con admiración su excepcional poder de síntesis conceptual, no impide que la propia magnitud de esta construcción muestre más de un punto débil.

En lo que se refiere al tema que nos ocupa, Santo Tomás utiliza expresiones como *supposita fidei catholicae veritate; supponit fides catholica; fides catholica docet; supposito, secundum fidem catholicam; est de numero eorum quae cadunt sub fide; per revelationem divinam esse habitum et creditum... consentio*. Pareciera que, en este caso concreto, se resiste a utilizar la expresión "articulus fidei", tan cara a los maestros de los que hemos hecho mención más arriba. Esta reticencia se podría explicar, a nuestro juicio, por el hecho de que la expresión "artículo de fe" designa para nuestro autor, cuando se la utiliza en sen-

<sup>11</sup> Sobre las distinciones y observaciones que se pueden hacer respecto del tema y que no entran en el plan de nuestra exposición, se pueden leer dos excelentes trabajos de F. Van Steenberghen en *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain, 1974, pp. 404-20 (*S. Bonaventure contre l'éternité du monde*) y pp. 512-30 (*La controverse sur l'éternité du monde*). Resultaría excesivo citar los numerosos escritos que sobre el tema han aparecido en los últimos años.

<sup>12</sup> F. Van Steenberghen, *op. cit.*, pp. 420 y 521. La observación se repite en *Maître Siger...*, *ed. cit.*, p. 310.

tido amplio, aquello que no se puede demostrar y se acepta como verdadero, pero no una verdad dogmática en sentido propio y estricto. Cabría presentar, sin mayor esfuerzo, una larga cadena de textos, a través de los cuales se podrá seguir el desarrollo de su pensamiento respecto de este punto. De todos modos, apuntamos sólo a una posible explicación.

Por cierto, la expresión "*articulus fidei*" se halla en la primera parte de la Suma<sup>13</sup>, pero aparece precisamente en el artículo en el que sostiene que el comienzo del mundo "*non potest probari demonstrative*". De hecho, los términos que utiliza para calificar lo que denominamos "eternidad del mundo" comprenden muy diversas expresiones. Un texto de interés respecto de esta cuestión aparece en la suma *Contra Gentes*; cuando habla de los filósofos paganos que han sostenido la posición eternalista, escribe:

"Ab omnibus enim his ponitur aliquid praeter Deum aeternum. Quod fidei catholicae repugnat"<sup>14</sup>.

Resulta interesante notar que encontramos en este lugar el único texto en el que Santo Tomás parece insinuar una demostración de la temporalidad del mundo, cosa que es difícil de poner en concordancia con los otros escritos del santo doctor que abordan este tema<sup>15</sup>. En la Suma Teológica emplea también el término "herejía":

"Respondeo dicendum quod solus Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, est ab aeterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet; et omne contrarium est sicut haereticum refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quod eas *ex nihilo* fecit, idest *postquam nihil fuerat*"<sup>16</sup>.

Lo más sorprendente de este texto es la asimilación de "*ex nihilo*" a "*postquam nihil*", puesto que en muchos otros lugares, aun en esta misma parte de la Suma<sup>17</sup>, ha rechazado esa significación de "*ex nihilo*". Quizá donde con más claridad se puede ver su posición sea en la tercera cuestión *De potentia*<sup>18</sup>; allí no admite siquiera que "*ex nihilo*", aplicado

<sup>13</sup> *S. Th.*, I, 46, 2: *Utrum mundum incepisse sit articulus fidei.*

<sup>14</sup> *C. G.*, II, 38, *in fine.*

<sup>15</sup> Hemos resumido las alternativas de este problema en los artículos: "La cuestión *De aeternitate mundi*: posiciones doctrinales", en *Sapientia* XXVII (1972), 313-34; XXVIII (1973), 99-124, 178-208. A pesar de los numerosos errores que se han deslizado en ellos, creemos que estos trabajos pueden ser aprovechados.

<sup>16</sup> *S. Th.*, I, 61, 2, *in c.*

<sup>17</sup> *S. Th.*, I, 46, 2, *ad 2.* Ya a todo lo largo de la cuestión 45 se ha señalado la misma distinción.

