

Nicolás de Autrecourt ante la crisis del pensamiento medieval en el siglo XIV

Autor:

Fernández Walker, Gustavo

Tutor:

Magnavacca, Silvia

2014

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Tesis de doctorado

"Nicolás de Autrecourt ante la crisis del
pensamiento medieval en el siglo XIV"

GUSTAVO FERNÁNDEZ WALKER

Directora y Consejera
SILVIA MAGNAVACCA

Buenos Aires
2014

A juzgar por la creciente cantidad de trabajos dedicados a la figura de Nicolás de Autrecourt aparecidos en la última década, se puede afirmar que el suyo es, en la actualidad, un "caso", en el sentido en que se aplica esa categoría en la literatura filosófica. En efecto, entre 2001 y 2011 han aparecido más textos sobre el filósofo lorenense que en todo el siglo anterior. Esos estudios obligaron a una drástica revisión de las categorías con las que fue analizado su pensamiento, desde la pionera definición de Hastings Rashdall, según la cual Nicolás sería un "Hume medieval", hasta las lecturas en clave escéptica u ockhamista, como la de Étienne Gilson. Esta tesis asume la producción de Nicolás de Autrecourt como un "caso", tomando una perspectiva integradora de su obra.

En efecto, a partir de los esfuerzos de Zénon Kaluza y Christoph Grellard –sin dudas, no los únicos, pero sí los principales impulsores de una nueva lectura de la obra de Nicolás de Autrecourt– se ha producido lo que bien puede calificarse de una empresa "revisionista", en el sentido historiográfico del término. Ese es, al fin de cuentas, el principal interés del "caso" Nicolás de Autrecourt: la relectura de su obra resulta paralela a las nuevas interpretaciones ofrecidas para comprender el ambiente intelectual del siglo XIV. Así, conceptos tradicionalmente aplicados a esa etapa del pensamiento medieval, como "escepticismo", o la noción misma de "crisis de pensamiento", con los que se caracterizó durante muchos años la etapa final de la Baja Edad Media, fueron sometidos a un profundo examen, lo cual, sumado al creciente número de ediciones críticas de textos hasta entonces desconocidos o sólo considerados de manera genérica contribuyeron a delinear un cuadro de época sustancialmente diverso del que emergía de los trabajos pioneros de Michalski o Vignaux sobre la filosofía del siglo XIV.

No es de extrañar, pues, que las categorías habitualmente asociadas con el nombre de Nicolás de Autrecourt ("nominalismo", "escepticismo", "ockhamismo") hoy en día no puedan ya aplicarse a su pensamiento: cuánto de ese cambio se debe al mayor conocimiento de la

propia obra de Nicolás y cuánto a la revisión de esos conceptos en el marco del siglo XIV es difícil de determinar. En efecto, es gracias al análisis de los textos de los diversos autores que desarrollaron su actividad a partir del 1300 que se logró modificar la imagen del siglo, a la luz de la cual esos mismos textos cobran nuevas significaciones, en un habitual y virtuoso círculo hermenéutico.

De allí que este trabajo comience por una reconstrucción de las sucesivas etapas que fueron atravesando los estudios dedicados a la obra de Nicolás de Autrecourt. Si toda investigación de un "caso" filosófico debe comenzar por lo que solemos denominar "estado de la cuestión", en el caso presente ello es en cierto modo imperativo, debido a la gran variedad de lecturas a la que fue sometida la obra del filósofo lorenense. Así, la primera parte de este trabajo complementa esas observaciones historiográficas con un segundo capítulo dedicado a la propia tradición textual del tratado *Exigit ordo*, la obra más ambiciosa de Nicolás de Autrecourt y, por eso mismo, objeto fundamental de análisis.

Es a partir del análisis de estas tradiciones –la de la transmisión del texto en la universidad medieval y su recepción en la literatura reciente– que, en una segunda parte, serán abordados los contenidos doctrinales del tratado *Exigit ordo*. La identificación de sus líneas fundamentales descansa precisamente en los resultados de la previa identificación de su sentido general, su forma y sus modos de circulación. Finalmente, en una tercera parte, será posible retomar una lectura global de la empresa filosófica ultricuriana, una vez analizados de manera específica sus problemas fundamentales. La contextualización del pensamiento de Nicolás de Autrecourt en el complejo mapa intelectual del siglo XIV resulta así no sólo iluminador respecto de la obra de un autor particular, sino que pretende aportar nuevos elementos para la caracterización de un periodo de gran ebullición intelectual, cuyas innovaciones desembocarían, poco después, en la temprana Modernidad.

A modo de apéndice se ofrece, al final del trabajo, una traducción del *Exigit ordo*, con anotaciones que complementan el análisis ofrecido en la sección central de sus principales aspectos. Para facilitar la lectura, la paginación del tratado reinicia con el número 1, indicando al pie el nuevo comienzo. A su vez, para facilitar la referencia a las obras indicadas en la bibliografía, las notas también reinician desde el número 1 en cada nuevo capítulo, para evitar reenvíos a páginas muy distantes, que volverían la lectura demasiado engorrosa. Finalmente, las traducciones de los pasajes transcritos son todas propias, con la correspondiente versión original incluida en nota al pie.

Desde luego, un trabajo desarrollado a lo largo de tantos años, en diversas etapas de formación e investigación, difícilmente podría ser obra de un esfuerzo exclusivamente personal. Dejo, pues, constancia de mi más profundo agradecimiento, principalmente, a la guía de la prof. Silvia Magnavacca, a quien debo no sólo la fascinación por los diversos mundos medievales, sino también el descubrimiento, en ese particular universo, de los temas específicos a los que decidí dedicar estas páginas. A los profesores Francisco Bertelloni, Antonio Tursi, Claudia D'Amico, Enrique Corti, Julio Castello Dubra, Carolina Fernández, Paula Pico Estrada, Daniel Di Liscia, Valeria Buffon y Cecilia Rusconi les debo también horas valiosas de discusiones y estudio, en la universidad y fuera de ella, acerca de las múltiples miradas a las que son susceptibles los textos medievales. Un muy caluroso y especial agradecimiento corresponde también mis compañeros Natalia Jakubecki, Marcela Borelli, Julián Barenstein y Diana Fernández, con quienes compartimos seminarios, jornadas, congresos y exposiciones. A la prof. Alessandra Beccarisi, de la Università del Salento (Lecce), le debo el descubrimiento de numerosas fuentes y de los modos de abordarlas, además de la mayor de las gratitudes por su hospitalidad en lejanas bibliotecas. Allí, al fin de cuentas, se producen los descubrimientos más felices. A mi familia, finalmente, les debo mucho más que la paciencia y el aliento. Fundamentalmente, les debo la fe inquebrantable en la educación pública, gracias a la cual todo esfuerzo personal se transforma en colectivo.

Buenos Aires, marzo de 2014

Índice

I. PRIMERA PARTE

1. *Status quaestionis*. El "caso" de Nicolás de Autrecourt [3]
 - 1.1. La valoración de la obra de Nicolás de Autrecourt en el siglo XX [3]
 - 1.2. Los estudios sobre Nicolás de Autrecourt en la última década [16]
2. Un diario filosófico: el *Exigit ordo* [23]
 - 2.1. ¿Una obra o varias? El problema de la tradición textual del *Exigit ordo* [23]
 - 2.1.1. Contenido del manuscrito [24]
 - 2.1.2. ¿Existe un tratado llamado *Exigit ordo*? [28]
 - 2.2. "Filosofía en primera persona": el *Exigit ordo* como diario [41]

Excursus: el adverbio *quasi* en el *Exigit ordo* [51]

II. SEGUNDA PARTE

3. Los prólogos: el perfil del *verus philosophus* [73]
4. *Tractatus primus*: el átomo como principio explicativo de la naturaleza [85]
 - 4.1. ¿Doble verdad en el *Exigit ordo*? [88]
 - 4.1.1. *De aeternitate mundi / De aeternitate rerum*; ¿una misma discusión? [88]
 - 4.1.2. El argumento *omne totum perfectum* [95]
 - 4.1.2.1. El argumento y el principio de finalidad [97]
 - 4.1.2.2. El argumento y la posibilidad de un ente creado y eterno [103]
 - 4.2. Características del atomismo ultricuriano [113]
 - 4.2.1. Los principios del atomismo ultricuriano [117]
 - 4.2.2. El atomismo como "anti-aristotelismo" [123]
5. *Tractatus secundus*: la *apparentia* como fundamento del conocimiento [129]
 - 5.1. La *Correspondencia* de Nicolás de Autrecourt [131]
 - 5.1.1. Primera epístola a Bernardo de Arezzo [132]
 - 5.1.2. Segunda epístola a Bernardo de Arezzo [137]

- 5.1.3. Epístola a Gilles du Foin [142]
- 5.2. La noción de *apparentia*: punto de partida del *Tractatus secundus* [148]
 - 5.2.1. La noción de "intuición" en las primeras décadas del s. XIV [150]
 - 5.2.2. El "fundacionalismo" ultricuriano [169]
 - 5.2.2.1. Más allá de las apariencias: el *medium metaphysicum* [181]
 - 5.2.2.2. Del anti- al cripto-aristotelismo [185]

III. TERCERA PARTE

- 6. Acerca del escepticismo ultricuriano: Nicolás de Autrecourt en contexto [197]
 - 6.1. ¿A qué se llama "escepticismo" en la Edad Media? [197]
 - 6.2. Nicolás de Autrecourt y la llamada "crisis" del siglo XIV [207]
 - 6.3. Consideraciones finales [216]

Bibliografía [219]

Apéndice: el tratado *Exigit ordo* (traducción castellana)

I. PRIMERA PARTE

1. El "caso" Nicolás de Autrecourt

1.1. La valoración de la obra de Nicolás de Autrecourt en el siglo XX

Las primeras referencias bibliográficas dedicadas especialmente a la figura de Nicolás de Autrecourt se remontan a los primeros años del siglo XX. En 1907, Hastings Rashdall presenta ante la Sociedad Aristotélica un trabajo en el que se propone llamar la atención sobre un pensador hasta entonces desconocido, al que no duda en calificar como "el Hume medieval"¹. Casi contemporáneamente, Julius Lappe publica, en 1908, un volumen dedicado a reconstruir, a partir de los pocos elementos entonces conocidos, la vida y la obra de Nicolás de Autrecourt².

Rashdall y Lappe parecen haber "descubierto" a Nicolás de manera independiente, acaso a partir de una mención del filósofo lorenense en el volumen de Prantl dedicado a la historia de la lógica en Occidente, publicado en 1870³: el propio Rashdall anuncia incluso que presentará este autor medieval a una audiencia moderna "por primerísima vez" (*for the very first time*). En cualquier caso, tanto Rashdall como Lappe utilizan como fuente principal los registros conservados del proceso contra Nicolás de Autrecourt en el *Chartularium Universitatis Parisiensis*, editado una década antes por H. Deniflé y E. Chatelain⁴. Así, la vida y la obra de Nicolás de Autrecourt son abordadas, en primer lugar, a partir de los testimonios del proceso que condujo a su condena.

Si bien es cierto que el proceso contra Nicolás de Autrecourt es sin duda el hecho principal a ser considerado por quienes abordan su obra, naturalmente su producción filosófica y teológica es previa a ese episodio. Esto es, no hay razón para considerar que todo pasaje en la obra de Nicolás es efectiva o potencialmente herético, y ni siquiera es del todo

1 H. RASHDALL, "Nicholas de Ultricuria, a Medieval Hume", *Proceedings of the Aristotelian Society* VIII (1907), pp. 1-27.

2 J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Münster 1908. En rigor, se trata de una ampliación de su disertación inaugural de 1905; cf. J. LAPPE, *Die Philosophie des Nikolaus von Autrecourt. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn*, Foppen, Bonn 1905.

3 W. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande* IV, Leipzig 1870.

4 H. DENIFLÉ, E. CHATELAIN (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, París 1891, pp. 576 ss. (en adelante citado como CUP).

justo aplicar esa categoría a cada una de las 66 tesis condenadas en el proceso en su contra: en efecto, no sólo algunas de ellas son catalogadas apenas como *male sonantes* y, por añadidura, presentadas fuera de su contexto original de disputa⁵, sino que incluso en la monografía de Lappe se da cuenta de los testimonios en los que se menciona que el proceso contra Nicolás fue iniciado por algunos maestros "a causa de la envidia" (*causa invidiae*)⁶.

Sea de ello lo que fuere, ya en los años inmediatamente posteriores a la condena de Nicolás es posible encontrar testimonios confusos acerca de su destino final: si bien Kaluza demostró definitivamente que Nicolás terminó sus días en 1369, retirado de la vida universitaria, como deán de la catedral de Metz (difícilmente el destino de un hereje), ya en el siglo XIV circulaban testimonios en los que se mencionaba a Nicolás entre quienes habían escapado a la corte del rey Luis de Baviera⁷. Acaso este detalle haya contribuido, como se verá, a la casi inmediata asociación de la figura de Nicolás de Autrecourt con la de Guillermo de Ockham en los primeros textos dedicados al lorenense. En cierto modo, hasta la publicación del texto de Kaluza, "Nicolas d'Autrécourt. Ami de la vérité" en 1995, la virtual *damnatio memoriae* sufrida por Nicolás de Autrecourt con posterioridad a la condena de 1346 y la retractación de 1347 dejaron una huella en la fragmentaria y, por momentos, contradictoria bibliografía dedicada a su obra a lo largo del siglo XX.

En efecto, en el transcurso del siglo pasado, Nicolás de Autrecourt fue sucesivamente caracterizado como "escéptico", "nominalista", "ockhamista extremo" y otras tantas etiquetas que, poco a poco, debieron ser revisadas y, finalmente, abandonadas. En lo que respecta al

5 La edición de las tesis condenadas se encuentra como apéndice en L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt. His Correspondence with Master Gilles and Bernard of Arezzo. A Critical Edition and English Translation*, Brill, Leiden 1994. Un análisis detallado de cada una de ellas puede encontrarse en NICOLAS D'AUTRÉCOURT, *Correspondance. Articles condamnés* (texte latin établi par L. M. DE RIJK; introduction, traduction et notes par C. GRELLARD), Vrin (Sic et Non), Paris 2001.

6 Lappe menciona un testimonio de Pedro de Ailly, citado en W. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, p. 112: "quod multa fuerunt condemnata contra eum [*sc.* Nicolaum] causa invidiae". Véase J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt*, p. 5.

7 La fuente de la leyenda es un texto atribuido al Papa Clemente VI, cuya autenticidad fue puesta en duda por Deniflé pero aceptada –o, al menos, no rechazada– por Lappe y Rashdall. El texto es transmitido en el ms. Eichstätt, Universitätsbibliothek 698 (*olim* 269). Lappe lo cita según la edición de C. HÖFLER, "Aus Avignon" en *Abhandlungen der königl. böhmischer Gesellschaft der Wissenschaften* II, Praga 1869, p. 20. La cuestión de la autenticidad es analizada en H. S. OFFLER, "An Interpolated *Collatio* of Pope Clement VI, OSB?", en *Revue Bénédictine* 84 (1974), pp. 111-125. Un resumen de la cuestión y de su interés para la reconstrucción de la vida de Nicolás de Autrecourt puede encontrarse en Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrécourt. Ami de la vérité", en *Histoire Littéraire de la France* 42/1, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris 1995, pp. 93-99. El pasaje en cuestión reza: "Quia ipse [*sc.* Ludovicus] est et fuit factor et receptor omnium hereticorum volentium ad ipsum habere recursum. Erat quidam licenciatus in theologia et vocatur Nycolaus de Utricuria vel Aurituria qui posuit multos errores et multas hereses contra istam sanctam sedem. Fugit de Romana curia et statim ab ipso receptus fuit et predicabat ibi multos et magnos errores cum quibusdam religiosis". Como señala Kaluza, no sólo no hay evidencia documental de esa supuesta fuga de Nicolás, sino que hay, incluso, evidencia en contrario.

"escepticismo" ultricuriano, a esa discusión estará dedicada la última parte de este trabajo, en la medida en que la caracterización (o no) de Nicolás de Autrecourt como un escéptico dependerá del análisis de su obra principal y del tipo de definición que se proponga para hablar de un "escepticismo medieval", categoría que no deja de ser, en sí misma, problemática.

En cuanto al supuesto nominalismo de Nicolás de Autrecourt, una hipótesis descartada finalmente por Kaluza en un importante artículo de 1998⁸, los primeros intentos por ubicar al lorenense dentro de esa tendencia probablemente hayan sido el corolario natural del hecho de que se lo considerara seguidor de Guillermo de Ockham, en la medida en que no hay un abordaje directo del problema de los universales en los textos conservados, sino apenas algunas referencias a la cuestión. Claro que, como apunta Kaluza en el artículo mencionado, esas pocas referencias son más propias de un realismo "platonizante" que de un nominalismo "ockhamista".

En cierto modo, las sucesivas caracterizaciones que recibió el pensamiento de Nicolás de Autrecourt a lo largo del siglo pasado se fueron modificando a medida en que lo hacían las apreciaciones respecto de la época en la que Nicolás llevó adelante su proyecto filosófico. Así, en la senda de los pioneros estudios de Konstantin Michalski acerca de la filosofía en el siglo XIV⁹ y, por otra parte, a los estudios de Pierre Duhem acerca de las fuentes medievales del pensamiento científico de la Modernidad¹⁰, Nicolás de Autrecourt fue inicialmente caracterizado como digno representante de esas nuevas corrientes en el pensamiento: ya sea por su potencial escéptico típico de una época de crisis (Michalski), ya sea como antecedente del quiebre introducido por la Modernidad (Duhem). De este modo, la primera mitad del siglo pasado se caracterizó por un abordaje de la figura de Nicolás de Autrecourt desde el punto de vista del potencial escéptico de su doctrina, con particular énfasis en el episodio de su condena. Las fuentes del pensamiento ultricuriano eran, en primer lugar, las actas del proceso en su contra y los fragmentos de la correspondencia con Bernardo de Arezzo y Gilles du Foïn que transmitía el estudio de Lappe, a los que se añadiría en 1939 la edición de la obra más extensa y ambiciosa de Nicolás, el tratado *Exigit ordo*¹¹.

8 Z. KALUZA, "Les catégories dans l'*Exigit Ordo*. Étude de l'ontologie formelle de Nicolas d'Autrecourt", *Studia Mediewistyczne* 33 (1998), pp. 97-124.

9 Esos textos fueron reunidos en un único volumen por Kurt Flasch. Cf. K. MICHALSKI, *La philosophie au XIV siècle. Six études*, hrsg. von K. FLASCH, Minerva, Frankfurt 1969.

10 Cf. P. DUHEM, *Le système du Monde* (10 vols.), Paris 1913-1958; P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci III*, Paris 1913.

11 La edición del *Exigit ordo* (en adelante, EO) se encuentra en J. R. R. O'DONNELL, "Nicholas of Autrecourt",

Como no podía ser de otra manera, estas primeras lecturas de los textos de Nicolás de Autrecourt se hacían a la luz de los conocimientos que se proyectaban sobre el siglo XIV. Las discusiones respecto de la obra de Guillermo de Ockham, de la difusión de su pensamiento en la Universidad de París y de las resistencias que encontró por parte de las autoridades apelaron a la condena de Nicolás de Autrecourt para relacionar ese episodio con las discusiones acerca de los *errores okanicorum*¹². Las condenas a uno y otro autor, más el escepticismo con el que eran leídas algunas tesis de ambos, hicieron del filósofo lorenense un representante de la secta que adscribía a la doctrina del inglés, y así fue leída su obra. No es de extrañar que muchos de los textos dedicados a Nicolás de Autrecourt en esas décadas centrales del siglo XX mencionen al menos dos de los tres nombres involucrados en la promulgación de los estatutos universitarios de los años 1339/1340: Guillermo de Ockham como responsable de numerosos errores, Nicolás de Autrecourt en tanto supuesto seguidor de Ockham, y Juan Buridán en tanto supuesto responsable de la redacción de los estatutos, en oposición a Ockham y a Nicolás de Autrecourt¹³.

A pesar de que casi todos los supuestos históricos sobre los cuales descansaban esas interpretaciones se fueron demostrando, con el paso del tiempo, erróneos, los textos producidos en esos años acerca de la obra de Nicolás de Autrecourt no carecen de interés. En muchos casos, se trata de textos que ofrecen un análisis riguroso de las pocas fuentes que en ese entonces tenían a su disposición, aun cuando, en la mayoría de los casos, las conclusiones extraídas de esos análisis no puedan ser ya defendidas, en la medida en que descansan sobre premisas erróneas: desde la interpretación de la teoría ockhamista de la intuición hasta la identidad de Buridán como el rector responsable de los estatutos antiokhamistas de 1339/40¹⁴.

Medieval Studies 1 (1939), pp. 179-267.

12 El texto de los estatutos condenando los *errores okanicorum* se encuentra en R. PAQUÉ, *Das pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriff der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, De Gruyter, Berlín 1970; posteriormente editado en una versión ampliada en francés, R. PAQUÉ, *Le statut parisien des nominalistes*, Presses Universitaires de France, París 1985.

13 Véase, por ejemplo, E. A. MOODY, "Ockham, Buridan, and Nicolaus of Autrecourt", *Franciscan Studies* 7 (1947), pp. 113-146; P. CHOJNACKI, "Les facteurs et les limites de la connaissance humaine d'après la critique d'Occam et de Nicolas d'Autrecourt", *Collectanea theologica* 29 (1958), pp. 98-105; T. SCOTT, JR., "Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism", *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), pp. 15-41; F. BOTTIN, "La polemica contro i moderni loyca (G. di Ockham e N. di Autrecourt) nella *Decas loyca* di Leonino di Padova", *Medioevo* 4 (1978), pp. 101-143.

14 En lo que respecta a la interpretación de la filosofía ockhamista, los estudios citados por la mayoría de los comentaristas de la obra de Nicolás de Autrecourt en esos años son los de P. Boehner. Véase, por ejemplo, P. BOEHNER, "Ockham's Theory of Truth", *Franciscan Studies* 5 (1945), pp. 138-161; P. BOEHNER, "The Realistic Conceptualism of William Ockham", *Traditio* 4 (1946), pp. 307-335. Un cambio en la interpretación de la filosofía de Ockham, en especial en lo relativo al conocimiento intuitivo (*notitia intuitiva*), que tendrá

Por otra parte, la interpretación de las fuentes no estaba exenta de fuertes controversias y discusiones encendidas. El caso de la relación de Nicolás de Autrecourt con los estatutos antiockhamistas de 1339/40 es emblemático: en 1947, Ernest Moody propone, contra lo que hasta ese entonces se creía, que los estatutos de 1339/40 no tenían un mismo objetivo: si el primero mencionaba explícitamente las enseñanzas de Guillermo de Ockham, el segundo habría estado dirigido específicamente contra las enseñanzas de Nicolás de Autrecourt. El principal argumento de Moody es que una de las doctrinas censuradas por el estatuto es similar a una de las que la comisión papal menciona en la condena a Nicolás en 1346¹⁵. Su objetivo es demostrar que la descripción de Nicolás de Autrecourt como un ockhamista, defendida por Michalski y Gilson, no encuentra mayor apoyo textual, sino que basa en una *petitio principii*. Según Moody, la adscripción de Nicolás al ockhamismo descansa en la identificación de Guillermo de Ockham como el objetivo de las censuras de 1339/40 y en la relación de ambas con la condena a Nicolás de Autrecourt, convocado a Aviñón en 1340 y finalmente condenado en 1346/7¹⁶.

Unos años más tarde, Ruprecht Paqué rechazará de plano la tesis de Moody: los estatutos están dirigidos contra las enseñanzas de Guillermo de Ockham, y Nicolás de Autrecourt no está implicado directamente en el episodio. Si el estudio de Paqué dedica todo un capítulo al análisis de la obra de Nicolás de Autrecourt, ello se debe a la similitud entre la tesis censurada por los estatutos de 1339/40 y la condenada en el proceso contra Nicolás en 1346 ya mencionada. Pero, en cualquier caso, no parece posible elaborar conclusiones a partir de posibles similitudes entre un estatuto redactado por la facultad de artes de París, y válido únicamente en ese ámbito, con un proceso llevado adelante por una comisión papal integrada por teólogos, como la que condenó a Nicolás seis años más tarde. Especialmente porque, si Nicolás fue citado a Aviñón en 1340 en tanto teólogo, entonces no lo alcanzaban las disposiciones de un estatuto dirigido a los *artistaes*.

repercusiones en los estudios dedicados a Nicolás de Autrecourt, ya puede leerse en los trabajos de Marilyn McCord Adams. Véase, por ejemplo, M. MCCORD ADAMS, "Intuitive Congnition, Certainty, and Skepticism in William Ockham", *Traditio* 26 (1970), pp. 389-398. Las diversas perspectivas con las que fue abordada la obra de Ockham a lo largo del s. XX están desarrolladas en W. COURTENAY, *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of his Thought*, Brill, Leiden 2008, pp. 1-19. Para un resumen del estado actual de la investigación acerca del concepto de intuición en Guillermo de Ockham, véase GUILLAUME D'OCKHAM, *Intuition et abstraction* (Textes introduits, traduits et annotés par D. PICHE), Vrin, Paris 2005. En cuanto a la supuesta intervención de Buridán en la promulgación de los estatutos, cf. Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrécourt", p. 75-93.

15 Se trata de la tesis n° 59, "quod Deus et creatura non sunt aliquid". Cf. NICOLAS D'AUTRÉCOURT, *Correspondance*, p. 152. La formulación del estatuto de 1340 es diversa: "quod Deus et creatura nichil sunt". Cf. R. PAQUÉ, *Le statut parisien des nominalistes*, p. 32.

16 E. A. MOODY, "Ockham, Buridan, and Nicolaus of Autrecourt", p. 114.

De igual importancia serán los estudios que en años posteriores ofrecerán una imagen mucho más compleja acerca de la influencia del pensamiento ockhamista en París, en los que se pondrá de manifiesto que las conclusiones relativas a la circulación de los textos de lógica leídos en la facultad de artes no pueden extrapolarse sin más a los textos teológicos leídos en la facultad correspondiente. A partir de estos estudios, sobre los que se hablará más adelante, el supuesto ockhamismo de Nicolás de Autrecourt será definitivamente dejado atrás, con bases textuales sólidas.

Pero, como queda dicho, no se trata de desestimar sin más los esfuerzos de investigación de medievalistas que contaban con un número reducido de fuentes, obligados por lo tanto a completar ciertas discontinuidades con conjeturas que más tarde se pudieron revelar equivocadas. En cualquier caso, y si bien desde posiciones enfrentadas, la controversia entre Moody y Paqué contribuyó a separar las figuras de Guillermo de Ockham y Nicolás de Autrecourt, que hasta entonces eran analizadas como formando parte de un mismo entramado: el de la revolución causada por los textos del primero, cuya propagación en la Universidad de París habría sido propiciada por el segundo.

Lo que ninguno de estos autores condenaba era el potencial escéptico de la doctrina ultricuriana, y su importancia en lo que se denominó como "crisis" del siglo XIV. La edición del *Exigit ordo* no modificó en gran medida la situación, puesto que el tratado fue, inicialmente, incorporado en ese esquema preexistente y leído, por lo tanto, en clave "escéptica". Así, el propio editor del tratado asegura que la parte central del *Exigit ordo* debe buscarse en el prólogo: la declaración de Nicolás de Autrecourt según la cual el ataque a la filosofía de Aristóteles se hará mediante la defensa de tesis contrarias a las de los "peripatéticos" (fundamentalmente, el atomismo como alternativa al hylemorfismo y a la diada sustancia/accidentes) que, al ser ofrecidas como probables, y sólo más probables que las de Aristóteles, parecen negar la posibilidad de todo conocimiento. Para O'Donnell, toda la doctrina desarrollada en el *Exigit ordo* no sólo es meramente probable, sino que ni el propio Nicolás adscribe a ella¹⁷. Y cuando critica la caracterización de Nicolás como un "Hume medieval" hecha por Rashdall, lo hace sugiriendo que Nicolás fue mucho más allá que el filósofo inglés: la debilidad de las demostraciones, para el filósofo lorenense, convierten a toda especulación filosófica en mera opinión¹⁸.

17 J. R. R. O'DONNELL, "The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and His Appraisal of Aristotle", *Mediaeval Studies*, 4 (1942), pp. 97-125; esp. p. 124: "Nicholas definitely stated that he did not believe his own demonstrations".

18 J. R. R. O'DONNELL, "The Philosophy of Nicholas of Autrecourt", p. 125: "Philosophical speculation can

Esta visión radicalizada del pensamiento de Nicolás de Autrecourt es continuada por Frederick Copleston, que caracteriza al filósofo lorenense, si no como discípulo de Guillermo de Ockham, al menos como el más extremista de sus lectores¹⁹. Si bien Copleston reconoce que no parece adecuado adosarle a Nicolás la etiqueta de "escéptico", sin embargo mantiene la interpretación "humeana" inaugurada por Rashdall, apuntando la validez que tenían para Nicolás tanto los enunciados tautológicos cuanto las proposiciones empíricas básicas generadas a partir de los datos inmediatos de los sentidos. De allí su caracterización de Nicolás como "empirista lógico"²⁰. Más extraña, en cambio, resulta su velada sugerencia de que la condena sufrida por el lorenense estuvo en cierto modo justificada²¹.

Para Copleston, como para O'Donnell antes, los prólogos del *Exigit ordo* constituyen el núcleo de la filosofía de Nicolás de Autrecourt, y su *Correspondencia* con Bernardo de Arezzo no hace sino mostrarla en acción: si lo único que puede conocerse con certeza es todo aquello que puede reconducirse al principio de no-contradicción, entonces el margen de maniobra para el conocimiento humano se ve reducido a su máxima expresión: "His attitude is rather inhibiting", concluye Copleston; "it would hardly encourage the visionary aspects of philosophy"²². Ello obliga a leer todas las páginas del *Exigit ordo* que siguen a los prólogos (es decir, ¡el *Exigit ordo* mismo!) como una suerte de provocación o juego. Algo que ni el propio Nicolás se habría tomado en serio, como ya había sugerido O'Donnell. Tampoco lo hace Copleston, quien explícitamente afirma que, en la medida en que se trata de una serie de argumentos probables inconsistentes entre sí, "no vale la pena entrar en detalle en la filosofía positiva de Nicolás de Autrecourt"²³.

En contraste con esta lectura radical de la obra de Nicolás, y aun antes de la edición

never be a sure norm of truth (...) The problems discussed in the *Satis exigit ordo* vary from those of the letters, yet there is one unmistakable link between them, namely the stressing of the weakness of all demonstration, as a result of which rational knowledge can have only the force of opinion".

19 F. COPLESTON, *A History of Philosophy, vol. 3: From Ockham to Suarez*, The Newman Press, Maryland 1953. La figura de Nicolás de Autrecourt es analizada en el capítulo "The Ockhamist Movement: John of Mirecourt and Nicholas of Autrecourt". Allí, Copleston aún se hace eco de la supuesta huida de Nicolás a la corte de Luis de Baviera. Más sorprendente, en cambio, es su presentación de Nicolás como un maestro perteneciente a la facultad de artes, y por ende ajeno a las preocupaciones teológicas de Ockham (p. 13), dado que poco después se apunta que Nicolás fue lector de las *Sentencias* (p. 135), lo cual implica una formación como teólogo.

20 F. COPLESTON, "The Logical Empiricism of Nicholas of Autrecourt", *Proceedings of the Aristotelian Society* 74 (1974), pp. 249-262.

21 F. COPLESTON, "The Logical Empiricism of Nicholas of Autrecourt", p. 262: "One is left wondering how Nicholas would have developed his ideas, if his academic career had not been cut short by the intervention of ecclesiastical authority. Or had he already said in substance all that he was capable of saying?"

22 F. COPLESTON, "The Logical Empiricism", p. 262.

23 F. COPLESTON, *A History of Philosophy, vol. 3*, p. 144: "It is not, in my opinion, worth while going into this philosophy in any detail. Apart from the fact that it was proposed as a probable hypothesis, its various parts are by no means always consistent with one another".

del *Exigit ordo* por parte de O'Donnell, Paul Vignaux intenta una caracterización que dé cuenta de todos los aspectos hasta entonces conocidos de la obra del lorenense²⁴. El suyo es un esfuerzo del que todavía hoy se reconocen los frutos²⁵, aun cuando su análisis del tratado se reduzca a las primeras secciones (los prólogos y la sección *De aeternitate rerum*), a partir del manuscrito Bodl. misc. can. 43. Hacia el fin de ese artículo, Vignaux aclara que la inminente edición del *Exigit ordo*, "préparée par A. Birkenmeyer (*sic*) ... renouvellera notre connaissance de Nicolas d'Autrécourt"²⁶, si bien, finalmente, Alexander Birkenmajer derivaría ese trabajo en O'Donnell²⁷. Este "descubrimiento" del *Exigit ordo* no está exento de curiosidades, y vale la pena detenerse brevemente en la historia, dado que se trata de la obra que constituye el objeto central del presente trabajo.

La primera mención al "descubrimiento" del *Exigit ordo* se remonta a Michalski, que anuncia la próxima publicación del tratado, "considerado hasta hoy perdido", por parte de Birkenmajer²⁸. Vignaux, por su parte, menciona que la copia del ms. Bodl. misc. can. 43 a partir de la cual realizó su análisis del *Exigit ordo* le fue enviada por A. Pelzer, de la Biblioteca Vaticana, quien a su vez la habría solicitado a Oxford en 1922²⁹. Entre los papeles que Birkenmajer dejó en Polonia, Kaluza menciona un sobre vacío, proveniente de Oxford pero sin fecha, con la indicación "fotos de Nicolás de Autrecourt"³⁰. Resulta difícil, pues, establecer algún tipo de prioridad respecto del "descubrimiento" del *Exigit ordo* entre Pelzer y Birkenmajer, en la medida en que ambos parecen haber solicitado a Oxford una copia del manuscrito de manera independiente y casi simultáneamente. Por otra parte, puesto que ni uno ni otro realizaron finalmente la edición del tratado, el mérito editorial le corresponde a O'Donnell, quien, bajo la guía de Birkenmajer, acometió la tarea.

Sin embargo, como bien señala Kaluza, el hecho de que tanto Pelzer como

24 P. VIGNAUX, "Nicolas d'Autrécourt", *Dictionnaire de théologie catholique* 11 (1931), pp. 561-587.

25 Cf. Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrécourt", p. 79, n. 10: "Tout le monde s'accordera sur la haute qualité de cet article, lequel encore aujourd'hui ne peut pas être négligé".

26 P. VIGNAUX, "Nicolas d'Autrécourt", p. 587, col. a.

27 J. R. R. O'DONNELL, "Nicholas of Autrecourt", p. 180.

28 C. MICHALSKI, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*, Cracovia 1926; reimpresso en K. MICHALSKI, *La philosophie au XIV siècle*, pp. 69-149. En la p. 67 de la edición original (p. 135 de la reimpresión) se lee: "Avant que M. A. Birkenmajer ait publié l'*Exigit ordo executionis* de Nicolas d'Autrecourt, ouvrage considéré jusqu'ici comme perdu, je voudrais mettre en lumière un autre côté de la doctrine de cet Hume du moyen âge".

29 P. VIGNAUX, "Nicolas d'Autrécourt", p. 562b: "Nous devons communication d'une photographie de ce texte capital à l'obligeance de Mgr Pelzer, scrittore de la Vaticane, qui l'avait à sa demande reçue d'Oxford en décembre 1922". En esas mismas líneas, Vignaux anuncia su propia edición de la *quaestio theologica* de Nicolás de Autrecourt, que finalmente no llevará a cabo.

30 Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrécourt", p. 79, n. 10.

Birkenmajer hayan solicitado a Oxford, aun cuando lo hicieran de manera independiente, una copia del ms. Bodl. misc. can. 43 que contiene el *Exigit ordo*, lejos de hacer más difícil establecer cuándo fue exactamente descubierto el tratado que se consideraba perdido llama la atención sobre otro hecho: técnicamente, el tratado no fue "descubierto", porque nunca estuvo perdido, puesto que su nombre y su autor están claramente consignados en el catálogo de la Bodleiana confeccionado por H. O. Coxe en 1854³¹. Probablemente es a partir de esa referencia que tanto Pelzer como Birkenmajer, casi contemporáneamente, se interesaron por el tratado.

Tras estos esfuerzos iniciales por dar cuenta de la obra de un autor considerado en muchos sentidos excepcional, a mediados del siglo pasado aparecieron los primeros esfuerzos por ofrecer una caracterización integral de la obra de Nicolás de Autrecourt, incorporando todas las fuentes conocidas hasta entonces: las actas del proceso y la correspondencia con Bernardo de Arezzo y Gilles du Foin, transmitidas por Lappe, y el *Exigit ordo* y la *quaestio theologica* ofrecida como apéndice al tratado, editados por O'Donnell. Estos esfuerzos fueron prácticamente contemporáneos, a ambos lados del Atlántico: Julius Weinberg publicó su estudio en Princeton, en 1948³², y Mario dal Pra hizo lo propio en Milán, en 1951³³.

La investigación de Weinberg analiza en primer lugar la correspondencia entre Nicolás de Autrecourt, Bernardo de Arezzo y Gilles du Foin a la luz de la controversia acerca de las nociones de evidencia, intuición y abstracción, y de las críticas a Aristóteles que se encuentran en esas páginas. En una segunda instancia, analiza el texto del *Exigit ordo* como un intento de poner en práctica lo aseverado en la correspondencia: la crítica a Aristóteles y la elaboración de un sistema alternativo basado en principios más probables que los del Estagirita. Por esta razón, principalmente, Weinberg considera al tratado como un texto posterior a la correspondencia, a la vez que cuestiona la datación propuesta por O'Donnell para el *Exigit ordo* (1340/45): en primer lugar, porque 1340 debería ser considerado el *terminus ante quem* y no *post quem* para el tratado, en la medida en que difícilmente pueda considerarse su redacción posterior a la convocatoria a Aviñón para someterse a la comisión papal: ello implicaría que Nicolás fue primero convocado para responder ante posibles

31 H. O. COXE, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae, pars tertia: codices Graecos et Latinos Canonianos complectens*, Oxford 1854, p. 462.

32 J. WEINBERG, *Nicolaus of Autrecourt. A Study in Fourteenth Century Thought*, Princeton University Press, Princeton 1948, (segunda edición: Greenwood Press, Nueva York 1969).

33 M. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt*, Bocca, Milano 1951.

enseñanzas heréticas y, una vez en Aviñón, se habría abocado a la escritura del texto en donde se afirman precisamente esas tesis.

Weinberg se apoya, por otra parte, en la lectura *anno secundo, in quo fecit istum tractatum* tal como se lee en las actas del proceso editadas por Lappe a partir del *CUP*, para deducir de allí que entre la redacción del *Exigit ordo* y la convocatoria a Aviñón tuvieron que haber transcurrido al menos dos años. La lectura correcta de *anno XXX^o* en lugar de *anno secundo* fue señalada por Kaluza recién en 1995³⁴, pero una vez más, es posible encontrar en una investigación realizada con muchos menos medios a disposición respecto de aquello con los que contamos hoy, y fundamentalmente con menos datos a partir de los cuales evaluar el texto de Nicolás de Autrecourt, una serie de intuiciones que se demostrarían correctas. Por lo pronto, la necesidad de ubicar la redacción del *Exigit ordo* antes de 1340 resulta mucho más apropiada que la que ubicaba el texto entre 1340 y 1345, formulada por O'Donnell³⁵, pero todavía sostenida en 1971 por L. E. Kennedy en la introducción a la traducción al inglés del tratado³⁶.

El inconveniente de la conjetura de Weinberg, sin embargo, consiste en la consideración del *Exigit ordo* como una obra compacta, escrita de principio a fin ininterrumpidamente, lo cual lo obligaba a ubicar la redacción de las cartas en un periodo anterior a 1330. Weinberg no consideraba la posibilidad, que se demostraría más plausible a partir de la investigación de Kaluza, de una escritura en etapas del *Exigit ordo*, de modo tal que las cartas entre Nicolás, Bernardo de Arezzo y Gilles de Foin sean, en efecto, anteriores a la última etapa de redacción del *Exigit ordo*, pero posteriores a sus primeros capítulos. En cualquier caso, la obra de Weinberg constituye el primer esfuerzo por abordar sistemáticamente la obra de Nicolás de Autrecourt, y en especial el *Exigit ordo*, intentando

34 Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrecourt", pp. 179-182. La lectura *anno XXX^o* había sido ya sugerida por Duhem a partir del ms. Erfurt, Wissenschaftliche Allgemeinbibl., Ampl. F179, f. 114vb.

35 O'Donnell la formula en su estudio de 1942, si bien no explicita las razones sobre la que fundamenta esa datación. J. R. R. O'DONNELL, "The Philosophy of Nicholas of Autrecourt", p. 97-98. Esa carencia es ya señalada por Weinberg en su propuesta de una datación anterior. Cf. J. WEINBERG, *Nicolaus of Autrecourt*, p. 235. En rigor, si bien no lo afirma de manera explícita, la datación de O'Donnell descansa en la identificación entre la imagen del primer prólogo del *Exigit ordo* (el *amator veritatis* enfrentado a sus adversarios "como en una guerra capital") con el proceso iniciado en Aviñón en 1340. Tal comparación, sin embargo, no se sostiene: no sólo por los inconvenientes señalados antes, acerca de la redacción de un texto sospechoso de herejía con posterioridad a la convocatoria motivada por esas sospechas, sino fundamentalmente porque en el prólogo de su tratado Nicolás se refiere explícitamente a sus colegas de la Universidad de París, y no a una comisión papal conformada en Aviñón especialmente para analizar una obra que, como se dijo, ya había sido escrita.

36 NICHOLAS OF AUTRECOURT, *The Universal Treatise*, translated by L. A. KENNEDY, R. E. ARNOLD, A. E. MILLWARD, with an introduction by L. A. KENNEDY, Marquette University Press, Milwaukee 1971 (Mediaeval Philosophical Texts in Translation 20), p. 2.

superar la lectura anterior que lo reducía a las líneas más controversiales de los prólogos, dejando en segundo plano toda la elaboración de un sistema en el que la eternidad de las cosas, sostenida a partir de una ontología atomista, es ampliamente desarrollada y explícitamente defendida.

Aún más ambicioso es el proyecto de M. Dal Pra, que en su *Nicola di Autrecourt* intenta no sólo reconstruir el "sistema" de Nicolás integrando todas las fuentes conocidas, sino que ofrece, además, una minuciosa crítica de la bibliografía dedicada a Nicolás de Autrecourt en las primeras décadas del siglo XX. Respecto de lo primero, Dal Pra continúa tomando como principal punto de referencia para la obra de Nicolás la figura de Guillermo de Ockham³⁷, aunque ello no opaca en nada el minucioso análisis de muchos pasajes del *Exigit ordo*, especialmente aquellos que la bibliografía anterior había descuidado, a saber, los de la construcción de un sistema alternativo al aristotelismo, aun cuando se lo presente como probable.

Sin embargo, es en lo segundo en donde se encuentra el mayor aporte de Dal Pra, mediante una lectura crítica de la bibliografía a su disposición, una actitud que no siempre fue imitada por los estudios posteriores. La evaluación de la bibliografía dedicada a Nicolás de Autrecourt, ya sea en publicaciones dedicadas especialmente a su filosofía, o a los volúmenes de historia de la filosofía que le dedican al menos algunas líneas, es sorprendente, no sólo por su exhaustividad, sino especialmente por el modo de leer críticamente esos aportes. Aun reconociendo el enorme valor de la entonces reciente monografía de Weinberg, Dal Pra critica veladamente el acercamiento "a-histórico" del norteamericano, que presentaba la doctrina de Nicolás desde su propia pertenencia a la tradición analítica anglosajona³⁸, y le opone en cambio la interpretación de Vignaux. Del medievalista francés, Dal Pra reconoce especialmente la capacidad de leer los principales problemas abordados por Nicolás de Autrecourt en su contexto histórico³⁹, superando las lecturas de Michalski y Gilson.