<sup>18</sup> *De potentia*, III, 14 *ad V.* Es interesante, en este artículo, ver cómo Santo Tomás rechaza todos los argumentos tanto en favor como en contra de la posibilidad de que los entes contingentes tengan un comienzo temporal, como también lo hace en el artículo 17. Por el contrario, en el artículo 18, hallamos una expresión semejante a la ya citada en la Suma Teológica: "...*Angeli non semper fuerunt, utpote de nihilo in esse producti*". Podríamos señalar, entre



al tema que nos ocupa, pueda tener ninguna significación relacionada con *post*.

Pero, ya que nos encontramos en tren de indagar el pensamiento tomista respecto de la heterodoxia que puede caber a cualquier posición eternalista, es importante que sepamos en qué sentido entiende Santo Tomás el término "herejía", para luego aplicarlo, o ver si él mismo lo aplica, a nuestro caso. En el Comentario a las Sentencias define:

"haereticus secundum nos dicitur qui a communi fide, quae catholica dicitur, descedit, contrariae opinioni vehementer inhaerens per electionem"<sup>19</sup>.

Esta definición, que la *Summa* supone<sup>20</sup>, lleva a establecer que algo atañe a la fe de dos maneras distintas: directamente (los *articuli fidei*), e indirectamente (aquellas cosas *ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli*), y ambas pueden constituir un objeto de herejía. Pero, aun en cuestiones que pertenecen al orden de la fe, es posible disentir, en todo aquello que no haya sido fijado dogmáticamente por la Iglesia. De manera que:

"postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur".

En consecuencia, para que alguien caiga en herejía, se han de cumplir tres condiciones: 1. que se trate de un punto atinente a la fe; 2. que haya sido definido por la Iglesia; 3. que la opinión contraria sea sostenida con pertinacia. Respecto de los dos primeros puntos, que constituyen la base conceptual para poder aplicar el tercero, conviene tener en claro la cuestión de si Santo Tomás los consideraba cumplimentados en este caso. Para ello hay que distinguir entre las citas a las que apela en sus escritos, y las suposiciones que utiliza sin sentirse obligado a dar justificación alguna de ellas. Entre las primeras, hay dos que constituyen, por así decirlo, la clave de bóveda de sus argumentos de autoridad: el Símbolo de Nicea y el primer versículo del Génesis, es decir, el *ante omnia saecula* y el *In principio creavit Deus*. Ahora bien, dado su conocimiento de las fuentes patrísticas, no podía ignorar el peso relativo de tal apoyo en el plano doctrinal, mientras no lo acompañara de alguna definición explícita. Por ello, quizá, tampoco apela a la definición del IV Concilio Lateranense, de 1215:

---

otros muchos lugares, el opúsculo *De aeternitate mundi*, en que afirma: "simpliciter concedendum est secundum fidem quod non potest causatum a Deo semper esse: quia hoc ponere esset ponere potentiam passivam semper fuisse; quod haereticum est. Tamen ex hoc non sequitur quod Deus non possit facere ut fiat semper aliquod ens." (*De aeternitate mundi contra murmurantes*, ed. Marietti [1954], p. 105). La cuestión sigue abierta.

<sup>19</sup> *Scriptum super L. IV Sent., dist. XIII, q. II, a. 1, resp. in fine.*

<sup>20</sup> *S. Th., II-II, 11, 2, cf. in corpore y ad tertium.*

"[unus solus et verus Deus]: qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam"<sup>21</sup>.

No utiliza ni citas tomadas de la tradición, ni definiciones eclesiásticas. Es decir, el "sentimiento de la Iglesia" al que se remite con frecuencia, no tiene un fundamento explícito en sus elaboraciones.

Podríamos afirmar, en relación con el tema de la eternidad del mundo, que Santo Tomás acepta los datos siguientes: 1) se puede admitir la posibilidad de un mundo eterno, y ello equivale a, 2) negar que se pueda demostrar la temporalidad del mundo; es decir que 3) la creación en el tiempo es un dato de fe; y, en consecuencia, 4) es herético sostener que el mundo ha sido creado *ab aeterno*, puesto que 5) *ita sentit Ecclesia*, aunque no presente una fundamentación dogmática explícita; excepto que 6) *ante omnia e in principio* se entiendan en sentido estrictamente temporal, cosa en la que no coincide toda la tradición a la que puede remitirse.

Pero, una cosa es admitir la posibilidad de un mundo eterno, y otra muy distinta afirmar que el mundo es, de hecho, eterno. Para Santo Tomás, la primera posición es perfectamente legítima, y la segunda sólo ha sido sostenida por muy pocos pensadores paganos, entre los que no está siquiera Aristóteles<sup>22</sup>.

Aun cuando los maestros de la Facultad de Artes no tenían por función el plantearse los problemas desde el punto de vista de la fe, no podían, tampoco, olvidar su situación en la universidad y su carácter de pensadores cristianos, y, en muchos casos, clérigos. Por ello, también debían tener en cuenta que se encontraban bajo la mirada escrutadora de los teólogos, que no enfocaban sus ojos sólo sobre la vida universitaria, sino también sobre la extrauniversitaria. Y que estaban siempre alertas ante el menor indicio de posible desviación doctrinal. Se puede considerar poco feliz esta actitud para el desarrollo del pensamiento científico, y no resulta nada difícil acumular casos al respecto, pero no es éste el problema que nos interesa aquí, sino la acción y reacción de los maestros de arte ante tan estrecha vigilancia y, en consecuencia, las formas en que intentaron, simultáneamente, evitar la cólera de aquellos guardianes de la fe y desarrollar, sin excesivos obs-

<sup>21</sup> Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, n. 428. En sentido estricto, la primera determinación explícita se encuentra en la sentencia contra los errores de Meister Eckhart, que afirma "*concedi potest mundum esse aeternum*", (n. 502), proposición que es condenada como herética (n. 529).

<sup>22</sup> *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, ed. Marietti (1965), L. I, l. XV, n. 139 (p. 69): "Sic igitur impossibile est materiam primam generari vel corrupti. Sed ex hoc non excluditur quin per creationem in esse procedat". *De potentia*, ed. cit.: "unde diligenter consideranti, rationes eius [Aristotelis] apparent quasi rationes disputantis contra positionem".

táculos, su propio pensamiento. Por cierto, no siempre, ni mucho menos, hemos de pensar en una cuidadosa y meditada acción destinada a soslayar diplomáticamente las posibles dificultades; más común es ver que las posiciones se van ajustando en la medida en que aparecen o se señalan consecuencias poco recomendables desde el punto de vista teológico. Ni tampoco todos los pensadores se atenían a vigilar o tomar en cuenta las relaciones de su especulación con aquellos otros puntos de vista. Tanto más cuanto que, no pocas veces, también caían teólogos, considerados demasiado innovadores o errados, en las redadas de estos celosos custodios de la pureza doctrinal. Entre los representantes más notables de la Facultad de Artes, hemos de señalar a Boecio de Dacia y a Siger de Brabante.

La posición de Boecio de Dacia, en su tratado *De aeternitate mundi*<sup>23</sup>, está muy cerca de la que ocupa Santo Tomás, si exceptuamos la defensa que en dicha obra se desarrolla acerca de la libertad propia del filósofo. Tanto en la introducción como en la conclusión, el autor realiza una clara profesión de fe, a pesar de la cual se lo considerará, a partir de la condenación de 1277, como *principalis assertor istorum articulorum*<sup>24</sup>. Pero, si dejamos a un lado la opinión interesada de algunos contemporáneos, podemos resumir el pensamiento de Boecio en los puntos que siguen: 1. ninguna de las tres partes de la filosofía teórica, física, matemática y metafísica, puede demostrar el comienzo temporal del mundo; 2. ello no impide que el cristiano acepte, por revelación, que tal comienzo se ha dado realmente, pero no puede pretender que la razón humana alcance a probar demostrativamente tal afirmación. 3. Más aún, la aceptación de un dato de ese carácter implica, simultáneamente, una lúcida conciencia de que tal acontecimiento cae fuera del orden de la naturaleza. Ello significa, ni más ni menos, que el filósofo puede probar, por medio de su razón, que en las condiciones determinadas por la naturaleza, cuyo sentido se esfuerza él por descubrir, no hay lugar para ninguna clase de producción *ex nihilo*, puesto que la producción de la naturaleza misma no puede ser obra de la naturaleza, sino de Aquel que ha hecho la naturaleza. Y no se puede explicar, a través de esta última, aquello que está por encima de sus leyes intrínsecas.