Weinberg y Vignaux serán, también, los dos autores a los que recurrirá Kurt Flasch para su exposición del pensamiento ultricuriano en su *Die Metaphysik des Einen bei*

37 M. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt*, p. 22: "Gli autori più ripetutamente citati da Nicola nel suo trattato sono Aristotele e Guglielmo di Ockham. la sua conoscenza di Aristotele è minuta e precisa e s'accompagna costantemente alla conoscenza del commento di Averroè. Ma l'autore al quale, *senza affatto dichiararlo*, Nicola impronta alcuni dei concetti fondamentali della sua filosofia è Ockham". El énfasis es mío.

38 M. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt*, p. 186: "Noi non contestiamo il metodo adottato dal Weinberg di rifarsi al suo punto di vista teoretico per giudicare storicamente una filosofia; ma riteniamo che la prospettiva teoretica da lui adottata, se ha un lato per cui può giudicarsi criticamente avanzata, ne ha altri per i quali ricade in una sorta di ingenuo empirismo".

39 M. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt*, p. 184.

Nikolaus von Kues⁴⁰. En la primera parte de su trabajo, dedicada a repasar el problema de la relación entre lógica y metafísica en la Edad Media, Flasch ubica a Nicolás de Autrecourt como un importante eslabón en la crítica a la metafísica a partir de la determinación del principio de no-contradicción como piedra de toque del conocimiento cierto. Basándose en las observaciones de Vignaux, Flasch rechaza explícitamente el supuesto escepticismo ultricuriano, y sugiere, en cambio, caracterizar a Nicolás de Autrecourt como un "anti-metafísico" o, más estrictamente, un opositor a la metafísica de cuño aristotélico⁴¹. En cualquier caso, se continúa privilegiando, como principal vía de acceso a la filosofía de Nicolás, la correspondencia y las tesis condenadas, además de los prólogos del *Exigit ordo*. Como en la mayoría de la bibliografía dedicada a Nicolás de Autrecourt hasta entonces, la *pars destruens* de su pensamiento todavía recibe mucha mayor atención que la elaboración de un sistema alternativo al aristotélico.

Simultáneamente, hacia fines de la década del sesenta y comienzos de los años setenta, se produce un renovado interés por el atomismo de Nicolás de Autrecourt que, tras los pasos de Pierre Duhem a comienzos de siglo y Anneliese Maier en la década del 40, ubica a Nicolás entre los numerosos pensadores medievales en los que es posible encontrar antecedentes de la revolución científica que haría eclosión con Galileo⁴². Desde esta perspectiva, el caso de Nicolás de Autrecourt es especialmente significativo por varias razones: desde el sus críticas a Aristóteles que son leídas como un antecedente del llamado "antiaristotelismo" del siglo XVI, hasta la utilización de los llamados "nuevos lenguajes de análisis" de Oxford que por esos años empiezan a ser investigados con interés y que pueden encontrarse en las últimas páginas del *Exigit ordo* y en la *quaestio theologica* que O'Donnell incluyó como apéndice a su edición del tratado. Quien llama la atención particularmente sobre el atomismo de Nicolás de Autrecourt es Edward Grant⁴³, intentando un acercamiento a

40 K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Brill, Leiden 1973, pp. 78-79: "Wir müssen die hier vorgetragene Auffassung der Philosophie des Nikolaus von Autrecourt noch näher präzisieren. Dazu konfrontiere ich sie mit der wichtigsten neuere Literatur, d.h. mit Vignaux und Weinberg."

41 K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen*, p. 79: "Vignaux korrigiert die zu einfache Charakterisierung der Philosophie des Nikolaus als einem Skeptizismus oder Phänomenalismus. Sie entspricht weder der von Nikolaus anerkannten Wahrheit unserer fünf Sinne noch der –nur konjecturalen– Metaphysik des *Exigit*. Statt 'Skeptizismus' sollte man 'Metaphysikkritik' sagen, genauer: Kritik der aristotelischen Metaphysik, die sie mit dem in ihr angelegten logischen Formalismus vernichtend konfrontiert".

42 Cf. por ejemplo P. DUHEM, *Le système du Monde* (10 vols.), París 1913-1958; P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci* III, París 1913; A. MAIER, *Die Vorläufer Galileis in 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Roma 1949; A. MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Essen 1943.

43 E. GRANT, "The arguments of Nicholas of Autrecourt for the existence of interparticulate vacua", en *XIIIe Congrès international d'histoire des sciences*, Vol. III, A. Blanchard, París 1968, pp. 65-68.

la obra de Nicolás desde este ángulo, novedoso en los estudios ultricurianos, desde el momento en que privilegia los aspectos positivos de su filosofía (la llamada *pars construens*), y no sólo sus críticas a Aristóteles o a sus contemporáneos.

Finalmente, antes de pasar al mayor vuelco producido en los estudios dedicados a Nicolás de Autrecourt, y al abordaje del *Exigit ordo* en particular, deben mencionarse los aportes de los medievalistas que propiciaron, en cierto modo, ese vuelco, y que continuaron investigando la obra del filósofo lorenense hasta la actualidad: en primer lugar, los estudios de William Courtenay y Katherine Tachau, fundamentales para reevaluar la incidencia de Guillermo de Ockham en la universidad de París en las primeras décadas del siglo XIV⁴⁴. Courtenay, además, aportó una enorme cantidad de material documental acerca de la vida universitaria a ambos lados del Canal de la Mancha en esa época, y especialmente acerca de los procesos que rodearon la condena de Nicolás de Autrecourt. En cuanto a Tachau, su análisis de la disputa entre Bernardo de Arezzo y Nicolás de Autrecourt en el marco de la teoría del *esse apparens* de Pedro Aureolo contribuyó a desprender definitivamente la obra de Nicolás de la de Guillermo de Ockham⁴⁵. Thijssen, por su parte, aportó una lectura de los artículos condenados de Autrecourt en el marco de las disputas del siglo XIV que suscitaron la respuesta de las autoridades tanto de la universidad cuanto del papado⁴⁶. En cierto sentido, en los trabajos de estos autores se produjo una suerte de "puesta al día" de los textos de Nicolás de Autrecourt a la luz de los avances realizados en el conocimiento de las estructuras institucionales en las que se desarrolló su pensamiento.

Finalmente, en lo que respecta a trabajos dedicados específicamente a la figura de Nicolás de Autrecourt, esta etapa se cierra con la publicación de dos ediciones críticas de la correspondencia entre Nicolás, Bernardo de Arezzo y Gilles du Foin: una realizada en 1988 por Ruedi Imbach y Dominik Perler⁴⁷, y una posterior, publicada en 1994 por L. M. De Rijk, que incluye como apéndice una edición crítica de las tesis condenadas por la comisión papal en 1346⁴⁸. Entre una y otra, Zénon Kaluza publica el primero de sus textos dedicados a

44 Véase, por ejemplo, W. COURTENAY, *Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice*, Londres 1984; W. COURTENAY, "Force of Words and Figures of Speech: The Crisis over *virtus sermonis* in the Fourteenth Century", *Franciscan Studies* 44 (1984), pp. 107-128; W. COURTENAY, K. TACHAU, "Ockham, Ockhamists and the English German Nation" en Z. KALUZA, P. VIGNAUX (eds.), *Preuve et raisons à l'Université de Paris*, París 1984, pp. 43-64.

45 K. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345*, Brill, Leiden 1988.

46 H. J. M. M. THIJSSSEN, "The 'semantic' Articles of Autrecourt's Condamnation. New Proposals for an Interpretation of the Articles 1, 30, 31, 35, 57 and 58", *AHDLMA* 57 (1990), pp. 155-175.

47 R. IMBACH, D. PERLER, *Nicolaus von Autrecourt. Briefe*, Felix Meiner, Hamburg 1988.

48 L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt. His Correspondence with Master Gilles and Bernard of Arezzo. A*

Nicolás de Autrecourt, precisamente vinculados con su correspondencia: se trata del descubrimiento de la tumba de Bernardo de Arezzo en San Gimignano, a partir de la cual es posible reconstruir los principales hitos de la vida del franciscano aretino. A partir de esos datos, Kaluza reduce notablemente el umbral en el que debieron escribirse las cartas entre Nicolás y Bernardo: el *terminus post quem* se ubica en 1335, en la medida en que en ellas se hace referencia a la lectura de las *Sentencias*, que el franciscano no pudo haber llevado adelante antes de esa fecha. El *terminus ante quem* se ubica en 1337, año en que Bernardo es elegido provincial de la Toscana, hacia donde parte, y donde permanecerá hasta su muerte, ocurrida en 1342⁴⁹. Será a partir de este descubrimiento que Kaluza abordará inmediatamente un estudio de largo aliento dedicado a la vida y la obra de Nicolás de Autrecourt que cambiará definitivamente el modo en el que serán leídos los textos del lorenense.

1.2. Los estudios sobre Nicolás de Autrecourt en las dos últimas décadas

En su valoración de la monografía de Weinberg, Mario Dal Pra da cuenta del carácter provisorio de las lecturas contemporáneas de la obra de Nicolás de Autrecourt:

È comunque a questa monografia che, *finchè nuove scoperte d'archivio non verranno a mutare sensibilmente la situazione odierna*, dovrà ispirarsi lo studioso che voglia muovere, per un suo giudizio sulla filosofia autrecourtiana, da una chiara e coscienziosa analisi dei suoi temi e della sua struttura.⁵⁰

En esta observación de Dal Pra, que explicita un fenómeno bien conocido por todo investigador de la historia de la filosofía, y de la filosofía medieval en especial, resuena, acaso velada pero deliberadamente, un pasaje del *Exigit ordo* en el cual el propio Nicolás parece dar cuenta de un progresivo perfeccionamiento de nuestro saber. En su caso, el filósofo lorenense alude a las críticas de Aristóteles a sus precededores, en las que encuentra justificación para su propia crítica a Aristóteles, que sus adversarios consideran inadmisibles:

Ruego por Dios que esto no sea tomado a mal por nadie. Puesto que, si bien en mi opinión ello parece mucho más probable que lo afirmado por Aristóteles, también, del mismo modo en que las palabras de Aristóteles parecían probables y ahora no lo parecen tanto, así alguien vendrá a cuestionar la probabilidad de las mías (p. 22.19-22).⁵¹

Critical Edition and English Translation, Brill, Leiden 1994.

49 Z. KALUZA, "Serbi un sasso il nome: une inscription de San Gimignano et la rencontre entre Bernard d'Arezzo et Nicolas d'Autrecourt", en B. MOJSISCH, O. PLUTA (eds.), *Historia philosophiae medii aevii. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 1991, pp. 437-466.

50 M. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt*, p. 186. Énfasis mío.

51 EO 187.30-33: "Pro Deo rogo ut nullum ad malum ista moeant; nam etsi appareant probabiliora longe, mihi

En el caso de los estudios dedicados a la filosofía de Nicolás de Autrecourt, el texto que produjo una revolución de ese tipo, en el sentido de obligar a revisar todas las categorías utilizadas hasta entonces, fue el exhaustivo estudio de la vida y la obra de Nicolás emprendido por Zénon Kaluza, publicado en la serie *Histoire Littéraire de la France* en 1995⁵². Su importancia difícilmente pueda exagerarse: si bien las características de la colección de la que forma parte no permiten un desarrollo exhaustivo de los contenidos doctrinales de la obra de Nicolás, lo que hay allí es una imponente y documentada descripción de la vida de Nicolás de Autrecourt, de su actividad académica, de la transmisión textual de sus obras conservadas.

Así, el principal mérito del trabajo de Kaluza es el de haber despejado toda una serie de malentendidos que hasta entonces, como se vio, formaban parte casi inevitable de la caracterización del filósofo lorenense: desde su ockhamismo hasta su escepticismo radical, pasando por detalles biográficos como la supuesta huída a Munich o una muerte temprana, acaso en la traumática experiencia sufrida por Europa en 1348/49, cuando la peste acabó con una enorme porción de la población, entre ellos numerosos intelectuales, como el propio Guillermo de Ockham.

A partir del trabajo iniciado por Kaluza, los estudios dedicados a la obra de Nicolás de Autrecourt recibieron un nuevo impulso. Lo cual, sumado al mayor conocimiento de las fuentes provenientes de la universidad de París en la primera mitad del siglo XIV, provocó un renovado interés en lo que podría llamarse la *pars construens* de su pensamiento. En la medida en que esta bibliografía reciente será utilizada ampliamente en el curso de la segunda parte de este trabajo, baste aquí con una breve caracterización de sus principales características.

En lo que respecta a una reconstrucción de la epistemología ultricuriana, el trabajo insoslayable es el de Christophe Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*⁵³. Allí, Grellard reconstruye los sentidos que Nicolás asigna a conceptos clave como claridad, certeza, evidencia o probabilidad, mediante un análisis de los

videtur, positus ab Aristotele; tamen sicut multo tempore visa sunt esse probabilia dicta Aristotelis quorum probabilitas nunc forsitan diminuetur, sic veniet unus qui tollet probabilitatem ab istis". Los números a continuación de la cita en español corresponden a los de la traducción incorporada como apéndice a este trabajo.
52 Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrecourt. Ami de la vérité", en *Histoire Littéraire de la France* 42/1, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, París 1995.

53 C. GRELLARD, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*, Vrin, París 2005.

pasajes centrales del *Exigit ordo* y de la correspondencia. No es este el único aspecto de la filosofía de Nicolás de Autrecourt analizado por Grellard, quien es el investigador que ha dedicado mayores esfuerzos a la caracterización del pensamiento ultricuriano, fomentando también trabajos colectivos que sirvan a la contextualización de la obra de Nicolás de Autrecourt. Así, Grellard ha dedicado también trabajos a la noción de causalidad⁵⁴, al siempre presente tema del "escepticismo ultricuriano"⁵⁵, a las características del atomismo presentado en el *Exigit ordo*⁵⁶, a las derivaciones morales de la filosofía de Nicolás⁵⁷, e incluso un abordaje de la *quaestio theologica* y su relación con las últimas páginas del *Exigit ordo*⁵⁸.

Desde ya, Grellard no es el único en abordar estos temas: en lo que respecta a la epistemología y el supuesto escepticismo ultricuriano, se deben mencionar también los trabajos de Ruedi Imbach⁵⁹ y Dominik Perler⁶⁰, responsables, como se dijo, de una de las ediciones de la correspondencia entre Nicolás de Autrecourt, Bernardo de Arezzo y Gilles du Foin. Los trabajos de Stefano Caroti⁶¹, por su parte, son de gran importancia en lo que respecta a la filosofía natural de Nicolás de Autrecourt y su relectura de la *Física* y el *De generatione y corruptione* aristotélicos. William Courtenay, a su vez, ha sido quien más investigó los acontecimientos que rodearon el proceso y la condena de Nicolás de Autrecourt⁶². Sus trabajos sobre la difusión del pensamiento de Guillermo de Ockham en el

54 C. GRELLARD, "Le statut de la causalité chez Nicolas d'Autrecourt", *Quaestio 2* (2002), pp. 267-289.

55 C. GRELLARD, "Comment peut-on se fier à l'expérience? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au problème sceptique", *Quaestio 4* (2004), pp. 113-135; C. GRELLARD, "Scepticism, Demonstration and the Infinite Regress Argument (Nicholas of Autrecourt and John Buridan)", *Vivarium 45* (2007), pp. 328-342.

56 C. GRELLARD, "Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics", en C. GRELLARD, A. ROBERT (eds.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Brill, Leiden 2009, pp. 107-126; C. GRELLARD, "Nicolas d'Autrecourt", en J. BIARD, J. CELEYRETTE (eds.) *De la Théologie aux Mathématiques. L'infini au XIVe siècle*, Les Belles Lettres, Paris 2005, pp. 137-176; C. GRELLARD, "Les présupposés méthodologiques de l'atomisme: la théorie du continu de Nicolas d'Autrecourt et Nicolas Bonet", en C. GRELLARD (ed.), *Méthodes et Statut des Sciences à la Fin du Moyen-Age*, Septentrion, Lille 2004, pp. 181-199.

57 C. GRELLARD, "Amour de soi, amour du prochain. Nicolas d'Autrecourt, Jean Buridan et l'idée d'une morale laïque", en P. J. M. M. BAKKER (ed.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Brepols Turnhout 2002, pp. 135-168.

58 C. GRELLARD, "L'usage des nouveaux langages d'analyse dans la *quaestio* de Nicolas d'Autrecourt. Contribution à la théorie autrecourienne de la connaissance", en S. CAROTI, J. CELEYRETTE (eds.), *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIVe siècle*, Olchski, Firenze 2004, pp. 69-95.

59 R. IMBACH, "Primum principium. Anmerkungen zum Wandel in der Auslegung der Bedeutung und Funktion des Satzes con su vermeidenden Widerspruch bei Thomas Aquin, Nikolaus von Autrecourt, Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues", en M. PICKAVÉ, *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag* (Miscellanea Mediaevalia 30), De Gruyter, Berlin 2003, pp. 600-616.

60 D. PERLER, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt 2006.

61 S. CAROTI, "Or i est, or n'i est une. Nicolas d'Autrecourt et le *ludus baterellorum* ou de la génération et la corruption", en P. J. M. M. BAKKER (ed.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Brepols Turnhout 2002, pp. 135-168.

62 W. COURTENAY, "Summons to Avignon. Autrecourt's codefendants", en P. J. M. M. BAKKER (ed.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Brepols Turnhout 2002, pp. 587-598; W. COURTENAY,

siglo XIV también han aportado importantes consideraciones acerca de la actividad universitaria de Nicolás de Autrecourt⁶³. A ellos deben sumarse los trabajos de Jack Zupko⁶⁴, J. M. M. H. Thijssen⁶⁵ y Dallas D. Denery II⁶⁶.

Desde luego, el propio Kaluza fue uno de los principales impulsores de los estudios acerca de la obra de Nicolás, aportando trabajos acerca de la cosmología ultricuriana⁶⁷, las metáforas visuales en el *Exigit ordo*⁶⁸, y la reconstrucción de la posición de Nicolás ante el problema de los universales⁶⁹, además de observaciones acerca del modo de abordar la compleja tarea de determinar las fuentes del pensamiento de Nicolás de Autrecourt⁷⁰.

Una suerte de culminación de esa multiplicación de esfuerzos e intereses fue el coloquio internacional dedicado a Nicolás de Autrecourt organizado en 2005 por Stefano Caroti y Christophe Grellard en la Universidad de París 1 (Pantheon-Sorbonne), cuyas actas fueron publicadas al año siguiente con el título *Nicolas d'Autrecourt et la faculté des arts de Paris (1317-1340)*⁷¹. Como se apuntó, muchos de esos trabajos serán ampliamente citados en las páginas que siguen. Sin embargo, la sola enumeración de los títulos de las ponencias

Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

63 Publicados a lo largo de varios años, fueron reunidos en un único volumen: W. COURTENAY, *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of his Thought*, Brill, Leiden 2008.

64 J. ZUPKO, *John Buridan. Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2003; J. ZUPKO, "Buridan and Skepticism", *Journal of the History of Philosophy* 31/2 (1993), pp.191-221.

65 H. J. M. M. THIJSEN, "The Quest for Certain Knowledge in the Fourteenth Century: Nicolas of Autrecourt against the Academics", en J. SIHVOLA (ed.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition* (Acta philosophica Fennica 66), Helsinki 2000, pp. 199-223; H. J. M. M. THIJSEN, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, Philadelphia 1999.

66 D. DENNERY II, *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Optics, Theology and Religious Life*, Cambridge University Press, New York 2005, pp. 137-168. Denery discute la lectura de Grellard respecto de la posibilidad de grados de evidencia en la filosofía de Nicolás, pero su fundamentación descansa, entre otras hipótesis, en la lectura del *Exigit ordo* a través del prisma de sus prólogos, y considera que toda la obra fue escrita alrededor de 1330, antes de las cartas a Bernardo de Arezzo. Cf. *infra*, capítulo 5 de este trabajo.

67 Z. KALUZA, "La finalité de la nature selon Nicolas d'Autrecourt", en S. CAROTI, J. CELEYRETTE, *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e siècle*, Firenze 2004, pp. 49-67; Z. KALUZA, "La convenance et son rôle dans la pensée de Nicolas d'Autrecourt", en C. GRELLARD (ed.), *Méthodes et Statut des Sciences à la Fin du Moyen Âge*, Septentrion, Lille 2004, pp. 83-126; Z. KALUZA, "Eternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'*Exigit ordo* de Nicolas d'Autrecourt", en G. ALLINEY, L. COVA (eds.), *Tempus, aevum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, Olschki, Firenze 2000, pp. 207-240.

68 Z. KALUZA, "Voir: la clarté de la conoissance chez Nicolas d'Autrecourt", *Micrologus* V.1 (1997), pp. 89-105.

69 Z. KALUZA, "Les catégories dans l'*Exigit Ordo*. Étude de l'ontologie formelle de Nicolas d'Autrecourt", *Studia Mediewistyczne* XXXIII (1998), pp. 97-124.

70 Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrecourt et la tradition de la philosophie grecque et arabe", en A. HASNAWI, A. ELAMRANI-JAMAL, M. AOUD (eds.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Louvain 1997, pp. 365-393.

71 S. CAROTI, C. GRELLARD (eds.), *Nicolas d'Autrecourt et la faculté des arts de Paris (1317-1340)*, Stilgraf, Cesena 2006.

presentadas en ese coloquio y publicadas en las actas permite dar cuenta de esa variedad de perspectivas con las que fue abordada la filosofía de Nicolás de Autrecourt en los últimos diez años:

- W. COURTENAY, *Arts and theology at Paris, 1326-1340*
D. G. DENERY II, *Nicholas of Autrecourt on saving the appearances*
D. PERLER, *Relations nécessaires ou contingentes? Nicolas d'Autrecourt et la controverse sur la nature des relations cognitives*
A. ROBERT, *Jamais Aristote n'a eu de connaissance d'une substance: Nicolas d'Autrecourt en contexte*
C. GRELLARD, *Nicolas Drukken de Dacie, entre Autrecourt et Buridan. Logique et théorie de la connaissance à la fin des années 1330*
J. ZUPKO, *Buridan and Autrecourt: a reappraisal*
J. CELEYRETTE, *L'indivisibilisme de Nicolas d'Autrecourt dans le contexte parisien des années 1330*
S. CAROTI, *Nicolas d'Autrecourt, la génération, la corruption et l'alteration*
J.-B. BRENET, *Averroès et les "averroïstes" dans le traité Sur l'éternité des choses de Nicolas d'Autrecourt*
G. ALLINEY, *The theory of the will in Nicholas of Autrecourt: a threefold structure*
J. BIARD, *Nicolas d'Autrecourt et Gautier Burley*

En la introducción, los editores agradecen la presencia del propio Kaluza en el coloquio⁷², lo cual permite considerar este volumen no sólo como una especie de "elenco" de los principales investigadores de la obra de Nicolás de Autrecourt en particular y de la filosofía del siglo XIV en general, sino también una sorprendente manifestación de la variedad de temas en los que la obra de Nicolás de Autrecourt tiene aún mucho que aportar, dejando definitivamente atrás aquella lectura "unidimensional", ligada únicamente al escepticismo derivado de un supuesto ockhamismo radical.

No obstante, aun cuando este trabajo colectivo resulta de fundamental importancia para abordar la obra de Nicolás, una ulterior mirada revela que esa mayor profundidad alcanzada en el conocimiento de aspectos puntuales de su pensamiento no alcanza todavía a formar una imagen de conjunto de la empresa filosófica de su autor. Más aún, podría decirse que el planteo mismo del coloquio, sugerido en su título y explicitado en el prefacio de Stefano Caroti y Christophe Grellard, rechaza la posibilidad de esa visión integral, en la medida en que Nicolás de Autrecourt es presentado como un *artista*⁷³.

72 S. CAROTI, C. GRELLARD (eds.), *Nicolas d'Autrecourt*, p. 8.

73 S. CAROTI, C. GRELLARD (eds.), *Nicolas d'Autrecourt*, p. 8: "L'idée du colloque, comme l'indiquait le titre (...) était de présenter Autrecourt comme un philosophe, un artien (...) toute son œuvre est nourrie de spéculation philosophique, et à bien des égards, *il n'est theologien que de façon accidentelle*, par ses études." El énfasis es mío. Creo que esta observación debe ser matizada, teniendo en cuenta que, como demuestran los casos de Juan de Jandún y Juan Buridán, por nombrar sólo a los más célebres, la elección de una carrera como *artista* era un camino posible y legítimo en la universidad medieval. El estudio de teología, la lectura de las *Sentencias* y la participación en disputas obliga a pensar que Nicolás aspiraba a convertirse en teólogo. Desde ya, ello no implica que deba descuidarse su actividad en la facultad de artes, en la medida en que era igualmente común

Ahora bien, si Nicolás de Autrecourt no llegó a obtener el título de doctor en teología, ello se debió a un factor extrínseco, como fue la condena que truncó su carrera universitaria. Él mismo hace referencia a su condición de lector de las *Sentencias*⁷⁴ y se conservan, además, testimonios de su participación en disputas en la facultad de teología⁷⁵, de las cuales en cierto modo toda la segunda sección del *Exigit ordo* es deudora. Si bien Nicolás de Autrecourt no puede ser considerado un teólogo en el sentido en el que lo fueron Pedro Aureolo o el propio Juan de Mirecourt, su figura no puede ser parangonada sin más con la de Juan de Jandún, Juan Buridán u otros *magistri artium* del siglo XIV.

Dicho de otro modo: Nicolás no llegó a convertirse en doctor en teología, pero su proyecto intelectual incluía evidentemente ese horizonte. No tener en cuenta esa faceta de su persona necesariamente impide alcanzar una caracterización completa de su esfuerzo filosófico. De allí la importancia hermenéutica de la categoría de "diario" aplicada al *Exigit ordo*, en la medida en que esa idea conductora permite tomar en consideración, a partir del propio testimonio de su autor, el desarrollo intelectual de Nicolás de Autrecourt en un arco de mayor alcance, que parta de la Facultad de Artes pero que incluya también la de Teología. O, para usar las referencias del propio Nicolás: de la *Vico Straminum* a la *Vico Sorbone*. Tal es el recorrido que se seguirá en los próximos capítulos; primero a partir de cuestiones formales y marcas textuales en el texto, tal como nos es transmitido por su único manuscrito. Y, en una sección ulterior, abordando el contenido doctrinal elaborado en sus páginas.

que los estudiantes de teología continuaran desempeñándose como *magistri artium*.

74 Cf. CUP II, p. 576: "...in primo principio, quando legi Sententias".

75 J. R. R. O'DONNELL, "Nicholas of Autrecourt", pp. 268-280: *Quaestio de que respondet Magister Nicholaum de Ultricuria. Utrum visio creaturae rationalis beatificabilis per verbum possit intendi naturaliter*. Esta impostación teológica de la *quaestio* está ausente en otro manuscrito que transmite la obra. En la medida en que ello implica toda una serie de problemas (de índole filológica, desde la atribución hasta la datación y relación de los dos manuscritos entre sí), las cuales exigen un abordaje particular, la obra no será analizada aquí. Al respecto, véase Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrecourt", pp. 195-204; C. GRELLARD, "L'usage des nouveaux langages".

2. Un diario filosófico: el *Exigit ordo*

...in juventute cum primo audivi
librum tertium De anima...
EO 206.10

2.1 ¿Una obra o varias? El problema de la tradición textual del *Exigit ordo*

En la medida en que el interés por la figura de Nicolás de Autrecourt fue ocasionado, en un primer momento, por el episodio del proceso llevado adelante por la comisión papal y el supuesto escepticismo que parecía desprenderse de algunas de las tesis allí condenadas, la sección inicial del *Exigit ordo* –sus dos prólogos y el primer capítulo o tratado, *De aeternitate rerum*, en donde podían leerse varias de ellas– recibieron mucha mayor atención que las páginas sucesivas¹. Junto con la correspondencia entre Nicolás de Autrecourt, Bernardo de Arezzo y Gilles du Foin, las primeras páginas del *Exigit ordo* se cuentan, como se vio en el capítulo precedente, entre los pasajes más analizados y citados de la obra de Nicolás de Autrecourt.

El interés parcial por una sección del tratado, en detrimento de otras, no puede separarse de la propia tradición textual del *Exigit ordo*. Conservado en un único manuscrito (Londres, Bodleian Library, misc. can. 43), el texto presenta numerosos problemas que la edición de O'Donnell no alcanza a solucionar del todo. En la medida en que el manuscrito fue minuciosamente analizado por Zénon Kaluza en su volumen dedicado a la figura de Nicolás de Autrecourt en la serie *Histoire Littéraire de la France*, en 1995², el presente análisis parte de esa descripción, e incorpora nuevas observaciones a partir de los últimos estudios dedicados a la obra de Nicolás de Autrecourt y al propio trabajo sobre el texto.

1 El propio editor del tratado, en su análisis de la obra, llega a afirmar lo siguiente: "the prologues to the *Exigit ordo* are the most important part of the treatise". Como se vio en la primera parte, los primeros comentaristas del texto partieron de una premisa semejante. Cf. J. R. R. O'DONNELL, "The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and His Appraisal of Aristotle", *Mediaeval Studies*, 4 (1942), pp. 97-125, esp. p. 103.

2 Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrecourt. Ami de la vérité", en *Histoire littéraire de la France* 42/1, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 1995, pp. 148-185.

2.1.1 Contenido del manuscrito

El principal problema del *Exigit ordo* es, desde ya, su estado inconcluso. El texto termina *in medias res*, tras apenas doce líneas en la primera columna del f. 24v, dejando el resto de la página en blanco; lo cual implica que, muy probablemente, el copista transcribió todo lo que tenía a su disposición. Esto es: la interrupción en el texto no se debe a la pérdida de uno o más folios del manuscrito conservado, sino a la falta de uno o más folios en el texto a partir del cual el ms. Bodl. misc. can. 43 fue compuesto³; o bien al hecho de que la obra que conocemos con el título de *Exigit ordo* es en sí misma una obra inconclusa y, por ende, así es transmitida por el ms. Bodl. misc. can. 43.

Las dos hipótesis no son mutuamente excluyentes y lo más probable es que el estado actual del texto se deba a una combinación de ambas. Como se verá, la composición misma del *Exigit ordo*, en el estado en el que ha sido conservado por su único manuscrito conocido, parece indicar que la obra nunca fue concluida por su autor, cuya carrera se vio interrumpida por el proceso iniciado en 1340 y que culminaría con su condena en 1346 y su retractación pública en 1347. Asimismo, en la medida en que todas las referencias internas no arrojan un saldo de grandes lagunas⁴, es de imaginar que prácticamente todo lo que el autor imaginó como contenido para el *Exigit ordo* está presente en este manuscrito⁵.

A continuación de las últimas palabras del texto (*et advertendum est...* f. 24va) una mano diversa respecto de la que transcribió el tratado, aunque también datable en el siglo XIV⁶, anotó un índice señalando el comienzo de las diversas secciones. Ellas son las siguientes (los números de folio a la izquierda son los indicados por el autor del índice; los números a la derecha los de los folios correspondientes en el manuscrito)⁷:

3 Es la hipótesis de Weinberg, para quien "it is probable that the ms. breaks off near the end of the treatise". Cf. J. R. WEINBERG, *Nicolaus of Autrecourt. A Study in XIVth Century Thought*, Greenwood, New York 1948 (segunda edición: Nueva York, 1969), p. 234.

4 Como se verá, muchas de las referencias que la edición de O'Donnell señala como perdidas (*missing*), se encuentran en realidad sólo desplazadas.

5 Aquí debe añadirse, si bien no constituye el tema central de este trabajo, una mención a la discusión acerca de la posibilidad de que la llamada "*quaestio* teológica" de Nicolás de Autrecourt, que O'Donnell incluye como apéndice de su edición del tratado, haya sido pensada, al menos en una de sus redacciones, como parte integrante del *Exigit ordo*. Eventualmente ello podrá establecerse mediante una nueva edición crítica de la *Quaestio* a partir de sus dos manuscritos conservados, que forma parte de una futura investigación.

6 Sigo aquí la descripción de Kaluza, quien identifica esta segunda mano como perteneciente a "un lecteur du XIVe siècle, qui a certainement parcouru le manuscrit et qui l'a peut-être commandé". Cf. Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrecourt", p. 156.

7 O'Donnell transcribe este índice, pero no explica los motivos por los cuales no adopta esa división y propone una alternativa. Cf. J. R. O'DONNELL, "Nicholas of Autrecourt", *Medieval Studies* 1 (1939), p. 180. Tampoco hay una justificación en su estudio posterior, sino que se la adopta sin más en el análisis de los contenidos del

- 5 De eternitate rerum (ff. 5rb-8ra)
- 8 Utrum continuum componatur ex indivisibilibus (ff. 8ra-10vb)
- 10 An sit ponere vacuum (ff. 10vb-12ra)
- 12 An substantia et quantitas distinguantur (ff. 12ra-13va)
- 13 An omne illud quod apparet sit (ff. 13va-20va)
- 20 Alique questiones de intellectu (ff. 20va-21vb)
- 21 An unus effectus a diversis causis possit procedere (f. 21vb-22ra)
- 22 An actus cognoscendi producitur actu ab anima et obiecto et multe questiones de deo et intelligentis et voluntate (ff. 22ra-24va)

De la descripción del manuscrito se desprende que el autor de este índice tomó como marca de cambio de sección las grandes mayúsculas que se encuentran en el texto. No es este el criterio adoptado por O'Donnell, que en su edición propone, en cambio, una división en diez capítulos o *tractatus*, a partir de la identificación de unidades temáticas y de algunas referencias internas. En la medida en que estas referencias son en sí mismas problemáticas, y serán analizadas en páginas ulteriores, baste aquí presentar la división en capítulos o "tratados" propuesta por O'Donnell (los números indican los folios correspondientes al manuscrito, seguido de las páginas correspondientes de la edición):

- Prima pars primi prologi (f. 1ra-b; pp. 181-182)
- Secunda pars primi prologi (ff. 1rb-5rb; pp. 182-196)
- Secundus prologus (f. 5rb-5vb; pp. 197-198)
- De aeternitate rerum (ff. 5vb-8ra; pp. 198-206)
- De indivisibilibus (ff. 8ra-10vb; pp. 206-217)
- De vacuo (ff. 10vb-12ra; pp. 217-222)
- De substantia materiali et quantitate (f. 12ra-va; pp. 222-223)
- De motu (ff. 12va-13va; pp. 223-228)
- An omne illud quod apparet sit (ff. 13va-16va; pp. 228-238)
- An res eadem omnino possit videri clare et obscure (ff. 16va-17ra; pp. 238-241)
- De entibus imaginabilibus (ff. 17ra-20va; pp. 241-253)
- De intellectu (ff. 20va-21ra; pp. 253-254)
- An aliqua eadem causa possit producere diversos effectus in specie (ff. 21ra-24va; pp. 255-267)

Las diferencias entre estas dos posibles divisiones del texto, sumada a la variedad de temas y modo de abordarlos, ha motivado que la unidad misma del texto haya sido puesta en duda. Como se ve, independientemente de los diversos modos de dividir el texto en las dos tablas anteriores, cada una de ellas tomada por separado ofrece también una serie de inconvenientes. Por lo pronto, como sea que se decida mencionar las secciones (*quaestiones*, *tractatus*, *capitula*, etc.), no parece haber marcas claras de estas divisiones en el manuscrito.

tratado. Cf. J. R. R. O'DONNELL, "The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and His Appraisal of Aristotle", *Mediaeval Studies*, 4 (1942), pp. 97-125.

Ni siquiera las grandes letras mayúsculas adoptadas por el autor del índice de f.24v parecen constituir una marca fuerte, en la medida en que aparecen con cierta regularidad en las primeras páginas del tratado, pero ya no en las últimas, como se desprende del título concedido a la última sección, que incluye, según esta mano anónima del s. XIV, *multe questiones de deo et intelligentis et voluntate*. Esto es, no es del todo claro que las mayúsculas del manuscrito permitan identificar efectivamente unidades temáticas, al menos de manera regular a lo largo de todo el manuscrito. Por su parte, el trabajo editorial de O'Donnell intenta encontrar esas unidades temáticas para proponer su propia división, pero ello genera a su vez otros inconvenientes: por lo pronto, el hecho de que no se ajuste estrictamente a las referencias internas que el propio Nicolás incluye en el texto para hacer referencia a sus diversas secciones. Estas referencias serán en breve analizadas particularmente, dado que a partir de ellas es posible determinar algunas cuestiones relativas a la organización del tratado.

La división propuesta por Kaluza, por su parte, sigue un tercer criterio, que es el que adoptamos en nuestra traducción. En rigor, lo que hace Kaluza no se trata estrictamente de una nueva división del texto, sino de una serie de indicaciones a partir de las cuales sería posible recrear una organización del texto que se acercaría a las propias intenciones del autor, según se desprende a partir de ciertas referencias internas⁸.

La siguiente, pues, es una tabla comparativa de las tres divisiones posibles: la de la mano anónima en el manuscrito, la de la edición de O'Donnell y la que se desprende de las observaciones de Kaluza, adoptada en nuestra traducción (figura 1). Como se ve, esta división es de carácter general, y no alude al contenido del tratado, sino a las etapas de redacción (*primus, secundus*). Kaluza señala algunas correcciones importantes en la distribución interna de algunos argumentos y destaca que es necesario acometer el trabajo de una nueva edición del *Exigit ordo*. Sin embargo, como se intentará demostrar, un análisis pormenorizado de ciertas características textuales, aún sin contar con una nueva edición del tratado, permiten encontrar en sus páginas más orden del que habitualmente se cree. En cualquier caso, su división en dos grandes secciones, a las que Kaluza llama, respectivamente, *tractatus primus* y *tractatus secundus*, es de gran importancia en tanto primera aproximación a su contenido.

8 Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrécourt", p. 158: "Rien en revanche n'indique le commencement des chapitres dans le second traité. Nous abandonnons ces constatations à un futur éditeur de l'*Exigit ordo*, et, pour éviter toute confusion, nous nous servirons désormais de la division en chapitres adoptée par O'Donnell". Al adoptar las sugerencias de desplazamientos y reorganización del *Exigit ordo* en nuestra traducción, consignaremos en cada caso las diferencias respecto de la edición de O'Donnell.

Fig. 1: tabla comparativa de las secciones del Exigit ordo

Ms. Bodl. misc. can. 43, f. 24v	Ed. O'Donnell	Hipótesis de Kaluza
[Prólogos] ⁹	Prólogos	Prólogos ¹⁰
De aeternitate rerum	De aeternitate rerum	Tractatus primus
Utrum continuum componatur ex indivisibilibus	De indivisibilibus	
An sit ponere vacuum	De vacuo	
An substantia et quantitas distinguantur	De subst. materiali et quantitate De motu	
An omne illud quod apparet sit	An omne illud quod apparet sit An res eadem omnino possit videri clare et obscure De entibus imaginabilibus	Tractatus secundus
Alique questiones de intellectu	De intellectu	
An unus effectus a diversis causis possit procedere	An aliqua eadem causa possit producere diversos effectus in specie	
An actus cognoscendi producitur actu ab anima et obiecto et multe questiones de deo et intelligentis et voluntate		

Ahora bien, como queda dicho, las grandes diferencias en la organización del texto han llevado a preguntarse por el carácter unitario del *Exigit ordo*: ¿se trata, efectivamente, de un único tratado, o debería ser visto, en cambio, como una colección de textos de diversa procedencia, escritos en diversas oportunidades y con finalidades distintas? De hecho, la propia distinción entre un *tractatus primus* y un *tractatus secundus* propuesta por Kaluza podría llevar a preguntarse si no puede tratarse, en rigor, de (al menos) dos obras. En ese sentido, la hipótesis más extrema es la de De Wulf, quien sugiere que fue una mano posterior la que confirió unidad al tratado, agrupando *quaestiones* de origen diverso¹¹.

En las páginas que siguen se intentará ofrecer una respuesta a estas preguntas, mediante el análisis de las principales dificultades propias de la transmisión textual del tratado. Finalmente, se ofrecerá una justificación de la división adoptada en nuestra

⁹ Los prólogos se incluyen aquí entre corchetes [] dado que el índice comienza a partir del f. 5.

¹⁰ Una extensa sección de la segunda parte del primer prólogo es reubicada por Kaluza en el *Tractatus primus*, en la sección que en el índice del manuscrito y en la edición de O'Donnell es presentada como *De aeternitate rerum*. El detalle de estos pasajes y su ubicación son analizados en detalle más adelante.

¹¹ La hipótesis de De Wulf, presentada en M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, París 1947, p. 146, es discutida por Kaluza en Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrécourt", p. 157. Su lectura en cierto modo "hostil" hacia Nicolás de Autrecourt había sido ya señalada por Dal Pra; cf. M. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt*, Bocca, Milano 1951, p. 183.

traducción, a partir de la adopción de la hipótesis de Kaluza, complementada con el resultado de las investigaciones más recientes dedicadas a la obra de Nicolás de Autrecourt en general, y al *Exigit ordo* en particular.

2.1.2. ¿Existe un tratado llamado *Exigit ordo*?

La hipótesis de una división en dos grandes secciones o *tractatus* es defendida por Kaluza a partir de elementos tanto internos –es decir, las propias referencias a otras secciones del tratado que pueden leerse en sus páginas– cuanto externos, esto es, las menciones al tratado en otros documentos. Respecto de estas últimas, y antes de investigar acerca de la división en secciones del tratado, corresponde preguntarse, ¿existió en el siglo XIV un tratado con el título de *Exigit ordo*? Y de ser así, ¿se asemeja en algo al *Exigit ordo* tal como lo conocemos hoy, sea en su forma cuanto en sus contenidos? En principio, se puede anticipar una respuesta afirmativa a la primera pregunta, y una negativa a la segunda.

Los documentos del proceso contra Nicolás de Autrecourt incluyen, entre las tesis condenadas, la siguiente afirmación: *omnes predicti articuli extracti fuerint de libello q[ui] incipit: Exi]git, etc.*¹² Independientemente del hecho de que se trata de una comisión que determinará el contenido herético, escandaloso, falso, presuntuoso o "con sabor a herejía" (*heresim sapientem*) de esas tesis, la caracterización de *libellum* contrasta con el título que se encuentra en el manuscrito, editado por O'Donnell como *Tractatus universalis*. De "tratado universal" a "libelo" o "librito" hay una enorme distancia que no se explica únicamente por el exceso de confianza del autor, en un caso, ni por el exceso de ortodoxia de sus censores, en el otro.

En efecto, si en el curso del proceso en su contra y en el propio texto del *Exigit ordo* tal como llegó a nosotros encontramos numerosas apariciones del término *tractatus* (ya sea en sintagmas como *scribere istum tractatum, totius tractatus, tractatus specialis* etc.) lo que se desprende de un análisis de esas menciones es que no siempre se refieren a un mismo objeto. Más aún, durante su defensa en Aviñón, Nicolás advierte que lo que la comisión tiene en sus manos no se corresponde con su propia edición del texto¹³.

12 Cf. J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Aschendorff, Münster 1908, p. 41*.

13 Cf. L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt. His Correspondence with Master Gilles and Bernard of Arezzo. A Critical Edition and English Translation*, Brill, Leiden 1994, p. 154: "quorum aliquos simpliciter et aliquos sub forma qua ponuntur se dixisse negavit".

Por lo pronto, llaman la atención dos cuestiones respecto del título: la primera es la mención del *incipit* del *libellus* como *Exigit ordo* en las actas del proceso contra Nicolás, mientras que el primer prólogo comienza, en el ms. Bodl. misc. can. 43, con las palabras *Satis exigit ordo*. De aquí se desprende que no sólo la comisión papal poseía una versión más breve del tratado respecto de la que transmite el manuscrito, tal como aduce en su defensa el propio Nicolás de Autrecourt, sino que tampoco se trata exactamente de la misma redacción del texto. Por otra parte, el *incipit* del manuscrito, tal como puede leerse en la edición de O'Donnell, reza *Incipit tractatus universalis Magistri Nicholai de Ultricuria ad videndum an sermones peripateticorum fuerint demonstrativi*. De allí la adopción por parte de numerosos comentaristas de la fórmula *Tractatus universalis* como título para el *Exigit ordo*¹⁴.

Sin embargo, como ha observado Kaluza, la lectura *universalis*, si bien responde a la abreviatura (*u'lis*), que en el mismo manuscrito se utiliza en los pasajes en los que la lectura *universale* o *universaliter* es evidente (*u'le*, *u'liter*), no parece ser apropiada para el título del tratado. En efecto, ¿en qué sentido sería el *Exigit ordo* un tratado "universal"? Más aún, ¿qué relación tendría ese "universal" con el resto del título, según el cual el tratado fue escrito "para determinar si los argumentos de los peripatéticos son concluyentes" (*ad videndum an sermones peripateticorum fuerint demonstrativi*)? La hipótesis de Kaluza es que la lectura correcta de esa abreviatura *u'lis* debería ser *utilis*, en la medida en que en ese caso el *incipit* cobra un nuevo sentido: "Tratado del maestro Nicolás de Autrecourt, útil para determinar si los argumentos de los peripatéticos son concluyentes". Tal es la lectura que adoptamos en nuestra traducción¹⁵.

Ahora bien: ¿hasta dónde esta descripción presentada en el *incipit* se ajusta al contenido del texto que transmite el manuscrito? Ciertamente, la primera parte del primer prólogo concluye precisamente con el anuncio de ese programa:

Declaro que ni en este tratado ni en ningún otro deseo decir algo que vaya en contra de los artículos de la fe, o contra las determinaciones de la Iglesia, o contra los artículos cuyos opuestos fueron condenados en París, etc. Sino que sólo deseo investigar, excluyendo toda ley positiva, cuánta certeza puede tenerse acerca de las cosas y si los procedimientos de Aristóteles han sido concluyentes (p. 3.3-7).¹⁶

14 Cf. al respecto la edición de la traducción al inglés: NICHOLAS OF AUTRECOURT, *The Universal Treatise*, translated by L. A. KENNEDY, R. E. ARNOLD, A. E. MILLWARD, Marquette University Press, Wisconsin 1971.

15 Es también la lectura adoptada por la traducción italiana en el texto, si bien en el título de la publicación se opta por "el Tratado", a secas. Cf. NICOLA DI AUTRECOURT, *Il "Trattato"*, Traduzione, introduzione e note a cura di A. MUSU, ETS, Firenze 2009.

16 EO 182.15-20: "Protestor quod nec in isto tractatu nec in aliis aliquid volo dicere quod sit contra articulos fidei vel contra determinationem ecclesiae vel contra articulos quorum oppositi condemnati sunt Parisius etc.;

En estas líneas, además de la explicitación del propósito de someter a examen los principios de la filosofía Aristotélica, se encuentra la referencia *in isto tractatu*. Ahora bien, ¿cuál es, exactamente, "este tratado"? ¿Se trata de todo el texto transmitido bajo ese nombre por el manuscrito? Como se verá, hay muchas menciones a diversos *tractatus* en el curso de las páginas sucesivas, con lo cual hasta dónde se extiende precisamente ese *tractatus* no resulta claro a primera vista. ¿Se está hablando siempre de la misma obra?

Por otra parte, la segunda parte de ese primer prólogo concluye con el anuncio de otro propósito, que complementa el anterior. Tras denunciar la acrítica aceptación de los textos de Aristóteles y Averroes, Nicolás expresa que el intelecto no debe contentarse con la mera repetición de los textos de estos dos hombres, sino que debe investigar por sí mismo:

Ahora veo que ese proceso ha ido demasiado lejos, porque peligrosamente pocos dirigen su atención a la naturaleza de la realidad, mientras que la mayoría se vuelca a las opiniones de los hombres. Por lo tanto, para reestablecer el equilibrio, estoy ansioso por mostrar cuál es la vía verdadera para investigar las cuestiones difíciles (pp. 7.28-8.2).¹⁷

En el capítulo dedicado al análisis de estos prólogos se analizará en qué consiste esa verdadera vía para la investigación (*verus modus occulta inquirendi*)¹⁸. En todo caso, interesa aquí detenerse en que el propósito de realizar una crítica profunda de la filosofía aristotélica esbozado en primer lugar debe complementarse necesariamente con este otro. Es, en cierto modo, la declaración de que el movimiento de la *pars destruens* entraña la necesidad de una *pars construens*, en la que se supere la vía de los llamados "peripatéticos".

Ahora bien, identificar estas dos instancias en el texto del tratado tal como es transmitido por el manuscrito –esto es: separar las secciones correspondientes a la *pars destruens* y a la *pars construens*– no resulta para nada sencillo. Como queda dicho, el contenido doctrinal del tratado será abordado en capítulos ulteriores, pero baste señalar aquí que, al menos en el modo en el que el texto ha llegado a nosotros, estos dos propósitos son alcanzados por Nicolás mediante un único movimiento: la crítica a una determinada tesis aristotélica se hace por medio de la afirmación de una tesis contraria presentada como más

sed solum volo inquirere, circumscripta omni lege positiva, qualis certitudo possit haberi de rebus et an processus Aristotelis fuerint demonstrativi".

17 EO 185.12-16: "Nunc video quod res est nimis in extremo; nam pauciores satis quam expediret convertunt se ad naturam rei et plures convertunt se ad intellectus hominus. Ergo, ut res reducatur ad medium satis volo ostendere quis sit verus modus occulta inquirendi".

18 Para la identificación de *occulta* con las cuestiones investigadas por la filosofía, cf. *infra*, al abordar, en este mismo capítulo, las referencias al *Tractatus de laudibus Parisius* de Juan de Jandún.

probable. En la medida en que dicho procedimiento se extiende a lo largo de todo el tratado, la consideración de la obra como una unidad parece justificada.

¿En dónde reside, pues, la dispersión? Por lo pronto, en el hecho de que algunos temas son tratados en diversos lugares, mediante diversos argumentos, y que en muchos casos los argumentos parecen ser meramente yuxtapuestos en vez de seguir un desarrollo lineal en el que sea posible advertir un encadenamiento. Por otra parte, ninguna de las dos posibles divisiones del texto (la ofrecida por el índice al final del manuscrito y la adoptada por O'Donnell en su edición) se corresponden estrictamente con las referencias internas del tratado.

A continuación se ofrece una lista de todas esas referencias internas a posibles secciones de la obra (los números a la izquierda corresponden al número de página y línea de la edición de O'Donnell¹⁹):

- 200.45 ... ante finem totius tractatus inquiretur...
- 201.19 ... de motu et quiete quae dicetur cum de ipso tractabitur...
- 201.21 ... in hoc enim sit finis primi capituli...
- 203.32 ... faciam infra capitulum unum de propositione per se nota...
- 206.27 ... prius tractando de indivisibilibus...
- 206.28 ... in quaestione de motu...
- 188.38 ... videbitur in tractatu speciali de anima...
- 188.42 ... spero quod alias [...] in specialis tractatibus...
- 189.32 ... dicetur infra in tractatus de indivisibilibus...
- 190.8 ... si dederit Deus, faciam specialem tractatum de anima...
- 214.10 ... videbitur in tractatu de substantia materiali...
- 214.18 ... dicetur in praedicto tractatu de substantia materiali etc.
- 216.10 ... ut dicetur infra in tractatu de substantia materiali...
- 219.21 ... vidisti supra in tractatu de motu...
- 219.25 ... ut supra in tractatu de motu...
- 219.25 ... supra in tractatu de continuo...
- 225.33 ... in tractatu de aeternitate rerum...
- 226.11 ... ut supra in tractatu de indivisibilibus...
- 228.5 ... consequenter tractandum est...
- 249.44 ... in aliis sermonibus supra de motu in tractatu de substantia materiale et quantitate
- 253.23 ... in tractatu de aeternitate rerum...
- 257.15 ... supra in tractatu de aeternitate rerum...
- 262.4 ... circa principium tractatus hujus...

No se incluyen en este listado los numerosos casos en los que Nicolás reenvía a otros argumentos mediante los términos *infra* o *supra*, en la medida que lo que interesa aquí es el tipo de organización textual que emerge de las referencias que pueden encontrarse en el

¹⁹ La tabla sigue el orden de aparición de acuerdo a la organización del texto sugerida por Kaluza, de allí que algunas referencias incluidas en la segunda parte del primer prólogo en la edición de O'Donnell aparezcan aquí junto con las propias del tratado *De aeternitate rerum*.

tratado acerca de su propia organización interna en secciones claramente diferenciadas. Las referencias indicadas con *supra* e *infra*, por su parte, pueden aludir, como de hecho ocurre en varias oportunidades, a argumentos ofrecidos inmediatamente antes o después de la mención, dentro de una misma sección. Aún así, dado que este tipo de referencia mediante los términos *infra* y *supra* se extienden desde las primeras páginas hasta la última, podrían constituir en todo caso un nuevo apoyo a la hipótesis de la unidad del tratado, independientemente de la dificultad para establecer una división interna en capítulos, tratados o *quaestiones*.

Ahora bien, esta tabla permite apreciar inmediatamente esas dificultades a la hora de establecer un orden interno en el tratado. Por lo pronto, se advierten diversos tipos de referencias en lo que respecta a los tipos de secciones mencionadas: *quaestio* (una oportunidad), *capitulus* (dos oportunidades), *tractatus* (17 veces, de las cuales tres incluyen la caracterización de *specialis* y una la de *totius*), y tres formas verbales derivadas de *tractare* (*tractando*, *tractandum est*, *tractabitur*). Si las nociones de *capitulus* y *quaestio* son relativamente claras, en el sentido de que aluden a unidades de sentido breves, no ocurre lo mismo con la palabra *tractatus*, que se utiliza tanto para una unidad de sentido amplia (*totius tractatus*), como para unidades menores que forman parte de ella (*tractatus specialis* o, simplemente, *tractatus* en su sentido más restringido).

Así pues, no todas estas referencias pueden tomarse en el mismo sentido: algunas son presentadas como reenvíos a secciones anteriores o futuras de la obra, ya escritas al momento de efectuar la referencia, mientras que otras son el anuncio de la intención de una escritura que, al momento de ser redactada la referencia, aún está por realizarse. Así caracterizadas, todas las referencias pertenecientes al primer grupo tienen su correlato textual. No así necesariamente en el segundo: si alguna de esas referencias no tuviera su correlato en el texto conservado, ello no implica que falten secciones del tratado, en la medida en que no se sigue de la declaración de intenciones del autor de escribir determinadas secciones el hecho de que finalmente esas secciones hayan sido escritas.

Así, aquellos pasajes que O'Donnell señala en su introducción a la edición como "faltantes" (*missing*) no son tales: pues o bien se refieren a secciones que, ordenadas de otra manera, encuentran su correlato correspondiente, o bien se está haciendo referencia únicamente a la intención de una escritura que podría no haberse concretado. En ese caso, nada "faltaría" al tratado, en el sentido de que no habría secciones escritas que se perdieron, sino simplemente proyectos que nunca fueron realizados, esto es, nunca fueron escritos. Lo

que se desprende de esto es que, al momento de iniciar la escritura del *Exigit ordo*, Nicolás de Autrecourt no tenía aun presentes todas las posibles derivaciones que podría presentar la obra. Tal es la descripción más acabada de lo que constituye un "work in progress", tal como es definido el *Exigit ordo* por Kaluza.

De esta manera, las referencias a secciones anteriores (*supra*) indican claramente que el pasaje aludido ya ha sido escrito. Por el contrario, las referencias a secciones posteriores (*infra*) pueden ser de dos tipos: o bien (a) aluden a pasajes cuya redacción ya estaba, si no finalizada, al menos avanzada; o bien (b) aluden a la necesidad de redactar, ulteriormente, secciones dedicadas a temas cuyo tratamiento es postergado. Estas últimas referencias son introducidas mediante un verbo en tiempo futuro (*faciam*) o mediante giros del tipo *spero* o *si dederit Deus* (203.32; 188.42; 190.8). El hecho de que esas tres referencias se encuentren en la primera parte del tratado, y que las cuestiones allí anunciadas como aún no escritas pertenezcan a la segunda es un apoyo más a la hipótesis de que existen al menos dos momentos de redacción del tratado. Se trata, precisamente, de una de las razones a favor de la división en las dos secciones que Kaluza define como *tractatus primus* y *secundus*.

Entre esas referencias, se destaca la que expresa *spero quod alias (...) in specialibus tractatibus*, etc., en la medida en que allí se alude, en plural, a la escritura de "tratados especiales". Esto podría ser considerado una prueba a favor de la división en diversas secciones (o *tractatus*, en este sentido acotado del término) del *Tractatus secundus*, tal como las que postula O'Donnell. Sin embargo, no parece que sea un argumento decisivo, en la medida en que, como se dijo, se trata de la enunciación de un proyecto antes que de un verdadero programa. Esto es: no es necesario asumir que todo lo que se enuncia como proyecto en estas primeras páginas haya sido efectivamente realizado en la segunda. De allí que pueda postularse que faltan secciones en el *Exigit ordo* únicamente si se considera que todo lo que se anunció en la primera parte finalmente fue concretado y debería, por lo tanto, contar con la redacción correspondiente. Aquí en cambio seguimos el camino inverso: a partir de lo que efectivamente está incluido en la segunda parte del *Exigit ordo*, se buscan las referencias en la primera parte que habrían anunciado esa nueva redacción.

A su vez, las referencias en futuro o mediante giros que claramente denotan la intención de la escritura y no la escritura ya consumada, contrastan con otras en las que se alude a secciones posteriores del tratado en tiempo presente. Es claro que en ese caso se está aludiendo a argumentos que serán presentados más adelante en el curso del texto, pero que ya

han sido escritos o están al menos postulados como secciones cuya existencia y temática, si no su redacción definitiva, está ya planificada y en curso. Ahora bien, todas esas referencias aluden a argumentos presentes en lo que corresponde al *primus tractatus*. En el *tractatus secundus*, en cambio (a partir de 228.5), las referencias sólo se hacen a pasajes del *tractatus primus*, fundamentalmente a la sección *De aeternitate rerum*.

La única excepción, y por eso mismo de gran importancia, es la que se encuentra en 262.4, esto es, en las últimas páginas conservadas del tratado. Allí Nicolás hace referencia, mediante la fórmula *circa principium tractatus hujus*, al argumento según el cual dos personas con diferente capacidad visual o intelectual no miran o entienden las mismas cosas. Ahora bien, esos argumentos, que son mencionados en repetidas oportunidades en el *Exigit ordo*, son presentados por primera vez en las conclusiones 16 y 17 del capítulo titulado por O'Donnell "Si la misma cosa puede ser vista de manera clara y oscura" (*an res eadem omnino possit videri clare et obscure*)²⁰.

¿Cómo entender, entonces, ese *circa principium tractatus hujus*? Por lo pronto, está claro que no se refiere a la totalidad del *Exigit ordo*, sino a una de sus secciones. Aquí puede interpretarse que la referencia es precisamente a esa sección a la que O'Donnell llama "Si la misma causa puede ser vista de manera clara y oscura", y entonces *tractatus* debería enderse aquí como "capítulo" (efectivamente, este es uno de los usos que Nicolás da al término). La otra posibilidad es entenderla como "tratado", y entonces podría tomarse como referencia a este *tractatus secundus*, o *tractatus specialis de anima*. Es así como lo tomamos en nuestra traducción.

Esta es la variante que resulta más plausible porque, como se desprende del índice escrito por la mano anónima del s. XIV, no hay una clara marca de que allí empiece una sección nueva. Más aún, podría pensarse lo contrario, en la medida en que todo el pasaje es introducido mediante una fórmula que vincula la sección explícitamente con lo anterior: *et ut circa materiam de apparentibus possimus plura videre, propono...* (238.17). En efecto, en el índice del s. XIV toda esta sección se encuentra incluida dentro de la que es titulada "Si todo cuanto aparece existe" (*an omne illud quod apparet sit*). Lo que O'Donnell presenta con ese título son precisamente los fundamentos a partir de los cuales se analizarán los argumentos particulares, entre los cuales se encuentran precisamente esos a los que se alude en las páginas finales, mediante la fórmula *circa principium tractatus hujus*.

20 Cf. EO 240.14-31.

En síntesis, pues:

a) en una primera sección del tratado, las referencias a secciones posteriores presentan ligeras variaciones verbales (presente del indicativo para textos ya escritos; futuro o condicionales para la intención de escribirlos). Las indicaciones en indicativo remiten a pasajes de esa misma primera sección, mientras que aquellas postuladas como proyectos de escritura pueden encontrarse en la segunda sección del tratado.

b) las referencias presentes en la segunda sección del tratado aluden exclusivamente a argumentos presentes en la primera sección. En el único caso en que se alude a argumentos de la propia sección, la referencia *circa principium* indica que, en efecto, hay allí un nuevo comienzo.

A partir de esta caracterización de las referencias internas de la obra es posible inferir que la hipótesis de Kaluza resulta claramente justificada. La imagen que emerge del tratado podría resumirse, pues, de la siguiente manera: el *Exigit ordo* es, en efecto, una obra y no una unión azarosa de textos dispersos; pero, además de tratarse de un texto inconcluso, se trata, también, de uno que fue redactado en diversas etapas, probablemente a lo largo de años. De allí la caracterización del *Exigit ordo* como *work in progress* o *brouillon*, la cual, a partir de la sugerencia de Kaluza, es adoptada por los comentaristas.

Ahora bien, ¿cuáles serían esas sucesivas etapas, y cómo influye su identificación en nuestra comprensión de la obra de Nicolás de Autrecourt? En primer lugar, el análisis de las proposiciones condenadas permite advertir que las proposiciones 1, 2 y 37-55 pueden ser reconducidas a pasajes tomados casi textualmente de los prólogos del *Exigit ordo* y de la sección que tanto O'Donnell como el autor del índice en el manuscrito describen como *De aeternitate rerum*. Más aún, el propio Nicolás, en diversos pasajes del *Exigit ordo*, hace alusiones a este *tractatus de aeternitate rerum*, de lo cual parece posible imaginar que el *libellus* o *tractatus* que poseían los integrantes de la comisión examinadora consistía en lo que hoy conocemos como prólogos y tratado *de aeternitate rerum* del *Exigit ordo*.

Ahora bien, el texto con el que contó la comisión papal, por otra parte, no incluye esos pasajes en el orden de la edición de O'Donnell, sino con la reorganización a partir de la hipótesis de Kaluza. Como queda dicho, esa hipótesis se basa en marcas del propio texto y en signos de reenvío presentes en el manuscrito, que indicaban en qué orden debían ser leídos

ciertos pasajes. Por otra parte, el hecho de que esas tesis sólo provengan de la sección *de aeternitate rerum* lleva a pensar que la comisión no contaba con el resto del tratado, en la que es posible encontrar muchas otras tesis que, en la medida en que continúan aportando elementos para la defensa de la principal tesis ultricuriana, a saber, la eternidad de las cosas, difícilmente habrían podido sortear la censura.

¿Dónde trazar estrictamente, pues, la división entre el *tractatus primus* y el *secundus*? Kaluza señala la introducción de lo que constituye el sexto tratado de la edición de O'Donnell como marca de un nuevo comienzo: *consequenter tractandum est de hoc problemate*. Pero, como se vio en la tabla de referencias, los derivados del verbo *tractare* son utilizados también para referirse a otros pasajes correspondientes a unidades menores, como capítulos o tratados, de manera que la utilización del verbo no sería concluyente. Sí parece serlo, en cambio, la referencia inicial que alude a un argumento presentado *ante finem totius tractatus*: en efecto, tal argumento se encuentra al final de lo que en la edición de O'Donnell es caracterizado como el quinto tratado, *De motu*.

De aquí, pues, resulta posible establecer que aquello a lo que Nicolás llama allí *totius tractatus* es lo que Kaluza llama *Tractatus primus*, y que incluye los primeros cinco tratados o capítulos de la edición de O'Donnell. Como apoyo ulterior resta señalar que lo que comienza a continuación, esto es el *Tractatus secundus* según Kaluza, se inicia con la cuestión *an omne illud quod apparet sit*, en la que se investigan cuestiones relacionadas con la percepción y el conocimiento y que, por lo tanto, pueden remitirse a aquellas declaraciones del *Tractatus primus* en las que Nicolás manifestaba la intención de escribir un *tractatus specialis de anima*.

Si bien, como se dijo, el análisis detallado de las cuestiones doctrinales de estos tratados será abordado en los capítulos sucesivos, un análisis somero permite adelantar aquí que, a grandes rasgos, toda la sección correspondiente a lo que Kaluza llama *tractatus primus* está relacionado con problemas derivados de los *libri naturales* de Aristóteles, en especial *Física*, *De generatione et corruptione* y *De caelo*, esto es, el tipo de lecturas propias de la facultad de artes, mientras que los de la segunda sección (el *Tractatus secundus* según la denominación de Kaluza) corresponden a cuestiones relacionadas con el *De anima* aristotélico y, en mayor medida, con reflexiones acerca del conocimiento —en particular, las nociones de intuición, abstracción, apariencia y evidencia— correspondientes al tipo de discusión que puede encontrarse en el contexto de los comentarios a las *Sentencias* y, por lo

tanto, más propio del ambiente de la facultad de teología que la de artes. Si a eso se añaden las referencias, en estas últimas páginas del tratado, a cuestiones generalmente asociadas a los llamados "nuevos lenguajes de análisis" provenientes de Oxford, y que fueron adoptados en París hacia fines de la década de 1330²¹, se encuentran allí mayores razones para distinguir las etapas sucesivas de redacción del *Exigit ordo*.

Ahora bien, en la medida en que, durante el proceso, se afirma que Nicolás *anno XXX^o* [...] *fecit istum tractatum*, se advierte en qué medida Kaluza encuentra un fuerte apoyo para sostener que toda esa primera sección del *Exigit ordo*, que es precisamente la que la comisión examinadora conocía, fue escrita tempranamente. Es en el transcurso de su actividad específicamente teológica que Nicolás no sólo redactó toda la segunda sección del tratado, sino que además fue incorporando nuevas argumentaciones a la primera. De allí que la unidad del *Exigit ordo* se apoye, a pesar de estas sucesivas redacciones, en dos grandes evidencias textuales. Una, desde ya, son las múltiples referencias entre ambas secciones: desde las referencias en la primera sección a la necesidad de redactar la segunda, hasta las menciones en esta última de argumentos avanzados en la primera. Y, por otra parte, en el hecho de que las modificaciones ulteriores realizadas sobre la primera parte dan cuenta precisamente del tiempo transcurrido entre esa primera redacción y la confección del *tractatus secundus*. En efecto, el estado desordenado e inconcluso de este último da cuenta de su escritura tardía, interrumpida por el proceso y posterior condena. El desorden del *tractatus primus*, en cambio, es de diversa índole: aquí se trata de una serie de agregados a un texto que ya presentaba una cierta estructura, en la medida en que, al menos de manera parcial, había recibido ya una primera edición en vistas a su circulación en la universidad de París. Así, la redacción del *Exigit ordo* habría ocupado a Nicolás desde 1330 hasta 1340.

Resta, finalmente, preguntarse si no sería posible reconstruir las posibles secciones del tratado originalmente previstas por su autor a partir de las referencias textuales, en vez de contentarse con el señalamiento de dos grandes redacciones. La respuesta no es sencilla,

21 La terminología de los "nuevos lenguajes de análisis" para dar cuenta de la producción oxoniense del siglo XIV fue desarrollada especialmente por J. Murdoch. Véase, por ejemplo, J. MURDOCH, "*Scientia mediantibus vocibus*. Metalinguistic Analysis in Late Medieval Natural Philosophy", en J. P. BECKMANN, L. HONNEFELDER *et al.* (eds.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 13.1), De Gruyter, Berlín 1981, pp. 73-106; también, A. DE LIBERA, "Le développement de nouveaux instruments conceptuels et leur utilisation dans la philosophie de la nature au XIV^e siècle", en M. ASZTALOS, J. MURDOCH, I. NIINILUOTO (eds.), *Knowledge and the sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the eighth International Congress of Medieval Philosophy I*, Helsinki 1990 (Acta Philosophica Fennica 48), pp. 158-197. Un panorama de la difusión de los lenguajes oxonienses en París puede encontrarse en S. CAROTI, "Nuovi linguaggi e filosofia della natura: i limiti delle potenze attive in alcuni commenti parigini ad Aristotele", en S. CAROTI (ed.), *Studies in Medieval Natural Philosophy*, Olchski, Firenze 1989, pp. 177-226.

dado que esas referencias presentan no pocas ambigüedades. El siguiente es el cuadro que se obtiene al confrontar la división de la edición de O'Donnell con las referencias de Nicolás de Autrecourt en el propio texto del *Exigit ordo*:

Ed. O'Donnell	Ref. internas al <i>Exigit ordo</i>	
Prólogos	prólogos	totius tractatus
De aeternitate rerum	de aeternitate rerum	
De indivisibilibus	de indivisibilibus /	
De vacuo	de motu / de continuo	
De subst. materiali et quantitate	de substantia materiali	
De motu	de motu et quiete	
An omne illud quod apparet sit	tractatus specialis de anima	
An res eadem omnino possit videri clare et obscure		
De entibus imaginabilibus		
De intellectu		
An aliqua eadem causa possit producere diversos effectus in specie		

Como se desprende de este cuadro, la división en dos grandes secciones que sugiere Kaluza parece justificada a partir de las propias referencias internas de la obra. A su vez, es la división al interior de la primera sección la que parece ofrecer dificultades. En efecto, el propio Nicolás alude a una misma sección mediante referencias diversas, algo especialmente complejo en la sección que constituye los tratados *de indivisibilibus* y *de vacuo* en la edición de O'Donnell, y a las que Nicolás se refiere alternativamente como *de indivisibilibus*, *de continuo* y, en un par de ocasiones, *de motu*. En cambio, a uno de los argumentos presentes en el tratado que O'Donnell identifica con el título *de motu*, Nicolás parece aludir con la fórmula *de motu et quiete*. Como se señaló anteriormente, la complejidad de esta primera sección se debe a que muchos de sus argumentos fueron agregados en un posterior trabajo de edición del propio autor, lo cual evidentemente alteró el plan original de la obra. De allí la funcionalidad de la división en dos grandes secciones.

A su vez, no sorprende que sea en lo que Kaluza llama *tractatus primus* que deba buscarse especialmente la mayor carga de "anti-aristotelismo" de Nicolás de Autrecourt. En efecto, esa primera y temprana redacción probablemente coincidiera con la labor de su autor como *magister artium*, en paralelo a sus estudios de teología. En cambio, la segunda parte está atravesada de mayores preocupaciones de índole teológica, con argumentos que

difícilmente podrían encontrarse los textos de los *artistaes*. A su vez, las preocupaciones relacionadas con la cuestión del conocimiento remiten sin duda al autor de las cartas contra Bernardo de Arezzo y Gilles du Foin. Si bien no existen referencias explícitas entre estas obras, es relativamente seguro afirmar, a partir de las cuestiones abordadas en los *tractatus primus* y *secundus*, que la *Correspondencia* de Nicolás de Autrecourt debe ubicarse precisamente en el periodo que media entre ambos.

De allí que la datación de O'Donnell, que ubicaba la redacción del tratado entre 1340-1345, haya sido rápidamente desacreditada por Kaluza. En efecto, en la medida en que Nicolás fue citado a Aviñón para presentarse ante la comisión papal en 1340, resultaría que los textos condenados habrían sido escritos posteriormente a la citación y que, durante el proceso en su contra, Nicolás se habría dedicado a escribir los argumentos que serían censurados. En rigor, el error de O'Donnell se basa en la convicción de que el *Exigit ordo* es un tratado cerrado, escrito de principio a fin, del que se conserva un manuscrito defectuoso. Como se ve, la hipótesis más plausible parece ser la de considerar que al menos gran parte de los supuestos defectos del manuscrito tienen que ver precisamente con una obra que no consiste en el producto de una intención puntual de plantear una cuestión relativamente definida y resolverla, sino que se trata de "la obra de una vida"²², en la que su autor fue incorporando, a lo largo de los años, diversas secciones a partir de su actividad universitaria.

Que muchos de esas modificaciones al *tractatus primus* y gran parte, si no todo, el *tractatus secundus* tienen su origen en la actividad universitaria de Nicolás, ya sea magisterial o disputativa, se advierte al repasar el texto de sus tesis condenadas, muchas de las cuales son presentadas como defendidas *in Vico Straminum* o en *quasdam disputationes*, a pesar de que pueden encontrarse en el *Exigit ordo*. Como señala Kaluza, si la comisión hubiese contado con una redacción posterior del tratado, seguramente esas tesis serían presentadas como leídas en esas páginas. El hecho de que se las presente como expresadas en una disputa, sea en la facultad de artes como en la de teología, indica que la comisión desconocía que esas tesis defendidas en el ámbito universitario habían encontrado un lugar en el esquema argumentativo del *Exigit ordo*.

Probablemente así deba entenderse, pues, la referencia a *multa alia opera* de Nicolás de Autrecourt custodiados por dos hombres de su confianza, Wicierus y Eudes²³. Tal vez no

22 La expresión es de Kaluza; cf. Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrecourt", p. 148.

23 Cf. J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt*, p. 41*: "Et dictas questiones, et multa alia opera sua dicuntur habere quidam monachus M[...] Ordinis sancti Benedicti, qui vocatur Wicierus, et ille suus Od[...]".

deba deducirse de ese *multa alia* una vasta producción literaria de Nicolás –un autor que, por otra parte, confesó en el propio *Exigit ordo* sus dificultades a la hora de escribir²⁴– sino precisamente una referencia a todas las secciones del *Exigit ordo* que todavía no habían recibido su edición definitiva para dar forma al tratado.

Finalmente, resta preguntarse el lugar que ocupa el manuscrito Bodl. misc. can. 43 en este largo proceso de redacción del tratado. Ya se ha señalado que, tal como llegó a nosotros en ese manuscrito, el *Exigit ordo* es, efectivamente, un *brouillon*, un esbozo o *work in progress* a la espera de su redacción definitiva. Pero ello no quiere decir que, al menos parcialmente, algunas de las secciones, todo el *tractatus primus* o una parte de él, a saber, el *De aeternitate rerum*, no haya sido sometido, por el propio Nicolás, a un proceso de edición y distribución en la universidad de París. De la comparación del texto transmitido por el manuscrito y las actas del proceso contra Nicolás, se desprenden al menos tres etapas sucesivas de redacción: una temprana, que contiene los prólogos (o parte de ellos) y el *De aeternitate rerum*, una segunda que abarca hasta el tratado quinto de la edición de O'Donnell (lo que Kaluza llama *Tractatus primus*) y una tercera etapa, tardía, con las últimas secciones de la edición de O'Donnell (el *Tractatus secundus*, según Kaluza).

Las particularidades del texto transmitido por el ms. Bodl. misc. can. 43 presentan todas o gran parte de estas últimas incorporaciones, pero, en lo que respecta a las primeras redacciones, mantiene aún las indicaciones de reorganización textual que, como se ha dicho, ya habían sido incorporadas en la versión que llegó a manos de la comisión papal. Esas indicaciones, entonces, permiten considerar que el ms. Bodl. can. misc. 43 transmite una versión del *Exigit ordo* realizada a partir de un ejemplar que contenía los propios apuntes de Nicolás de Autrecourt para la redacción de un tratado que, si bien nunca alcanzó una redacción definitiva, contó con varias etapas de edición de las cuales el propio manuscrito conservado es testigo.

24 Según Kaluza, con la fórmula *nec faciliter exit ad actum dicendi* Nicolás estaba esbozando una suerte de "autorretrato", cf. Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrecourt", p. 147, n. 2. A su vez, en una de las cédulas del proceso, Nicolás confiesa su dificultad con la escritura. Cf. J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt*, p. 35*: "licet ego Nicolaus de Ultricuria superius posita non scripserim manu mea, eo quod littera quam ego scribo inepta est et cum difficultate potest legi".

2.2. Filosofía en primera persona: el *Exigit ordo* como diario

En su análisis de la obra de Enrique de Gante, Pasquale Porro descubre una serie de marcas textuales que parecen desmentir una cierta imagen de la filosofía medieval según la cual los maestros de artes o teología aplicaban fórmulas impersonales en los que todo rastro de individualidad era deliberadamente abandonado en aras de una supuesta ascesis intelectual²⁵. Lo que se advierte en algunos pasajes de los *Quodlibeta* de Enrique de Gante es, por el contrario, una fuerte impronta personal, no exenta incluso de comentarios sarcásticos contra algunos de sus contemporáneos, opiniones personales acerca de los textos de los filósofos, observaciones acerca del modo de resolver cuestiones teológicas en las que los factores de poder eran tanto o más importantes que las cuestiones doctrinales, etc.

Esa categoría de "filosofía en primera persona" que Porro aplica a los *Quodlibeta* de Enrique de Gante puede aplicarse a muchos pasajes del *Exigit ordo* de Nicolás de Autrecourt. Más aún, es aplicando esa categoría, poniendo de relieve ciertas marcas del texto de Nicolás, que resulta posible llegar a una comprensión más acabada no sólo de la obra de Nicolás de Autrecourt, sino también de todo un modo de hacer filosofía que puede considerarse particularmente fértil en la primera mitad del siglo XIV, tanto en la literatura quodlibetal de la época²⁶, como en textos del estilo del *Exigit ordo* o el *Tractatus de laudibus Parisius* de Juan de Jandún²⁷. Un tipo de pensamiento en el que la personalidad del maestro se hace sentir con fuerza en el desarrollo de los argumentos. Y que, por otra parte, ayuda a comprender lo que, desde un punto de vista moderno, puede ser visto como una cierta "dispersión" del pensamiento filosófico del siglo XIV.

Así pues, habiendo analizado las referencias internas al propio tratado en la sección anterior, a continuación se rastrearán las referencias que pueden encontrarse en el *Exigit ordo* a la actividad académica de su época: esto es, referencias a discusiones que tuvieron lugar en la universidad de París y de las que Nicolás fue, alternativamente, testigo o partícipe activo. No se trata aquí de realizar una investigación acerca de las fuentes del pensamiento ultricuriano, en el sentido filológico del término. Esto es: no se pretende identificar los

25 P. PORRO, "Doing Theology (and Philosophy) in the First Person: Henry of Ghent's *Quodlibeta*" en C. SCHABEL, *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Brill, Leiden 2006, pp. 171-231.

26 Véase, por ejemplo, C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2007.

27 Las referencias al tratado de Juan de Jandún se hacen según la edición IOANNES DE JANDUNO, *Tractatus de laudibus Parisius*, en LE ROUX DE LINCY, L. M. TISSERAND (eds.), *Paris et ses historiens aux XIVe et XV siècles*, Paris 1867, pp. 32-79.

autores o textos de los que Nicolás pudo haber tomado pasajes de su obra. El señalamiento de las fuentes, tarea acometida por los diversos comentadores de la obra de Nicolás de Autrecourt, e iniciada por O'Donnell en su edición del tratado, será abordado, eventualmente, en los sucesivos capítulos dedicados al análisis doctrinal de los tratados que componen el *Exigit ordo*. En efecto, la investigación acerca de las fuentes es fundamental para comprender el alcance de la filosofía ultricuriana. Pero aquí, en cambio, el objetivo es otro: tomar nota de las referencias que el propio Nicolás hace, en el texto del *Exigit ordo*, a las dicusiones que en ese mismo momento tenían lugar en la universidad, para extraer de allí una caracterización del ambiente académico parisino en la década de 1330.

La siguiente, pues, es una tabla en la que se enumeran, en orden de aparición, esas referencias²⁸:

- 197.16 ... a majoribus ipsorum audivi quod contra tales non erat dignum arguere...
- 199.21 ... apud quosdam juvenes medium quod magis videretur sufficere esset...
- 200.23 ... a quibusdam negetur ponentibus idem [...] ut quidam aestimant...
- 202.22 ... illi qui delectantur in quaerendis evasionibus...
... illi qui ponunt quod natura specifica...
... secundum sic loquentes... / ... apud eos...
- 203.24 ... in libris aliorum [...] paucas vidi rationes...
... et si dicant quod ego nego principia per se nota...
... non nisi mentiendo dicere possunt...
- 204.34 ... de multis sermonibus qui fuerunt inintelligibiles...
... item apparet quod illa scrupulositas...
... et breviter valde multae difficultates...
- 205.22 ... nullum est quaesitum de eis quod possit terminari inter doctores...
- 206.10 ... prout in juventute, cum primo audivi librum tertium De anima...
- 193.8 ... et antequam mihi occurrisset conclusio de aeternitate rerum sic dicebam...
- 194.3 ... ad dictam rationem vellent forsitan quidam de Vico Straminum respondere...
- 194.33 ... eos qui ponunt pluralitatem rationem formalium...
... isti qui tenent pluralitatem rationem formalium...
- 206.36 ... et de qua dixit unus sollemnis doctor de Vico Straminum...
- 212.19 ... dicit quidam reverendus magister...
- 217.38 ... audivi a quodam valenti magistro...
- 218.21 ... suadentes oppositum nomine solo videntur terrere homines...
- 220.8 ... audivi subtilem responsionem...
- 221.44 ... respondet ultimus de expositoribus Aristotelis...
- 222.28 ... et ideo in disputationibus...
- 224.19 ... aliqui garrulosi, qui prius volunt arguere contra hominem...
- 247.15 ... sunt etiam aliqui dicentes...
- 250.7 ... et multitudo juvenum hic statim caderet in desperationem comprehensionis...
- 259.44 ... dicunt multi theologi...

²⁸ Los pasajes en los que no se incluyen número de página y línea corresponden a una continuación del pasaje en el que se encuentra la cita inmediatamente anterior.

Como se advierte en una primera lectura, las referencias incluidas no son todas de la misma índole. Sin embargo, su visión conjunta permite extraer una serie de conclusiones. Aquí, por ejemplo, una de las primeras cosas que llama la atención es cómo las referencias a maestros o doctores *de Vico Straminum* de las páginas correspondientes al *Tractatus primus* son reemplazadas por los *multi theologi* de las páginas finales. Hay allí una prueba más respecto de la relación de la primera sección con la actividad de Nicolás de Autrecourt en la facultad de artes, y de su actividad en la de teología respecto de la segunda redacción.

Otra interesante característica en estas referencias son las alusiones a los jóvenes estudiantes, al menos en dos ocasiones. En la primera de ellas, tomada del tratado *De aeternitate rerum*, la referencia parece estar directamente vinculada con la actividad docente de Nicolás de Autrecourt. Allí, en el argumento según el cual no puede deducirse que algo ha dejado de existir sólo porque ya está presente a los sentidos, Nicolás acota:

Y si bien entre algunos jóvenes parece bastar con un argumento del tipo "existe lo negro, por lo tanto no lo blanco", sin embargo el intelecto no puede usar esto como argumento principal pues, si el intelecto afirma que con el advenimiento de lo negro lo blanco es eliminado, ello se debe únicamente a que observa que, con la llegada de lo negro, el sentido de la vista pierde la apariencia de lo blanco (p. 12.13-18).²⁹

Nicolás parece aquí querer señalar a estos jóvenes que no deben apresurarse a deducir, de la cesación de una apariencia, la cesación de la existencia. La referencia *apud quosdam juvenes* parece indicar que no se trata de una mera figura retórica acerca del proverbial atolondramiento juvenil, sino que parece más ligada a una experiencia efectiva en su tarea como docente. Ello es más evidente en la segunda referencia:

En base a esto se afirmará la diferencia de categorías postulada por Aristóteles. Examina esto, si deseas comprender, porque el asunto exige una consideración cuidadosa, y muchos jovencitos, en este punto, desesperarán por no entender varias de las cosas dichas anteriormente. Lo que les parece altamente ininteligible y falso es que una realidad externa, numéricamente una, que se encuentra aquí, y que aquí permanezca, pueda al mismo tiempo ser producida en otro lugar (p. 114.5-10).³⁰

29 EO 199.21-25: "Et licet apud quosdam juvenes medium quod magis videretur sufficere esset: quia nigredo inest; ergo albedo non; tamen istud non potest mediare primo apud intellectum quia quod intellectus dicat: adveniente nigredine tollitur albedo, hoc non est nisi quia vidit quod adveniente nigredine desinit apud sensum visus apparitio albedinis".

30 EO 250.5-11: "Et secundum hoc stabit distinctio praedicamentorum posita ab Aristotele. Et hic considera si vis intelligere, quia res indiget attenta consideratione, et multitudo juvenum hic statim caderet in desperationem comprehensionis dictorum supra in pluribus locis. Sed videtur multum inintelligibile et falsum quod aliquis unus est numero quamdiu est hic stante quod hic sit simul alibi possit produci".

La formulación es curiosa, y parece dirigida a sí mismo: como si el propio Nicolás se estuviera obligando a ser muy cuidadoso en la exposición del tema (*et hic considera*), dado que su complejidad lleva a la desesperación de los jóvenes que no logran entenderla. Una vez más, no parece tratarse de una mera figura retórica, sino del registro de una experiencia casi cotidiana del autor, en su actividad universitaria. La referencia a los alumnos parece impedir que se considere el uso de la segunda persona como el habitual en las disputas, dado que no parece tratarse, en este caso, de un contexto polémico.

En pasajes como este, que bien puede caracterizarse como un apunte personal para una redacción ulterior, se advierte en qué medida es que puede hablarse del *Exigit ordo* como un *work in progress* o, también, de "obra de una vida", en palabras de Kaluza. De una vida, por otra parte (y aunque parezca superfluo añadirlo), universitaria. A la vez, se va delineando en qué medida el texto es, también, una suerte de "diario" de esa actividad. Como se señaló, los doctores y maestros de la facultad de artes van dando paso a los de la facultad de teología, de modo que la lectura continua del texto permite seguir las vicisitudes de la vida universitaria de su autor.

De ello da cuenta, además, la presencia del verbo *audivi* en varias oportunidades, lo cual remite ya no a la lectura de textos de autores antiguos o contemporáneos, para ser comentados y discutidos, sino directamente a la actividad de las lecciones y disputas. Por cierto, verbos como *dicit* o *respondet* pueden aludir a lecturas del propio Nicolás, mas la utilización de *audivi* y la expresa mención de algunas *disputationes* nos ubica decididamente en la actividad oral de la universidad de París.

Esto no es un detalle menor, en la medida en que los responsables de las disputas universitarias no estaban necesariamente obligados a poner por escrito la determinación de esas *quaestiones*. De allí la importancia de estos testimonios, que de alguna manera complementan la documentación textual conservada de los años de actividad universitaria de Nicolás de Autrecourt y demuestran que los argumentos que influyen en el pensamiento de un autor no son únicamente aquellos leídos en los textos de los pensadores antiguos, los Padres de la Iglesia o de otros doctores, sino también aquellos oídos durante las disputas de las cuales todo universitario formaba parte, ya sea de manera activa o simplemente como oyente.