La fe, pues, reina en su propio dominio, pero no puede intentar introducirse como señora en el terreno de la filosofía. De modo tal que, separados como corresponde los campos de ambas, fe y razón pueden marchar, sin conflictos, la una junto a la otra. Por consiguiente, el cristiano puede, al mismo tiempo, ser filósofo y fiel a la Iglesia, sin que de ello resulte ninguna incompatibilidad. La verdad limitada del conocimiento filosófico no obstaculiza en ninguna forma la verdad absoluta de la revelación. No hay, en consecuencia, ninguna doctrina de la doble verdad en el escrito que comentamos, puesto que no se trata, en este

<sup>23</sup> *Boetii de Dacia tractatus De aeternitate mundi*, Berlín, 1964.

<sup>24</sup> Cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, pp. 555-56-58. La anotación corresponde al código *Nat. Lat.* 16.533, f. 60r.

caso de *duae contrariae veritates*, según la expresión del obispo Etienne Tempier<sup>25</sup>, por más que una de ellas pertenece a un orden de cosas que la razón humana no puede investigar con sus solas fuerzas.

Siger de Brabante, considerado, a partir de Renan, como el "representante" por excelencia del averroísmo latino (expresión totalmente desprovista de sentido propio cuando se la aplica a los maestros parisienses del siglo XIII, y al que nos ocupa en particular), no ha podido escapar a los anatemas lanzados contra los "heterodoxos". El problema consiste en saber si se puede hablar aquí de heterodoxia en sentido propio<sup>26</sup>. Notemos, de paso, que cuanto decimos se refiere exclusivamente a la cuestión acerca de la eternidad del mundo, y no pretendemos aplicarlo sin más a otros puntos de su doctrina, si bien tenemos la convicción de que también para éstos se podrían utilizar cómodamente muchas de las afirmaciones que se hallarán aquí.

Si aceptamos la tesis de una evolución doctrinal en el pensamiento de Siger, se ha de comenzar por sus escritos más "heterodoxos": el *Compendium de generatione et corruptione*, el sofisma *Omnis homo*, el *In tertium De anima*, el *Utrum haec sit vera*, textos que corresponden al período 1265-1269. A ellos habría que agregar la *Sententia super quartum Meteororum*, aún inédita. Ahora bien, el *Compendium*<sup>27</sup>, a pesar de su explícita intención de atenerse a la exposición de Aristóteles, cuya posición eternalista señala, se cuida muy bien de establecer sus reservas en este aspecto, al indicar, en una nota del final del tratado, que la acción divina no puede ser analizada en el mismo plano que la acción de la naturaleza. Pero el verdadero nudo en el tema de la ortodoxia o heterodoxia del "primer" Siger, se encuentra en las cuestiones *In tertium De anima*<sup>28</sup>. Entre ellas hallamos la famosa cuestión novena "*utrum sit unus intellectus in omnibus*", que constituye, desde un punto de vista ya convertido en tradicional, la médula de su "averroísmo". Como no nos interesa discutir en este lugar tal cuestión, nos limitaremos a destacar la actitud de Siger en relación con la eternidad, no ya del mundo, porque no se trata de ella en esta obra, sino del entendimiento, al que está dedicada la casi totalidad del tratado. La cuestión segunda pregunta *utrum sit aeternum vel de novo creatum*. En realidad, el problema que se plantea en ella es, sin más, el de si un ente creado puede o no ser también eterno, aun en el caso de que se trate de un ente inmaterial.

Entre las argumentaciones que desarrolla antes de exponer su propia solución, la tercera menciona explícitamente la cuestión del

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 543. Por otra parte, en el problema de la doble verdad, no está en cuestión la contrariedad sino la contradicción entre dos proposiciones.

<sup>26</sup> Respecto de Siger y Boecio, cf. nuestro artículo ya citado, nota 14.

<sup>27</sup> *Siger de Brabant: écrits de logique, de morale et de physique* (ed. B. Bazán), Louvain, 1974. Cf. pp. 132 y 140.

<sup>28</sup> *Siger de Brabant: Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*. (Ed. B. Bazán), Louvain, 1972. Nuestro texto ocupa las páginas 1-69.

mundo: *per hoc enim probat ipse mundum esse aeternum*. El *ipse* señala, por supuesto, a Aristóteles. El autor tiene sumo cuidado en aclarar que se refiere a "*intellectu nostro*", para añadir que, según Aristóteles, el entendimiento es eterno y no puede ser producido *de novo*. Al término de la exposición en la que explica las razones del Filósofo, deja entrever su propio pensamiento al respecto:

"estne hoc necessarium? Dicendum quod, licet hoc sit probabile, non tamen hoc est necessarium...".