Tómese, por caso, el siguiente ejemplo, extraído de la sección dedicada a la discusión de la posibilidad del vacío. Se trata de una cuestión muy presente en las exposiciones y

discusiones a partir de la *Física* aristotélica. Nicolás la introduce criticando a los que usan la sola mención de la palabra "vacío" para aterrorizar a la audiencia (*suadentes oppositum nomine solo videntur terrere homines*)³¹ y menciona una serie de ejemplos habitualmente usados para demostrar la imposibilidad de la existencia del vacío. Se trata de los ejemplos típicos utilizados en el tratamiento de la cuestión, de los que Nicolás pretende mantenerse al margen: en efecto, él no niega que tales ejemplos sirvan para demostrar la existencia de un vacío separado, mas ello no anula su hipótesis, puesto que lo que él sostiene es la existencia del vacío intersticial, a la manera de los antiguos atomistas. Llegado el tratamiento del ejemplo, clásico en la cuestión, del agua que no cae si se obtura el orificio superior de una clepsidra³², Nicolás escribe:

Por otra parte, he oído una sutil respuesta de un importante maestro: el hecho de que el agua no caiga no se debe a un rechazo al vacío, sino que se imagina que todo el universo posee su propia medida de plenitud, en tanto existe todo cuanto cabe en el universo, tomando en consideración el bienestar de los seres. Ahora bien, si ese cuerpo se expulsara, no podría ingresar otro, y entonces o bien el universo no habría estado completo, o bien dos cuerpos [no] estarían simultáneamente [en el mismo lugar]. En tal cuestión, me quedo con la primera respuesta (p. 64.5-11).³³

Lo interesante del pasaje, sumado a otros argumentos relativos al vacío que Nicolás afirma haber oído de un "importante maestro"³⁴, es que permite matizar cierta idea, todavía difundida, según la cual los autores medievales no habían hecho sino repetir una y otra vez los mismos argumentos. Es cierto que, si uno analiza en detalle la literatura dedicada a la cuestión *de vacuo*, siempre se encontrarán una serie de ejemplos considerados "modelo", como es el caso de la clepsidra³⁵. Pero no es menos cierto que, a partir de ese ejemplo, los diversos autores ensayaban interpretaciones personales, y desarrollaban a partir de esos ejemplos sus propios argumentos. Y, como se desprende de este ejemplo, los testimonios escritos de los autores medievales no deben hacernos perder de vista que muchas de esas discusiones tenían lugar en un contexto universitario en el cual, como se dijo, no necesariamente debía quedar un testimonio escrito.

31 EO 218.21-22.

32 El origen del argumento se remonta a los *Problemata* atribuidos a Aristóteles. Cf. E. GRANT, *A Source Book on Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge 1974, p. 327.

33 EO 220.8-13: "Item audivi subtilem responsionem: quod aqua non exeat non est propter fugam vacui, sed imaginantur quod totum universum habeat suum modum plenitudinis, ita quod tantum est quantum potest intrare in universo considerato bono esse entium. Nunc si illud corpus exiret non posset aliud intrare, et ita vel totum universum non fuisset totum plenum vel duo corpora [non] essent simul. In eo nunc eligo primam responsionem".

34 EO 217.38: "Est alia responsio quam audivi a quodam valenti magistro quae videatur probabilior"...

35 Cf. por caso la formulación de Marsilio de Inghen, en MARCILUS DE INGUEN (sic), *Quaestiones subtilissime super octo libros Physicorum*, Lyon 1518, f. 55va.

Lamentablemente, muchos de esos colegas de los que habla Nicolás de Autrecourt (*unus sollemnis doctor, quidam reverendus magister*, etc.) no pueden ser identificados con precisión, debido a esa marca de oralidad. Esto es, no es seguro que esos argumentos que Nicolás escuchó en las disputas en las facultades de artes y teología hayan sido expresadas por escrito, como no es tampoco seguro que, de haber sido así, esos textos hayan sido conservados. Por otra parte, la presencia de ciertos temas recurrentes en la obra de los maestros de una determinada época y universidad hacen difícil la identificación exacta de los pasajes. Un caso interesante lo ofrece la referencia al *ultimus de expositoribus Aristotelis*, que tras años de investigación, Kaluza logró identificar con Walter Burley³⁶.

Por último, como apoyo ulterior a la división del *Exigit ordo* en dos grandes secciones redactadas en momentos diversos, de las cuales la primera reflejaría la actividad en la facultad de artes y la segunda en la de teología, resulta muy interesante comparar la imagen que emerge de estas referencias en la obra de Nicolás de Autrecourt a su actividad académica con la descripción de ambas facultades que se encuentra en las primeras páginas del *Tractatus de laudibus Parisius* de Juan de Jandún.

Escrita en 1323, durante una estadía en Senlis y alejado del ambiente parisino que unos años más tarde debería abandonar definitivamente, la obra de Juan de Jandún es presentada como un ejercicio retórico, no exento de humor, pero con importantes componentes "filosóficos", tanto en forma cuanto en contenido. En lo que respecta a la forma, por su espíritu disputativo: la obra es el producto de una discusión con un maestro de retórica parisino, cuyas posiciones son atacadas sistemáticamente mediante los procedimientos de una *disputatio* escolástica. En cuanto al contenido, y esto es lo que interesa aquí, por la extensa descripción de las facultades de la universidad de París que ocupa todo el primer capítulo del tratado.

Este elogio del ambiente universitario parisino es una de las características principales del tratado. Si en el segundo capítulo se dedicarán varias páginas al elogio de los grandes edificios y los habitantes de París, lo que llama la atención es que la universidad no esté integrada en ese mismo capítulo, sino que reciba un tratamiento separado, extenso y en primer lugar³⁷. La justificación del comienzo del encomio por la actividad universitaria

36 Z. KALUZA, "La convenance et son rôle dans la pensée de Nicolas d'Autrecourt", en C. GRELLARD (ed.), *Méthodes et Statut des Sciences à la Fin du Moyen Âge*, Septentrion, Lille 2004, pp. 83-126, esp. pp. 125-126.

37 IOANNES DE JANDUNO, *Tractatus de laudibus Parisius*, p. 34: "Erunt igitur in isto tractatu partes quatuor principales, quarum prima erit de laudibus studii Parisiensis; secunda, de quibusdam ceteris Parisiensibus eminentiis"...

parisina reside, para Juan de Jandún, en el hecho de que toda descripción debe comenzar por el género de bienes que son mayores en dignidad y honorabilidad. Así, el primer capítulo es presentado de la siguiente manera:

Comenzando por aquel género de bienes que son primeros en dignidad y honorabilidad, afirmo que en París, ciudad de ciudades, en la llamada Rue du Fouarre, no sólo se estudian las siete artes liberales, sino que también la felicísima claridad de la totalidad de la luz de la filosofía, al difundir sinceramente los rayos de la verdad, ilumina las almas de quienes son capaces de recibirla. Allí también la suavísima fragancia del néctar de la filosofía alcanza el olfato de quienes son aptos para recibir esas sutiles emanaciones.³⁸

Más allá del lenguaje metafórico empleado por Juan de Jandún en este elogio, apelando al sutil néctar de la filosofía y otras imágenes poéticas, llama la atención aquí la identificación de la actividad de la facultad de artes (*in vico vocato Straminum*) con la totalidad de la luz filosófica (*totius philosophice luminis*)³⁹. Como se verá al contrastar esta descripción con la propia de la facultad de teología, es claro que en el caso de Juan de Jandún la actividad de los *artista*e parece, desde este punto de vista, más digna de elogio que la de los teólogos⁴⁰. Ahora bien, ¿cómo se manifiesta esa "luz filosófica"? En un pasaje extenso, Juan describe las cuestiones investigadas en la facultad de artes:

Allí se despliega toda la magnitud de los principios divinos, las cosas secretas de la naturaleza, la astrología, la matemática y los recursos salvíficos de las virtudes morales. Allí mismo confluyen idóneos maestros, que no sólo enseñan lógica, sino todo conocimiento que sirva de instrumento. Allí se encuentran ilustres doctores que, con la velocidad de una mente entrenada, recorren los misterios de las naturalezas inferiores y de las virtudes celestes; y que así en mayor medida dan gracias al creador de la naturaleza, en la medida en que no sólo la conocen en aquella parte visible a todos, sino que han logrado penetrar en sus secretos. Allí pues se glorifican los excelsos sabios que investigan tales cosas ocultas, como los principios separados del movimiento y la magnitud, a los que llaman inteligencias. Ellos saben bien que la razón no se ofrece en lo manifiesto, sino que su mayor y más hermosa parte reside en las cosas ocultas. Más aún, ¿acaso no se estudia en esta calle de la filosofía la certeza de la infalible e incontrovertible doctrina matemática, por cuyas figuras y números, tanto en sí mismos, tanto en cuanto a través de ellos se manifiestan los milagrosos accidentes de las magnitudes celestes, los sonidos armónicos y la contracción de los rayos visuales?⁴¹

38 IOANNES DE JANDUNO, *Tractatus de laudibus Parisius*, p. 34: "Incipiens itaque a genere bonorum honorabilitate atque dignitate priorum, dico quod in urbe urbium Parisius, in vico vocato Straminum, non solum septem artes liberales exercitantur, sed et totius philosophici luminis jocundissima claritas, veritatis sincere diffusis radiis, animas sui capaces illustrat. Ibidem quoque philosophici nectaris suavissima fragantia tam subtilis diffusionis susceptivos olfactus oblectat".

39 El título de este primer capítulo, según uno de los manuscritos que transmiten el *De laudibus Parisius*, es "De laudii studii parisiensis, primo quantum ad facultatem philosophie seu artium". El final de la primera parte es aún más elocuente en esa identificación: "Hec itaque pro Facultatis artium, quin imo philosophie, laudibus ad presens collegisse sufficiat". Cf. IOANNES DE JANDUNO, *Tractatus de laudibus Parisius*, p. 34-36.

40 Ello escapa al marco de este trabajo, pero en todo caso debe señalarse que el contraste que establece Juan de Jandún aquí no ubica a la teología por debajo de la filosofía, sino que la distinción se hace entre el comportamiento de *artista*e y teólogos. Es en este sentido que los primeros superan a los segundos, enfrascados en disputas muchas veces estériles.

41 IOANNES DE JANDUNO, *Tractatus de laudibus Parisius*, p. 36: "Quippe divinorum principiorum magnalia,

Las referencias a la filosofía como abocada al estudio de "secretos" y "misterios" (*archana, occulta, in occultis*) está igualmente presente en Nicolás de Autrecourt, que, como se vio, adelanta que ofrecerá en su *Exigit ordo* un modo de investigar esos secretos (*verus modus occulta inquirendi*)⁴².

Juan de Jandún complementa su caracterización de la facultad de artes con la correspondiente descripción de la facultad de teología, cuyas resonancias se extienden también a las páginas del *Exigit ordo*. Tras elogiar y presentar a los teólogos, que se ejercitan constantemente mediante lecturas y disputas (*lecturarum ac disputationum frequentibus exercitiis*), Juan describe cuáles son los temas abordados en esas actividades:

¡Cuántos lectores de las Sentencias, anhelando examinar las cosas invisibles a la luz de aquellas que son visibles, se fatigan por sus trabajos, pierden peso y sueño y se muestran ansiosos sobre tantas cosas! A veces rectifican las palabras desviadas de los filósofos paganos, otras veces anulan sus errores, y a veces aceptan las verdades descubiertas por ellos gracias a la luz natural, si sirven para la defensa de la fe, como si los paganos fueran ilegítimos poseedores de la verdad. Sin embargo, aun cuando todos estos hombres declaran su fatiga en perseguir la verdad como su único fin, como por ejemplo la sabiduría y el amor de la Santísima Trinidad, muchas veces ocurre (y ello sorprende a los indoctos) que muchos de ellos defienden opiniones contrarias acerca de las mismas conclusiones. ¿Acaso no vemos que algunos de ellos afirman que toda la sustancia del hombre está contenida en una única forma sustancial que posee muchas potencias? ¿Y que otros por el contrario demuestran que el alma sensitiva y la intelectual se distinguen en el hombre mediante una diversidad sustancial? Así algunos afirman que los sujetos de una misma especie especialísima, comparados unos con otros, son sujetos de una realidad dotada de unidad e identidad; mientras que otros, por su parte, lo niegan.⁴³

nature secreta, astrologia, mathematica, virtutumque moralium salubria media inibi propalantur. Ibi etenim confluunt magistri ydonei, qui non solum logices sed et totius adminiculative partis documenta premittunt. Ibi siquidem vigent doctores insignes qui et naturarum inferiorum celestiumque virtutum archana exercitate mentis velocitate percurrunt, et eo ampliores conditori nature gratias agunt, quanto non solum eam ex parte prospiciunt que publica est, sed cum secretiora ejus intrarunt. Adhuc autem ibidem glorificantur sapientes excelsi qui de principiis a motu et magnitudine separatis, que intelligentias vocant, utcumque scrutantur occulta, scientes bene quod ratio non impletur manifestis; major enim et pulchrior ejus pars in occultis est. Amplius, nonne dogmatizatur in vico philosophie infallibilis et incontradicibilis doctrine mathematice certitudo, per quam numerorum et figurarum, tam secundum se quam per celestes magnitudines, sonos armonicos ac visuales radios contractorum, mirabilia accidentia indicantur?"
42 EO 185.15-16.

43 IOANNES DE JANDUNO, *Tractatus de laudibus Parisius*, p. 38: "Quot et quanti lectores Sententiarum, pro tuis invisibilibus, per ea que facta sunt visibilia inspiciendis, fatigantur laboribus, macerantur vigiliis, et sollicitudinibus anxiantur! Gentilium namque philosophorum nunc obliqua rectificant, nunc errores exterminant; nunc veritates ab illis naturali lumine perscrutatas, tamquam ab injustis possessoribus, pro catholice fidei defensione suscipiunt, prout decet. Licet autem omnes isti veritatis strenuissimi professores ad unicum finem potissimum, utpote ad summe Trinitatis noticiam vel amorem, censeantur intendere, unum tamen frequenter contingit eis, quod apud simpliciores admiratione non caret; et est quod de eisdem conclusionibus diversi contrarias opiniones deffendunt. Nonquid enim firmiter asserunt ipsorum aliqui totam hominis substantiam unica forma substantiali multas habente virtutes esse contentam; alii vero ex adverso demonstrant animam sensitivam et intellectivam in homine quidditativam et substantiali diversitate distingui? Adhuc autem quidam illorum constanter affirmant quod supposita ejusdem specialissime speciei sibi invicem comparata alicujus unitatis ac identitatis realitati subjecta sunt; alii vero e contrario prorsus hoc negant".

Este es precisamente el cambio que se opera entre la primera y la segunda parte del *Exigit ordo* de Nicolás de Autrecourt: en esa segunda instancia aparecen precisamente las preocupaciones ligadas con la actividad de la facultad de teología, principalmente relacionadas con la lectura de las *Sentencias* y, en especial, las consideraciones acerca del conocimiento. Por otra parte, las referencias que en el propio *Exigit ordo* encontramos a los métodos disputativos de la universidad, y que constituyen, también, el universo en el cual se despliegan las observaciones de los prólogos del tratado, pueden ser comparados con la metodología disputativa de los teólogos tal como la presenta Juan de Jandún⁴⁴:

Es en estas cuestiones, y en otras semejantes, que estos hombres especulativos, cuya visión no está oscurecida por la oscuridad de las pasiones terrenales, participan en combates intelectuales en busca de la verdad. Uno presenta una objeción, otro la resuelve; otro responde, otro lo refuta. Y, para ser breve: todo aquello que, en la discusión de estas cuestiones, alguno intenta fortalecer con un brazo firme, algún otro, con los brazos en aire, intenta debilitar -no sin antes declararse sincera y completamente fiel a los artículos de fe. ¿Qué tipo de utilidad, qué ventaja obtiene la fe católica de tal ejercicio? Dios lo sabe.⁴⁵

Menos de una década transcurrió entre la composición del tratado de Juan de Jandún y la primera redacción del *Exigit ordo*⁴⁶. Y, a pesar de las diferencias en los proyectos filosóficos de ambos autores –Nicolás se declara anti-averroísta, mientras que Juan de Jandún pasaría a la historia como *princeps averroistarum*–, la imagen que emerge de una y otra obra no es tan distinta. Las diferencias, en todo caso, deben buscarse en la valoración de determinadas cuestiones: el elogio de la facultad de artes por sobre la de teología es en Juan de Jandún una consecuencia de su concepción de la filosofía, en la que la actividad racional es, en sintonía con el llamado "averroísmo latino" –aunque no sólo con esa tradición– la más

44 W. Courtenay identifica a los *reverendi patres* contra los cuales Nicolás escribe las páginas introductorias de su tratado como teólogos, y no como regentes de la facultad de artes, tal como había sugerido Kaluza; cf. W. COURTENAY, "Arts and Theology at Paris, 1326-1340", en S. CAROTI, C. GRELLARD (eds.), *Nicolas d'Autrecourt et la faculté des arts de Paris (1317-1340)*, Stilgraf, Cesena 2006, pp. 15-63, esp. pp. 47-50.

45 IOANNES DE JANDUNO, *Tractatus de laudibus Parisius*, p. 40: "In hiis igitur et similibus viri speculativi, terrenarum cupiditatum caliginibus non subjecti, intellectualia certamina pro veritatis inventionem frequentant. Unus quidem obicit, alter solvit; unus replicat, alter refellit. Et, ut unico dicam sermone, quidquid in talium perscrutatione problematum unus manu potenti vivificare aut fortificare nititur, alter brachio excelso interimere aut debilitare conatur, salva tamen penitus et omnino integraliter et inviolabiliter articulorum fidei sincera confessione. Quid autem utilitatis et qualiter religioni catholice conferat tale gymnasium, Deus novit".

46 J. B. Brenet no descarta la posibilidad de que Nicolás haya escuchado de primera mano algunas posiciones "averroístas" de Juan de Jandún. En todo caso, es sugestivo el hecho de que la formulación de la doctrina averroísta del intelecto presente en el *Exigit ordo* recurra a la terminología característica de Juan de Jandún, y no la que puede leerse en el propio comentario de Averroes al *De anima*, o en la de otros importantes maestros "averroístas" de comienzos del siglo XIV como Tomás Wylton; cf. J. B. BRENET, "Averroès et les 'averroïstes' dans le *Traité sur l'éternité des choses* de Nicolas d'Autrecourt", en S. CAROTI, C. GRELLARD (eds.), *Nicolas d'Autrecourt et la faculté des arts de Paris (1317-1340)*, Stilgraf, Cesena 2006, pp. 253-276.

elevada a la que puede aspirar un hombre⁴⁷. Por otra parte, la valoración positiva de Aristóteles que profesa Juan de Jandún contrasta con los ataques que le prodiga Nicolás de Autrecourt.

Como se verá en los capítulos siguientes, si algo emerge de la comparación entre los tratados de Juan de Jandún y Nicolás de Autrecourt es la imagen de un ambiente universitario extremadamente rico y complejo: más que una disputa entre *artista* y teólogos, como una primera lectura del *De laudibus Parisius* podría llegar a sugerir, lo que aporta el *Exigit ordo* es la percepción de una continuidad entre la actividad de unos y otros: en efecto, la figura de Nicolás de Autrecourt que refleja el tratado es la de un hombre formado *in Vico Straminum*, que luego incorpora a sus reflexiones las herramientas adquiridas en la facultad de teología. Allí, la disputa se entablará entre los teólogos mismos: en ese sentido, la descripción de Juan de Jandún es exacta. Más aún, esa irónica reflexión acerca de la adscripción fiel a los artículos de fe sostenida por quienes se embarcan luego en disputas aparentemente estériles resulta en cierto modo similar a lo que la comisión que condenó a Nicolás de Autrecourt catalogó como *excusatio vulpina*⁴⁸.

Pero no es menos cierto que, en esas disputas entre teólogos, Nicolás de Autrecourt ofrecerá una regla de conducta que se encuentra en perfecta continuidad con el ideal filosófico de la facultad de artes, tal como lo presenta Juan de Jandún⁴⁹. Lo llamativo del caso, y que ha conducido a no pocos errores de interpretación, es que ese ideal filosófico sea propuesto en abierta oposición a la filosofía de Aristóteles, es decir, precisamente en contra de aquel en cuya obra se encontró, un siglo antes, la más acabada manifestación de ese ideal.

47 Al respecto, cf. Z. KUKSEWICZ, "Jean de Jandun et sa conception de la philosophie", en J. A. AERTSEN, A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Miscellanea Mediaevalia 26), De Gruyter, Berlin 1998, pp. 428-434.

48 Cf. J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt*, p. 39*.

49 Véase, al respecto, el cap. 3 del presente trabajo.

Excursus: el adverbio quasi en el Exigit ordo

Algunas características textuales del *Exigit ordo* llaman la atención por la frecuencia con la que Nicolás recurre a ellas. Una de las que más ha llamado la atención es el uso del verbo *dubitare* y sus derivados. Más adelante habrá oportunidad de profundizar en la importancia de ese término en la estructura general del *Exigit ordo*. Aquí, en cambio, corresponde detenerse en una partícula a la que no se le ha concedido suficiente atención en la bibliografía, y que sin embargo resulta, en el marco del presente estudio, fuertemente sintomática. Se trata del adverbio *quasi*, relativamente frecuente en la obra de los filósofos medievales, pero que en la obra de Nicolás de Autrecourt resulta particularmente importante, no sólo por la inusual frecuencia con la que es utilizada, sino también, y especialmente, por los contextos en los que aparece. Las siguientes páginas, a modo de *excursus*, están dedicadas al análisis de este término en el *Exigit ordo*, en tanto contribuyen, a partir de una observación lexicográfica, a dar cuenta del carácter general de la obra.

En su *Léxico técnico de filosofía medieval*, Silvia Magnavacca llama la atención sobre la paradójica función que cumple este término en la literatura filosófica de la Edad Media: en la medida en que el vocabulario de los filósofos medievales fue adquiriendo un rigor técnico sumamente elaborado, la utilización del adverbio *quasi* les permitía a los autores "ampliar y volver más elásticos límites tan rígidos, permitiendo la ventaja de una aproximación a lo que se pretende decir, aun cuando en términos teóricos o abstractos, dicha aproximación sea sólo eso, vale decir que contenga inexactitudes"¹. El ejemplo clásico es el de la caracterización tomasiana de la comunidad política como *quasi unus homo* (*S. Th.* I-II, q. 31, a. 1). Esto es: la comunidad se comporta "como si" fuera un solo hombre: el *quasi* ubica la fórmula en el terreno de la metáfora, sin pretender una definición en sentido estricto. Los términos que caen bajo la órbita del *quasi*, entonces, funcionan más como una suerte de aproximación o guía para el lector o interlocutor, que como una verdadera definición. Se trataría de un recurso en cierto modo didáctico o retórico, antes que científico.

Como se puede advertir en el ejemplo de la *Summa* de Tomás de Aquino, el uso del

¹ S. MAGNAVACCA, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2005, p. 581.

quasi no es, en sí, problemático. Como tal, es utilizado prácticamente por todos los autores medievales, tanto en textos teológicos cuanto en discusiones en el marco de la facultad de artes. Así, no es de extrañar que también se lo encuentre en el *Exigit ordo* de Nicolás de Autrecourt. Lo que llama la atención, sin embargo, es la abrumadora frecuencia del adverbio en la obra ultricuriana, al punto de encontrarlo, por ejemplo, hasta ocho veces en un mismo argumento de poco más de una página.

Desde ya, esa cantidad, por sí misma, no ofrece mayores datos. La frecuencia con la que el término es utilizado por Nicolás sólo puede ser caracterizada como alta o baja en comparación con su utilización en otras obras, relativamente cercanas al contexto de producción del *Exigit ordo*. Así, una obra como el tratado *De intensione et remissione formarum* (ca. 1320) de Walter Burley sólo presenta el adverbio *quasi* una única vez², mientras que las *Quaestiones super libros De generatione et corruptione* (ca. 1350) de Juan Buridán registran diez apariciones³. Por su parte, Nicolás de Autrecourt utiliza el adverbio *quasi* en el *Exigit ordo* en 61 oportunidades. Como dato adicional, se debe agregar que las tres obras, además de abordar cuestiones similares, relativas a la filosofía natural, son también de similar extensión, cercana a los 25 ff. aproximadamente en las respectivas tradiciones manuscritas.

Desde luego, en esas 61 oportunidades, el término *quasi* no es siempre utilizado de la misma manera. Su distribución, a su vez, no es homogénea: en algunas secciones del tratado se lo puede hallar con mayor frecuencia que en otras. A continuación, pues, se ofrece una tabla con la distribución del término, seguido de una clasificación de los diversas funciones que cumple el adverbio en la argumentación ultricuriana.

Tabla 1: distribución del adverbio *quasi* en el *Exigit ordo*⁴

Prologi

181.6	... mille conclusiones, vel quasi ...
181.25	... quasi armati ad capitalem proelium...
181.33	... de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo...
182.36	... et praecipue quasi naturaliter...
182.46	... ultra quos quasi ex se non receptive ab alio...
183.5	... per quos magis quasi subintrando...
183.6	... videt quod est quasi tota illa multitudo...

2 GUALTERUS BURLAEUS, *De intensione et remissione formarum*, Venecia 1496, ff. 2r-15v. Para el contexto de producción de la obra de Burley, cf. E. D. SYLLA, "Medieval concepts of the latitude of forms: the Oxford Calculators", *AHDLMA* 40 (1973), pp. 223-283.

3 IOANNES BURIDANUS, *Quaestiones super libros De generatione et corruptione Aristotelis*, ed. M. STREIJGER, P. J. J. M. BAKKER, J. M. M. H. THIJSEN, Brill, Leiden 2010.

4 Se indica número de página y línea según la edición de O'Donnell.

- 183.10 ... est **quasi** alius homo in gradu excellenti...
 183.6 ... tunc accidit **quasi** quoddam bellum in eis...
 183.33 ... solum **quasi** vellet dicere...
 184.7 ... sed **quasi** penetrans ipsas res...
 197.8 ... **quasi** arguere contra talem...

*Tractatus primus*⁵

- 199.17 ... ad quod **quasi** naturaliter recurritur...
 201.6 ... et illud, si sic esset, diceretur **quasi** principium formale rei...
 201.10 ... licet videatur generari in instanti quia **quasi** subito...
 201.11 ... videtur tamen fieri **quasi** subito...
 201.15 ... quae **quasi** subito videntur...
 203.30 ... in quarum oppositis **quasi** concordaverunt omnes...
 186.38 ... ista **quasi** sunt extrema: numquam aliquod ens esse...
 190.6 ... sed solum **quasi** per quemdam motum specialem...
 193.41 ... quaelibet res habet **quasi** propriam deitatem...
 194.18 ... intellectus **quasi** videtur abstrahere...
 194.20 ... **quasi** fingendo quod ibi habeat locum...
 194.25 ... habemus conceptum **quasi** per conceptum...
 195.41 ... habemus **quasi** conceptum quia est...
 213.25 ... punctum in quem **quasi** incidet ut hic...
 215.40 ... tolluntur **quasi** omnes conclusiones...
 216.7 ... vel **quasi** nulla erit vel totaliter tollitur...
 218.5 ... tunc qualiter hoc **quasi** pulsum cederet?
 218.43 ... contra sic ponentes vacuum **quasi** imbibitum...
 219.45 ... rationes ad negationem vacui **quasi** experientiae...
 220.21 ... partes aliquae aëris, quae erant **quasi** retro corpus...
 221.15 ... ad adventum rei convenientis **quasi** dilatabant se...
 225.34 ... quaedam indistinctio **quasi** subjectiva...
 225.38 ... et dico **quasi** subjectiva...
 227.15 ... **quasi** per modum abstractionis...
 227.16 ... et tunc **quasi** abstrahit...
 227.18 ... vel **quasi** nulla fuerit diversitas...
 227.20 ... isti conceptus sunt **quasi** essentialia rebus...
 227.22 ... **quasi** videntur ibi...
 227.26 ... quia **quasi** accipiuntur...
 227.39 ... accipiebatur re **quasi** extrinsece...
 227.47 ... illos conceptus esse **quasi** intrinsecos...

Tractatus secundus

- 230.34 ... et sic **quasi** caecus de illo non esset certus...
 234.50 ... **quasi** sibi esset evidens...
 238.46 ... quando iste est **quasi** in tenebris...
 243.45 ... aliquando habet esse **quasi** subjectivum...
 244.48 ... propter recessum localem vel **quasi**...
 247.2 ... quod confirmatur et redit **quasi** in idem...
 248.23 ... **quasi** productio agentis...
 248.42 ... illud accidens **quasi** fuerit productum...
 249.1 ... **quasi** quaelibet res haberet ex se esse...
 253.8 ... magis veniunt **quasi** quaererent locum operationis...
 261.3 ... voluntas sit libera **quasi** habens se ad opposita...
 262.32 ... unum esse subjectivum quod **quasi** fundaret ista esse objectiva...
 263.8 ... quod cognoscimus sit **quasi** esse subjectivum...
 264.21 ... una est per discursum, vel **quasi**, alia non...
 264.35 ... unum esse objectivum quod est **quasi** esse subjectivum...

5 Se considera aquí la redistribución del texto sugerida por Kaluza, de allí el orden en el que son presentadas las líneas. Se trata de la misma organización textual seguida en la traducción ofrecida en el apéndice.

- 265.42 ... nam **quasi** ordinantur ad unum...
 265.46 ... **quasi** eadem tres virtutes...
 266.39 ... non accipitur "homo" pro Socrate **quasi** habens suppositionem...

Como se ha señalado anteriormente, la hipótesis de Kaluza respecto de la difusión del *Exigit ordo* en la universidad de París sugiere que toda la primera parte, que contiene tanto los prólogos cuanto los cinco primeros capítulos o "tratados", o al menos los prólogos y la sección consagrada a la cuestión *De aeternitate rerum*, circuló de manera pública. No habría ocurrido lo mismo con los tratados seis a diez, escritos posteriormente y sin haber llegado a publicarse a causa de la convocatoria a Aviñón que conduciría eventualmente a la condena de Nicolás. Si se acepta esa distinción entre dos grandes partes del tratado, puede advertirse que, de las 61 apariciones del adverbio *quasi*, las dos terceras partes tienen lugar en el *Tractatus primus* (43 apariciones en total), mientras que sólo un tercio (esto es, las 18 restantes) ocurren en el *Tractatus secundus*. De aquí que también esta desigual distribución del término *quasi* pueda utilizarse como un aporte más a los datos ya señalados por Kaluza para distinguir las dos etapas de redacción del *Exigit ordo*.

Ahora bien, como queda dicho, la mera enumeración de las apariciones del vocablo no basta para dar una idea de su importancia, en la medida en que no siempre es utilizado con el mismo sentido, o con la misma función en el contexto de la argumentación de Nicolás. De allí que reste, a continuación, una clasificación de esas apariciones, utilizando como criterio los diversos sentidos con los que Nicolás utiliza este adverbio a lo largo del *Exigit ordo*.

Un modo de utilización del término *quasi* es su aplicación como adverbio de cantidad. Se trata, en cierto modo, de su sentido más literal y, por eso mismo, menos problemático: equivalente al "casi" castellano, se lo utilizaría para señalar que la magnitud a la que se alude (una cantidad, una unidad de lugar, velocidad o tiempo) no debe considerarse exacta, sino apenas aproximada. Es, por ejemplo, el sentido de la única aparición del término *quasi* en el *Tractatus de intensione et remissione formarum* de Walter Burley:

et huius opinionis videtur fuisse auctor sex principiorum **quasi** in principio libri sui⁶.

Con este sentido, netamente adverbial y para caracterizar el carácter meramente aproximativo de una magnitud o referencia, Nicolás utiliza el adverbio *quasi* en doce oportunidades a lo largo del *Exigit ordo*:

⁶ GUALTERUS BURLAEUS, *De intensione et remissione formarum*, f. 11rb.

Tabla 1a: *quasi* como adverbio de cantidad

181.6	... mille conclusiones, vel quasi ...
181.33	... de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo...
183.6	... videt quod est quasi tota illa multitudo...
201.10	... licet videatur generari in instanti quia quasi subito...
201.11	... videtur tamen fieri quasi subito...
201.15	... quae quasi subito videntur...
203.30	... in quarum oppositis quasi concordaverunt omnes...
213.25	... punctum in quem quasi incidet ut hic...
215.40	... tolluntur quasi omnes conclusiones...
216.7	... vel quasi nulla erit vel totaliter tollitur...
238.46	... quando iste est quasi in tenebris...
249.1	... quasi quaelibet res haberet ex se esse...

Hay otro sentido en el que el término *quasi* es utilizado con cierta naturalidad y frecuencia por los autores medievales. Es el mencionado anteriormente al referirse a su utilización por parte de Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae*: según Tomás, la *communitas* podría caracterizarse como *quasi unus homo*. Metafóricamente, puede decirse de una comunidad que se comporta "como si" fuera un único hombre. Al hablar así, el oyente/lector entiende que no se está queriendo afirmar que la comunidad sea efectivamente un único hombre, sino que simplemente se apela a una imagen que, como se dijo anteriormente, puede resultar didáctica, en el sentido de ayudar a la comprensión de un concepto. En este caso, una traducción posible al castellano se haría mediante el giro "como si". En este sentido, Nicolás utiliza el adverbio *quasi* en otras doce oportunidades:

Tabla 1b: uso metafórico del adverbio *quasi*

181.25	... quasi armati ad capitalem proelium...
183.6	... tunc accidit quasi quoddam bellum in eis...
183.10	... est quasi alius homo in gradu excellenti...
183.33	... solum quasi vellet dicere...
184.7	... sed quasi penetrans ipsas res...
197.8	... quasi arguere contra talem...
186.38	... ista quasi sunt extrema: numquam aliquod ens esse...
193.41	... quaelibet res habet quasi propriam deitatem...
218.5	... tunc qualiter hoc quasi pulsum cederet?
230.34	... et sic quasi caecus de illo non esset certus...
234.50	... quasi sibi esset evidens...
253.8	... magis veniunt quasi quaerent locum operationis...

Aquí resulta claro el sentido metafórico que Nicolás quiere dar a su discurso, por ejemplo, al afirmar que sus adversarios se mostraban "como si estuvieran armados para una batalla decisiva" (181.25), o "como un ciego que no pudiera conocer con certeza" (230.34).

En otros casos, no se trataría estrictamente de una metáfora, sino de un sentido aproximado, en cierto modo cercano a la utilización de *quasi* en el grupo anterior: serían los casos en los que se explica una proposición indicando que allí "casi quisiera decirse" algo (183.33), o que algunos se comportan "como si discutir contra alguien" fuera algo absurdo (197.8).

Tanto en la primera acepción, "cuantitativa" del adverbio, como en esta segunda, "metafórica", *quasi* posee un valor aproximativo. Aquello a lo que el adverbio modifica se ubica así en el terreno de lo impreciso. Sin embargo, como se desprende a partir de las tablas anteriores, estas utilidades del término *quasi* no alcanzan a cubrir siquiera la mitad de todas las apariciones en el *Exigit ordo*. Si las apariciones del adverbio se limitaran a las que entran en estas dos categorías, en cierto modo no podría mencionarse nada particularmente especial en la utilización de Nicolás de Autrecourt.

En cambio, muy distinto es lo que ocurre con un tercer grupo de apariciones de la partícula *quasi*, que de alguna medida comparten algunas características con los dos sentidos anteriores. Aquí también el sentido general del adverbio *quasi* es el de indicar el carácter aproximativo de lo que se afirma. En estos casos, *quasi* puede funcionar como modificador de otro adverbio, de un verbo o de toda una proposición. Como en el caso del uso "metafórico" del adverbio, en estos casos también se intenta describir un proceso mediante su asimilación a otro, más conocido. La diferencia es que, en el caso del uso metafórico del *quasi*, no había dudas de que la referencia se hacía en un sentido figurado. Esto es: es claro, en el ejemplo tomasiano, que la comunidad no es un único hombre; como es igualmente claro en el prólogo del *Exigit ordo* que los adversarios de Nicolás no están, literalmente, armados para la guerra. El sentido figurado de la expresión modificada por el *quasi* es evidente, y de allí la caracterización de este uso como "metafórico".

En los casos que siguen, en cambio, los términos relacionados mediante el *quasi*, el proceso que se intenta explicar y aquel mediante el cual se lo explica, no son tan distantes como en el caso anterior. Más aún, el *quasi* funciona como una especie de reparo ante una descripción que no es presentada como una metáfora, sino que pretende avanzar en la investigación. Si en los casos anteriores se habló de un uso "didáctico" por oposición al "científico", en este caso se trata claramente de una aplicación "científica", en el sentido de que el autor no sólo está ofreciendo una imagen para ayudar a visualizar un determinado proceso, sino que está intentando avanzar en el conocimiento de ese proceso, recurriendo a términos tomados precisamente del propio campo científico.

Esta última cláusula es fundamental: en el caso del uso metafórico del adverbio, los términos relacionados con la intervención de la partícula *quasi* provenían de campos diversos. De allí la caracterización de "metáforas": una discusión dialéctica con una guerra, una comunidad política con un organismo. No se trata de dos realidades pertenecientes a un mismo plano, sino que se pretende, mediante la referencia a uno de ellos, iluminar algún aspecto del otro que, sin la ayuda de esa imagen, permanecería oculto. En cambio, las instancias de este tercer grupo, al que propongo caracterizar como "analógico", recurren a conceptos tomados del propio campo científico para dar cuenta del proceso que se está investigando. Así ocurre, por ejemplo, cuando se describe un proceso intelectual como *quasi per modum abstractionis* (227.15), o que lo conocido es un *quasi esse subjectivum* (263.8). El proceso de abstracción y la noción de *esse subjectivum* no pertenecen a un ámbito diverso respecto de aquel en el que se desarrolla el discurso: el *quasi* es fundamental en estos casos, porque aquello a lo cual el adverbio modifica es precisamente un término (verbo, adverbio, sustantivo, etc.) que está directamente relacionado con aquello de lo que se habla.

La diferencia con el sentido anterior, "metafórico", y este sentido "analógico" puede verse más claramente si hace el intento de eliminar el *quasi* en uno y otro caso. Por ejemplo, si se afirma *communitas est unus homo*, aún sin el *quasi*, el sentido metafórico de la afirmación se impone. Lo mismo ocurre en el caso del prólogo del *Exigit ordo*: "los adversarios están armados para una guerra capital" sería claramente un uso figurado del lenguaje. Obsérvese ahora lo que ocurre con los ejemplos del llamado uso "analógico" al eliminar el *quasi*: *quod cognoscimus sit [quasi] esse subjectivum* (263.8) o *intellectus [quasi] videtur abstrahere* (194.18). En estos casos, el agregado del adverbio *quasi* implica que, estrictamente, el *esse subjectivum* no es cognoscible, y que el intelecto no abstrae, aunque los correspondientes procesos pueden asimilarse a ellos.

No se trata, en rigor, de metáforas: los procesos a los cuales se equipara aquello que se investiga no son meras imágenes aplicadas en sentido figurado. En cierto modo, los términos modificados por el *quasi* podrían haberse utilizado en su sentido pleno: el uso del *quasi* implica que el proceso que se intenta describir es similar a otro proceso perteneciente a ese mismo campo de investigación. Se trata, en cierto modo, de postular la explicación como una suerte de hipótesis a la espera de ser corroborada: de allí la profusa utilización de otros giros en el *Exigit ordo* que aluden, también, al carácter hipotético de las propuestas de Nicolás: adverbios como *forsan*, pronombres indefinidos como *quaedam*, y, desde luego, el

verbo *dubitare* y sus derivados, convertidos por Nicolás casi en programa o método (*dubitando inquiretur*)⁷.

Como queda dicho, este aspecto "hipotético" del pensamiento de Nicolás de Autrecourt, y especialmente de su *Exigit ordo*, fue señalado en varias oportunidades por quienes se dedicaron al estudio de su obra. Aquí, en cambio, nos detendremos en el uso del adverbio *quasi* en este sentido "analógico". Es importante señalar que, aún si no se compartiera esta clasificación en tres usos diversos del adverbio, y se considerara un valor unívoco para su utilización, la sola frecuencia con la que aparece el vocablo *quasi* en el *Exigit ordo* justificaría su tratamiento independiente.

En lo que sigue, me detendré especialmente en los casos que, en mi opinión, dan cuenta de este tercer sentido "analógico" del adverbio, a partir de la siguiente tabla:

Tabla 1c: uso analógico del adverbio *quasi*

182.36	... et praecipue quasi naturaliter...
182.46	... ultra quos quasi ex se non receptive ab alio...
183.5	... per quos magis quasi subintrando...
199.17	... ad quod quasi naturaliter recurritur...
201.6	... et illud, si sic esset, diceretur quasi principium formale rei...
190.6	... sed solum quasi per quemdam motum specialem...
194.18	... intellectus quasi videtur abstrahere...
194.20	... quasi fingendo quod ibi habeat locum...
194.25	... habemus conceptum quasi per conceptum...
195.41	... habemus quasi conceptum quia est...
218.43	... contra sic ponentes vacuum quasi imbibitum...
219.45	... rationes ad negationem vacui quasi experientiae...
220.21	... partes aliquae aëris, quae erant quasi retro corpus...
221.15	... ad adventum rei convenientis quasi dilatabant se...
225.34	... quaedam indistinctio quasi subjectiva...
225.38	... et dico quasi subjectiva...
227.15	... quasi per modum abstractionis...
227.16	... et tunc quasi abstrahit...
227.18	... vel quasi nulla fuerit diversitas...
227.20	... isti conceptus sunt quasi essentialia rebus...
227.22	... quasi videntur ibi...
227.26	... quia quasi accipiuntur...
227.39	... accipiebatur re quasi extrinsece...
227.47	... illos conceptus esse quasi intrinsecos...
243.45	... aliquando habet esse quasi subjectivum...
244.48	... propter recessum localem vel quasi ...
247.2	... quod confirmatur et redit quasi in idem...
248.23	... quasi productio agentis...
248.42	... illud accidens quasi fuerit productum...
261.3	... voluntas sit libera quasi habens se ad opposita...
262.32	... unum esse subjectivum quod quasi fundaret ista esse objectiva...
263.8	... quod cognoscimus sit quasi esse subjectivum...

⁷ Cf. EO 198.17. Al respecto, cf. *infra*, capítulo 3 de este trabajo.

- 264.21 ... una est per discursum, vel **quasi**, alia non...
- 264.35 ... unum esse objectivum quod est **quasi** esse subjectivum...
- 265.42 ... nam **quasi** ordinantur ad unum...
- 265.46 ... **quasi** eadem tres virtutes...
- 266.39 ... non accipitur "homo" pro Socrate **quasi** habens suppositionem...

Desde ya, no se pretende analizar aquí en detalle cada uno de estos ejemplos. Sin embargo, la sola enumeración es ya elocuente: como queda dicho, no se pretende sugerir que este tipo de utilización del adverbio *quasi* sea propio de Nicolás de Autrecourt. Como se verá, su utilización puede verificarse en otros textos cercanos, cronológica o temáticamente, a la obra del filósofo lorenense. Sin embargo, lo que aquí llama la atención es su frecuente utilización, especialmente en argumentaciones de gran importancia dentro de la economía textual del *Exigit ordo*. Esto es: no se trata de pasajes meramente expositivos, sino que muchos de los ejemplos mencionados en la tabla 1c forman parte de algunos de los argumentos principales del tratado. Tomaré especialmente algunos de ellos, para analizar en detalle cómo es aplicado el adverbio *quasi* en estos argumentos. Los dos primeros son de especial interés, en la medida en que el propio Nicolás intenta allí una suerte de justificación para la utilización de la partícula *quasi*.

i. Primer ejemplo: *de motu*

El primer ejemplo a tomar en consideración proviene de la sección que O'Donnell presenta como *de motu*. Allí, Nicolás busca establecer que el movimiento no es una entidad positiva distinguible del cuerpo que se mueve. Sin entrar aquí en los detalles del contenido doctrinal de los tratados del *Exigit ordo*, que serán abordados en los capítulos correspondientes, baste señalar que, establecida esta distinción, Nicolás procede a responder a una objeción: puesto que la hipótesis del primer tratado es que todas las cosas son eternas, un adversario señala que, en tal caso, un movimiento, por ejemplo, el movimiento hacia Notre Dame, debería ser eterno. De lo contrario, sería posible afirmar que algo que existía (en este caso, el movimiento hacia Notre Dame) dejó de existir, lo cual iría en contra de la principal hipótesis ultricuriana.

Nicolás elude la objeción señalando que el movimiento no es una *res*, sino que implica únicamente una modificación en el cuerpo móvil, en términos de su relación con un determinado lugar. Inmediatamente después de esta caracterización del movimiento, Nicolás

aplica ese mismo esquema al proceso del conocimiento, explicando que tampoco allí se produce una verdadera adquisición de una nueva realidad:

Y así como en este movimiento local no se adquiere nada que no haya existido antes, sino que simplemente se produce una indiferenciación entre una cosa y otra, así también en el movimiento espiritual que tiene lugar en el alma (acerca del cual he hablado arriba en el tratado acerca de la eternidad de las cosas) no es adquirido ningún conocimiento nuevo o nueva ciencia que no haya existido antes, sino que se postula simplemente una cierta indiferenciación cuasi-subjetiva [*quasi subjectiva*] entre el alma y la ciencia o conocimiento. Y digo "cuasi-subjetiva" [*quasi subjectiva*] porque las cosas que no pueden ser percibidas por los sentidos no son concebidas por medio de sus propios conceptos esenciales, como se verá en otra parte; y por lo tanto su explicación sólo puede realizarse de acuerdo con ciertas similitudes extrínsecas (pp. 73.28-74.5).⁸

Nicolás alude expresamente al tratamiento de la cuestión *de aeternitate rerum* en el primer tratado del *Exigit ordo*: allí se definía el proceso de conocimiento como el producto del movimiento de átomos, a partir del principio, condenado luego por la comisión papal, según el cual *in rebus naturae non est nisi motus localis*⁹. El conocimiento, pues, no consiste en una nueva realidad adquirida por el sujeto que conoce, sino que implica un determinado tipo de relación entre ese sujeto que conoce y aquello que es conocido, caracterizado mediante el término *indistinctio*. En el presente pasaje, pues, la comparación entre el movimiento y el conocimiento no es en absoluto metafórica: en el primer tratado –y Nicolás volverá sobre ello en la sección que O'Donnell tituló *De intellectu*– el conocimiento es explicado en términos de movimiento local de átomos.

Así, Nicolás retoma explícitamente su visión del proceso de conocimiento como un determinado tipo de movimiento: así como en el movimiento local hacia Notre Dame no se adquiere ni se produce ninguna nueva *res*, sino que un determinado sujeto establece una nueva relación respecto de Notre Dame (por caso, antes lo separaba de ella una determinada distancia, mientras que ahora no), lo mismo sucede en el caso del conocimiento. Nicolás describe ambos procesos en términos de indistinción: el movimiento local hacia Notre Dame y el proceso de conocimiento son, para Nicolás, dos casos de un mismo fenómeno, a saber el movimiento (y, más específicamente, el movimiento local de átomos).

8 EO 225.30-38: "Et sicut hic in isto motu locali aliqua res non acquiritur quin praecessisset, sed solum fit indistinctio alicujus ab aliquo, sic nec in motu spiritali qui attenditur penes animam de quo supradixi in tractatu de aeternitate rerum non nova intellectio vel nova scientia, quae non fuisset prius, acquiritur, sed solum quaedam indistinctio quasi subjectiva inter animam et scientiam ponitur; et dico quasi subjectiva; nam illa quae non substant sensibus non concipiuntur, ut alias videbitur, conceptibus propriis essentialibus. Ideo explicatio solum potest fieri secundum quasdam similitudines extrinsecas".

9 Cf. EO 200.48. En la lista de artículos condenados por la comisión papal, este pasaje del *Exigit ordo* ocupa el lugar nº 40. Cf. NICOLAS D'AUTRÉCOURT, *Correspondance. Articles condamnés* (texte latin établi par L. M. DE RIJK; introduction, traduction et notes par C. GRELLARD), Vrin (Sic et Non), París 2001, p. 142.

Ahora bien, Nicolás caracteriza esta descripción del proceso de conocimiento como *quaedam indistinctio quasi subjectiva* entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. La fórmula es compleja: por lo pronto, el *quaedam* confiere una cierta indeterminación a todo el sintagma. La utilización, en la misma descripción, del *quasi* refuerza la idea de una analogía. El principal interés de este pasaje reside en el hecho de que, en esas mismas líneas, el propio Nicolás explica el sentido con el cual utiliza el adverbio *quasi*: toda explicación que apele a realidades no susceptibles de ser percibidas por los sentidos –y tal es el caso del átomo, verdadero principio metafísico a lo largo de todo el *Exigit ordo*– sólo puede realizarse *secundum quasdam similitudines extrinsecas*. Tal es, según Nicolás, la razón por la que debe utilizar el adverbio *quasi*: la inaccesibilidad del fenómeno explicado obliga a un tipo de razonamiento por medio de una *similitudo* o analogía.

La importancia de este pasaje reside en que aquí resulta posible advertir en qué medida este tipo de razonamiento analógico introducido por el adverbio *quasi* se distingue del sentido metafórico que el mismo adverbio *quasi* presenta en casos como el de la comunidad caracterizada como *unus homo* en Tomás de Aquino o el propio ejemplo del *Exigit ordo*, en el que los adversarios son presentados como "armados para la guerra". Porque aquí, al interior del sintagma *quaedam indistinctio quasi subjectiva*, el *quasi* no se aplica a la caracterización del proceso de conocimiento como *indistinctio*, sino a la caracterización de esa *indistinctio* como *subjectiva*. Dicho de otro modo: no hay una intención metafórica, y mucho menos una "didáctica": se trata de una definición "científica", en la que uno de sus componentes, en tanto inaccesible de manera directa, exige ser abordado en términos de una analogía. Nicolás no está aquí caracterizando el proceso de conocimiento apelando a una imagen familiar o metafórica. El proceso de conocimiento es definido como una *indistinctio*, en el sentido de producto de un movimiento local de átomos espirituales. La analogía es introducida en un segundo momento, para intentar describir el tipo de movimiento de que se trata.

Aquí puede verse con mayor claridad la distinción propuesta entre un sentido metafórico y uno analógico para el uso del *quasi*. En el primer caso, la comparación tiene lugar entre dos ámbitos de diversa naturaleza, en los que la correspondencia es presentada a título de ejemplo o ilustración del tipo de fenómeno que se busca describir. En el uso analógico, en cambio, se ponen en relación dos fenómenos pertenecientes a un mismo campo científico, para trasladar los conceptos de un caso o los del otro. En este último caso, el *quasi*

funciona como una señal de que la correspondencia no es exacta, sino aproximada, *secundum quasdam similitudines extrinsecas*. Ahora bien, la apelación a esas *similitudines* está justificada, mucho más que en el caso de una metáfora, por tratarse del paso de un caso a otro siempre dentro de un mismo campo científico: en este caso, el movimiento.

Es interesante señalar que este tipo de uso analógico del adverbio *quasi*, y particularmente en cuestiones relacionadas con el conocimiento, no es original de Nicolás de Autrecourt, si bien, como se dijo, lo que llama la atención en el filósofo lorenense es la frecuencia con la que recurre a él. Un uso similar se puede advertir en la obra de Pedro Aureolo, un autor cuya influencia en la obra de Nicolás de Autrecourt ha sido varias veces señalada¹⁰. En la *Quaestio 7* de su *Quodlibet*, Aureolo se pregunta *utrum anima constituta ex duabus realitatibus esse possit forma corporis*¹¹. Una vez más, no interesan aquí los detalles del contenido doctrinal de la *quaestio* de Pedro Aureolo, sino la utilización del adverbio *quasi* en la caracterización del argumento.

Según Pedro Aureolo, ni Aristóteles, ni su comentador parecen ser claros en esta cuestión, puesto que es posible encontrar en su obra testimonios tanto a favor cuanto en contra. En el comienzo de la *quaestio*, se ofrecen once *rationes quod non* que parecen negar la constitución del alma a partir de dos principios. La séptima de ellas es la siguiente:

Además, el Comentador, en el comentario 17 del libro XII de la *Metafísica*, afirma que el intelecto que es en potencia es algo así como [*quasi*] el lugar del intelecto agente y no algo así como [*quasi*] la materia (...) Por lo tanto, el alma no está constituida como un ente a partir de algo posible y algo agente.¹²

Si bien el tema en discusión no es estrictamente el mismo que en el caso de Nicolás de Autrecourt, lo cierto es que también aquí Pedro Aureolo establece una analogía, a partir del texto de Aristóteles comentado por Averroes, entre el proceso de conocimiento y la noción de lugar. Si en Nicolás se trataba de la relación entre el sujeto del conocimiento y lo conocido, aquí se trata de la relación entre intelecto posible e intelecto agente, uno de los problemas centrales en las disputas universitarias de la Edad Media.

10 Cf. K. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham*, Brill, Leiden 1988, pp. 315-352; C. GRELLARD, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*, Vrin, París 2005, pp. 142.

11 Cf. L. O. NIELSEN, "The *Quodlibet* of Peter Auriol", en C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2007, pp. 267-331. En las pp. 280-329 se incluye la edición de la *Quaestio 7*. Las citas se hacen a partir de esta edición.

12 PETRUS AUREOLUS, *Quodlibet, q. 7*, ed. L. O. NIELSEN, pp. 285-286: "Praeterea, Commentator XII Metaphysicae, commento 17, dicit, quod intellectus, qui est in potentia, est **quasi** locus intellectus agentis, et non **quasi** materia. (...) Non est igitur anima constituta tamquam unum ens ex possibili et agente".

En la medida en que Nicolás de Autrecourt no suscribe la validez de las categorías aristotélicas, en cierto modo el tipo de problema es similar en ambos casos: qué tipo de relación es la que se establece entre la acción de conocer y lo conocido. En el pasaje citado, tomado del *Comentario a la Metafísica* de Averroes, Pedro Aureolo parece negar la posibilidad de explicar esa relación mediante la díada materia-forma, inclinándose por la categoría de lugar (*locus*) como más apropiada. En cualquier caso, ambas posibilidades son introducidas por un *quasi*, precisamente para dar cuenta del hecho de que no se está ofreciendo una definición en sentido estricto, sino que se trata de una analogía.

En la sección de las respuestas, este pasaje del *Comentario a la Metafísica* es contrastado con un pasaje del *De anima* que parece, por el contrario, sostener la posibilidad de aplicar la analogía de la díada materia-forma al intelecto. Esta es, en efecto, la posición de Pedro Aureolo, que así responde entonces a ese séptimo argumento:

Al séptimo argumento debe responderse que el Comentador afirma que el [intelecto] agente no se relaciona con el posible como la forma con la materia porque de acuerdo con la verdad de la cosa no se definen como materia y forma propiamente dichas, como se ha explicado antes. Y de ahí que, cuando habla de la constitución del alma a partir de estas dos realidades, siempre agrega allí "*quasi*", como cuando afirma, en el comentario 18 al libro III del *De anima* que el [intelecto] agente se relaciona con el posible como la forma respecto de la materia, y que toda sustancia abstracta debe dividirse en dos [principios], de los cuales uno es semejante a la materia y el otro semejante a la forma. Por lo cual, puesto que la recepción de la materia propiamente dicha se da con transmutación, de allí que el [intelecto] posible se asimile más al lugar que a la materia respecto del agente, en la medida en que el lugar es recibido sin una transmutación intrínseca.¹³

Dos veces, en este breve pasaje, alude Pedro Aureolo a la *materia proprie dicta*. La utilización del adverbio *quasi* es aquí justificada precisamente para aludir a un uso del término *materia* en el que ella es mentada a modo de una analogía, y no *proprie dicta*. Pedro Aureolo está aquí indicando expresamente que al hacer este tipo de analogía es obligatorio introducir el *quasi* que de cuenta de que no se está hablando en un sentido literal, sino analógico.

Lo interesante de este pasaje es que, como sucedía en el caso de Nicolás de Autrecourt, la analogía considerada más satisfactoria es la que relaciona el proceso de

13 PETRUS AUREOLUS, *Quodlibet*, q. 7, ed. L. O. NIELSEN, p. 311: "Ad septimum dicendum, quod pro tanto Commentator dicit, quod non se habet agens ad possibile sicut forma ad materiam, quia secundum rei veritatem non habent rationem formae et materiae proprie dictae, ut declaratum est supra. Et ideo ubique, dum agit de constitutione animae ex his duabus realitatibus, semper addit ibi '*quasi*', dicens commento 18, III De anima, quod agens se habet ad possibilem *quasi* forma de materia, et quod omnem substantiam abstractam oportet dividi in duo, quorum unum est simile materiae et reliquum simile formae. Unde, quia receptio materiae proprie dictae est cum transmutatione, ideo magis assimilatur possibile loco quam materiae respectu agentis pro eo, quod locus recipit absque intrinseca transmutatione".

conocimiento con el movimiento local: así como un objeto móvil no cambia sustancialmente al desplazarse, lo mismo puede decirse del conocimiento, en el que algo es adquirido sin una modificación sustancial. La diferencia, desde ya, es que aquello que Pedro Aureolo describe mediante las categorías aristotélicas de intelecto agente y posible, Nicolás, en tanto anti-aristotélico, lo describe mediante el movimiento local de átomos. En ambos casos, el proceso de conocimiento es explicado mediante una analogía en la que el vocablo que introduce la comparación es precisamente el adverbio *quasi*.

ii. Segundo ejemplo: *de aeternitate rerum*

El siguiente ejemplo está tomado de la primera sección del *Tractatus primus*, en cierto modo la más importante del *Exigit ordo*, en la medida en que allí se expresa la tesis principal de Nicolás de Autrecourt, a saber: la eternidad de las cosas¹⁴. En el transcurso del capítulo, al cual el propio Nicolás se refiere como *tractatus de aeternitate rerum*, se propone la hipótesis de que un *actus animae* o contenido mental pueda ser calificado de eterno en la medida en que su presencia sucesiva en individuos diversos garantiza la imposibilidad de que tal acto se corrompa.

El contexto de elaboración de esta hipótesis es un atomismo que no vale únicamente para la realidad sensible, sino también para la espiritual, en el sentido de que incluso la actividad anímica (tanto de la inteligencia cuanto de la voluntad) puede ser explicada en tanto movimiento local de átomos, sean ellos materiales o espirituales. Así, una de las tesis del *Exigit ordo*, que sería eventualmente condenada por la comisión papal, es que, por caso, el deseo de visitar Notre Dame no puede ser superfluo, y por lo tanto debe ser satisfecho¹⁵. La justificación la encuentra Nicolás en lo que Z. Kaluza llama "principio de finalidad", ampliamente utilizado por los filósofos medievales y muchas veces citado en el *Exigit ordo*, según el cual *nihil frustra est in natura*¹⁶.

14 Cf. EO 247.26: "Circa principaliter intentam conclusionem quae est de aeternitate rerum"...

15 A pesar de la similitud de la mención a Notre Dame, no se trata del mismo argumento que en el ejemplo anterior. De hecho, es posible encontrar, a lo largo del *Exigit ordo*, diversos argumentos que aplican similares imágenes. La de un viaje hacia Notre Dame es una, la de un individuo ciego de nacimiento es otra. En lo que se refiere a este argumento en particular, ocupa el lugar n° 54, si bien se debe señalar que el sentido en el que la comisión papal interpreta el argumento es precisamente el sentido que el propio Nicolás descarta. Cf. NICOLAS D'AUTRÉCOURT, *Correspondance*, p. 148.

16 Para la aplicación del "principio de finalidad", correlato metafísico del "principio de economía" aplicado en la lógica medieval, cf. Z. KALUZA, "La finalité de la nature selon Nicolas d'Autrecourt", en S. CAROTI, J. CELEYRETTE, *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e siècle*, Firenze 2004, pp. 49-67.

Ahora bien, la argumentación de Nicolás no implica que el deseo de un individuo *x* de visitar Notre Dame se verá satisfecho respecto de ese individuo *x*, sino respecto del deseo mismo, entendido como un *actus animae*. En la medida en que se establece la completa identidad entre aquellos *actus animae* que sólo difieren localmente (por caso, al estar presentes en un individuo *x* o en otro individuo *y*), entonces basta con que cualquier individuo visite Notre Dame para que el deseo mismo se vea satisfecho. Para Nicolás, sus adversarios "averroístas", defensores del monopsiquismo derivado del libro III del *De anima* aristotélico, deberían estar de acuerdo con él. El pasaje es extenso, pero vale la pena citarlo en su totalidad:

Pero surge una duda respecto de la afirmación según la cual el deseo natural de ir a Notre Dame (y en general cualquier otro acto del alma) está presente ahora a un individuo y luego a otro. Por lo tanto, debe determinarse la modalidad de esa presencia. Mi opinión es que tal modo no puede ser fácilmente calificable o determinado. Pero esta dificultad no es propia del que postula la eternidad de las cosas, sino que también les sucede a los otros. Porque no es claro, si el intelecto es numéricamente uno en todos los hombres, qué modo de presencia posee respecto de cada individuo. Además –y esto parece más conocido– no es claro lo que se quiere decir con "un accidente inhiere en un sujeto". Lo cierto es que el intelecto de alguna manera [*quasi*] parece abstraer este concepto de inherencia a partir de ciertas cosas, como cuando se dice que la piel inhiere en los huesos, y luego se aplica el concepto a accidente y sujeto simulando [*quasi fingetur*] que también se aplica allí. Pero la verdad acerca de tal situación no es evidente. Similarmente, no se dice que la inteligencia inhiere; por lo tanto, cuál sea su modo de presencia en la esfera celeste no es fácil de afirmar. De aquí que en algunas cuestiones se posea un conocimiento, por así decir [*quasi*], a través del concepto de "que la cosa es" o "si la cosa es", pero no se posea el concepto de "qué" o "cómo" es (pp. 37.20-38.3).¹⁷

Lo primero que llama la atención en este pasaje es la insistencia por parte de Nicolás en el hecho de que se trata de un tema de enorme dificultad: *non bene est qualificabilis... nec est apparens... non est apparens... non facile est dicere*. En unas pocas líneas se insiste sobre la dificultad de describir el proceso, no sólo en el marco de su propia doctrina, sino incluso para sus adversarios. Así, las tres apariciones del adverbio *quasi* darían cuenta, precisamente, de esta dificultad. Como se ve, la primera de ellas podría traducirse por un "como si", en el

17 EO 194.11-27: "Sed dubitatur circa illud quod dictum est quod desiderium naturale est aliquando praesens alicui supposito quod ibit ad Nostram Dominam, et universaliter de aliis actibus animae, et aliquando alii; determinetur ergo ille modus praesentiae. Dico quod non bene est qualificabilis seu determinabilis modus ille; sed non hoc singulariter contingit ei qui ponit aeternitatem in rebus, sed etiam aliis; nam nec est apparens, si intellectus sit unus in numero in omnibus hominibus, qualem modum praesentiae habet ad quodlibet suppositum; etiam quod videtur notius, non est apparens quid intelligendum sit per hunc sermonem: accidens inhaeret subjecto. Unde verum est quod intellectus **quasi** videtur abstrahere conceptum istum inhaerentiae a quibusdam rebus ut cum dicit: pellis inhaeret ossibus, et postea ipsum applicat ad accidens et subjectum **quasi** fingendo quod ibi habeat locum. Sed quantum ad veritatem non est apparens qualiter res se habeat; similiter intelligentia non ponitur inhaerere. Qualis igitur est modus praesentiae ad orbem non facile est dicere. Unde in aliquibus habemus conceptum **quasi** per conceptum quia est, vel si est, sed non habemus conceptum aliquem per modum quid vel qualis".

sentido metafórico: de hecho, el propio Nicolás parece sugerir que la frase, tan repetida a partir de Aristóteles, de que un accidente "inhiere" en un sujeto, es una suerte de metáfora construida a partir del caso de la piel que "inhiere" en los huesos.

Ahora bien, si en esta primera mirada parecería tratarse de un caso típico de empleo "metafórico" del *quasi* (un proceso del ámbito natural/sensorial aplicado al ámbito de los fenómenos psíquicos), la tercera aparición del *quasi* permite considerar todo el pasaje como un procedimiento "analógico" antes que "metafórico": en efecto, lo que parece hacer aquí Nicolás es describir un proceso psíquico mediante la descripción de otro proceso psíquico. A lo largo de todo el pasaje, en rigor, Nicolás no abandona nunca la discusión acerca del conocimiento.

La distinción fundamental es, en este pasaje, la distinción entre conocimiento *quia est* y conocimiento *quid/qualis est*. El primer tipo de conocimiento nos permite establecer que algo existe, mientras que el segundo permite definir o calificar ese conocimiento. Nicolás ilustra esta distinción con el ejemplo de un ciego al que un ser que no pudiera mentir le revelara que el blanco es el más puro de los colores: el ciego conocería que el blanco es el más puro de los colores (*quia est*), en la medida en que tal conocimiento le fue revelado por alguien que no puede sino decir la verdad. Sin embargo, no podría explayarse sobre el contenido de su propio discurso (*quid/qualis est*), en la medida en que carece, por su ceguera, de todo conocimiento relativo al sentido de la vista: el *quid est* de los conceptos de "color" o "blanco" le estaría vedado.

Una vez más, así considerado, el ejemplo podría tomarse como una metáfora: en lo que respecta al conocimiento del concepto de "inherencia", somos como ese ciego que no conoce el significado del concepto de "color". Pero aquí Nicolás está haciendo algo más: las tres apariciones de *quasi* en este pasaje se aplican precisamente a términos relativos a la propia actividad cognoscitiva: *quasi abstrahere... quasi fingetur... quasi per conceptum quia*. Esta última es la aplicación decisiva: la comparación entre el ciego que no puede dar cuenta del concepto de color y el intelecto que no puede dar cuenta del concepto de inherencia (que podría ser, ella sí, "metafórica"), descansa a su vez sobre esta otra comparación "analógica", siempre en el sentido explicitado antes. Esto es: establecida la distinción entre conocimiento *quia* y conocimiento *quid/qualis*, Nicolás propone aplicar la distinción al caso que se está analizando, a saber, la dinámica de los *actus animae*. De ellos, afirma Nicolás, puede decirse que tenemos (**quasi**) un concepto *quia*, mas no uno *quid/qualis*.

Aquí ya no hay una metáfora, sino la explicación de un proceso de conocimiento mediante otro proceso de conocimiento. La utilización del adverbio *quasi* justifica ese salto y, a la vez, por tratarse de una cuestión difícil, establece un marco hipotético, únicamente analógico. Es precisamente la imposibilidad de contar con un conocimiento *quid/qualis* de ese proceso la que justifica el recurso ultricuriano. Tal es, por otra parte, el procedimiento que Nicolás había adelantado como más apropiado para la investigación de esas cuestiones "ocultas"¹⁸. La metáfora del ciego es ofrecida como marco para explicar la necesidad del recurso a la analogía, esta vez entre dos procesos de conocimiento a los que se pretende explicar de manera "científica" y ya no "metafórica".

iii. Consideraciones generales

Lo que se intentó señalar mediante el análisis de estos ejemplos de la utilización que Nicolás hace del adverbio *quasi* es que, además de los usos tradicionales, como indicador de una cierta imprecisión, ya sea en una magnitud, como en el uso del lenguaje, apelando a la metáfora, un tercer sentido puede caracterizarse como "analógico" o, de manera más general, "filosófico". Se trata de un matiz incorporado a una descripción que no pretende ser meramente "didáctica", sino que busca aproximarse a la caracterización de un proceso avanzando en el conocimiento que se posee de él. Como se señaló, la característica particular de Nicolás de Autrecourt no consiste en haber sido quien acuñó este sentido, si bien puede afirmarse que la frecuencia con la que hace uso de él lo distingue claramente de sus contemporáneos. A continuación se ofrecerá un intento de extraer algunas conclusiones que permitan explicar dicha frecuencia.

En primer lugar, una comparación con otro texto cercano cronológica y geográficamente al *Exigit ordo* puede resultar iluminador. Se trata de las *Quaestiones super libros De generatione et corruptione* de Juan Buridán. En ambos libros, con 38 *quaestiones* en total, el adverbio *quasi* sólo aparece diez veces, la mayoría de las cuales caen dentro del caso (a), como adverbio referido a una magnitud (*quasi omnes... quasi immediate*, etc.), más algunos pocos casos de empleo "metafórico" (*omnes substantiae mundi sunt quasi radii lucis divinae*). Sólo uno de esos diez casos podría caer dentro del uso que hemos definido como "analógico": tiene lugar en la *quaestio* 15 del libro I, en donde Buridán se pregunta *utrum*

¹⁸ EO 185.15-16: ..."quis sit verus modus occulta inquirendi".

augmentatio fiat secundum partes formales et non secundum partes materiales. Buridán critica a quienes malinterpretan a Aristóteles:

Y por eso algunos interpretan de tal modo que Aristóteles llama "partes formales" las partes heterogéneas, que determinan entre sí ciertas figuras, como un pie, una mano o un dedo, y llama "partes materiales" las partes homogéneas, de las cuales casi [*quasi*] materialmente parecen estar compuestas las partes heterogéneas. Pero tal explicación va contra la intención de Aristóteles...¹⁹

En este pasaje, la utilización del *quasi* por parte de Buridán es precisamente la clave para entender en qué consiste el error de estos *aliqui*: toman como caracterización real lo que es apenas una analogía. Las llamadas "partes homogéneas" se comportan "como si" fueran la materia de las "partes heterogéneas", pero estrictamente no son "materia", y Aristóteles no pretendía afirmar tal cosa. Buridán utiliza el *quasi* para señalar que, si se acepta la definición de *materialiter*, no se la debe tomar en sentido literal, sino "analógico".

Por otra parte, tampoco se trata de una mera metáfora: el tipo de relación que se establece entre las llamadas "partes formales" y las "partes materiales" de un lado y "materia" y "forma" de otro es, ya desde la nomenclatura, una clara señal al respecto. No se comparan aquí dos imágenes o procesos provenientes de ámbitos diversos, sino que se establece un tipo de relación de analogía que, de hecho, explica la derivación del nombre: "parte formal" a partir de "forma" y "parte material" a partir de "materia". El *quasi*, parece advertir Buridán, es lo que impide trazar sin más una identidad, y matizar esa relación llevándola al terreno de la analogía.

No es de sorprender que esa única aplicación "analógica" del adverbio *quasi* en Buridán tenga lugar durante el tratamiento de conceptos derivados de las nociones de "materia" y "forma". Como se vio antes con la díada "sustancia-accidentes", las categorías aristotélicas son particularmente fértiles para la aplicación de las analogías. A mayor nivel de abstracción, más necesario se hace apelar a este tipo de recursos, como lo demuestra, por ejemplo, el caso de la discusión, en las primeras décadas del s. XIV, acerca de la distinción formal escotista: allí también el adverbio *quasi* es utilizado para dar cuenta de la compleja relación que se establece entre las entidades sujetas a una tal distinción²⁰. La confesión del

19 IOANNES BURIDANUS, *Quaestiones super libros De generatione et corruptione* I, 15, ed. M. STREIJGER, P. J. J. M. BAKKER, J. M. M. H. THIJSEN, p. 121: "Et ideo aliqui taliter exponunt quod 'partes formales' vocat Aristoteles partes heterogeneas, quae determinant sibi certas figuras, ut pes, manus, digitus, et 'partes materiales' vocat partes homogeneas, ex quibus quasi materialiter partes heterogenea componuntur. Sed illa expositio est contra intentionem Aristotelis"...

20 Cf. T. B. NOONE, "Ascoli, Wylton, and Alnwick on Scotus's formal distinction: taxonomy, refinement, and interaction", en S. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early*

propio Nicolás respecto de su predilección por cuestiones sumamente abstractas²¹ podría, entonces, tomarse al pie de la letra: la frecuencia con la que recurre al adverbio *quasi*, aplicado con el sentido analógico aquí analizado, daría cuenta de esa interés en las grandes abstracciones, para explicar las cuales debe recurrir necesariamente a analogías.

Pero hay también otra razón, en cierto modo conectada con la anterior. En la medida en que Nicolás pretende elaborar todo un sistema basado en premisas atomistas que se pretenda alternativo al aristotelismo, ello parece derivar en la necesidad de "alterar", por decirlo de algún modo, los materiales "aristotélicos" de la filosofía universitaria para acomodarlos a esa nueva ontología atomista. En su análisis del proyecto filosófico de Nicolás de Autrecourt, C. Grellard acuña el concepto de "cripto-aristotelismo"²², esto es, la elaboración de un sistema nuevo en el que la mayoría de los principios no son sino elaboraciones a partir de una matriz aristotélica. A lo largo de este trabajo, la categoría de "cripto-aristotelismo" será de gran utilidad para caracterizar este procedimiento, habitual en el *Exigit ordo*. En este caso, la profusión del *quasi* en un sentido "analógico" implica que es precisamente la analogía el recurso necesario para quien se propuso suplantar una explicación basada en principios aristotélicos por otra basada en el atomismo. La construcción de un sistema nuevo implica una cierta cuota de "imprecisión", en la medida en que se está probando la riqueza y pertinencia del nuevo arsenal conceptual, para investigar, precisamente, cuestiones "ocultas" (*occulta inquirendi*). La reconducción de muchos de esos nuevos conceptos a un equivalente aristotélico familiar para la audiencia a la que Nicolás se dirigía daría cuenta de esa búsqueda de analogías, mediante las cuales lo desconocido se explique mediante el recurso a lo más conocido.

Fourteenth Century, Brill, Leiden 2009, pp. 127-149. El propio Escoto habla de *quasi duas realitates*; cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, d. 2, p. 2.

21 EO 212.15-17: ... "quoniam res quae dicuntur imaginationis minus bene veniunt ad spiritum meum quam res intellectus quae dicuntur majoris abstractionis".

22 C. GRELLARD, *Croire et savoir*, p. 149.

II. SEGUNDA PARTE

3. Los prólogos: el perfil del *verus philosophus*

Los prólogos del *Exigit ordo* constituyen probablemente las páginas más citadas de toda la obra conservada de Nicolás de Autrecourt. Las críticas al medio universitario parisino, algunas despiadadas, fueron las que primero llamaron la atención sobre el perfil polémico de su autor:

Los doctores que, como ejercicio, se recriminan unos a otros, completan en sus discusiones cuadernos con largas exposiciones de las palabras de Aristóteles. Ahora bien, si aceptan categóricamente que las palabras de Aristóteles son verdaderas por razón evidente, parecería del todo superfluo de su parte abandonar así la consideración de las cosas y dirigirse a las palabras de un hombre, pues no hay duda de que podrían lograr todo más rápidamente si obtuvieran una conclusión mediante cualquiera de las razones a su disposición (p. 9.25-31).¹

La crítica a los doctores que discuten entre sí como mero ejercicio no es, sin embargo, un hallazgo de Nicolás. No es muy distinta la descripción de la actividad desarrollada en la Facultad de Teología que puede hallarse en el texto de otro maestro de artes parisino de las primeras décadas del siglo XIV, como es el *Tractatus de laudibus Parisius* (1323) de Juan de Jandún². Desde ya, toda similitud entre Juan de Jandún y Nicolás de Autrecourt en lo referente a las críticas de las prácticas habituales de los teólogos se termina cuando se trata de la apreciación de Aristóteles. En los prólogos del *Exigit ordo*, Nicolás prodiga dardos contra los *reverendi patres* que dedican sus esfuerzos a desentrañar los oscuros textos de Aristóteles y su comentador Averroes "hasta que sus cabellos se vuelven blancos", descuidando así un tipo de investigación que debería prescindir de las meras palabras para dedicarse "a las cosas". De no haber debido abandonar París, acaso el propio Juan de Jandún se habría contado entre estos "reverendos padres" que Nicolás critica.

Ahora bien, esas primeras páginas del tratado han sido por lo general interpretadas

¹ EO 197.39-198.2: "nam doctores qui ad invicem exercitii causa conferunt in determinationibus suis replent quaternos et processus formant longos in verba Aristotelis exponendo. Nunc autem si praecise verba Aristotelis accipiant esse vera propter rationem evidentem, eis superfluum omnino videtur sic considerationem dimittere rerum et se ad verba hominis convertere, nam dubium non est alicui quod brevius fieri poterat si a quolibet exprimeretur ratio propter quam tenebat conclusum".

² Para la comparación entre el *De laudibus Parisius* de Juan de Jandún y el *Exigit ordo* de Nicolás de Autrecourt, cf. *supra*, el capítulo 2.2 de este trabajo.

poniendo un énfasis casi exclusivo en la primera mitad de la exposición de Nicolás, esto es, en la crítica a la exégesis de los textos de Aristóteles y Averroes. Pero esa mayor atención dispensada a la *pars destruens* del pensamiento ultricuriano condenó a un segundo plano su complementaria *pars construens*, en verdad inseparable de la primera: la crítica a la recurrencia exclusiva a las *auctoritates* de Aristóteles y Averroes es puesta en boca de un *amator veritatis* que, ante todo, privilegia la investigación a cargo de la propia razón.

En efecto, la segunda parte del primer prólogo declara explícitamente un propósito "constructivo" (en el sentido de *pars construens*, precisamente) para el tratado. Allí Nicolás concede que la predilección por los textos de Aristóteles antes que el estudio de la propia realidad se puede justificar en las diversas aptitudes de los hombres, pues no todos están capacitados para las grandes abstracciones de la especulación filosófica³. Así, en algunos casos, se justificaría que esas personas recurrieran a los textos aristotélicos. El problema, según Nicolás, es que dicha práctica se extendió fuera de toda medida, por lo cual resulta necesario restablecer un cierto equilibrio:

ahora veo que ese proceso ha ido demasiado lejos, porque peligrosamente pocos dirigen su atención a la naturaleza de la realidad, mientras que la mayoría se vuelca a las opiniones de los hombres [*sc.* Aristóteles y Averroes]. Por lo tanto, para reestablecer el equilibrio, estoy ansioso por mostrar cuál es la vía verdadera para investigar las cuestiones difíciles (pp. 7.28-8.2).⁴

Esa "vía verdadera" para la especulación filosófica, que se opone a la adhesión acrítica a Aristóteles, no es la verdad de la fe –aún cuando se recurra, en algunos pasajes del tratado, a la *lex christiana* como aquella que debe guiar los pasos del filósofo–, sino un tipo de duda al que, evitando los posibles anacronismos, bien podría caracterizarse como "metódica":

Por consiguiente, en contra de los así engañados, propongo que algunas conclusiones de Aristóteles acerca del intelecto (...) no constituyen de ningún modo conocimiento. En tal proceso, habrá numerosas conclusiones sobre las cuales se habrá de investigar, mas no por medio de certezas, sino de dudas (p. 10.11-15).⁵

³ Nicolás mismo se declara más cómodo en este tipo de reflexión especulativa que en cuestiones relativas a la imaginación; cf. EO 212.15-17: "res quae dicuntur imaginationis minus bene veniunt ad spiritum meum quam res intellectus quae dicuntur majoris abstractionis".

⁴ EO 185.12-16: "Nunc video quod res est nimis in extremo; nam pauciores satis quam expediret convertunt se ad naturam rei et plures convertunt se ad intellectus hominum. Ergo ut res reducatur ad medium satis volo ostendere quis sit verus modus occulta inquirendi". También en Juan de Jandún es posible encontrar estas referencias a la filosofía como abocada al estudio de "secretos" y "misterios" (*archana, occulta*). Cf. *supra*, capítulo 2.2 de este trabajo.

⁵ EO 198.14-17: "Itaque proposui inter cetera contra sic deceptos aliquas conclusiones quas certum fuisse de intellectu Aristotelis (...) ostendere ab eis nullo modo fore scitas. In cujusmodi processu erant quam plurimae conclusiones super <quibus> non determinando sed dubitando inquiretur".

Las referencias a la duda como método de abordaje de una cuestión (*dubitando inquiretur*), presentadas aquí en el prólogo, serán efectivamente aplicadas en el tratamiento de las variadas cuestiones que integran los diversos tratados del *Exigit ordo*. No se trata sólo del recurso de los *dubia*, frecuentes en los tratados medievales y recurrentes en la obra de Nicolás de Autrecourt, como se verá, sino específicamente de la caracterización de la duda como punto de partida de la investigación, como en el segundo tratado, acerca de los indivisibles: *primo quidem magis dubitando; secundo magis dando intellectum quaesiti*⁶; o en el décimo, acerca de si una misma causa puede producir dos efectos específicamente diversos: *adhuc quaerere et dubitare*⁷. En este último caso, en rigor, se justificaría incluso considerar el "et" como epexeagógico, identificado la investigación misma con el acto de dudar⁸.

Ahora bien, si a esta referencia a la duda como metodología de investigación sumamos las advertencias respecto del tipo de refutación que se pretende alcanzar de la filosofía de Aristóteles, se entiende que se haya podido leer en los textos de Nicolás de Autrecourt un latente escepticismo:

En primer lugar, examiné la doctrina de Aristóteles y de su comentador Averroes, y vi que mil conclusiones (o casi) habían sido oscuramente demostradas por ellos, y especialmente aquellas cuyo conocimiento en más alto grado desea el intelecto. Es cierto que no encontré razones demostrativas para oponer a todas, mas se presentaron otras razones por las cuales me resultó evidente que conclusiones opuestas a las suyas podían ser sostenidas con tanta probabilidad como las propuestas por ellos (p. 1.11-16).⁹

En estas páginas introductorias del tratado encontramos, pues, referencias a la duda como método de investigación, a la noción de probabilidad como característica principal tanto de las tesis de Aristóteles cuanto de sus opuestas, y, también algunas *verisimiles*

⁶ EO 209.8.

⁷ EO 264.31.

⁸ Este uso del verbo *dubitare* y derivados no es exclusivo del *Exigit ordo*. Puede agregarse aquí el comienzo de la epístola de Nicolás a Gilles du Foin, en donde anuncia que sus objeciones a Aristóteles serán presentadas *dubitando*. Cf. L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt. His Correspondence with Master Gilles and Bernard of Arezzo. A Critical Edition and English Translation*, Brill, Leiden 1994, p. 100 e *infra*, capítulo 5.1 del presente trabajo.

⁹ EO 181.6-11: "Primo inspexi doctrinam Aristotelis et ejus commentatoris Averrois et vidi quod mille conclusiones, vel quasi, in occultis et specialiter in illis quorum cognitionem maxime desiderat intellectus erant ab eis demonstratae. Verum est quod non inveni rationes demonstrativas ad oppositum in omnibus, sed occurrerunt rationes aliquae per quas mihi visum fuit quod ita probabiliter possent teneri conclusiones oppositae sicut propositae ab eis".

conjecturas que Nicolás anuncia en su segundo prólogo al tratado¹⁰, que según él bastan para demostrar la insuficiencia de los argumentos "peripatéticos". Con todos estos elementos, parece perfilarse en los prólogos del *Exigit ordo* un tipo de figura que parece tener varios puntos de contacto con la del sabio "académico", tal como éste es caracterizado por Agustín en *Contra Academicos*¹¹:

Y por ello, los Académicos parecían describir a su sabio –que, según ellos, nada debe afirmar– como uno que duerme y que abandona todos sus deberes. Y aquí ellos introdujeron una cierta probabilidad, a la que llamaban verosimilitud, y sostuvieron que de ningún modo el sabio deja de cumplir sus deberes, pues tiene sus reglas de conducta para seguir; pero que la verdad, sea por la oscuridad de la naturaleza, sea por las semejanzas entre las cosas, yacía escondida y confusa.¹²

El recurso a la metáfora del sueño es interesante. Se trata de una imagen recurrente en la historia de la filosofía –la referencia kantiana al "sueño dogmático" del que lo despertó la lectura de Hume es, en ese sentido, ejemplar–, pero que en el texto agustiniano aparece curiosamente invertida: el que "duerme" es, según la cita del *Contra Academicos*, el escéptico. Y, consecuentemente, es la filosofía cristiana la que lo "despierta"¹³. Por su parte, cuando Nicolás de Autrecourt recurre a la misma metáfora, lo hace al modo "kantiano": es precisamente el *amicus veritatis* el que pretende despertar a los que duermen el "sueño dogmático". Un sueño que, en el nuevo contexto de la filosofía universitaria del *Trecento*, era inducido por el pensamiento aristotélico-averroísta¹⁴:

¹⁰ EO 197.12-13: "Adduco aliqua signa et aliquas verisimiles conjecturas quae debent in hac materia sufficere".

¹¹ Sobre la importancia del *Contra Academicos* agustiniano en la concepción medieval del escepticismo, cf. D. PERLER, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt 2006; L. FLORIDI, "The rediscovery and posthumous influence of scepticism", en R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, New York 2010, pp. 267-287; CH. GRELLARD, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Les Belles Lettres, Paris 2013. Véase también la bibliografía detallada en el capítulo 6 del presente trabajo.

¹² AUGUSTINUS, *Contra Academicos*, II, 5, 12: "Unde dormientem semper, et officiorum omnium desertorem, sapientem suum Academici describere videbantur, quem nihil approbare censebant. Hic illi inducto quodam probabili, quod etiam verisimile nominabant, nullo modo cessare sapientem ab officiis asserebant, cum haberet quid sequeretur; veritas autem sive propter naturae tenebras quasdam, sive propter similitudinem rerum, vel obruta, sed confusa latitaret".

¹³ AUGUSTINUS, I, 1, 3: "Evigila, evigila, oro te; multum, mihi crede, gratulaberis quod pene nullis prosperitatibus quibus tenentur incauti, mundi huius tibi dona blandita sunt: quae meipsum capere moliebantur quotidie ista cantantem, nisi me pectori dolor ventosam professionem abiicere et in philosophiae premium confugere coegisset. Ipsa me nunc in otio, quod vehementer optavimus, nutrit ac fovet; ipsa me penitus ab illa superstitione, in quam te mecum praecipitem dederam, liberavit. Ipsa enim docet, et vere docet nihil omnino colendum esse, totumque contemni oportet quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit. Ipsa verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit, et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur". Como se verá, Nicolás no compartirá la crítica a los sentidos.