"Qui ergo voluerit scire utrum intellectus factus sit de novo vel factus sit aeternus, oportet eum investigare formam voluntatis Primi. Sed quis erit qui eam investigabit?".

La cuestión tercera: *utrum intellectus factum fuerit in nunc temporis vel in nunc aeternitatis*, agrega un nuevo elemento para atisbar la posición personal de Siger pues, partiendo del supuesto de que el entendimiento ha sido producido *de novo*, se planta frente a la posición aristotélica, y, termina la cuestión con las palabras siguientes:

"Poni potest, ut visum est, quod intellectus est de novo factus, et visum est etiam prius quod factio eius consistit in tempore composito ex ipsis nunc, licet eius substantia nec sit in tempore nec sit in nunc temporis, sed sit in nunc aevi".

Las *Quaestiones in Physicam*, escritas en los alrededores de 1270, nos ofrecen también elementos del pensamiento personal de Siger que revisten interés para nuestro tema. En la cuestión séptima del libro segundo<sup>29</sup>, afirma que "*potentia materiae non est ad infinitum*", conclusión temible para quien quisiera sostener la eternidad del mundo. La cuestión vigésima, que aborda el problema "*utrum illud quod factum est, necessario habet principium ex quo fiat*", nos muestra que:

"[secundum philosophos] factum autem aeternum non est finis transmutationis; ideo non est novum".

Pero ello no obsta para que la conclusión de Siger, si bien no se expide sobre el problema de la eternidad, muestre muy a las claras su discrepancia con esta posición:

"Credo tamen quod omne factum novum est et quod non oportet omne factum habere principium ex quo fiat. Et cum arguunt philosophi quod non fit aliquid nisi possibile sit ipsum esse per suam naturam, dicendum quod illud quod fit est dupliciter: aut secundum transmutationem, et sic bene arguunt...; aut fit ex nihilo non per transmutationem, et sic non valet eorum ratio. Vel dicendum quod non oportet factum habere ex quo fiat, immo sufficit ad hoc potentia agentis potentissimi".

<sup>29</sup> Zimmermann, A., "*Les Quaestiones in Physicam de Siger de Brabant*", en *Siger de Brabant: écrits de logique...*, ed. cit., pp. 141-84.

No cabe ninguna duda, según los términos de este texto, acerca de la postura rigurosamente creacionista de Siger. Ello no nos ofrece ninguna luz sobre su eternalismo; pero nos permite, al menos, entrever la diferencia fundamental entre la concepción de eternidad de lo finito que maneja nuestro autor, y la que evidencian las obras de un San Buenaventura o un John Peckham.

Si nos volvemos ahora hacia los escritos posteriores a 1270 que, para la visión actual del problema sigieriano<sup>30</sup>, marcan un progresivo cambio de posición respecto de los primeros, nos toparemos con algunos datos de gran interés. Como simple observación marginal, señalemos que, para nosotros, la postura de Siger, en lo que atañe al problema específico de la eternidad del mundo, no sufre grandes modificaciones, sino más bien, recomposiciones y afinamientos en la argumentación, y un perfilamiento cada vez mayor de sus propios puntos de vista.

El tratado *De necessitate et contingentia causarum*, aunque no está dedicado al tema de la eternidad del mundo, presenta elementos de valor para ubicar ese punto en la producción sigieriana. Con toda seguridad, el famoso principio "*ab uno non nisi unum*", ampliamente utilizado en esta obra, es el más rico en consecuencias. Entre éstas, la más importante es, a nuestro juicio, la determinación del orden de producción de los entes creados<sup>31</sup>, pues, al desarrollar este orden, el autor sostiene explícitamente que de la Causa Primera no proviene más que un único efecto necesario y eterno, que es la Primera Inteligencia. Los demás entes causados por la Causa Primera, no proceden de ella de modo inmediato, por lo que su producción no es necesaria al modo en que lo es la de la Primera Inteligencia. La exposición de estas producciones de la Causa Primera nada nos dice respecto del orden propio de esta serie, motivo por el cual el problema de la eternidad del mundo queda abierto, sin que se pueda concluir de esta obra su afirmación o negación. Pero resulta de interés notar la observación del autor al comienzo de su exposición: "*et hoc dico secundum intentionem philosophorum*". Dos de los manuscritos en los que conservamos la obra (CIm 317 y Ottoboni 2165) añaden "*qui apparentia consideraverunt*".

Observaciones más o menos similares se pueden aplicar al *De aeternitate mundi* que, a pesar de su título, se limita a la cuestión de la posibilidad de demostrar la creación temporal de la especie humana, a partir de argumentos aristotélicos. La intención de este escrito, expresamente formulada por Siger, no es la de establecer su propia posición frente al problema, sino la de probar que aquellos a los que combate no tienen el menor derecho a utilizar las premisas que pretenden

<sup>30</sup> Cf. F. Van Steenberghen, *Maître Siger...*, especialmente, pp. 404-417. En sentido estricto, sería necesario citar todo el libro, pero en cuanto se refiere a la eternidad del mundo, nos remitimos a las páginas 309-13.

<sup>31</sup> Duin, J. J., *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954. El texto del tratado *De necessitate* ocupa las páginas 14-50.

tomar prestadas de Aristóteles para llegar a su propia conclusión anti-eternalista. Si queremos mantenernos en un verdadero aristotelismo, dice el autor, hemos de aceptar la eternidad del mundo. Para rechazar ésta, es necesario negar las premisas de Aristóteles, no partir de ellas <sup>32</sup>.

Al pasar a las *Quaestiones naturales* de Lisboa, encontramos, una vez más, que Siger tiene buen cuidado de subrayar la posición aristotélica, según la cual la especie humana es perpetua y no es posible que en un determinado momento no haya existido. En la cuestión sexta propone explícitamente el problema de "*ab uno nonnisi unum*", pero rehúsa dar ninguna demostración, y niega que tal principio se pueda afirmar, sin más, como absoluto.

En el Comentario a la Metafísica <sup>33</sup>, también hallamos algunas cuestiones que tocan nuestro problema, aunque, ordinariamente, de modo indirecto. La cuestión octava del libro segundo propone "*utrum semper existentia possint habere principium*", problema al que el autor responde que, aun suponiendo que hubiera algo eterno distinto de Dios, debería tener una causa de su ser. En el Comentario a la cuestión 15 del libro II, surge el problema de la necesidad, para Aristóteles, de que haya algo sempiterno y, por consiguiente, de la imposibilidad de una *creatio ex nihilo*. Siger presenta, en primer término, la solución aristotélica, para exponer de inmediato su propia posición. Encontramos aquí un texto que se ha constituido en el eje de muchas discusiones acerca de la cuestión de las relaciones entre fe y razón: "*sic autem velare philosophiam non est bonum: unde non est hic intentio Aristotelis celanda, licet sit contraria veritati*". Pero, quizá, resulte más explícito el texto de la reportación de Cambridge <sup>34</sup>, que nos permitimos citar a continuación:

"Propter etiam ea quae fidei sunt, non est velanda intentio Philosophi, sicut quidam voluerunt, dicentes Philosophum non intendere mundum simpliciter esse aeternum, et alia huiusmodi. Vis enim credendi intentionem Philosophi est ratio humana; et alia est via ad credendum ea quae sunt fidei, ut dictum est".

<sup>32</sup> Sin abordar, pues ello resultaría imposible dentro de este trabajo, la cuestión de la "fidelidad" sigeriana al espíritu y a la letra de Aristóteles, hemos de señalar que nuestro autor no se limitó jamás a una repetición mecánica del Filósofo. De allí que encontremos, en muchos lugares de su obra, dudas, vacilaciones u observaciones que muestran a las claras el conflicto que, en su espíritu, planteaba su simultánea adhesión al aristotelismo y a la fe cristiana.

<sup>33</sup> *Siger de Brabant: Quaestiones in Metaphysicam*, (ed. W. Dumphy), Louvain-la-Neuve, 1981.

<sup>34</sup> Descubierta por A. Maurer: "Siger of Brabant and an Averroistic Commentary on the Metaphysics in Cambridge, Peterhouse, Ms. 152", en *Mediaeval Studies*, XII (1950), pp. 233-35. La reportación de Godefroid de Fontaines fue editada en *Siger de Brabant: Quaestiones sur la Metaphysique* (ed. C. A. Graiff), Louvain, 1948, cf. pp. 134-41. La reportación descubierta por Maurer se halla actualmente en vías de edición.