¹⁴ P. Porro se refiere al aristotelismo como "nuova filosofia dogmatica per eccellenza". Cf. P. PORRO, "Il *Sextus latinus* e l'immagine dello scetticismo antico nel Medioevo", *Elenchos* 2 (1994), pp. 229-253. Bianchi y Randi, por su parte, apuntan: "In settant'anni [se refieren al lapso transcurrido entre mediados del siglo XIII y las

A causa de los discursos lógicos de Aristóteles y de Averroes, todos abandonaban las cuestiones morales y el cuidado del bien común (...) [y] cuando apareció el amigo de la verdad e hizo sonar su trompeta para despertar a los durmientes de su sueño, emitieron suspiros, hicieron en general signos de indolencia y, una vez recuperado el ánimo, se precipitaron sobre él casi armados para una guerra capital (pp. 1.22-2.5).¹⁵

Con estos ingredientes, se completa el cuadro de un Nicolás que parece, por momentos, muy cercano a la caracterización agustiniana del sabio académico: se maneja con argumentos "probables", aduce "conjeturas verosímiles", investiga mediante dudas y se enfrenta a los dogmáticos haciendo sonar su trompeta. Más aún: en la segunda parte del primer prólogo incluso hace explícitas sus propias reglas de conducta¹⁶. Nicolás se apresura a señalar que su caso se inscribe dentro de la segunda, para evitar la crítica de que su refutación de Aristóteles está dirigida por el *amor gloriae*. Las reglas son las siguientes:

[R₁] Y para que la verdad sea clara, propondré una regla moral que me parece notable y sumamente útil, y es la siguiente: Todo hombre a quien se le presenten acerca de determinadas cuestiones todos los conceptos que se le presentan a toda una comunidad –y se le presenten espontáneamente y a partir de sí mismo, y no recibidos de otro–, y sobre estos y más allá de estos se le presenten, siempre a partir de sí mismo y no recibidos de otro, otros claros como aquellos y aún más claros, gracias a los cuales parece alcanzar las mismas cosas y en grado más íntimo, todo entendimiento de tal tipo puede mantener, sin considerarse presumido, algunas conclusiones que se apartan de las aceptadas por toda la comunidad, e incluso directamente opuestas a ellas; y ello con el grado de certeza necesario para su capacidad de juzgar (pp. 3.26-4.4).¹⁷

[R₂] en mi defensa, ofrezco otra regla civil, que es la siguiente: “En algunas cuestiones, una persona presenta algunos pensamientos que corren en contra de la opinión general. Discute la cuestión con personas cuyo juicio respeta. Tras mantenerse por mucho tiempo, porque sus puntos de vista han

primeras décadas del XIV], la filosofía aristotélica si trasforma da peggior nemico a principale alleato dell'ortodossia". Cf. L. BIANCHI, E. RANDI, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Bari 1990, p. 60.

¹⁵ EO 181.16-25: "Omnes propter logicos sermones Aristotelis et Averrois deserebant res morales et curam boni communis (...) cum insurrexit amicus veritatis et suam fecit sonare tubam ut dormientes a somno excitaret, emiserunt suspiria, omnino fecerunt signa tristitiae, et resumpto spiritu quasi armati ad capitale proelium in eum irruerunt". Se trata de uno de los pasajes más citados del tratado, al punto de que de él toma Kaluza el título de su monografía. Esa notoriedad del pasaje es, en parte, la que justifica cierta predisposición en la bibliografía secundaria a privilegiar el aspecto crítico de la filosofía de Nicolás por sobre su *pars construens*: en efecto, la crítica a los *reverendi patres* se hace aquí desde un ángulo moral y no desde una filosofía que pretende avanzar según los procedimientos científicos (es decir, los propios de una *scientia*, aún entendida en términos aristotélicos).

¹⁶ En Agustín, en cambio, hay apenas una alusión a las "reglas" de los Académicos, sin explicitarlas como tales.

¹⁷ EO 182.36-46: "Et ut veritas videatur ponam unam regulam, regulam moralem quae mihi videtur esse notabilis et utilis multum et est ista: omnis homo ad quem veniunt, et praecipue quasi naturaliter et ex se non receptive ab alio, omnes conceptus super aliquibus quaesitis qui veniunt ad aliquam totam multitudinem super illis et ultra quos quasi ex se non receptive ab alio veniunt conceptus ita, alii clari sicut isti et clariores, per quos ipsas res magis videtur attingere et sibi magis intimare, intellectus omnis talis potest ponere sine hoc quod sit caymotes vel praesumptuosus aliquas conclusiones in illis quaesitis praeter illas quae sunt positae a tota communitate, immo directe oppositas eis et cum certitudine satis sufficienti suo iudicio".

aparecido y aparecen aún claros para él, puede y debe, particularmente en cuestiones puramente especulativas, declarar su propio juicio honestamente, y presentar sus puntos de vista como verdaderos, para someter esos juicios a examen. Y por lo tanto, puesto que una persona así no presenta una falsa opinión de su propio juicio, no cae en la falta a la que se aludió más arriba". Ahora bien, yo soy una persona así (p. 5.17-25).¹⁸

Si R₁ pone especial énfasis en el hecho de que sea el propio juicio el que alcance las conclusiones de los razonamientos, sin recurrir a nada que provenga "de fuera", R₂ parece abrir el juego a una participación a esas "personas cuyo juicio respeta". De algún modo, las reglas se complementan: esos razonamientos *ex se* y no *ab alio* a los que una y otra vez hace mención Nicolás en R₁, parecen ser la condición que se espera de aquel que luego, en R₂, someta esos razonamientos a un tribunal de pares. Una verdadera discusión sólo puede tener lugar entre personas que, *fideliter*, presentan su propio pensamiento como fruto de un autoexamen minucioso.

Ahora bien, si bien es cierto que todos estos elementos permiten trazar ciertos paralelismos con la caracterización agustiniana del sabio académico, ello sólo es posible a condición de dejar constancia de que las semejanzas sólo se aplican a la *pars destruens* de la propuesta ultricuriana. La formulación misma de la crítica de Nicolás, tal como se puede leer en los prólogos al tratado, exige reparar con igual cuidado en su *pars construens*, que constituye, en definitiva, la verdadera motivación para la crítica a los así llamados "peripatéticos". Allí se terminan las semejanzas: una vez desmantelada la alternativa peripatética, la propuesta de Nicolás de Autrecourt no se identifica con la filosofía académica, pero tampoco con el tipo de sabio que Agustín opone a los escépticos en su *Contra Academicos*.

Un breve ejemplo permite apreciar esa distancia. Agustín parece llamar la atención sobre el hecho de que la filosofía escéptica –si es que puede recibir el nombre de "filosofía"–, parece guiada por un llamado a la acción, un tipo de vida propio del sabio "académico":

Llaman los académicos probable o verosímil lo que, sin asentimiento formal de nuestra parte, basta para movernos a obrar.¹⁹

¹⁸ EO 183.36-43: "Igitur ad me exonerandum pono aliam regulam civilem quae est ista: omnis homo cui super aliquibus quaesitis occurrunt aliqua contraria toti communitati et tractatu habito cum aliquibus quos existimat recti iudicii, stetit longo tempore quod sibi apparuerunt et adhuc apparent, potest et debet praecipue in mere speculativis manifestare fideliter suum iudicium et ponere ea ut vera, sed ut consideretur in eis; et ideo, cum talis non habeat falsam existimationem de suo iudicio, non incidit in illud vitium de quo supra. Nunc ego sum hujusmodi".

¹⁹ AUGUSTINUS, *Contra Academicos*, II, 11, 26: "Id probabile vel verisimiles Academici vocant quod nos ad agendum sine assensione potest invitare".

Este tipo de motivación será explícitamente cuestionada por Nicolás. La apelación al asentimiento puede funcionar muy bien en el ámbito forense —y Nicolás, hombre formado en leyes y, aparentemente, hábil en los tribunales, lo manifiesta de manera explícita²⁰—, pero nada tiene que ver con la filosofía:

Ahora bien, en cuestiones especulativas, nuestro objetivo es el conocimiento en sí mismo, de modo que la realidad se manifieste en el alma. No es como la obediencia que se debe a la ley, en la que el objetivo no es el conocimiento, sino la acción. Allí, el legislador utiliza argumentos que pueden conseguir el asentimiento de los hombres, porque sabe que, si se da el asentimiento, sigue la acción. Pero aquí nuestro objetivo es la demostración, por lo cual no resultaría apropiado utilizar argumentos de esta índole. Mejor, intentemos buscar la verdad acerca de las cuestiones presentes en proposiciones de suyo evidentes y en la experiencia (pp. 6.30-7.6).²¹

Se esconde, en estas últimas palabras, un verdadero programa filosófico del que Nicolás adelanta las líneas fundamentales: la verdad debe buscarse *in propositionibus per se notis et in experimentis*. Difícilmente pueda encontrarse aquí un programa escéptico, al menos en los términos en los que se entendían las diversas variantes clásicas de escepticismo. Los intérpretes que sobredimensionaron este aspecto de la filosofía de Nicolás de Autrecourt tomaron las referencias a la duda y a los argumentos probables en este sentido "académico" descrito por Agustín²². Ahora bien, no sólo la propia actividad universitaria de Nicolás, tal como se revela en los diversos capítulos del *Exigit ordo*, desmiente una lectura de este tipo, sino que incluso en los prólogos mismos se adelantaba ya una caracterización de la actividad filosófica que trasciende el mero señalamiento de los errores del adversario²³.

¿Cómo caracterizar, pues, la actividad filosófica tal como la entiende Nicolás de Autrecourt? Los prólogos del *Exigit ordo* parecen ser, en efecto, el lugar privilegiado para

²⁰ Kaluza reconstruye la formación en derecho civil de Nicolás y su posible influencia en su obra filosófica en Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrecourt. Ami de la vérité", en *Histoire Littéraire de la France* 42/1, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris 1995, pp. 23-31.

²¹ EO 184.32-38: "Nunc in speculativis non quaerimus nisi ipsum scire ut res veniat in apparentia apud animam. Non est sicut in observantiis legalibus ubi quaeritur non cognitio sed opus; et ideo ibi talibus argumentis utitur legislator ut homines inducat ad assensum; nam scit quod assensu posito sequitur opus. Sed hic non quaerimus nisi evidentiam, et ideo non videtur quod dignum sit uti talibus argumentis; sed quaeramus veritatem quaesitorum in propositionibus per se notis et in experimentis".

²² El caso extremo es el de Copleston, quien explícitamente sugiere que el verdadero aporte de Nicolás de Autrecourt se agota en estos prólogos y que "no vale la pena analizar en detalle la filosofía positiva" de Nicolás de Autrecourt. Cf. *supra*, capítulo 1.1. Acerca del supuesto escepticismo ultricuriano, cf. *infra*, capítulo 6 de este trabajo.

²³ El propio Nicolás ofrece una explicación de este tipo al comienzo del *Tractatus secundus*; cf. EO 228.15-17: "intellectus non quietatur in sciendo negationem actus sciendi circa oppositum, sed etiam quaerit ex aliquibus probabilibus concludere propositum".

encontrar una definición acabada de lo que Nicolás de Autrecourt llama *verus philosophus*. Así, si hubiera que caracterizar cada una de estas tres maneras diversas de encarar la curiosa tripartición de esta introducción, independientemente de razones ligadas a diversas etapas de la redacción, podría hablarse de un primer prólogo en el que se manifiesta la intención del tratado, dividido a su vez en dos partes. La primera anunciando la *pars destruens* (*volo inquirere... qualis certitudo possit haberi de rebus et an processus Aristotelis fuerint demonstrativi*), y la segunda anunciando la *pars construens* (*volo ostendere quis sit verus modus occulta inquirendi*). Finalmente, el segundo prólogo establece la metodología (*dubitando inquiretur*).

Ahora bien, el interés excesivo dedicado a la primera parte del prólogo, en el que se manifiesta la intención del tratado, y especialmente a su primera parte, suele relegar a un segundo plano el prólogo segundo, de corte netamente metodológico²⁴. Y si en el primero se privilegiaban las virtudes morales que debe cumplir el filósofo, y los correspondientes –y aparentemente frecuentes– vicios de los que debía apartarse, en el segundo la preocupación pasa a ser otra: no se trataría, pues, de definir a los buenos filósofos, sino a los verdaderos.

Desde ya, no es necesario remitirse a las sentencias medievales respecto de los trascendentales para comprender que ambas definiciones están estrechamente relacionadas²⁵. Si *ens et verum convertuntur* y, a la vez, *ens et bonum convertuntur*, es claro que hay una transitiva equivalencia entre *bonum* y *verum*. Pero si una lectura que se detenga exclusivamente en el primero de estos términos puede conducir a una caracterización del filósofo ultricuriano como un hombre que desprecia la *vana curiositas* de los maestros de la universidad en aras de un bien mayor que reside en el ámbito de la fe y la ley cristiana, una correcta lectura de la metodología propia del *verus philosophus* nos devuelve inequívocamente a la París de la *Vico Straminum* y la *Vico Sorbone*: el ámbito natural del verdadero filósofo sigue siendo, para Nicolás, el de la disputa universitaria.

²⁴ El caso de la segunda parte del primer prólogo es particular: tal como es transmitida por O'Donnell, se entienden (aunque su crítica resulte desmedida) los juicios de intérpretes como Copleston o De Wulf que veían en el *Exigit ordo* una serie de argumentos desordenados e inconexos; cf. al respecto el capítulo 1.1 de este trabajo. Pero una vez que se extraen de esas páginas los argumentos que en realidad corresponden a lo que Kaluza llama *Tractatus primus*, la segunda parte del primer prólogo resulta breve, concisa, y funciona como nexo entre las duras críticas de la primera parte del primer prólogo y el tono más "positivo" del segundo. Al respecto, no parece mera coincidencia que sea este segundo prólogo el que incluye la dedicatoria al amigo Eudes "y a otros que deseen investigar la verdad y conocerla".

²⁵ Nicolás de Autrecourt alude expresamente a los trascendentales en EO 186.47-49: "quod ens et bonum convertuntur, hoc pervenit apud intellectum ex eo quod ipsum esse semper est in placentia apud intellectum". De allí que, según Grellard, "l'analyse ontologique de l'être est subordonnée à la considération spéculative du bien"; cf. C. GRELLARD, *Croire et savoir*, p. 116.

El propio Nicolás lo explicita en ese segundo prólogo:

El tercer signo está en los maestros que, en sus cuestiones, de diez razones apenas resuelven completamente una, pero en favor de la proposición mayor o bien de la menor solamente alegan un dicho de Aristóteles o de su Comentador; las cuales, con todo, tal como aparecen en sus cuadernos, no son conocidas a partir de los términos, ni son tales que el intelecto asiente a ellas naturalmente, ni son algo que experimentemos en nosotros. En todas estas cuestiones y en otras similares vio mi mente que se encontraba el error y un no pequeño engaño, por lo cual, conducido por el celo de la caridad, creí que debía acudir en auxilio de su opinión. Sabe Dios que no es por amor a la gloria, sino porque creo que por medio de la investigación a partir de los principios reinará la verdad en el alma y no habrá más lugar para la falsedad (p. 10.1-10).²⁶

Una vez más, Nicolás parece explicitar su programa: el camino para alcanzar la verdad es el de la investigación, caracterizada "científicamente": el verdadero filósofo debe proceder *per inquisitionem ex principiis*. De este modo, de las dos grandes tradiciones filosóficas que pueden rastrearse en la Edad Media (la figura del sabio agustiniano, que entendía la filosofía como una escuela de vida y preparación para la muerte, o el perfil de filósofo como un profesional de una *scientia*, de clara inspiración aristotélica), Nicolás parece promover uno más cercano a aquella descripción de la filosofía como *scientia*, si bien con reservas: las críticas a la práctica filosófica profesional de su tiempo es lo suficientemente explícita como para impedir que su nombre sea asociado a otras corrientes más claramente identificadas con esta tradición, como las del llamado "averroísmo latino"²⁷.

Y es que si bien esa creciente profesionalización no es un exclusivo producto de la reaparición de los textos de Aristóteles por mediación de la cultura árabe —en efecto, el proceso se inicia con bastante anterioridad a la reintroducción del *corpus* aristotélico en el Occidente latino—, no es menos cierto que la confrontación con un modelo árabe de pensamiento científico de corte aristotélico aceleró profundamente los cambios que ya habían comenzado a manifestarse en las nacientes universidades, y en los que jugó un papel fundamental el paso de una cultura de raigambre eminentemente rural y monástica a una

²⁶ EO 198.3-13: "Tertium signum est in docentibus qui in suis quaestionibus de decem rationibus vix unam plenarie resolvunt, sed solum pro majori propositione vel minori allegant dictum Aristotelis seu ejus Commentatoris, ubi tamen propositiones sicut apparet eorum quaternos intuitu nec sunt notae ex terminis nec de his sunt quibus assentit naturaliter intellectus nec est aliquod quod experimur in nobis. Haec omnia et plura talia vidit animus meus in quibus esse errorem arbitratus et deceptionem non modicam, quocirca caritatis zelo ductus opinioni eorum succurrendum existimavi. Scit Deus non amore gloriae, sed quia credo quod per inquisitionem ex principiis regnavit veritas in anima et amplius non erit locus falsitati".

²⁷ En efecto, este ideal "científico" trasciende las controversias que condujeron a la condena de numerosas tesis respecto de la felicidad en el episodio de 1277, generalmente asociadas con el llamado "averroísmo latino". Al respecto, véase V. BUFFON, "The structure of the soul, intellectual virtues, and the ethical ideal of masters of arts in early commentaries on the Nicomachean Ethics", en I. P. BEJCY (ed.), *Virtue Ethics in the Middle Ages*, Brill, Leiden 2008, pp. 13-30.

cultura urbana que fue estableciendo nuevos canales de transmisión del conocimiento y, sobre todo, nuevos perfiles intelectuales.

Ahora bien, del mismo modo, ese perfil "científico" del filósofo medieval trasciende también el marco aristotélico, aun cuando se inspire en él: de hecho, todo el tratado *Exigit ordo* tiene como propósito general demostrar la insuficiencia de la filosofía aristotélica. Pero el título mismo del tratado, en el que se anuncia el deseo de "mostrar si los discursos de los peripatéticos son concluyentes" encierra una curiosa paradoja: el criterio para determinar si un discurso –*sermones* debe entenderse aquí más como "argumentación"– es concluyente o no era, en ese ambiente universitario en el Nicolás compone su tratado, inexorablemente aristotélico, a partir de las caracterizaciones de los *Primeros y Segundos Analíticos* y, en menor medida –aunque de particular importancia en el caso de Nicolás, como se verá²⁸–, los *Tópicos*. En cierto sentido, lo que intenta hacer Nicolás es demostrar que ni el propio Aristóteles fue capaz de aplicar en sus investigaciones el criterio que él mismo estableció para caracterizar las ciencias.

A su vez, podría discutirse en qué medida los principios que guían la práctica profesional ultricuriana –principios que, en tanto tales, deben por definición caer fuera del ámbito propio de la *scientia*, siempre según el ordenamiento aristotélico de las ciencias del que Nicolás, en tanto *magister artium*, además de estudiante de teología, no puede escapar– no se encuentran pre-determinados por una idea del Bien que se identifica con la *lex christiana*. En ese sentido, también pueden encontrarse, en la obra de Nicolás, elementos que lo asocien a la tradición que promueve una definición de *philosophia ancilla theologiae*: no sólo la crítica a los *reverendi patres*, sino fundamentalmente la declaración de la superioridad de los artículos de fe por sobre las conclusiones, meramente probables, a las que se arriba en la investigación de la filosofía natural.

Como se verá en el capítulo siguiente, no sólo hay aquí una reaparición de la distinción entre la verdad *simpliciter* de la fe y las verdades *secundum quid* de las ciencias particulares, o del *naturaliter loquendo* habitual en las discusiones propias del siglo anterior, que dieron origen a la discusión acerca de una posible "doble verdad". Lo que parece haber aquí es un intento de incluir esa idea del Bien no sólo como garantía externa de todo el edificio del conocimiento humano, sino incluso como principio intra-científico capaz de operar como término medio en los razonamientos de una ciencia particular.

²⁸ Cf. al respecto el capítulo 6 de este trabajo.

En todo caso, el hecho de que las autoridades eclesiásticas hayan caracterizado la declaración de fe de Nicolás como una mera *excusatio vulpina*²⁹ vuelve más compleja la situación. En ese sentido, Nicolás de Autrecourt es un típico exponente de una época en la que la filosofía conquistaba paulatinamente su independencia y abandonaba su papel meramente propedéutico. Pero, también, de un tiempo que todavía era profundamente medieval: las constantes referencias a la *lex christiana* en los prólogos del tratado no son meros recursos retóricos para evitar la condena episcopal, sino afirmaciones que ponen de relieve en qué medida la esfera de la *scientia philosophia*, aún siendo independiente, formaba parte de un universo ordenado en el que el Bien era la medida de todas las cosas, la propia *scientia* incluida.

Las polémicas suscitadas por la obra de Nicolás de Autrecourt demuestran la medida en la que los propios filósofos de esta primera mitad del siglo XIV eran de algún modo conscientes de la tensión existente al interior de ese programa³⁰. En el caso de Nicolás de Autrecourt, esa tensión parece resolverse en una filosofía autónoma, de carácter científico (*per inquisitionem ex principiis*), pero fundamentalmente antidogmática (*non determinado sed dubitando inquiretur*). Las referencias –explícitas en algunos casos, veladas en otros– a los *Primeros y Segundos analíticos* y los *Tópicos* de Aristóteles aportan, en este sentido, algunos elementos para aplicar la categoría de "cripto-aristotelismo" mencionada al comienzo. En el siguiente capítulo se abordará el estado más crítico de esa ambigua relación que el *Exigit ordo* mantiene con una tradición aristotélica de la que, además de despiadado crítico, Nicolás no puede evitar ser, a su modo, heredero.

²⁹ Cf. J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Münster 1908, p. 39*.

³⁰ *Mutatis mutandis*, se trata de la misma tensión tantas veces referida en el ámbito de la filosofía política en la Edad Media: si la vida terrena es un tránsito a la vida eterna, ¿cómo no esperar que las autoridades eclesiásticas se inmiscuyan en los asuntos terrenales, en los que puede decidirse la salvación de los fieles? No es muy distinto lo que ocurre en el ámbito científico: ¿puede la filosofía aspirar a una verdadera autonomía? Si la *scientia* es parte del plan divino, ¿se puede dejar de lado el mandato de la fe en una investigación que se reclama puramente racional? La respuesta excede el presente trabajo, pero permanece en el horizonte en tanto incide de algún modo en la caracterización del *verus philosophus*. Cf. al respecto el interesante trabajo de Max Lejbowicz y su interpretación del artículo 175 de la condena de 1277 (*Quod lex christiana impedit addiscere*): M. LEJBOWICZ, "Logique, mathématiques et contre-acculturation dans l'Université Médiévale", en S. CAROTI, P. SOUFFRIN (eds.), *La nouvelle physique du XIVe siècle*, Olschki, Firenze 1997, pp. 203-229.

4. El *Tractatus primus*: el átomo como principio explicativo de la naturaleza

C'est que l'on se condamne à ne rien comprendre à l'atomisme du Lorrain si l'on ne prend pas garde à son statut et à son rôle épistémique. L'atome est une hypothèse explicative probable qui n'a de valeur qu'en fonction du rôle qu'il peut jouer dans une métaphysique ou une philosophie naturelle. *D'une certaine manière, Nicolas a une conception fonctionnelle de l'atome: sa fécondité scientifique est sa principale raison d'être.*
C. GRELLARD, *Croire et savoir*¹

Una de las múltiples manifestaciones del cambio profundo que la reincorporación del *corpus* aristotélico produjo en la Edad Media es sin duda el creciente interés suscitado, a lo largo del siglo XIII, por la disputa acerca de la eternidad del mundo. Si bien los orígenes de la discusión se remontan a la Antigüedad, el mundo medieval recibió en modo muy fragmentario el resultado de aquellas lejanas especulaciones. En su pormenorizado estudio sobre la cuestión, C. Michon indentifica tres grandes etapas en la polémica *de aeternitate mundi*: la correspondiente al siglo VI, representada por Juan Filópono y Simplicio; la propia del mundo musulmán, representada fundamentalmente por la *Refutación* de Al-Ghazali y la *Refutación de la Refutación* de Averroes; y finalmente la que se desarrolló en el ambiente universitario del siglo XIII, que no registra mayores influencias de las anteriores, en la medida en que la transmisión textual no había proporcionado suficientes testimonios de aquellas disputas².

A su vez, Michon divide también esta última etapa en tres momentos sucesivos: el primero corresponde a la oposición entre Buenaventura y Tomás de Aquino, analizado bajo el ángulo del concepto de creación y las paradojas del infinito; el segundo, centrado en la condena de 1277, es analizado alrededor del eje fe / razón; finalmente, el tercero se extiende hasta las primeras décadas del siglo XIV, involucra a Enrique de Gante y Guillermo de Ockham y gira en torno del concepto de la libertad y potencia divinas³.

1 C. GRELLARD, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, Vrin, París 2005, p. 218 (énfasis mío).

2 C. MICHON, *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde. Traités sur L'Éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckham, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockham*, París 2004, pp. 35-37.

3 C. MICHON, *Thomas d'Aquin et la controverse*, pp. 35-37.

En ese marco se inserta la primera sección del *Exigit ordo*, al que Nicolás titula *De aeternitate rerum*, si bien en cierto modo esta apreciación puede hacerse extensiva a todo el tratado, en la medida en que incluso en sus últimas páginas Nicolás todavía repetirá que la eternidad de las cosas es, en efecto, la tesis principal de la obra⁴. En los prólogos, por otra parte, Nicolás menciona allí explícitamente la condena parisina de 1277⁵ y, a pesar de las precauciones tomadas por su autor, la mayoría de las 66 tesis de Nicolás que la comisión papal condenó en 1346 están extraídas, como se dijo, de sus páginas.

Lo curioso del caso del filósofo lorenense es que, si en 1277 la mayoría de las tesis del *syllabus* del obispo Esteban Tempier podían ser reconducidas a la influencia decisiva de los textos de Aristóteles, en el siglo XIV se condena al autor de un tratado cuyo propósito manifiesto, declarado en varias oportunidades a lo largo de la obra, es denunciar a los maestros que empeñan todo su esfuerzo intelectual en el comentario de la obra aristotélica, en la que, según Nicolás, no puede encontrarse siquiera una proposición suficientemente demostrada⁶. Curiosidad, pues, que consistiría en la defensa de una tesis aristotélica, como la de la posibilidad de la eternidad de la naturaleza (reinterpretada como creación en términos escolásticos), mediante argumentos que explícitamente rechazan las herramientas de análisis de Aristóteles.

Ahora bien, ¿cuán "aristotélica" es, efectivamente, la postulación de la eternidad que encontramos en la obra de Nicolás de Autrecourt? Por lo pronto, no se encuentra estrictamente una discusión *de aeternitate mundi*, como en los tratados del siglo anterior, sino un más radical *de aeternitate rerum*, lo cual constituye una tesis profundamente "anti-aristotélica", en tanto negadora de dos de los principios básicos de la filosofía natural peripatética, especialmente la doctrina de la generación y corrupción.

En efecto, Nicolás comienza este primer capítulo anunciando que analizará si son

4 EO 247.26: "Circa principaliter intentam conclusionem quae est de aeternitate rerum".

5 Cf. EO 182.15-19: "Protestor quod nec in isto tractatu nec in aliis aliquid volo dicere quod sit contra articulos fidei vel contra determinationem ecclesiae vel contra articulos quorum oppositi condemnati sunt Parisius etc.; sed solum volo inquirere, circumscripta omni lege positiva, qualis certitudo possit haberi de rebus". Para las referencias a la condena de 1277 en autores del siglo XIV, véase E. P. MAHONEY, "Reverberations of the Condemnation of 1277 in Later Medieval and Renaissance Philosophy", en J. AERTSEN, K. EMERY, JR., A. SPEER (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277* (Miscellanea Mediaevalia, 28), Berlín 2001, pp. 902-930, esp. 914-923. En lo que respecta a Nicolás de Autrecourt, Mahoney mantiene la lectura *universalis* en el *incipit* del *Exigit ordo*, tal como figura en la edición de O'Donnell, en lugar de la variante *utilis* propuesta por Kaluza.

6 Al respecto, resulta interesante la observación de L. Bianchi y E. Randi acerca del cambio producido en la valoración del aristotelismo entre los siglos XIII y XIV: "In settant'anni, la filosofia aristotelica si trasforma da peggior nemico a principale alleato dell'ortodossia". Cf. L. BIANCHI, E. RANDI, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Bari 1990, p. 60.

eternas "las cosas de las cuales comúnmente se dice que se generan y corrompen"⁷. Unas páginas más adelante, "aquellos que postulan la generación y la corrupción, de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles"⁸ serán los que deban responder todo tipo de objeciones, mientras que Nicolás se identifica con aquellos que, al postular la eternidad, evitan las aporías peripatéticas⁹.

Esta aparente paradoja, según la cual la tesis de la eternidad es presentada *contra* Aristóteles, es apenas una de las múltiples dificultades hermenéuticas que ofrece *De aeternitate rerum*. Por lo pronto, como ya se ha señalado en la sección anterior, gran parte del texto de este primer tratado del *Exigit ordo* aparece, en el manuscrito, en medio de la segunda parte del primer prólogo¹⁰. A su vez, en lo que Nicolás llama "primer capítulo" del tratado se ofrece una introducción a la cuestión, en la que se explicita el tipo de investigación que se llevará adelante en las páginas que siguen, entre las que deben incluirse los pasajes del primer prólogo, ahora ubicados en su contexto original.

En este capítulo, entonces, se abordará este *Tractatus primus* desde dos perspectivas: la primera, a partir del tipo de argumentación ultricuriana y su relación con la tradición de las discusiones *de aeternitate mundi* en el siglo anterior. En esta primera sección, se analizará un argumento que, por su recurrencia, parece ocupar un lugar preponderante en el marco del tratado. También allí será posible encontrar mecanismos similares a aquellos que fueron empleados en la cuestión *de aeternitate mundi* propia del siglo XIII. Entre todos ellos, el análisis se centrará en la aplicación del principio de finalidad al análisis del momento de la creación, y en la posibilidad de que la noción misma de una creatura eterna entrañe una contradicción. Posteriormente, en una segunda sección, se analizarán las características del atomismo que Nicolás presenta como alternativa a la filosofía aristotélica, a partir de los argumentos del *Exigit ordo*.

En toda esta primera sección, en la que la obra de Nicolás será confrontada con textos del siglo precedente, no se trata de sugerir que autores como Boecio de Dacia, Tomás de Aquino o Enrique de Gante –por mencionar sólo algunos de los principales protagonistas de

7 EO 198.18-22: "In primis autem de rerum aeternitate inquirendum et prius partialiter sb hac forma, an intellectus noster possit dicere sicut conclusionem certam ab eo quod aliqua res absolute permanentes non sunt aeternae, de quibus communiter dicitur quod generantur et corrumpuntur vel quod ad ipsas est alteratio vel motus augmenti" (énfasis mío).

8 EO 190.13-15: "Et verum est quod etiam difficultas contingit ponentibus generationem et corruptionem secundum intellectum Aristotelis".

9 EO 188.36-37: "quoniam non posuimos translationem ad non esse simpliciter".

10 Cf. capítulo 2 del presente trabajo.

las disputas *de aeternitate*– sean efectivamente fuentes del pensamiento de Nicolás de Autrecourt, sino que se buscará señalar, únicamente, que algunos de los argumentos del *Exigit ordo* pueden ser considerados como una prolongación, entrado el siglo XIV, de discusiones que fueron de gran importancia en las décadas anteriores. Los episodios de las condenas que, en uno y otro siglo, sufrieron las posiciones más cercanas a la aceptación de la posibilidad de una creación *ab aeterno*, funcionan apenas como puntos de referencia para delimitar una cuestión que trasciende el acotado espacio, geográfico y temporal, de la Universidad de París entre 1277 y 1346.

4.1 ¿Doble verdad en el *Exigit ordo*?

4.1.1. *De aeternitate mundi / De aeternitate rerum*: ¿una misma discusión?

Lo primero que llama la atención del lector de los diversos tratados *de aeternitate mundi* que comienzan a multiplicarse en la segunda mitad del siglo XIII es que la fuerte polémica en torno de la cuestión no tiene como antagonistas a quienes sostienen que el mundo fue creado en el tiempo y quienes, por el contrario, sostienen que la creación se produce *ab aeterno*. No existen, en rigor, autores que hayan sostenido esto último; no lo hicieron los *artista*e defensores de los textos aristotélicos ni, *a fortiori*, ningún teólogo.

La oposición, en todo caso, se verifica entre quienes afirman que la eternidad del mundo puede ser refutada racionalmente y quienes afirman que la razón, por sus propios medios, no es capaz de resolver concluyentemente la cuestión, por lo que sólo la autoridad de la Escritura es la que permite afirmar que el mundo, en tanto creación de la voluntad divina, no es eterno. Entre los primeros, se citarán los nombres de Buenaventura, Peckham y Enrique de Gante, representantes de lo que Michon llama postura "tradicionalista"¹¹. Por el contrario, la postura llamada "agnóstica" está representada, entre otros, por Boecio de Dacia y Tomás de Aquino. Para estos últimos, no hay incompatibilidad entre la verdad racional y la verdad de la revelación, en la medida en que, en lo que concierne a la cuestión *de aeternitate mundi*, la razón sólo se maneja con argumentos probables, cuya validez no pretende ser universal, sino restringida al ámbito de las ciencias particulares que abordan el problema, mientras que la verdad de la fe conserva su *sit*ial, incólume:

¹¹ Cf. C. MICHON, *Thomas d'Aquin et la controverse*, pp. 161-178.

Basta con tocar brevemente estas razones, puesto que de ninguna manera son necesariamente concluyentes, sino que apenas poseen probabilidad. De otro modo, la fe católica parecerá constituida a partir de vanas razones, en vez de en la solidísima doctrina de Dios.¹²

Esta afirmación de Tomás de Aquino en *Summa contra gentiles*, en los capítulos destinados a dar cuenta de las discusiones acerca de la eternidad del mundo, puede complementarse con lo dicho respecto de la misma cuestión en su *Comentario a las sentencias*. Allí, se retoma una *auctoritas* aristotélica, presente en *Tópicos* I, 11, según la cual el problema de la eternidad del mundo es un claro ejemplo de un grupo de cuestiones a las cuales el intelecto humano, por sí mismo, no es capaz de ofrecer una solución definitiva (*ad neutram partem quaestionis sunt demonstrationes*):

Digo pues que no existen demostraciones para ninguna de las dos partes, sino que cada una posee razones probables y sofisticas. Y eso quieren decir las palabras del Filósofo cuando dice, en el capítulo 7 del libro I de los *Tópicos*, que existen algunos problemas que la razón no puede resolver, como por ejemplo si el mundo es eterno. De allí que nunca haya buscado demostrarlo, lo cual queda de manifiesto por su modo de proceder.¹³

Nicolás de Autrecourt parece seguir idéntico camino al iniciar su tratamiento de la cuestión *de aeternitate rerum*. El primer paso consiste en la investigación acerca de la posibilidad, por parte del intelecto humano, de alcanzar una solución al problema, sea por la afirmativa o por la negativa:

Debemos investigar en primer lugar acerca de la eternidad de las cosas. Y primero en forma parcial, mediante la siguiente cuestión: si nuestro intelecto puede determinar por sí mismo como conclusión cierta que algunas cosas permanentes en sentido absoluto no son eternas, acerca de las cuales suele decirse comúnmente que se generan y se corrompen o que se encuentran sujetas a alteración, movimiento y crecimiento. La demostración se dirige en primer lugar a los objetos en los que, según parece, es más evidente que existe un pasaje del no-ser al ser y del ser al no-ser, como en las cualidades sensoriales. Y debe saberse, en primer término, que existen dos maneras de establecer que no podemos conocer la conclusión "no todas las cosas son eternas". Puede demostrarse que su opuesta es verdadera, o bien mostrar que los términos medios del argumento que parecen suficientes por sí solos para demostrar la conclusión, en realidad no lo son. De aquí que sea posible que, para algunos, este problema no puede ser resuelto; en ese caso, la primera vía estaría descartada, pero no así la segunda (pp. 10.21-11.3).¹⁴

12 THOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* II, 38, 8: "Hae autem rationes quia non usquequaque de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides Catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina".

13 THOMAS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 5: "Dico ergo quod ad neutram partem quaestionis sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticas rationes ad utrumque. Et hoc significat verba Philosophi dicentis, I Top., cap. VII, quod sunt quaedam problemata de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus; unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit: quod patet ex suo modo procedendi". Desde ya, el *locus* señalado por Tomás en los *Tópicos* no es el de las ediciones modernas de Aristóteles. El pasaje se encuentra en *Top.* I, 11, 104b12-17.

14 EO 198.18-30: "In primis autem de rerum aeternitate inquirendum et prius partialiter sub hac forma, an

Lo primero que debe tratarse, pues, es la posibilidad misma de resolver el problema. El procedimiento es habitual en el tratamiento de las cuestiones *de aeternitate mundi*, en parte, como se ha dicho, bajo la influencia de lo afirmado por Aristóteles en *Tópicos* 1, 11: si la eternidad del mundo es una de las tantas cuestiones a las cuales el intelecto humano, por sí mismo, no es capaz de ofrecer una solución definitiva, ello, desde luego, no implica que no deba ser abordada. El primer momento de la investigación estará destinado a establecer qué tipo de argumentos serán utilizados para inclinar al intelecto más por una posibilidad que por su opuesta. Es lo que manifiesta Nicolás en este pasaje introductorio: descartada la posibilidad de solucionar en forma concluyente el problema, resta entonces la vía de demostrar que quienes postulan, siguiendo a Aristóteles, un pasaje del ser al no-ser, utilizan argumentos que no resultan satisfactorios.

Así, en este primer capítulo, Nicolás se limitará a señalar que, eliminada la posibilidad de establecer a ciencia cierta que las cosas pasan del ser al no-ser, resta entonces proponer una serie de argumentos probables que permitan apoyar en mayor o menor medida la tesis de la eternidad de las cosas.

Si se vuelve sobre la distinción establecida por Michon entre la posición "tradicionalista" y la "agnóstica", se observa que es esta última la que pone énfasis en la observación aristotélica respecto de la indecidibilidad de la cuestión. Como ya se señaló, los "tradicionalistas" insistirán sobre el hecho de que, aun si se trata de un problema complejo y de gran dificultad, la razón puede llegar a demostrar la imposibilidad de un mundo creado *ab aeterno*. El inicio del tratamiento de la cuestión por parte de Nicolás de Autrecourt, en cambio, sitúa al filósofo lorenense del lado "agnóstico": de hecho, el tratado *De aeternitate mundi* de Boecio de Dacia, una obra que, al igual que el *Exigit ordo* décadas más tarde, también sufrió la condena de varias de sus tesis, se inicia, también, con una similar consideración respecto de las cuestiones a las que el intelecto humano puede y debe intentar ofrecer una solución¹⁵. La diferencia central entre Boecio y Nicolás, sin embargo, reside en

intellectus noster possit dicere sicut conclusionem certam ab eo quod aliqua res absolute permanentes non sunt aeternae, de quibus communiter dicitur quod generantur et corrumpuntur vel quod ad ipsas est alteratio vel motus augmenti. Et probatur primo in rebus in quibus manifestum est magis ut videtur quod sit traslatio de non esse ad esse et de esse ad non esse ut in qualitatibus sensibilibus. Sciendum tamen primo quod ostendere quod haec conclusio: non omnes res sunt aeternae, non sit scita a nobis potest esse dupliciter; vel ostendere opposita esse veram, vel ostendere quod media quae sola viderentur sufficere ad conclusionem propositam ostendendam non sufficiunt. Unde possibile est quod alicui sit istud problema neutrum, et ita non posset in primum modum, sed bene in secundum; primo ergo juxta secundum modum".

15 Compárense sus primeras líneas con el comienzo del *De aeternitate rerum* de Nicolás de Autrecourt. El *De*

que, para el primero, el resultado de la investigación conduce a la conciliación entre las enseñanzas de Aristóteles y los principios de la fe, mientras que Nicolás es explícito en su rechazo a Aristóteles.

Ahora bien, independientemente de algunas de las razones esgrimidas en el prólogo del *Exigit ordo*, en donde se hace referencia a observaciones de tipo moral para rechazar el excesivo apego de algunos maestros por la obra de Aristóteles, interesan aquí en mayor medida las razones vinculadas al acance y validez de los argumentos; esos que, según Nicolás, "parecen suficientes por sí solos para demostrar la conclusión" (*media quae sola viderentur sufficere ad conclusionem*), aunque "en realidad no lo son" (*non sufficiunt*).

Si bien Nicolás nunca explicita por qué, de todas las cuestiones que serán abordadas en el *Exigit ordo*, se debe "investigar en primer lugar acerca de la eternidad de las cosas", es posible establecer, a partir de la organización del tratado y de la centralidad de la cuestión *de aeternitate rerum*, que esa primacía se debe fundamentalmente a dos razones, en cierto modo complementarias: la primera de ellas es que, para Nicolás, la doctrina aristotélica de la generación y la corrupción –que la teoría de la eternidad de las cosas pretende reemplazar– es la principal fuente de los errores de los peripatéticos, a la cual se pueden reducir todos los demás. El otro motivo, simétricamente, es que la teoría de la eternidad de las cosas funciona, para Nicolás, como el principal punto de apoyo para su propia ontología atomista.

Este doble movimiento puede observarse en un pasaje central del tratado *De aeternitate rerum*, en el que Nicolás acumula razones para demoler el andamiaje peripatético, oponiendo a cada uno de los argumentos de Aristóteles una solución atomista:

A partir de esta conclusión [*sc.* que las cosas son eternas], puede colegirse que las aserciones de Aristóteles son falsas en varios lugares, y que, por momentos, en otras hay pura ficción. Pues lo que dice acerca de la materia primera carece de fundamento y no es cierto, porque su punto de partida en esa investigación es que las cosas pasan del ser al no ser y viceversa. Y obsérvese que Aristóteles no eliminó en absoluto el motivo de los antiguos para dudar. Ellos no vieron que era de algún modo necesario decir que, para que algo se generase, debería recibir el ser después del no ser, o que para

aeternitate mundi boeciano se encuentra en BOETHIUS DE DACIA, *Opuscula: De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi 6.2) ed. N. G. GREEN-PEDERSEN, København 1976, p. 335: "Quia sicut in his quae ex lege credi debent, quae tamen pro se rationem non habent, quaerere rationem stultum est – quia qui hoc facit, quaerit quod impossibile est inveniri – et eis nolle credere sine ratione haereticum est, sic in his quae non sunt manifesta de se quae tamen pro se rationem habent, eis velle credere sine ratione philosophicum non est, ideo – volentes sententiam christianae fidei de aeternitate mundi et sententiam Aristotelis et quorundam aliorum philosophorum reducere ad concordiam, ut sententia fidei firmiter teneatur, quamquam in quibusdam demonstrari non possit – ne incurramus stultitiam quaerendo demonstrationem ubi ipsa non est possibilis, ne etiam incurramus haeresim nolentes credere quod ex fide teneri debet, quia pro se demonstrationem non habet (...) nam eorum sententia in nullo contradicit christianae fidei nisi apud non intelligentes".

corromperse debería recibir el no ser después del ser. Pues, desde su punto de vista, cuando se dice que algo se corrompe, parece producirse una cierta dispersión de partículas atómicas; y cuando es generado, otras se congregan. De modo que ellos afirman que nada se corrompe al no ser, ni existe nada generado a partir del no ser, como se dice en el libro I de la *Física* y en el libro I del *De generatione*. Aristóteles no eliminó en absoluto esta objeción (p. 25.15-27).¹⁶

La doctrina aristotélica de una materia primera, tal como es retomada luego por los comentaristas medievales, parte, para Nicolás, de una premisa que no ha sido demostrada, a saber que las cosas pasan del no-ser al ser y viceversa, es decir, se generan y corrompen. Por lo tanto, se trata sólo de una hipótesis probable, cuya probabilidad, además, es menor que la de su opuesta, a saber, la que afirma la eternidad de las cosas. La postulación de la existencia de partículas atómicas que se congregan y separan alcanza, pues, para explicar los fenómenos de la naturaleza, sin necesidad de postular la generación y corrupción en el sentido de un pasaje del ser al no-ser y viceversa¹⁷. Una de las principales tesis del *Exigit ordo*, condenada por la comisión pontificia, es que todo fenómeno puede ser explicado a partir del movimiento local de los átomos que lo producen: *in rebus naturae non est nisi motus localis*¹⁸.