El problema de los entes eternos y creados reaparece en la cuestión décimosexta, y, también en este caso, después de haber expuesto la opinión de Aristóteles, Siger se remite a la fe. Algo semejante acontece en las cuestiones décimooctava y décimonovena, pero, en esta última, se expone un principio digno de ser tenido en cuenta:

"...unumquodque agit secundum suam substantiam; et cum Primus sit super alia, modus suus agendi est super alios modos agendi. Cum ergo tu dicis: si causa est ab aeterno unde debet esse effectus, tunc effectus erit ab aeterno, tu consideras ad ista inferiora et non respicis ad Primum, quod est alterius rationis. Sic ergo potest aliquis errare, et sic propositio assumpta probabilis est et non necessaria".

Se puede, por consiguiente, probar en el orden de la naturaleza la necesidad de un efecto, partiendo del supuesto de que haya una causa suficiente de tal efecto. Pero esta conclusión sólo tiene valor en el orden cerrado de la naturaleza, y no se la puede aplicar al Creador.

Para no extender en demasía esta encuesta, mencionaremos muy brevemente, las dos últimas obras de Siger que han llegado hasta nosotros: el *De anima intellectiva* y las *Quaestiones super librum de causis*<sup>35</sup>. El capítulo quinto del *De anima* afirma que el alma es eterna:

"intelligo animam intellectivam de se semper esse ens sic: quia in eius ratione seu definitione est semper esse, cum careat materia. Istud tamen semper esse, quod est de sui ratione, non habet ex se effective, sed ab alio".

Pero de inmediato nos enteramos de que no es Siger quien habla, sino Aristóteles: "*nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio Philosophi de ea*". Una vez más, las observaciones y advertencias "*secundum opinionem Philosophi*" se multiplican.

La cuestión doce del comentario al *Liber de causis* expone la teoría aristotélica de la eternidad de los cuerpos celestes, pero la rechaza y termina en una decidida declaración de fe:

"Rationi autem illi quae innititur auctoritate fidei christianae firmiter et pie sine ampliore inquisitione credendum est".

Puesto que hay una gran cantidad de textos sigerianos que podrían traerse a colación respecto de este tema, y en razón de que la exposición de estos pasajes alargaría excesivamente nuestro trabajo, sin que ello significara un beneficio conceptual que lo justificara, permítasenos sintetizar nuestras conclusiones:

- 1) Siger no desconocía, de ninguna manera, la opinión "ortodoxa"

<sup>35</sup> Siger de Brabant: *Quaestiones in tertium de anima...* y Marlasca, A., *Les Quaestiones super librum De causis de Siger de Brabant*, Louvain, 1972.



de los teólogos parisienses sobre la cuestión de la creación temporal del mundo.

2) aceptaba, como cristiano fiel, este "dato de fe" (consideramos absolutamente ridículo verlo como un "librepensador medieval").

3) pero pensaba que, desde el punto de vista de la filosofía, si se admite que la filosofía en sentido propio es la aristotélica, no se puede dejar de afirmar la eternidad del mundo. Para negar este enunciado, hay que deshacer los principios filosóficos del aristotelismo.

4) desde el punto de vista de su pensamiento personal, Siger acepta la temporalidad del mundo, pero, para ello, debe rechazar algunos principios que la filosofía ha tomado de Aristóteles.

Es decir, Siger admite la indudable verdad de la fe, y sostiene que, para filosofar sin peligro de esa fe, hay que hacerlo más allá de Aristóteles, y no como sumiso discípulo del Filósofo<sup>36</sup>.

Esta breve recorrida por las más importantes posiciones acerca de la cuestión sobre la eternidad del mundo nos permite afirmar que:

1. hay tres posiciones fundamentales:

- a) sostener la mera posibilidad de un mundo eterno es ya caer en la herejía o, por lo menos, estar peligrosamente cerca de ella.
- b) no es posible demostrar filosóficamente ni la temporalidad ni la eternidad del mundo, pero se ha de aceptar, como dato de fe, que el mundo tiene un comienzo temporal.
- c) partiendo de los principios de la filosofía, es decir, del aristotelismo, hay que sostener la eternidad del mundo pero, desde el punto de vista de la fe, tal afirmación no se puede sostener y, por consiguiente, hay que negar ciertos principios de la filosofía para convenir con la revelación.