Tal crítica a Aristóteles plantea una serie de interrogantes: en primer lugar, es claro que la doctrina propuesta por Nicolás como alternativa al peripatetismo choca con las enseñanzas de la revelación. Esto no es ignorado por el propio autor, que en varios pasajes de su obra reconoce la distancia entre su propia doctrina y la verdad de la fe. Pero como se explicitó en el prólogo del tratado, la argumentación ultricuriana se mueve en el ámbito de lo probable: el primer paso de Nicolás consistió en situar la propia argumentación aristotélica en ese ámbito, para combatirla con su arsenal dialéctico. En lo que respecta a su probabilidad, es

16 EO 204.14-25: "Ex hac siquidem conclusione possunt concludi de dictis Aristotelis in diversis locis esse falsa, et interdum in quibusdam est solum fictio. Non enim habent locum nec sunt vera quae dicta sunt ab eo de materia prima quia fundamentum in illa inquisitione est quod res transeunt de esse <ad> non esse et econverso. Et videte quod nullo modo Aristoteles removit causam dubitandi antiquorum; non videbant quod esset aliquo modo necessarium dicere aliquid generari sic quod acciperet esse post non esse, nec corrumpi sic quod acciperet non esse post esse quia, quando aliquid dicitur corrumpi secundum eos, videtur quidam recessus corporum atomalium; quando generatur accessus etiam aliorum, et ideo dicebant quod nihil corrumpitur in non ens nec aliquid generatur ex non ente ut in I Phys. et I De Gen. recitatur. Illud autem nullo modo per Aristotelem remotum est".

17 Más adelante, Nicolás incluirá el debate sobre la unidad del intelecto entre las cuestiones que, originadas en errores de Aristóteles, su atomismo puede ayudar resolver. Al respecto, cf. EO 205.

18 EO 200. Como señala Kaluza, la reducción de todos los fenómenos naturales al movimiento local de átomos era ya atribuida en la Edad Media a Demócrito; por ejemplo, en el comentario de Tomás de Aquino a la *Física* de Aristóteles. Cf. Z. KALUZA, "Eternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'*Exigit ordo* de Nicolas d'Autrecourt", en G. ALLINEY, L. COVA (eds.), *Tempus, aevum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, Olschki, Firenze 2000, pp. 207-240, esp. 213. Por su parte, la afirmación de Nicolás fue condenada como "falsa, errónea y herética". Cf. NICOLAS D'AUTRÉCOURT, *Correspondance. Articles condamnés* (texte latin établi par L. M. DE RIJK; introduction, traduction et notes par C. GRELLARD), Vrin (Sic et Non), Paris 2001, p. 142. La próxima sección estará dedicada a un análisis más detallado de esta cuestión.

posible entonces demostrar la superioridad de una doctrina sobre la otra. La verdad, considerada en sentido absoluto, queda apartada de la discusión desde el comienzo.

En la sección del tratado destinada al análisis de los argumentos a favor de la postulación de la eternidad de las cosas, Nicolás pone de manifiesto esta cuestión, en el pasaje inmediatamente anterior al citado más arriba. Se trata de uno de las páginas más comentadas de su obra:

Estos argumentos, pues, fueron propuestos como probables para la conclusión de que todas las cosas son eternas. Es cierto que esta conclusión no puede ser demostrada mediante el análisis de los conceptos de sus términos, método de prueba denominado propio de las causas formales (en el sentido de que quien conoce mediante ellos se dice que conoce por la causa formal). Puedes analizar los términos todo lo que quieras, y de tal análisis no obtendrías una conclusión afirmativa o negativa. Por lo tanto, al considerar este punto, me fue necesario recurrir a una causa final para mostrar que es mejor decir que las cosas son eternas, y que de este modo se atribuye una mayor perfección al universo. Y, puesto que esto no es imposible, debería afirmarse, al menos, que merece mayor asentimiento que su opuesto. Estas aserciones son realizadas en conformidad con las apariencias naturales de las que ahora participamos. Conozco, por cierto, que la verdad es tal como lo sostiene la fe Católica, y que no todas las cosas son eternas, pero no estoy contradiciendo esto, puesto que sólo afirmo que esta conclusión es más probable que su opuesta en lo que hace a las apariencias naturales de las que ahora participamos. A partir de esta conclusión, por caso, puede colegirse que las aserciones de Aristóteles son falsas en varios lugares, y que, por momentos, en otras hay pura ficción (p. 25.1-17).¹⁹

En este pasaje aparecen condensadas las líneas fundamentales de la propuesta de Nicolás de Autrecourt: de un lado, se recuerda una vez más la indecidibilidad de la cuestión (*de conceptibus explicitis non concludes affirmativam nec negativam*); de otro lado, se reserva para el contenido de la fe la categoría de *veritas*. Y se reserva para la razón en lo que respecta a los fenómenos naturales la categoría de lo probable (*ista conclusio secundum apparentia naturalia quibus nunc participamus est probabilior opposita*). Por otra parte, se alude a la causa final como aquella que finalmente permitirá inclinar la balanza de la razón hacia una de las dos tesis contrapuestas (*oportet me recurrere ad causam finalem et ostendere quod melius est dicere res aeternas*). Este recurso a la causa final, fundamental en la argumentación ultricuriana, será desarrollado en la siguiente sección, al igual que la cláusula según la cual del hecho de que no entrañe contradicción y, por lo tanto, no sea algo

¹⁹ EO 204.1-15: "Has igitur rationes induxi ut probabiles ad conclusionem: certum est quod conclusio haec non potest probari per explicationem conceptuum terminorum conclusionis, quae media dicuntur causae formales, ita quod sciens per talia dicitur scire per causam formalem; et explices quantumcumque vis, de conceptibus explicitis non concludes affirmativam nec negativam, Ergo in hujus rei consideratione oportet me recurrere ad causam finalem et ostendere quod melius est dicere res aeternas et quod perfectio major attribuitur sic dicendo universo, et cum illud non sit impossibile dicendum est, saltem ei magis assentiendum quam opposito. Scio vero quod veritas est et fides Catholica hoc tenet quod non omnes res sunt aeternae nec huic rei videor contradicere quia solum dico quod ista conclusio secundum apparentia naturalia quibus nunc participamus est probabilior opposita. Ex hac siquidem conclusione possunt concludi de dictis Aristotelis in diversis locis esse falsa, et interdum in quibusdam est solum fictio".

imposible, la eternidad de las cosas debe ser considerada al menos probable (*et cum illud non sit impossibile dicendum est*).

Por el momento, y respecto de los dos abordajes de la cuestión *de aeternitate mundi* que se enfrentaron en el siglo anterior, la posición de Nicolás es paradójica: de una parte, como quería la posición "agnóstica", se establece que la razón, por sí sola, no puede determinar la cuestión acerca de la eternidad y, por ende, se traslada la discusión al ámbito de lo probable. Sin embargo, y como se proponía la posición "tradicionalista", se combate racionalmente la doctrina de Aristóteles. No sólo se dice que la conclusión opuesta es más probable que la aristotélica, sino que se afirma, además, que esta última es falsa (*possunt concludi de dictis Aristotelis in diversis locis esse falsa*).

Este doble movimiento en Nicolás será el que explique por qué no reaparecen en su defensa de la eternidad de todas las cosas muchos de los argumentos que, en el siglo anterior, se utilizaban como razones para apoyar la tesis *de aeternitate mundi*. Sencillamente, el antiaristotelismo ultricuriano niega los principios sobre los que aquellas razones descansaban: pasaje del no ser al ser, encadenamiento causal, necesidad de una materia primera, etc. La mayoría de los argumentos a favor de la eternidad del mundo que encontramos en los tratados del siglo XIII se basan en pasajes del *corpus* aristotélico en los que, según Nicolás, sólo hay ficciones.

Pero entonces, ¿cuáles son los argumentos probables, y más probables que los de Aristóteles, que Nicolás aduce en defensa de su tesis de la eternidad? ¿Están realmente tan alejados de las discusiones del siglo anterior, atravesadas por el tratamiento de la cuestión en los libros naturales de Aristóteles? Por lo pronto, la conclusión que Nicolás deriva del primer capítulo de su tratado, después de mostrar que la díada aristotélica generación/corrupción que los peripatéticos toman como principio no es sino una mera hipótesis de escasa probabilidad, es que parece más sensato sostener, como lo hará él a lo largo de toda la obra, que todas las cosas son eternas:

Y aquí finaliza el primer capítulo; y si un hombre en su recto juicio reflexiona sin dejarse llevar por influencias engañosas, dirá que sus contemporáneos no pueden afirmar con certeza que les consta que una cosa ha pasado del ser al no ser. De aquí parece que, si mi intelecto ha de sostener la otra alternativa, debería afirmar que las cosas, especialmente las permanentes, son eternas. Pues, si para cada cosa la eternidad es mejor que su destrucción, se verá que el universo es más perfecto si sus partes, particularmente sus partes permanentes, se postulan como eternas, del mismo modo en que se concede que su ser es eterno (p. 15.20-27).²⁰

20 EO 201.21-25: "In hoc enim sit finis primi capituli quod, si homo bene natus respiciat, non ductus aliquo motu male distrahente, dicet quod homines hujus temporis non possunt dicere sub certo se scire quod aliqua res

Una vez más, se alude a la perfección del universo como premisa para sostener la mayor probabilidad de la tesis de la eternidad de las cosas. Es lo que se definió más arriba como "recurso a la causa final". A partir de esta primera conclusión, se sucederán en las páginas siguientes distintos tipos de argumentos para sostenerla, siempre en el ámbito de lo probable. Entre todos ellos, uno se destaca, tanto por su importancia en la argumentación cuanto por la frecuencia con la que es retomado en las páginas del *Tractatus primus*. A él, pues, está dedicada la siguiente sección.

4.1.2. El argumento *omne totum perfectum*

Nicolás de Autrecourt dedicó el primer capítulo del *De aeternitate rerum* a establecer que la doctrina aristotélica de la generación y la corrupción no estaba debidamente fundamentada. El resto del tratado, una de las secciones más extensas y complejas de todo el *Exigit ordo*, estará dedicado a intentar establecer que resulta más conveniente inclinarse por la tesis opuesta, es decir, la eternidad de las cosas. La complejidad de esas páginas reside no sólo en la diversidad de los argumentos utilizados para tal fin –diversidad de la cual el propio autor da cuenta, incorporando posibles objeciones y respuestas en sucesivas redacciones–, sino también, como se dijo al comienzo, por la organización misma del tratado. En efecto, lejos de una cierta organicidad que es posible encontrar en el primer capítulo, la argumentación de Nicolás en el resto del *Exigit ordo*, y en el *De aeternitate rerum* en particular, es todo menos orgánica: de ahí la caracterización de la obra de Nicolás, que debe tenerse siempre presente, como un *work in progress*.

Aún así, entre los múltiples argumentos registrados por Nicolás en esas páginas –en gran medida, esbozos para una ontología atomista, nunca del todo desarrollada–, es posible destacar uno en particular. La importancia de este argumento reside, en primer lugar, en su recurrencia a lo largo de tratado (Nicolás lo menciona al menos en cinco oportunidades)²¹. Por otra parte, se trata, a su vez, de una suerte de principio que opera como premisa para otras argumentaciones. Por último, su importancia debe buscarse, también, en lo que Nicolás

transiverit de esse ad non esse. Et ex istis videtur quod si alterum habet ponere intellectus meus, debet ponere res esse aeternas, praecipue permanentes".

21 En el orden sugerido por Kaluza, esas apariciones serían EO 202; 185; 187; 205; 192. Sólo la primera es la formulación completa del argumento; en las apariciones sucesivas se ofrece una breve reformulación o es apenas mencionado como *argumentum omne totum perfectum*.

sostiene en la primera parte del tratado, tal como se expuso en la sección anterior de este trabajo: allí donde la argumentación "por las causas" no puede alcanzar un resultado definitivo, es lícito, en el ámbito de lo probable, apelar a la causa final para inclinarse por una de las posibles soluciones a un dilema²². En el caso puntual de la eternidad de las cosas, ello equivale a sostener que, tomando la noción de Bien como medida, resulta más apropiado sostener la eternidad de las cosas antes que la posibilidad de su generación y corrupción.

La primera formulación de este argumento "finalista" es la siguiente:

Hay aún otro argumento: un todo que es perfecto en grado sumo por la inclusión de toda perfección y por la exclusión de toda imperfección, y en el que no hay deformidad alguna, debe poseer todas sus partes del mejor modo posible, especialmente cuando la naturaleza de la cosa lo permita. El universo es un todo de esta clase. Por lo tanto, etc. La premisa mayor es evidente porque, si una ciudad parece estar desfigurada cuando una casa de esa ciudad se desploma, en mayor medida debe creerse desfigurado el universo en su totalidad por la deformidad de una de sus partes. La premisa menor, esto es, que el universo mismo es perfecto por la inclusión de toda perfección y la exclusión de toda imperfección, parece ciertamente evidente, aun según Aristóteles. De aquí que, concedido que algo en el universo pueda ser llamado imperfecto de alguna manera por comparación con otra cosa en el universo que es más perfecta, aún es verdadero que no hay nada en el universo que sea imperfecto en forma absoluta, de lo contrario sería mejor que ello no existiera. Pues en el universo el bien debe ser tomado como medida, puesto que posee la naturaleza de un fin. De aquí que la única razón que encontrarás para explicar que existe una cosa antes que su contrario, es que es mejor que exista esta cosa antes que su contrario; y similarmente en otros casos (pp. 16.25-17.8).²³

Tal como es retomado por Nicolás de Autrecourt, el argumento del "todo perfecto" es deudor de las consideraciones de Aristóteles acerca de la relación todo/partes en *Física* III, 6, 207a8-15, y, fundamentalmente, de la descripción del universo como un todo en *De caelo* I, 1, 268a-b. Se trata, de hecho, una formulación clásica que aparece en todos los comentaristas del *De caelo*, de Alberto Magno a Juan de Jandún, a partir, desde ya, de la formulación de

22 Como señala oportunamente Kaluza, más que un recurso a la causa final, se trata de una apelación al principio de conveniencia; un tipo de argumentación, por otra parte, más propios de la teología que de las discusiones sobre filosofía natural que parece estar llevando adelante Nicolás de Autrecourt en su tratado. Cf. Z. KALUZA, "Eternité du monde", pp. 216-217. Para un análisis exhaustivo del principio de conveniencia en la obra de Nicolás, cf. Z. KALUZA, "La convenance et son rôle dans la pensée de Nicolas d'Autrecourt", en C. GRELLARD (ed.), *Méthodes et statut des sciences à la fin du moyen âge*, Lille 2004, pp. 83-126.

23 EO 202.7-22: "Adhuc autem sic: omne totum perfectissimum per inclusionem omnis perfectionis et per exclusionem omnis imperfectionis in quo nulla est deformitas debet habere omnes suas partes, praecipue ubi natura rei patitur, maximas; universum est hujusmodi; quare, etc. Major patet quia si in deformitatem civitatis videtur redundare ruina contingens circa domum aliquam illius civitatis, multo magis in toto universo existimandum quod deformitas circa partem contingens redundat in deformitatem totius. Minor vero videtur nota, videlicet quod ipsum universum est perfectum, etiam secundum Aristotelem, per inclusionem omnis perfectionis et per exclusionem omnis imperfectionis. Unde esto quod aliquid in universo possit dici imperfectum aequaliter comparando ipsum ad aliquid aliud universi quod est perfectius, verum est tamen quod nihil est in universo quod sit simpliciter imperfectum quin sit melius ipsum non esse; nam oportet constituere in universo bonum pro mensura cum habeat rationem finis. Unde quare hoc plus est hoc quam suum oppositum non reddes causam quia melius est hoc esse quam suum oppositum et sic in aliis".

Averroes²⁴. Lo que parece incorporar Nicolás a esa formulación es la consecuencia que, según él, se deriva necesariamente de esa premisa, esto es: que cualquier imperfección en alguna de las partes conlleva, necesariamente, una pérdida de perfección en el conjunto y que, por lo tanto, la posibilidad de un paso del ser al no-ser (y viceversa) queda inmediatamente excluida respecto de todo cuanto existe. Si es mejor existir que no existir, todo cuanto existe, existe siempre.

Es el propio Nicolás el que explicita en qué sentido debe entenderse la oposición perfección/imperfección. Como no deja de reconocerse, la comparación entre diversos entes permite establecer grados según los cuales algunos puedan ser llamados más perfectos que otros. Lo que se niega a partir del argumento del todo perfecto es que pueda existir una imperfección en sentido absoluto, que consistiría, para Nicolás, en el pasaje del ser al no-ser. Hacia el final del *De aeternitate rerum*, Nicolás responderá del mismo modo a la objeción según la cual el argumento del todo perfecto parece conducir a la conclusión de que el error es imposible, dado que equivale a una imperfección en el ámbito del conocimiento. Allí, la respuesta será que aun "aquel a quien se atribuye un juicio falso debe preferir existir en ese estado que no existir en absoluto"²⁵. Dicho de otro modo: es la perfección en sentido *absoluto* la que se postula a partir del argumento, lo cual no cancela la posibilidad de una imperfección en sentido *relativo*, esto es, a partir de la comparación de dos realidades de diversos grados de perfección.

Como se dijo, este argumento, así presentado, será aplicado de diversas maneras a lo largo del tratado. Interesan aquí dos de ellas en particular: una, en relación con el principio de finalidad, la otra, en tanto premisa para establecer la posibilidad lógica de un ente que sea a la vez creado y eterno. Cada una de ellas exige ser abordada con cierto detalle.

4.1.2.1. El argumento omne totum perfectum y el principio de finalidad

Como ya se apuntó en la primera parte, el objetivo "anti-aristotélico" de Nicolás impide que el *De aeternitate rerum* recurra a argumentos a favor de la eternidad inspirados en

24 AVERROES, *Aristotelis De coelo cum Averrois Cordubensis Commentariis*, Venecia 1550, f 3v: "Totum autem cuius corpora haec sunt partes, est perfectum necessario, non diminutum, id est quod totus mundus est perfectus omnibus modis perfectionis. Est enim perfectus secundum quod partes eius sunt perfectae".

25 EO 196.44-48: "Unde mihi videtur verum conceptus imperfectos quibus nunc utimur, nisi velimus dicere omnia fieri ut contingit quod nihil est in universo quin ipsum sit melius esse quam non esse, et forsitan ille de quo dicitur quod false iudicat magis debet velle esse sub ista dispositione quam quod omnino cum negatione omnibus actus".

los libros naturales de Aristóteles, tal como se los empleó en la discusión *de aeternitate mundi* del siglo anterior. Sin embargo, el argumento del *omne totum perfectum* ofrecido por Nicolás es de una clara inspiración aristotélica. Como tal, sin embargo, es prácticamente inexistente en los textos del siglo XIII.

Una posible excepción es la *quaestio* de John Peckham, que en el último lugar de las razones a ser refutadas, casi como un apunte marginal, menciona una versión reducida del argumento. Lamentablemente, puesto que la *quaestio* de Peckham se conserva en estado fragmentario, no hay registro de la respuesta al argumento. Sea de ello lo que fuere, el hecho de que ocupe el lugar número 32 de la extensa lista de argumentos *quod sic* es ya un indicio de su aparentemente escasa relevancia en el contexto de la discusión:

Además, Dios no creó el mundo sino porque es bueno que el mundo exista. Pero es mejor existir eternamente que su contrario, puesto que el ser eterno conviene a Dios.²⁶

Este argumento, apenas sobrevolado por Peckham, podría ser calificado de ultricuriano *avant la lettre*. La conveniencia a la que se alude allí es, en efecto, un tópico caro a Nicolás, recurrente a lo largo del tratado²⁷. Más aún, la formulación del argumento del todo perfecto implica la aceptación, como señala en el pasaje citado el propio Nicolás, de que "en el universo el bien debe ser tomado como medida, puesto que posee la naturaleza de un fin". Esta consideración del bien como medida para establecer la eternidad de las cosas en tanto partes de un todo perfecto ("principio de conveniencia") se encuentra para Nicolás muy ligada al principio según el cual *nihil frustra est in natura* ("principio de finalidad"²⁸). Uno y otro pueden encontrarse en el *corpus* aristotélico, pero serán utilizados por Nicolás como punto de partida para la elaboración de una ontología "anti-aristotélica". Así pues, el argumento del todo perfecto, que, como indicó Nicolás, "incluye toda perfección y excluye toda imperfección", inhabilita la posibilidad de pensar que puede existir una carencia o un excedente superfluo en el universo (hablando, como se apuntó, en términos absolutos).

26 IOANNES PECKHAM, "Utrum mundus potuit ab aeterno creari", en R. DALES, O. ARGERAMI, *Medieval discussions on the eternity of the world*, Leiden 1997, p. 77: "Item, deus non creavit mundum nisi quia bonum est mundum esse. Sed melius est esse ab eterno quam non ab eterno, cum esse ab eterno conveniat Deo".

27 Hacia el final del *Exigit ordo*, en el capítulo consagrado a la cuestión *de intellectu*, Nicolás lo retoma en los siguientes términos: "Omnis entitas cuius positio est possibilis et conveniens, et ut sic, est in natura. Isto principio declarato supra usi sumus in tractatu de aeternitate rerum". Cf. EO 253.21-23. Un análisis pormenorizado del principio, como ya se señaló, se encuentra en Z. KALUZA, "La convenance et son rôle".

28 Sigo a Kaluza en la denominación de "principio de finalidad" para la fórmula *nihil frustra est in natura*, que Nicolás utilizará a lo largo de todo el *Exigit ordo*. En cuanto al "principio de economía" (*pluralitas non est ponenda sine necessitate*), suerte de correlato epistemológico del anterior, Nicolás hará uso de él explícitamente en dos oportunidades, en 222.47-223.1 y en 193.26-27. De este último se tratará en breve.

Nicolás lo expresa del siguiente modo:

Todo aquello que cualquier hombre desea naturalmente, y que no descansa hasta no conseguir –más aún, presenta un cierto descontento con su ser si no lo consigue–, existe. Pero todo hombre desea su propia eternidad; por lo tanto, etc. La premisa mayor parece evidente porque semejante deseo universal en la naturaleza no parece ser en vano; de otro modo, resultaría que el orden del universo resultaría inconveniente, puesto que habría un deseo universal de algo que nunca se poseerá. La premisa menor la experimentamos en nosotros mismos, puesto que todo hombre desea su propia eternidad y tiende naturalmente a ella. Así, si se excluye toda ley positiva y se declarara al común de los hombres que dejarán de existir, como los caballos, de los cuales creen que mueren completamente según el curso natural de las cosas, se tornarían tristes y creerían que todo no es más que un truco de magia: "ahora lo ves; ahora no lo ves" (p. 42.4-14).²⁹

Es decir que, para Nicolás, la existencia de un deseo universal jamás cumplido implicaría a existencia de algo superfluo en una creación que, como todo perfecto, no puede admitir la existencia de algo cuya no-existencia sería más conveniente. En este ejemplo, entonces, se puede observar de qué modo operan, dentro de una misma argumentación y en forma complementaria, los principios de conveniencia y finalidad.

Esta última formulación de Nicolás movió a los censores a condenar una de sus tesis según la cual, en tanto de la existencia de un deseo se sigue la existencia de lo deseado, debería concluirse que "si alguien desea ir a Notre Dame, irá a Notre Dame"³⁰. Aquí, Nicolás parece oscilar entre dos respuestas posibles: una descansa en su atomismo, y será desarrollada en una sección ulterior. A grandes rasgos, se trata de definir a todo acto de la voluntad –como el deseo de ir a Notre Dame– como un átomo eterno. Considerado de manera absoluta, es indistinto que ese átomo se haga presente en mi persona o en otro: el deseo de ir a Notre Dame se cumplirá eventualmente.

Otra respuesta que puede desprenderse de este primer tratado, en cambio, es que la argumentación de Nicolás no está planteada para un deseo cualquiera, sino específicamente para un tipo de deseo de índole universal, según el cual todo cuanto existe (y no sólo el hombre) desea existir siempre. Es esa universalidad la que obliga a postular que, en tanto no puede existir en un todo perfecto una parte excedente o superflua, el deseo universal debe

29 EO 203.38-48: "Illud quod appetit omnis homo naturaliter et quo non habito non quiescit, immo habet quasi quamdam displicentiam super suo esse, est; sed aeternitatem sui quilibet homo appetit; ergo etc. Major videtur nota quia talis appetitus universalis in natura <non> videtur frustra, aliter videretur ordinatio inconueniens universi quod sic esset universalis appetitus ad illud quod nunquam inerit. Minus experitur in nobis. Desiderat enim omnis homo aeternitatem sui et in eam naturaliter tendit; unde circumscribere omnem legem positivam et proponere communitati hominum quod ipsi desinent esse ad modum equorum de quibus aestimant quod simpliciter desinent naturaliter, tristabuntur et videbitur eis quod non sit nisi ludus baterellorum, modo est modo non est, *or i est, or n'i est une*".

30 Se trata de la n° 54 de las proposiciones condenadas; cf. NICOLAS D'AUTRÉCOURT, *Correspondance*, p. 148.

estar universalmente garantizado. Como en el caso de la posibilidad del error, analizado antes, es la consideración en sentido absoluto la que permite a Nicolás utilizar los principios de finalidad y conveniencia como tales. Así debe entenderse también el rechazo a la objeción según la cual no es necesario postular la eternidad de cada individuo, en la medida en que bastaría con la eternidad de la especie para garantizar la constante perfección de lo creado. Con algunas variantes, es el argumento que puede encontrarse en el *De aeternitate mundi* de Siger de Brabante³¹. Nicolás rechazará esta objeción mediante un recurso al principio de economía (*pluralitas non est ponenda sine necessitate*), y al de finalidad (*nihil frustra est in natura*), poniendo así en evidencia la relación entre uno y otro.

De acuerdo con esta objeción, se acepta que los individuos puedan coadyuvar a la perfección del universo, pero en sentido relativo, en la medida en que cada uno, una vez destruido, es sustituido por otro similar, de manera tal que la perfección del todo no se viera afectada. Para Nicolás, esta argumentación es insatisfactoria, en la medida en que una sustitución constante implicaría una multitud de causas para un tipo de perfección que podría lograrse mediante una causa única. Una vez más, la dificultad de semejante argumentación es que, de ser así, existiría algo superfluo en la creación:

Volviendo al argumento ofrecido arriba, alguno podría ofrecer otra respuesta aparentemente probable: podría decirse que una cosa particular contribuye a la perfección del universo, pero contingentemente, en el sentido de que en la naturaleza es posible producir perfecciones exactamente iguales a esta, de modo que otra la reemplace cuando esta se corrompa. Creo que esta respuesta es improbable. En primer lugar, esta sustitución parece sugerir una cierta imperfección. Esto es cierto, y no lo niegan ni siquiera las autoridades en las que se basan mis adversarios, que incluso lo admiten abiertamente. El Comentador Averroes, en el libro II del *De anima*, afirma que cuando la providencia divina vio que el individuo no podía perdurar en identidad numérica, se apiadó de él y le concedió al menos la posibilidad de perdurar en identidad específica. Continuando con este tipo de razonamiento, yo respondería lo siguiente: una causa que produce su efecto por una única acción, en la medida suficiente para la naturaleza del todo, es más perfecta que una que no lo produce en absoluto o que, si lo hace, lo hace por medio de muchos. Pero, según esta opinión, Dios no produce un efecto del género de la causa final mediante un único acto en medida suficiente, ni tampoco de la causa eficiente, sino mediante muchos actos de causación. Por lo tanto, él no produciría esos efectos del modo más perfecto, ni del género de la causa final, ni de la causa eficiente. De aquí que parece mejor, principalmente porque no parece imposible, postular un efecto perfecto antes que postular tantas sustituciones. Tampoco parece que se pueda afirmar, de acuerdo con esto, que la destrucción de una cosa particular se explica por una causa final y no por una causa eficiente. Puesto que, si resulta necesario en su lugar sustituirla por otra cosa igual en perfección, parece que sería mejor, o al menos bueno, que la misma cosa perdure en el tiempo que sigue (p. 18.3-24).³²

31 SIGERUS DE BRABANTIA, *De aeternitate mundi*, en C. RODRIGUES GESUALDI, A. TURSI (eds), *Tres tratados averroístas*, Buenos Aires 2000, p. 12: "Sic etiam, licet nullum sit hominis individuum quin esse inceperit, cum non praefuisset, quia tamen individuum est ante individuum in infinitum, secundum philosophos, ideo homo, secundum eos, esse non incipit cum penitus non praefuisset, sicut nec tempus. Et est simile, quia, sicut tempus praeteritum habet esse per quodcumque *tunc*, sic et species per esse cuiuscumque individui".

32 EO 202.45-203.18: "Ad rationem tamen suprapositam posset dari alia responsio quae videtur probabilis, ut diceretur quod haec res est de perfectione universi et contingenter sic intelligendo quod in natura sunt possibles

Una vez más, Nicolás recurre a la postulación de una hipótesis a partir de la combinación de su posibilidad lógica y su conveniencia con un fin (*melius videtur praecipue ex quo non apparet impossibile*). De allí, concluye que la eternidad de las cosas no sólo es posible, sino que es además conveniente y no viola el principio de economía; antes bien, se ajusta a él:

A este argumento, que parece refutar la eternidad de las cosas, respondo como sigue. Cuando se dice que debe admitirse la pluralidad, estoy dispuesto a aceptarlo, si bien no debería postularse innecesariamente, como ellos mismos admiten. Pero afirmo que la eternidad no anula la pluralidad porque, aunque uno imagine todas las cosas que quiera, ellas aún pueden ser eternas (p. 36.18-22).³³

La discusión respecto de la ociosidad de la causa y la aplicación de los principios de finalidad y economía en la creación no eran una novedad en las discusiones *de aeternitate mundi*. En todo caso, la novedad de Nicolás de Autrecourt es aplicarla a cada individuo existente, antes que a la especie en su conjunto o al universo como un todo.

En efecto, un siglo antes, Buenaventura aludía, en su *Comentario a las Sentencias*, a quienes sostienen la razonabilidad de la tesis de la eternidad del mundo basándose en la imposibilidad de la ociosidad causal. Según esta opinión, toda causa, y más aún la causa primera no puede sino operar. Imaginar una causa ociosa es una aberración:

Además, otras razones de los filósofos se reúnen a partir de la causa que produce: y por lo general se pueden reducir a dos, de las cuales la primera es demostrativa y la segunda por el absurdo. La primera es la siguiente: dada una causa suficiente y actual, se sigue su efecto; pero Dios es eternamente causa suficiente y actual del propio mundo: por lo tanto, etc. La premisa mayor es conocida de suyo. La menor es evidente, esto es, que Dios es causa suficiente: puesto que nada extrínseco a él requiere para la creación del mundo, sino sólo su poder, sabiduría y bondad, todo lo cual es en Dios perfecto en

produci perfectiones omnino aequales sibi, et ideo quando ista corruptetur alia substituetur. Occurrit ista responsio ut improbabilis propter unum; primo quia talis substitutio videtur sonare imperfectionem quandam; quod verum est, nec hoc negant auctores adversariorum sed de plano confitentur. Commentator Averroes in 2 De Anima dicit quod sollicitudo divina vidit individuum non posse permanere in identitate numerali; miserta est ejus ut saltem largiretur ei virtutem per quam posset permanere in identitate specifica. Et secundum istum intellectum arguatur sic: causa quae ponit suum effectum una causatione, quantum sufficit ad naturam totius, est perfectior quam illa quae non ponit, vel si ponat, hoc est in pluribus causationibus. Sed secundum hoc Deus non poneret causatum in genere causae finalis una causatione quantum sufficeret, nec causae efficientes, nisi pluribus causationibus; ergo nec illa perfectissime causaret in genere causae finalis nec efficientis. Unde melius videtur praecipue ex quo non apparet impossibile ponere unum causatum maximum quam ponere tot substitutiones. Nec etiam potes dicere secundum hoc ut videtur quod corruptio hujus rei sit causata finaliter et nullo modo per consequens efficienter, ex quo enim per necessitatem loco hujus oportet aliam substituere aequalem in perfectione, melius esset, saltem bonum, ut videtur, istam rem per tempus sequens durare".

33 EO 193.25-29: "Ad istud argumentum quod videtur tollere aeternitatem rerum respondeo: cum dicitur quod pluralitas non est ponenda, satis concedo, licet sine necessitate non debeat poni ut ipsimet dicunt. Sed dico quod aeternitas non videtur tollere pluralitatem quia imaginatis quot res vis, adhuc illae possunt esse aeternae".

grado sumo y eternamente, es manifiesto que es eternamente causa suficiente. Que es además actual es manifiesto: pues Dios es acto puro y su querer, como afirma el Filósofo y los Santos dicen, es su actuar. Por lo tanto, etc. El otro argumento es por el absurdo: todo aquello que comienza a actuar o a producir, pasa del ocio al acto; pero a un agente tal le corresponde primero la ociosidad y la mutación o la mutabilidad; por lo tanto a Dios le corresponde la ociosidad y la mutabilidad. Esto, sin embargo, va contra la suma bondad y contra la suma simplicidad: por lo tanto, ello es imposible, y sería una blasfemia afirmar tal cosa de Dios, a saber, que el mundo tuvo un comienzo. Estas son las razones que los comentadores y los modernos agregan a las razones de Aristóteles. O a ellas pueden ser reducidas.³⁴

Como se ve, la argumentación a la que alude Buenaventura –para proceder luego a refutarla– no coincide punto por punto con la de Nicolás. Sin embargo, ambas comparten un mismo doble movimiento: de un lado, la perfección de la creación se remonta a la perfección de su causa, y excluye por lo tanto toda imperfección. Del otro, un comienzo en el tiempo implica la idea de una causa que antes del instante de creación t no operaba y, por lo tanto, permanecía ociosa, lo cual es incompatible con su absoluta perfección. Una vez más, la importancia de la argumentación de Nicolás reside en el carácter absoluto de la perfección, garantizada por la perfección de la causa de la cual todo procede. Aun si, por lo que se vio hasta el momento, la posición de Nicolás está más cerca de los "agnósticos" Boecio y Tomás que de los "tradicionalistas" Buenaventura y Peckham, sin embargo su principal premisa descansa sobre un principio que estos últimos compartirían con él, a saber: la absoluta perfección de la causa, de la cual Nicolás pretende deducir una operación igualmente absoluta y perfecta.

Como se ve, el principio de finalidad rige tanto para la causa, en la que no puede concebirse un momento t_{-1} (esto es, previo a la creación) en el que no haya operado, cuanto para la creación misma, en la que no es lícito postular la existencia de algo superfluo. La importancia, pues, del principio de finalidad es manifiesta, y de su validez depende en gran medida la argumentación ultricuriana a favor de la eternidad de las cosas:

34 BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2: "Item, aliae rationes philosophorum sumuntur ex parte causae producentis: et generaliter ad duas possunt reduci, quarum prima est ostensiva, secunda vero per impossibile. Prima est haec: posita causa sufficienti et actuali, ponitur effectus; sed Deus ab aeterno fuit causa sufficiens et actualis ipsius mundi: ergo, etc. Maior propositio per se nota est. Minor patet, scilicet quod Deus sit causa sufficiens; quia nullo extrinseco indigeat ad mundi creationem, sed solum potentia, sapientia et bonitate, et haec in Deo fuerunt perfectissima ad aeterno, patet quod ab aeterno fuit sufficiens. Quod etiam actualis, patet: Deus enim est actus purus et suum velle, ut dicit Philosophus: et Sancti dicunt, quod est suum agere: restat ergo etc. Item, per impossibile: Omne illud quod incipit agere vel producere, cum prius non produceret, exit ab otio in actum; si ergo Deus incipit mundum producere, exit ab otio in actum; sed circa omne tale cadit otiositas et mutatio sive mutabilitas: ergo circa Deum est otiositas et mutabilitas. Hoc autem est contra summam bonitatem et contra summam simplicitatem: ergo hoc est impossibile, et blasphemia dicere de Deo, et ita, quod mundus coeperit. - Hae sunt rationes, quas commentatores et moderniores superaddunt rationibus Aristotelis, sive ad has possunt reduci".

parece que nada en el universo, ya sea en particular o en general, puede ser superfluo, puesto que, si lo fuera, sería mejor que no existiera a que existiera. Por lo tanto, puesto que la existencia de cualquier cosa existente es buena, parece que nada puede quitarse sin que implique una deficiencia en el todo, del mismo modo en que, en una casa ordenada del modo más recto, en la que nada resultare imperfecto, sea por exceso o defecto, uno no podría imaginarse la sustracción de un elemento sin que ello deteriore toda la casa. Lo mismo debemos creer acerca de la totalidad de los entes (pp. 20.28-21.3).³⁵

4.1.2.2. El argumento omne totum perfectum y la posibilidad de un ente creado y eterno

En uno de los pasajes analizados más arriba, cuando Nicolás señalaba posibles objeciones a su doctrina sobre la eternidad de las cosas, puede leerse una cláusula que, a pesar de su aparente lugar secundario en la argumentación, demostrará ser de gran importancia. Allí, Nicolás pretendía demostrar, contra quienes sostenían el pasaje al no-ser de los individuos y explicaban la perfección del todo a partir de la permanencia de la especie, que no había mayor razón para creer que la especie como tal coadyuvaba a la perfección del mundo más que cada individuo. Más aún, la sucesión de individuos parecía sugerir cierta imperfección, en la medida en que se requerían muchos actos de causación para mantener el mismo grado de perfección en el todo, lo cual podría lograrse en mayor medida mediante la postulación de una única causa. Nicolás cerraba ese capítulo de la discusión alegando que, por lo tanto, parecía más conveniente afirmar la existencia de una única causa en lugar de una serie, y agregaba que tal conclusión "parece mejor, principalmente porque no parece imposible" (*melius videtur praecipue ex quo non apparet impossibile*). Como se vio, algo similar había postulado al comienzo del tratado, al oponer la doctrina de la eternidad de las cosas a las "ficciones" de Aristóteles: *et cum illud non sit impossibile dicendum est*³⁶.

Retomando aquellas páginas iniciales del tratado *De aeternitate rerum*, se puede comprender el alcance de la afirmación de Nicolás: eliminada la posibilidad de demostrar de manera concluyente la cuestión, queda sólo el ámbito de lo probable. Es decir, para ser considerada objeto de análisis basta que una idea no entrañe una contradicción. Si cumple

35 EO 186.27-33: "Videtur quod nihil in universo neque in particulari neque in universali possit esse frustra quia, si esset, tunc esset melius illud non esse quam esse. Igitur cum quodlibet quod est sit bonum esse, nihil videtur possit removeri quin ex hoc contingit deformitas in toto sicut in domo rectissime disposita in quia nihil esset superfluum neque diminutum non possit intelligi fieri ablatio alicujus rei quin cederet ad deformitatem totius domus, sic existimandum in tota multitudine entium".

36 La cláusula es recurrente a lo largo del tratado; cf. por ejemplo EO 201.32-35: "Sed sic est quod ad positionem huius quod res naturales permanentes, de quibus dictum est supra, sint aeternae, apparet maior in universo perfectio; nec ex hoc sequitur impossibilitas aliqua. Quare, etc."

con esta condición, entonces podrá ser considerada *posible*; si además es compatible con el principio de finalidad, pasará entonces a ser *probable* y podrá ser sometida a análisis. En la sección anterior se vio que, para Nicolás, ese análisis consiste en el contraste entre dos tesis contrapuestas, de las cuales la más probable será aquella que en mayor medida se ajuste a la noción de Bien como causa final³⁷. Grellard lo resume mediante una fórmula concisa: lo probable es aquello que, además de posible, presenta una justificación para ser aceptado, siempre en un contexto de disputa³⁸.

Este recurso a la probabilidad de una proposición como condición para ser incorporada a la discusión aparece de manera explícita en un extenso pasaje en el que se intenta demostrar que la idea misma de ente corruptible entraña una contradicción y que, por lo tanto, debe ser descartada en favor de su opuesta, a saber, que todas las cosas son eternas. El argumento *omne totum perfectum* funciona allí como premisa fundamental de esa conclusión:

Para retomar el punto principal: toda conclusión que puede conocerse cuando se la formula en términos del ente puede conocerse a través de los conceptos del ente o de las consecuencias derivadas de él. Pero la conclusión "no todas las cosas son eternas" está formulada en términos del ente y no puede conocerse a través de tales conceptos. Por lo tanto, no puede ser conocida y, consecuentemente, no se puede decir que esa conclusión haya sido demostrada por los peripatéticos. (...) Pero alguien podría decir que, de acuerdo con los conceptos del ente, puede conocerse al menos la posibilidad de la existencia de un ente corruptible. El argumento sería el siguiente: todo ente cuyo concepto no incluya una contradicción es posible; y el concepto de un ser corruptible no incluye contradicción, pues no hay contradicción en los conceptos de que algo exista ahora y no exista luego. La respuesta es la siguiente: aquello que no incluye contradicción en ninguno de sus conceptos es posible. Así, la premisa mayor es verdadera, mas no la menor. La menor no es verdadera, ciertamente, si se admite que "ente corruptible" contiene una contradicción en sus conceptos, a saber, si uno afirma que lo que incluye contradicción es un ente corruptible que es parte de un todo que es siempre perfecto en igual medida. Recuérdese lo que se dijo antes en el argumento que dice que un todo perfecto, etc. (pp. 22.25-23.17).³⁹

37 Nicolás menciona explícitamente el procedimiento de contrastar dos proposiciones enfrentadas, en lo que, al fin de cuentas, constituye una de las posibles caracterizaciones del método escolástico. Al respecto, cf. EO 203.19-24: "Et si istae rationes non reperirentur omnino concludere, tamen probabilis est positio et probabilior rationibus conclusionis oppositae. Si enim habeant rationes qui tenent conclusiones oppositas, dicant eas et faciant super his comparisonem amatores veritatis et credo quod cuilibet non magis affectato ad unam partem quam ad aliam apparebit gradus probabilitatis excedens in his rationibus".

38 Cf. C. GRELLARD, *Croire et savoir*, p. 102.

39 EO 187.37-188.11: "Rursus quidem ad principale sic: omnis conclusio, si est scibilis formata in terminis entis, est scibilis per conceptus entis vel eorum quae ens consequuntur; sed haec conclusio: non omnes res sunt aeternae, est formata in terminis entis et non scibilis per tales conceptus; ergo non est scibilis, et per consequens non potest dicere istam conclusionem esse demonstratam a Peripateticis. (...) Videretur tamen alicui quod haec conclusio esset scibilis et in conceptibus entis, saltem quod sit possibile tale ens esse. Arguitur sic: omne ens quod non includit in suo conceptu repugnantiam est possibile; sed ens corruptibile non includit in conceptu suo repugnantiam quia non est repugnantia in conceptibus quod aliquid nunc sit et postea non sit. Responderetur sic quod illud quod in nullis conceptibus includit repugnantiam illud est possibile; hoc modo est vera major et non minor; <minor> vero vera non est sic accipiendo quoniam ens corruptibile includit repugnantiam in conceptibus scilicet ut dicatur: ens pars totius semper aequaliter perfecti corruptibile quod includit repugnantiam et contradictionem; intellige secundum dicta supra in ratione dicente: omne totum perfectum etc."

Nicolás parte de una definición en la que tanto él como su oponente concuerdan: *omne ens quod non includit in suo conceptu repugnantiam est possibile*. Basta que un ente cualquiera no entrañe una contradicción para que pueda ser considerado posible. En consecuencia, lo único que queda descartado es la existencia de algo que implique una contradicción. A partir de allí, Nicolás pasa a considerar la objeción de su hipotético rival, en la medida en que esa objeción es planteada en los mismos términos en los que él había defendido antes la hipótesis de la eternidad de los individuos contra quienes sostenían, en cambio, que eran las especies las que podían ser consideradas eternas. En aquella oportunidad, Nicolás defendió su doctrina de la eternidad basada en la economía de causas aduciendo que, en tanto ella era posible, podía ser sostenida sin contradicción. No otra parecería ser la estrategia del adversario en este caso: en la medida en que la idea de un ente corruptible es posible, no habría contradicción al postular su existencia.