Esto significa, sin más, que el pensamiento aristotélico no se puede poner en concordancia con la fe; o, por lo menos, que el sistema aristotélico, en su totalidad, no es compatible con la fe cristiana.

2. La discusión se centra, en consecuencia, no sobre la realidad eterna del mundo, sino sobre la posibilidad de tal tipo de duración.

<sup>36</sup> No abordaremos en este lugar, aunque queremos dejar constancia de su fundamental interés respecto del tema, la cuestión, muchas veces planteada, de la "evidente heterodoxia" de algunos escritos sigerianos. Únicamente, nos limitamos a preguntar de qué manera se puede explicar que un pensador tan exigente e innegablemente informado, tanto de los principios de la fe como de los problemas filosóficos conceptualmente relacionados con ella, se haya podido engañar tan ingenuamente acerca de estos puntos. A menos que supongamos una mala intención, muy solapada, que habría dirigido toda su producción. Creemos que resulta mucho más lógico interpretar los textos en un sentido moderado, es decir que, por una parte, no estaba, de ninguna manera, en las intenciones de Siger, oponerse a la fe; por la otra, no siempre le resultó fácil hallar el camino para ser fiel a la Filosofía y al Cristianismo. De allí, las aparentes marchas y contramarchas de su pensamiento.

Ninguno de los autores que hemos mencionado habría suscrito, sin más, la tesis de la eternidad efectiva del mundo.

Si bien encontramos, como en el caso ya citado de San Buenaventura, una condenación de la tesis eternalista como herética y fuente de herejías, y aunque resulta indiscutible que esa tesis, tal como la presenta el maestro franciscano, lo es, no vemos que se la pueda atribuir, tomada literalmente, a ninguno de los pensadores a los que nos hemos referido.

3. Creemos que la cuestión, rigurosamente acotada y tal como aparece en la situación que hemos analizado, surge por la implantación y desarrollo del aristotelismo en los ambientes universitarios y por los consiguientes esfuerzos de muchos autores con miras a explotar estos recursos intelectuales para beneficio de la fe, sin que pretendamos negar, con ello, la extensión y profundidad mucho mayores que el tema posee a todo lo largo de la historia intelectual del Cristianismo. No cabe duda de que, en ciertos casos, hubo desviaciones, posiciones dudosas, actitudes poco felices, afirmaciones cuyo real alcance no se percibía con claridad. Pero no llegamos a ver tales hechos como elementos de una corriente de pensamiento que se pueda caracterizar de modo unívoco e indudable.

En resumen: más que lucha por la fe, peligro para la religión, o rebelión contra la Iglesia, nos parece ver aquí una crisis de crecimiento. Discusiones, tomas de posición escolares, choque producido por novedades que unos aplauden y otros rechazan y que, en definitiva, serán aprovechadas por quienes tengan la capacidad de ver más allá de las limitadas circunstancias de su presente tormentoso. Hombres que, como en todos los tiempos, se exaltan en pro o en contra, y dicen más de lo que unos y otros piensan, mientras que aquellos que, laboriosamente, se han puesto a la tarea de rescatar lo rescatable y aprovechar lo utilizable, se ven empujados al esfuerzo adicional de no ser arrastrados por la marea que levantan, no tanto las ideas cuanto las pasiones.

Creemos que en estos enfrentamientos, exaltaciones y malentendidos está casi todo el problema. O por lo menos su parte más importante.

#### RÉSUMÉ

Parmi les controverses qui troublèrent le monde intellectuel du XIII<sup>e</sup> siècle occupe une place principale le débat autour du problème de la possible éternité du monde. Les trois grandes courantes de l'aristotélisme universitaire s'accordaient à soutenir que l'affirmation de la temporalité du monde est une vérité de foi. Mais l'accord ne se maintient pas quant au problème de la possibilité d'un monde éternel. Tandis que l'aristotélisme éclectique considère "hérétique" l'acceptation de cette thèse, l'aristotélisme modéré ne la rejette pas, tout en soutenant, avec quelques vacillations, son indémonstrabilité; finalement, les aristotéliens rigides affirment que la philosophie de l'Estagirite arrive à démontrer cette éternité et que, partant, le rejet de la possibilité d'un monde éternel implique forcément qu'on laisse de côté quelques principes fondamentaux du système d'Aristote.