Para Nicolás, así presentada, la objeción podría ser aceptada, pero para ello habría que explicitar qué se entiende allí por "ente". Porque, para Nicolás, "ente" entraña la idea de un individuo que forma parte de un todo que es, por definición, perfecto. Y entonces ese todo, en tanto perfecto, no podría admitir una imperfección en alguna de sus partes. Allí sí existe, para Nicolás, una contradicción: en la posibilidad de concebir un todo perfecto cuyas partes no sean perfectas. Es, pues, la aceptación del argumento *omne totum perfectum* como premisa la que permite descartar la posibilidad de la corrupción de los entes e inclinarse, por lo tanto, por la doctrina de la eternidad de las cosas.

Una vez más, la argumentación de Nicolás de Autrecourt en este pasaje no es del todo ajena a las discusiones *de aeternitate mundi* del siglo anterior. En cierta medida, la doctrina ultricuriana es, en este respecto, casi el exacto opuesto de lo sostenido por Enrique de Gante en su *Quodlibet* I, qq. 7-8. Allí, Enrique plantea que hay dos cuestiones que deben ser abordadas simultáneamente: de un lado, *utrum creatura possit esse ab aeterno*, de otro, *utrum repugnet creaturae fuisse ab aeterno*. En efecto, si bien son formuladas como dos cuestiones diferentes, su tratamiento simultáneo revela hasta qué punto una y otra son, en realidad, dos enfoques diversos a una misma cuestión, en la que la búsqueda de una contradicción consiste en la única posibilidad para descartar lo imposible y quedarse con lo que es al menos probable, puesto que la posibilidad de determinar positiva y concluyentemente la cuestión está descartada desde el comienzo.

Lo sostenido por Enrique de Gante es la conclusión opuesta a la que, años más tarde, Nicolás defenderá en París: la noción de una creatura eterna entraña una contradicción. Entre los argumentos contra, Enrique destaca el siguiente:

Contra. Dios puede hacer aquello cuya producción no incluya contradicción. Pero, según parece, la producción de una creatura eterna incluye una contradicción.⁴⁰

A diferencia de las discusiones *de aeternitate mundi* anteriores, en las que se analizaba el momento de la creación divina y la posibilidad de un inicio temporal para la existencia del mundo como un todo, Enrique se mueve aquí en un terreno que similar al del *Exigit ordo*: interesa la afirmación de la existencia posible de un ente corruptible. No se trata de analizar el acto mismo de la creación sino, por el contrario, partir de la creatura para deducir de ella todas las conclusiones que puedan extraerse acerca de la posibilidad o no de una existencia eterna. Una vez más, el argumento combatido por Enrique de Gante adelanta una tesis ultricuriana, a saber, la postulación de, cuanto menos, la posibilidad de existencia de una creatura eterna. La discusión, como queda dicho, se produce en el ámbito de lo posible.

Como se señaló oportunamente, para Nicolás el procedimiento filosófico consiste en comparar dos doctrinas contrapuestas –ambas, en principio, posibles– para descubrir cuál de ellas es más probable. En cada caso, el defensor de una tesis buscará demostrar que no sólo la tesis propia es más probable –apelando, eventualmente, a la causa final–, sino que, idealmente, buscará demostrar en la tesis opuesta una latente contradicción que asegure la primacía de la propia. A Nicolás, el argumento del todo perfecto le permitía llegar a la conclusión de que había una contradicción en la postulación de un ente corruptible. Por el contrario, para Enrique será la noción de una creatura eterna la que entrañe una contradicción. Ambos autores remiten el origen de la discusión –explícitamente en el caso de Enrique, de modo más velado, como se vio, en Nicolás– a ciertas observaciones presentes en el *De caelo* aristotélico:

Y esta fue sin duda la doctrina y el pensamiento de los filósofos respecto de la eternidad del mundo, a saber: que la creatura del mundo, puesto que no tiene el no-ser por su naturaleza sino sólo en el intelecto, como creían, nunca recibía el ser, y así, dado que recibe el ser de Dios como causa primera, siempre y eternamente recibe y recibirá el ser a partir de él. Tampoco era para ellos menos imposible que la creatura del mundo alguna vez pudiera no haber sido, o alguna vez dejara de ser. (...) Y si

40 HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, qq. 7-8, ed. R. MACKEN, Leuven University Press, Leuven 1979, p. 28: "Contra. Deus potest facere id in cuius factione nulla includitur contradictio. In factione creaturae ab aeterno, ut videtur, nulla includitur contradictio".

alguien dudara de que tal es la doctrina y el pensamiento de los filósofos, que lea el primer libro del *De caelo et mundo* o el quinto libro de la *Metafísica* de Avicena y sin ninguna duda allí lo encontrará.⁴¹

Es de suponer que, al inicio de este pasaje, la referencia de Enrique a la *mens philosophorum* alude indudablemente a Aristóteles y sus continuadores. Sin embargo, al atender al argumento que él expone como propio de estos filósofos, no es tan descabellado pensar que, varias décadas más tarde, incluso un "antiaristotélico" como Nicolás de Autrecourt podría ajustarse a esa descripción. Como se vio, el argumento *omne totum perfectum* puede ser rastreado, entre otras fuentes, al *De caelo* de Aristóteles.

En estas páginas del *Tractatus primus* es posible advertir ya una característica particular de la argumentación de Nicolás de Autrecourt en el *Exigit ordo*, que será particularmente importante en el *Tractatus secundus*. Se trata de lo que C. Grellard describe mediante la categoría de "cripto-aristotelismo": aun un sistema alternativo al de Aristóteles descansa, en última instancia, en principios extraídos del *corpus* aristotélico⁴². Lo interesante del caso es que Enrique de Gante ya había percibido que, de tomar como premisa las consideraciones aristotélicas acerca del mundo como un todo perfecto en *De caelo* I, era prácticamente inevitable llegar a la conclusión de los filósofos y afirmar la eternidad de todo lo creado. De ahí que ese sea el primer y fundamental objetivo de sus embates (*primo debemus destruere primum fundamentum philosophorum*):

Nosotros, pues, que estamos obligados a sostener, por la propia verdad de la fe, que el ser de la creatura del mundo es recibida de Dios en el tiempo, y que de suyo y por su propia naturaleza ninguna creatura posee el ser sino sólo a partir de Dios; y que el ser es recibido porque de suyo le corresponde el no-ser, como quedó claro más arriba con la primera demostración, en primer lugar debemos destruir el fundamento de los filósofos, afirmando que toda creatura, en cuanto tal, por su naturaleza posee real y absolutamente el no-ser, y sólo recibe el ser de otro. Si en cambio dijéramos que de suyo es algo que es, necesariamente deberemos conceder todas las otras cosas que ellos dedujeron de esto acerca de la eternidad e incorruptibilidad del mundo. Por lo cual, negado eso primero, podemos decir que el mundo recibe su ser a partir de Dios, mas no eternamente.⁴³

41 HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, qq. 7-8, pp. 42-43: "Et haec fuit procul dubio sententia et mens philosophorum in aeternitate mundi, quod scilicet creatura mundi, quia non habet non esse ex sua natura nisi in solo intellectu, ut aestimabant, numquam erat ei acquisitum esse, et ita, licet haberet esse a Deo ut a prima causa, semper tamen et ab aeterno ab illo esse habuit et habebit. Nec fuit secundum hoc apud eos minus impossibile creaturam mundi aliquando posse non fore quam aliquando non fuisse (...) Quod si quis dubitaret an talis erat philosophorum mens et sententia, videat Ium Caeli et mundi et Vitum Metaphysicae Avicennae, et procul dubio ita esse inveniet".

42 C. GRELLARD, *Croire et savoir*, p. 149. Para la influencia aristotélica en Nicolás, fundamentalmente en el argumento *omne totum perfectum*, cf. Z. KALUZA, "Eternité des choses", p. 231.

43 HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, qq. 7-8, p. 44: "Nos igitur qui ipsa veritate fidei coacti sumus tenere quod creaturae mundi esse est acquisitum a Deo ex tempore, et quod de se et de natura sua nulla creatura habeat esse, sed a solo Deo, et hoc acquisitum, quia de sua natura habet non esse, ut ostendit supra prima demonstratio, primo debemus destruere primum fundamentum philosophorum, dicendo quod omnis creatura, in quantum huiusmodi, ex natura sua simpliciter habet quod non sit etiam in re, nisi habeat esse ab alio. Si enim diceremus quod de natura sua est quod sit, necesse habebimus concedere omnia alia inducta ex hoc ab eis circa mundi

Enrique es elocuente en su advertencia, y reconoce que, si no se ataca esta premisa fundamental, necesariamente se siguen todas las conclusiones que los defensores de la eternidad del mundo derivan de ella. A eso parece referirse explícitamente Nicolás cuando afirma que, a partir de los conceptos del ente, se deriva más la eternidad que la generación y corrupción⁴⁴.

Ahora bien, en el caso de Enrique de Gante, esa crítica encuentra su sustento en la verdad de la fe, lo cual, como se vio, los defensores de la posibilidad de considerar eterno todo lo creado –por caso, Boecio de Dacia en el s. XIII, Nicolás de Autrecourt en el XIV- ya reconocían, estableciendo para ello la distinción entre la verdad en sentido absoluto, que ellos también identificaban con la fe, y las conclusiones a las que la razón podía llegar por sus propios medios, siempre en el ámbito de lo probable, y a partir de los principios de las ciencias particulares.

Enrique, en cambio, no parte de la consideración de la razón en base a los principios particulares de una ciencia, sino que parte de la verdad de la fe, esto es, de la verdad en sentido absoluto (*simpliciter*) y ya no relativo a una ciencia particular (*secundum quid*), para deducir, consecuentemente, que la noción misma de una creatura eterna es una contradicción:

Y así debe decirse en sentido absoluto que, puesto que la creatura, en cuanto es creatura, es voluntariamente producida a partir de la nada por Dios, no puede recibir el ser eternamente. Ello implicaría una contradicción, porque aquello que es postulado sin inicio, no puede recibir de otro su ser a partir del no-ser. Y por esto, en la medida en que es una creatura, se postula que su ser es recibido de Dios a partir del no-ser.⁴⁵

De aquí que, hacia el final de la *quaestio*, ya en la respuesta a las objeciones, Enrique enuncie una sentencia que podría considerarse el exacto reverso de lo sostenido por Nicolás unas décadas más tarde:

Por lo cual resulta evidente, a partir del primer argumento en contrario, que supone falsamente quien afirma que no hay contradicción al postular una creatura eterna.⁴⁶

aeternitatem et incorruptibilitatem. Unde, illo primo negato, possumus dicere quod mundus habet esse sibi a Deo acquisitum, non ab aeterno".

44 EO 187.45-46: "ex conceptu entis magis videretur concludi aeternitas quam deficientia et corruptibilitas".

45 HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, qq. 7-8, pp. 39-40: "Et sic absolute dicendum quod quia creatura, eo quod creatura est, voluntarie a Deo de nihilo facta, non potest esse ab aeterno, contradictione repugnante, quia eo quod ponitur sine initio, ponitur habere esse sibi non acquisitum ab alio de non esse, et per hoc quod est creatura, ponitur sibi a Deo esse acquisitum de non esse".

46 HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, qq. 7-8, p. 46: "Per hoc patet ad argumentum primum in contrarium, quod falsum supponit, scilicet quod non includitur contradictio ponendo creaturam ab aeterno".

Ya en las primeras décadas del siglo XIV, la postura de Enrique de Gante acerca de la cuestión *de aeternitate mundi* fue duramente criticada. En su *Tractatus de aeternitate mundi*, el dominico francés Hervé de Nedeillec reserva una de las últimas y más extensas *quaestiones* a la pregunta *utrum creatura potuerit esse ab aeterno*⁴⁷. Allí, Hervé defenderá una variante compleja y sumamente interesante de la posición "agnóstica": la temporalidad del mundo es un dato de fe y, por ende verdadero; pero la argumentación racional no permite determinar la cuestión de manera "natural", esto es, mediante el recurso a la sola razón.

Más allá del extenso tratamiento de la cuestión por parte de Hervé de Nedeillec, que excede el marco de este trabajo, interesan aquí dos grandes características de esta sección de su tratado. En primer lugar, la crítica a la postura de Enrique de Gante, cuyos argumentos son expuestos al comienzo de la *quaestio*:

Estas son las razones a las que Enrique llama demostraciones, aunque probablemente no logren persuadir a ningún hombre inteligente (...) Por algunas de esas razones antes expuestas, afirman algunos que una creatura non puede ser eterna; pero como esos argumentos, como será claro al refutarlos, en poco o nada persuaden –porque son sofisticos o se fundan sobre algo falso–, entonces parece que debe afirmarse lo contrario, esto es, que el mundo podría ser eterno, o al menos podría ser eterna alguna creatura.⁴⁸

La estrategia de Hervé será afirmar que, aun cuando no haya contradicción en la *posibilidad* de una creatura eterna, tal creatura es imposible *de facto*, a raíz de la elección divina, producida mediante un acto libre, de crear un orden en el universo en el que la creatura sea temporal y no eterna. La posibilidad de un orden diverso es aceptada *de iure* para la divinidad, *potentia Dei absoluta*, pero no en el orden natural de las cosas. Aquí reside la originalidad de la postura de Hervé, quien explícitamente afirma que la noción de creatura no implica ningún tipo de referencia a su eternidad o temporalidad. En ese sentido, la postura del dominico francés se aparta tanto de la propuesta de Enrique de Gante, para quien una creatura eterna implicaba una contradicción, y de la de Nicolás de Autrecourt, para quien la

47 La *quaestio* es presentada como sexta en el plan del tratado, aunque en rigor ocupa el quinto lugar en el desarrollo de la argumentación; cf. HERVAEUS NATALIS, *Tractatus de aeternitate mundi* en *Subtilissima Hervei Natalis Britonis theologi acutissimi quolibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus*, Venecia 1513 (reprod. Gregg Press, Ridgewood 1966), ff. 24v-33r.

48 HERVAEUS NATALIS, *Tractatus de aeternitate mundi*, f. 30v: "He sunt rationes quas Henricus vocat demonstrationes, cum tamen homini intelligenti non probabiliter persuadeant (...) quidam propter rationes prius positas quas vocant demonstrationes dicunt creaturam aliquam non posse esse ab aeterno, sed quia ille rationes, ut patebit in respondendum, nihil vel modicum persuadent, quia vel sunt sophysticae vel fundantur super falsum; ideo videtur aliter esse dicendum, scilicet quod mundus potuit esse ab aeterno, saltem quod creatura aliqua potuit esse ab aeterno".

contradicción residía en la afirmación de la corruptibilidad de una creatura que forma parte de un todo ordenado y perfecto.

Crear, en tanto producir algo a partir de la nada, equivale a producir todo el ser de una cosa sin presuponer nada material; pero producir todo el ser de una cosa sin presuponer nada material no excluye una duración infinita ni respecto de lo anterior ni de lo posterior, como tampoco la incluye; porque no presuponer nada materialmente no implica un orden respecto de algo anterior o posterior en duración, sino únicamente, como se vio, niega el orden respecto de algo material presupuesto. Por lo tanto, la creación, en tanto producción a partir de la nada, ni excluye ni incluye duración, sea respecto de lo anterior, sea de lo posterior.⁴⁹

Con todo, la postura de Hervé resulta más cercana a la de Nicolás de Autrecourt, aunque no se identifique con ella: el hecho mismo de que la noción de creatura no incluya referencia alguna a su temporalidad o eternidad es precisamente lo que instala la argumentación a favor de una u otra en el terreno de lo probable, como expresará Nicolás. Como se vio, la afirmación de la eternidad de las cosas establecida al comienzo del *Exigit ordo* parte precisamente de la indecibilidad de la cuestión, y de la afirmación –probable, por lo tanto– de que la eternidad resulta más compatible con un correcto ordenamiento de la creación antes que su opuesto.

Como bien señala Kaluza⁵⁰, hay en Nicolás una suerte de inconsistencia en la aparente reducción de su marco de investigación al de la reflexión "pre-teológica" (*circumscripta omni lege positiva*), en donde se trata de demostrar la insuficiencia de la filosofía de inspiración aristotélica, y el recurso a argumentos de tipo "finalista", empleados en teología, pero de escasa pertinencia en la facultad de artes. Más aún, uno de los objetivos perseguidos por la comisión que elaboró el *syllabus* de 1277 era precisamente asegurar la distinción entre ambos campos⁵¹. Esos principios sobre los que Nicolás hace depender el argumento *omne totum perfectum* y, por ende, la mayor probabilidad de su tesis de la eternidad, por oposición a la doctrina aristotélica de la generación y la corrupción, son los siguientes:

49 HERVAEUS NATALIS, *Tractatus de aeternitate mundi*, f. 31r: "Creare secundum quod est facere aliquid de nihilo idem est quod totum esse rei nullo materiali praesupposito producere, sed totum esse rei nullo materiali praesupposito producere non excludit durationem infinitam a parte ante nec a parte post, nec etiam includit; quia nihil materialiter praesupponere non dicit ordinem ad aliquid prius vel posterius duratione, sed solum ut visum est tollit ordinem ad aliquod materiale praesuppositum. Ergo creatio per hoc quod est factio ex nihilo nec excludit nec includit durationem vel a parte ante vel a parte post".

50 Cf. Z. KALUZA, "Eternité des choses", pp. 216-217.

51 Al respecto, véase D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire* (Sic et Non), Paris 1999.

[a] El primer principio es que el bien está presente en el intelecto como medida para cuantificar los entes y en general para determinar sus disposiciones contingentes, de modo que pueda reconocer que los entes en el universo están dispuestos del modo más recto, y que las cosas son tal como es bueno que ellas sean, y no tal como es malo que ellas sean. (...) [b] El segundo principio es que los entes del universo se encuentran conectados unos con otros, de modo que de alguna manera cada uno parece existir en función de otro. (...) [c] El tercer principio parece seguirse de los anteriores: puesto que el universo se encuentra conectado de este modo, no existe nada cuya existencia no beneficie a la total multitud de entes. De aquí que este ente exista por el bien de aquél, aquél por el bien de otro, y así siempre. [d] El cuarto principio es que el universo es siempre perfecto en la misma medida, porque si existiera un deterioro hasta un cierto grado de imperfección, podría continuarse hasta un grado aún mayor, y así indefinidamente para siempre. (...) Los filósofos han usado estos principios y, tal como han sido expuestos, deseo utilizarlos como probables para demostrar que esta cosa particular que existe ahora, existe siempre (pp. 19.1-20.23).⁵²

Más allá de la aparente novedad del planteo de Nicolás de Autrecourt, según el cual la eternidad de la creación no corresponde al universo como un todo, sino también a cada una de sus partes, estos principios permiten entender la doctrina ultricuriana desde la tradición misma de la disputa *de aeternitate mundi*: si bien su origen se remonta a los *libri naturales* de Aristóteles que integraban el curriculum de los *artista*, la discusión misma estaba llamada a ser aborada en directa relación con la teología. Así, en efecto, la registra la tradición medieval, contituida a partir de textos tanto teológicos cuanto de filosofía natural. En ese sentido, la utilización por parte de Nicolás de argumentos "teológicos" en un contexto aparentemente "filosófico" podría entenderse incluso como un tipo de apoyo más en favor de su tesis: en el ámbito de lo probable, la doctrina de Aristóteles pierde en comparación con su opuesta. Y cuando el intelecto duda acerca de cuál de las dos debe ser apoyada, los argumentos teológicos parecen estar más cerca de quienes, como Nicolás, critican a Aristóteles, que de quienes utilizan sus conclusiones a modo de principios. Por otra parte, la discusión acerca de la utilización o no de los argumentos aristotélicos era, en rigor, una disputa entre teólogos, como el propio Juan de Jandún la describe en su *Tractatus de laudibus Parisius*⁵³. A todo esto debe agregarse, además, que el argumento finalista de

52 EO 185.21-186.20: "Unum principium est uod bonum est apud intellectum pro mensura in qantificando entia et universaliter in determinando dispositiones contingentes in eis ut accipiat quod entia universa sunt rectissime disposita et quod sic res sunt sicut bonum est eas esse et sic non sunt sicut malum esset eas esse. (...) Secundum principium est istud, quod entia universi sunt connexa ad invicem, ita quod quodammodo unum videtur propter alterum; (...) Tertium principium est quod videtur sequi ex praecedenti: ex quo univrsum est sic connexum, nihil est quin sit bonum toti multitudini entium ipsum esse; unde hoc ens est propter illud et illud propter aliud et sic semper. Quartum principium est istud, quod univrsum est semper aequaliter perfectum, quia si fieret declinatio ad aliquem gradum imperfectionis, posset fieri ad gradum minorem et sic semper <in> infinitum. (...) Istis principiis philosophi usi sunt, quibus, declaratione eorum sic facta, volo uti ut probabilibus ad ostendendum quod haec res particularis quae nunc est semper sit".

53 Además del texto de Juan de Jandún citado anteriormente, cf. A. DE LIBERA, "Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle", en O. WEIJERS, L. HOLZT (eds.) *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XIVe siècles)*. Actes du colloque international (Studia Artistarum 4), Brepols, Turnhout 1997, pp. 429-444.

Nicolás de Autrecourt es, a su vez, deudor del *De caelo* aristotélico, lo cual en cierto modo autoriza la utilización de ese argumento en filosofía natural.

Así pues, en la taxonomía sugerida por C. Michon para las diferentes posiciones respecto de la cuestión *de aeternitate mundi*, Nicolás de Autrecourt parecería ocupar un lugar destacado dentro de la variante "agnóstica": no sólo expresa claramente la imposibilidad de la razón de alcanzar una solución definitiva a una cuestión en la que sólo queda el recurso a argumentos probables, sino que, en el contraste entre sus argumentaciones y las propias del siglo anterior, Nicolás parece oponerse directamente a algunos de los principales exponentes de la visión "tradicionalista", como Enrique de Gante o, en la discusión previa a la condena de 1277, Buenaventura, para los que, tanto los argumentos de la razón cuanto las verdades de la fe, permitían descartar de plano la posibilidad de una creación *ab aeterno*.

Sin embargo, esa primera caracterización puede ser matizada: no debe perderse de vista que el lugar preponderante del argumento *omne totum perfectum*, al que Nicolás describe como un "recurso a la causa final", reproduce un gesto más cercano a la variante "tradicionalista". En efecto, se trata de un argumento que, más allá de su inspiración aristotélica, es fundamentalmente de índole teológica, basado en un artículo de fe, que es incorporado a una discusión eminentemente filosófica cuando la razón parece encontrarse en una encrucijada. El hecho de que toda la argumentación esté impostada en el ámbito de lo probable, sin embargo, impide considerar a Nicolás un "tradicionalista" sin más. Su afirmación acerca de la mayor posibilidad que debe concederse a su doctrina de la eternidad de las cosas y su clara distinción entre el ámbito de la fe y el de la investigación racional es una clara señal de su pertenencia a la variante "agnóstica" del debate.

Aún así, el episodio mismo de su condena revela hasta qué punto la complejidad y, en algunos pasajes, ambigüedad de la posición ultricuriana le valieron reproches no sólo de las autoridades eclesiásticas, sino también de sus colegas de la Universidad de París⁵⁴. En un pasaje del *Comentario a las Sentencias*, Buenaventura explica lo siguiente:

54 La ambigüedad de su posición se puede observar en la caracterización de la comisión pontificia de uno de los argumentos de Nicolás como *excusatio vulpina*. un mero artilugio retórico que consistiría en declararse fiel a los contenidos de la fe, a la vez que se argumenta a favor de tesis totalmente contrarias a esos contenidos. Cf. J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt*, p. 39*: "Hic tamen fecit unam excusationem vulpinam, sicut et supra, et rogat quod ista nullum male moveant, nam et apparet longe magis probabilia dictis articulis, quae tamen multo tempore visa <sunt> probabilia, licet forsan per doctrinam suam diminuetur eorum probabilitas. Sic veniet forsan aliquis alius, qui tollet probabilitatem a dictis suis. Et ideo dicit quod adhaeramus legi Christi, et credamus quod non aliter fiet premiatio et punitio nisi per illum modum, qui est expressus in lege sacra". El pasaje del *Exigit ordo* al que alude la comisión se encuentra en EO 187.30-36.

Y algunos entre los modernos dicen que el Filósofo nunca pensó o buscó demostrar que el mundo no se inició de manera absoluta, sino que no se inició mediante un proceso natural. Cuál de estas dos <posibilidades> es más verdadera, lo ignoro. Sólo sé esto: que si quiso decir que el mundo no se inició naturalmente, dijo algo verdadero; y las razones aducidas acerca del movimiento y del tiempo son eficaces. Pero si quiso decir que de manera absoluta el mundo no tuvo un comienzo, se equivoca de manera manifiesta, como ya fue demostrado por muchas razones. De allí que, para evitar contradicciones, fue necesario postular o que el mundo no fue creado, o que no fue creado a partir de la nada. Y para evitar el infinito actual fue necesario postular la corrupción, o la unidad, o la circulación del alma racional, y por lo tanto eliminar la beatitud. Con lo cual este error posee un mal comienzo y un pésimo final.⁵⁵

En estas pocas líneas aparecen condensadas varias de las cuestiones que, décadas más tarde, continuarán siendo problemáticas para Nicolás de Autrecourt: la utilización polémica de los argumentos de Aristóteles es causa de importantes fricciones entre la argumentación racional y la verdad de la fe. Con su referencia a un "mal inicio y a un pésimo final", Buenaventura aludía indudablemente a las inconvenientes consecuencias teológicas que podrían extraerse a partir de la postulación de la eternidad de todo lo creado. En cierto modo, se la suya es una variante de la observación atribuida a Aristóteles, precisamente en el *De caelo: parvus error in principio, maximus est in fine*⁵⁶.

4.2. Características del atomismo ultricuriano

Entre los sesenta y seis artículos atribuidos a Nicolás de Autrecourt condenados por la comisión papal en 1346, al menos cuatro hacen referencia explícita al atomismo. La lista podría ampliarse si se incluyen los artículos que, sin mencionar la noción de "átomo", aluden a fenómenos que el propio Nicolás explica mediante argumentos atomistas en su tratado *Exigit ordo*. De esos cuatro, dos son considerados "falsos, erróneos y heréticos" (*falsum, erroneum et hereticum*), uno apenas "erróneo", y otro "con sabor a herejía" (*heresim sapientem*)⁵⁷.

55 BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2: "Quidam tamen moderni dicunt. Philosophum nequaquam illud sensisse nec intendisse probare, quod mundus omnino non coeperit, sed quod non coeperit naturali motu. - Quod horum magis verum sit, ego nescio; hoc unum scio, quod si posuit, mundum non incepisse secundum naturam, verum posuit, et rationes eius sumtae a motu et tempore sunt efficaces. Si autem hoc sensit, quod nullo modo coeperit; manifeste erravit, sicut pluribus rationibus ostensum est supra. Et necesse fuit, eum ad vitandam contradictionem ponere, aut mundum non esse factum, aut non esse factum ex nihilo. Ad vitandum autem infinitatem actualem necesse fuit ponere aut animae rationalis corruptionem, aut unitatem, aut circulationem; et ita auferre beatitudinem. Unde iste error et malum habet initium et pessimum habet finem".

56 THOMAS DE AQUINO, *In libros Aristotelis de caelo et mundo expositio* I, 9: "Et hoc maxime apparet in errore viarum: quia qui parum elongatur a recta via, postmodum procedens fit multum longe". Curiosamente, se trata de un pasaje en el que Tomás critica el atomismo democríteo.

57 Se trata de los artículos 40, 41, 45 y 51 en la edición crítica de De Rijk, tal como es retomada por Grellard en NICOLAS D'AUTRÉCOURT, *Correspondance*, esp. 142-148.

Sin embargo, no parece lícito deducir, a partir de estas consideraciones de la comisión inquisidora, que la condena a Nicolás de Autrecourt se hace extensiva en general a cualquier tipo de argumento atomista, o que el propio atomismo pudiera ser considerado una doctrina peligrosa. En rigor, si hubo en la Edad Media un atomismo "prohibido", pudo haber sido en todo caso el transmitido por la tradición del epicureísmo, expuesto y criticado por Cicerón en su *De natura deorum*⁵⁸. Esto no quiere decir que no haya existido en la Edad Media un interés por el atomismo con anterioridad al reingreso de los textos de Aristóteles, sino simplemente que, a partir de la asimilación de ese *corpus*, las discusiones medievales sobre el atomismo cambiaron radicalmente su fisonomía, como puede advertirse al comparar el tratamiento de la cuestión en los debates universitarios de los siglos XIII y XIV con un anónimo *Tractatus de atomo* escrito entre los siglos X y XI⁵⁹.

Así pues, es en la Escolástica que se produce la mayor y más elaborada discusión del atomismo, utilizando como fuente principal precisamente los diversos pasajes en los que Aristóteles lo critica. Y si bien no parece posible hablar de una "escuela atomista" en el marco de la Universidad medieval, en la medida en que no parece posible identificar una sistematicidad en el tratamiento de las fuentes por parte de los diversos autores que hacen uso de ellas, tanto en París como en Oxford aparecen en esta época numerosos tratados en los que se apela a argumentos atomistas para resolver algunas disputas particulares, fundamentalmente aquellas relativas a la composición del continuo y la posibilidad de su división al infinito, tal como aparecen en el *corpus* aristotélico. Esto explica, en gran medida, por qué el atomismo medieval es inseparable de la obra de Aristóteles, aun en los casos en los que los autores buscan deliberadamente apartarse de las doctrinas del Estagirita, como será el caso de Nicolás de Autrecourt.

John Murdoch, uno de los que más ha estudiado este fenómeno, elaboró un cuadro en el que se ordenan los nombres de los principales nombres involucrados en las discusiones respecto del problema de la composición del continuo en la primera mitad del siglo XIV, tanto en París como en Oxford⁶⁰. En ese elenco de *dramatis personae*, Nicolás de Autrecourt aparece en un lugar aparentemente difícil de clasificar, como una suerte de *maverick*

58 CICERO, *De natura deorum* II, 93-94.

59 ANON., *Tractatus de atomo* (Ms. Berna, Stadtbibliothek, Cod. A.A. 90.29, f. 6r-v). Citado por B. PABST, *Atomtheorien des Lateinischen Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, p. 327.

60 J. MURDOCH, "Beyond Aristotle: Indivisibles and Infinite Divisibility in the Later Middle Ages", en C. GRELLARD, A. ROBERT (eds.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Brill, Leiden 2009, pp. 15-38.

escolástico [fig. 1]. Esta posición "excéntrica" es subrayada, a su vez, por un especialista en la figura de Nicolás de Autrecourt como C. Grellard, quien coincide en señalar las particularidades del atomismo de Nicolás de Autrecourt; particularidades que, en definitiva, son las que justifican esa habitual dificultad a la hora de clasificar su pensamiento⁶¹.

De esta manera, las particularidades del atomismo ultricuriano podrían ofrecer la clave para comprender por qué sufrió una condena que no sufrieron autores como, por ejemplo, Nicolás Bonet, quien contemporáneamente a Nicolás escribió párrafos como el siguiente:

Concluimos, pues, con Demócrito, que todo continuo se compone en última instancia a partir de indivisibles, y que en ellos se resuelve de manera acabada. Y no se compone a partir de infinitos indivisibles, sino a partir de un número finito. Acuerda cuanto quieras a peripatéticos o platónicos, sin embargo es Demócrito el que parece hablar de modo más razonable.⁶²

En este breve pasaje, que es presentado como la conclusión de todo el tratado acerca del continuo, Bonet presenta a la posición de Demócrito como "más razonable" (*rationabilius*) que las de platónicos y aristotélicos. No será posible encontrar una frase así en la obra de Nicolás de Autrecourt, en la que Demócrito no aparece mencionado siquiera una vez. La solución atomista de Nicolás es presentada en más de una ocasión como "más probable" que la de Aristóteles y sus epígonos, mas sin reclamar explícitamente una autoridad.

Aquí resulta necesario recordar una vez más cuál es el objetivo que persigue Nicolás en este *Tractatus primus*: en pocas palabras, ese objetivo se reduce al desmantelamiento del andamiaje de la filosofía aristotélica tal como era aplicada en la universidad medieval. Y ello no por razones teológicas o "anti-dialécticas", como en querellas de siglos anteriores, sino fundamentalmente por razones *filosóficas*: para toda proposición tomada de los libros de Aristóteles, Nicolás cree posible encontrar otra, de signo contrario, que sea más probable. En muchas de esas cuestiones, como se verá, es el atomismo el que ofrece ese horizonte más fecundo para la investigación. Se trata de un ambicioso proyecto filosófico, que excede

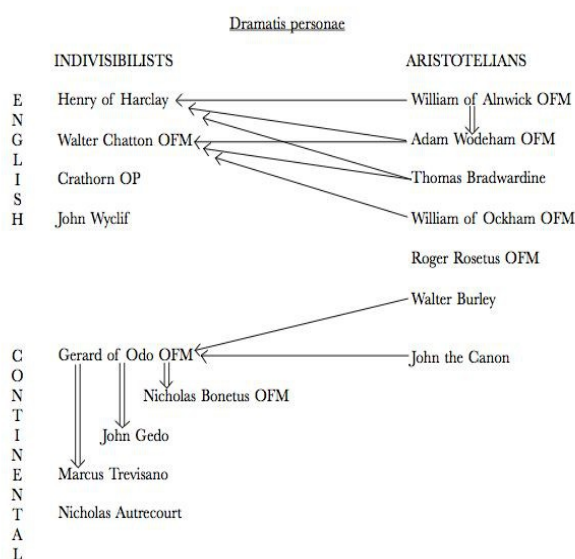
61 C. GRELLARD, *Croire et savoir*, p. 191: "Nicolas d'Autrécourt est le seul véritable atomiste au début du XIVe siècle. L'ensemble de ses contemporains qui partagent l'hypothèse atomiste font un usage ponctuel de la notion d'atome (...). Nicolas d'Autrécourt est le seul à proposer une théorie atomiste globale, explicitement mécaniste et réductionniste."

62 NICOLAUS BONETUS, *De quantitate*, Venecia 1505, f. 81va: *Concludimus ergo cum Democrito quod omne continuum est compositum ultimate ex indivisibilibus, et in illa ultimate resolvitur. Nec est compositum ex infinitis indivisibilibus, sed ex numero finitis. Adhereas cui volueris vel peripatheticis vel platonis. Democritus tamen videtur loqui rationabilius.*

ampliamente el marco de la discusión acerca del continuo en la que estaban enfrascados sus contemporáneos. Hay allí, precisamente en ese exceso, una posible explicación para que se lo represente separado de otros "atomistas" del siglo XIV.

La otra razón, no menos importante, es el modo particular en el que Nicolás combina argumentos extraídos de diversas fuentes para elaborar una doctrina propia. Más aun, en muchos casos el atomismo ultricuriano se aleja claramente del de Demócrito (al que, como queda dicho, jamás se menciona explícitamente), e incorpora otros elementos a la discusión, lo cual da por resultado un tipo de atomismo que, como los monstruos mitológicos, combina elementos de diversa procedencia. En el atomismo de Nicolás de Autrecourt conviven de manera más bien tensa e inestable miembros procedentes de diversas fuentes: Demócrito, Aristóteles y Anaxágoras, para la filosofía griega; los Mutakallimun para la tradición árabe, tal como es transmitida por la *Guía* de Maimónides. En lo que sigue, el análisis se centrará exclusivamente en las fuentes griegas⁶³.

*fig. 1: variantes de atomismo en el siglo XIV según Murdoch*⁶⁴



63 Para un análisis más pormenorizado del atomismo ultricuriano, sus fuentes y sus presupuestos metodológicos, véase C. GRELLARD, "Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics", en C. GRELLARD, A. ROBERT (eds.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Brill, Leiden 2009, pp. 107-126. Para las fuentes árabes del atomismo ultricuriano, cf. Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrecourt et la tradition de la Philosophie grecque et arabe", en A. HASMAWI, A. ELAMRANI-JAMAL, M. AOUAD (eds.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Leuven 1997, pp. 365-393. Los futuros resultados del proyecto Maimonides Latinus del Thomas Institut de Colonia, con la edición crítica del *Dux perplexorum*, podrán aportar eventualmente mayor documentación para la influencia que esta variante del atomismo pudo haber ejercido en Nicolás de Autrecourt.

64 Las líneas simples indican crítica explícita; las líneas dobles indican dependencia textual. Cf. J. MURDOCH, "Beyond Aristotle", p. 16.

4.2.1. Los principios del atomismo ultricuriano

La principal formulación del atomismo de Nicolás de Autrecourt aparece ya en las primeras páginas del *Exigit ordo*, en el capítulo consagrado a la cuestión *De aeternitate rerum*, y se encuentra entre los pasajes más citados de su obra. Es, además, uno de los pasajes que la comisión papal encontró "falso, erróneo y herético":

De esta manera, en las cosas de la naturaleza sólo existe el movimiento local. Cuando de este movimiento resulta el agrupamiento de cuerpos naturales que se unen entre sí y adquieren la naturaleza de un sujeto, se habla de generación. Cuando se separan, se habla de corrupción. Y cuando por medio del movimiento local las partículas atómicas se unen a un determinado sujeto de tal suerte que su llegada parece no guardar relación ni con el movimiento del sujeto ni con lo que constituyen sus operaciones naturales, se habla de alteración (pp. 14.31-15.5).⁶⁵

En este primer capítulo del tratado, Nicolás pretende demostrar que la doctrina Aristotélica de la generación y la corrupción es errada, puesto que toma como premisa la posibilidad de que las cosas puedan pasar del no-ser al ser y viceversa. De allí que, contra la doctrina aristotélica, Nicolás oponga su propia doctrina, presentada como "más probable" y superadora, según la cual "todas las cosas son eternas".

Para Nicolás, este pasaje del no-ser al ser y viceversa, tal como es articulado por los conceptos de generación y corrupción, no puede funcionar como principio, dado que no hay allí una proposición conocida a partir de sus términos. Del análisis del concepto de "ser" Nicolás extrae más bien la eternidad antes que la corrupción. Y esta última tampoco puede ser considerada un dato de la experiencia, dado que lo único que se experimenta es la desaparición de algo que previamente aparecía; y no parece lícito deducir la no-existencia a partir de la no-apariencia⁶⁶.

Así presentado, el atomismo de Nicolás presenta algunos problemas, el principal de los cuales es la indeterminación acerca de cuáles son esas "cosas" de las que se afirma que "son eternas". Por momentos, la eternidad parece ser un atributo de toda cosa existente, mientras que, en determinados pasajes, como el reproducido antes, son más bien los átomos los que pueden llamarse, en rigor, eternos. En la sección siguiente se analizará esto en mayor

65 EO 200.48-201.6: "Sic ergo in rebus naturae non est nisi motus localis; sed quando ad talem motum sequitur congregatio corporum naturalium quae colliguntur ad invicem et sortiuntur natura, unius suppositi dicitur generatio; quando segregantur, dicitur corruptio, et quando per motum localem corpora atomalia <conjunguntur> cum aliquo supposito quae sunt talia, quod nec adventus ipsorum fieri videtur ad motum suppositi, nec ad illud quod dicitur operatio naturalis ejus, tunc dicitur alteratio".

66 Esto será abordado en la sección siguiente. Para la discusión acerca de la eternidad de las cosas en Nicolás, véase especialmente Z. KALUZA, "Eternité du monde", pp. 207-240.

detalle. En este texto, en tanto, Nicolás parece interpretar en clave atomista los conceptos aristotélicos de generación y corrupción, a los cuales, así leídos, se les concede una cierta funcionalidad: si bien los átomos son eternos, sus movimientos de asociación y dispersión van configurando diversos compuestos que, en tanto tales, pueden decirse que se someten a procesos de generación y corrupción. Unas páginas más adelante, Nicolás retoma el mismo esquema:

Y obsérvese que Aristóteles no eliminó en absoluto el motivo de los antiguos para dudar. Ellos no vieron que fuera de algún modo necesario decir que, para que algo se generase, debería recibir el ser después del no ser, o que para corromperse debería recibir el no ser después del ser. Pues, desde su punto de vista, cuando se dice que algo se corrompe, parece producirse una cierta dispersión de partículas atómicas; y cuando es generado, otras se congregan. De modo que afirman que nada se corrompe al no ser, ni existe nada generado a partir del no ser, como se dice en el libro I de la *Física* y en el primer libro *Sobre la generación y la corrupción* (p. 25.20-26).⁶⁷

Como se ve, el par generación-corrupción es aceptado en la filosofía de Nicolás sólo a condición de eliminar de su definición la posibilidad de que algo pueda pasar del no-ser al ser y viceversa en un sentido absoluto. Los entes aparecen y desaparecen, en la medida en que sus principios constitutivos y eternos, es decir, los átomos, se congregan o se dispersan. Tal era, según Nicolás, la opinión de "los antiguos" (*antiquorum*).

¿Quiénes son, pues, esos "antiguos" a los que alude Nicolás, sin mencionarlos explícitamente, precisamente en un pasaje en el que uno esperaría una mención a Demócrito? El libro I del *De generatione et corruptione* de Aristóteles, texto que Nicolás menciona en ese pasaje, ofrece una clave:

Por cierto, entre los antiguos hay quienes afirman que la llamada generación simple es una alteración, otros afirman que son dos cosas distintas generación y alteración. Y aquellos que afirman que todo es uno, esto es, que todas las cosas se generan a partir de algo uno, ellos deben afirmar que la generación es alteración y que ser es principalmente alterarse. Pero los que postulan más de una materia, como por caso Empédocles, Anaxágoras y Leucipo, ellos deben sostener que son distintas. Y sin embargo Anaxágoras ignoraba sus propias palabras, pues afirmó que ser hecho o destruido equivalían a una alteración, y sin embargo afirmaba que eran muchos los elementos, como los otros. Así Empédocles afirmaba que los elementos corpóreos eran cuatro, pero todos sumados a los que los mueven suman seis; Anaxágoras en cambio postuló infinitos, como así también Leucipo y Demócrito. Pero aquel postuló "homeomerías", como los huesos, la carne, la médula y otras cosas, cuyas partes son similares al todo; en cambio, Demócrito y Leucipo dicen que todo se compone a partir de cuerpos indivisibles, que son infinitos en forma y cantidad, y que difieren entre sí por su orden y posición.⁶⁸

67 EO 204.18-24: "Et videte quod nullo modo Aristoteles removit causam dubitandi antiquorum; non videbant quod esset aliquo modo necessarium dicere aliquid generari sic quod acciperet non esse post esse quia, quando aliquid dicitur corrumpi secundum eos, videtur quidam recessus corporum atomalium; quando generatur accessus etiam aliorum, et ideo dicebant quod nihil corrumpitur in non ens nec aliquid generatur ex non ente ut in 1 Phys. et 1 De gen. recitatur".

68 ARISTOTELES, *De generatione et corruptione* I, 314a7, en ARISTOTELES LATINUS IX, 1, 5.10: "Antiquorum

Si bien Aristóteles no menciona aquí la palabra "átomo", les atribuye a Demócrito y Leucipo la teoría según la cual todo cuanto existe se compone a partir de una multitud de "cuerpos indivisibles", de múltiples formas (entendiendo "forma" como *morphé*, "disposición"), asociadas según diversos órdenes y posiciones. No muy distinta se presenta la posición de Anaxágoras, con la salvedad de que sus elementos son llamados "homeomerías", y, a diferencia de los átomos de Demócrito y Leucipo, poseen cualidades de acuerdo a cuyas similitudes se congregan para formar compuestos (carne, huesos, etc.) de similares características (*synonima*). Esta distinción será de importancia más adelante.

Pero antes de reparar en estas diferencias entre los "antiguos", es necesario señalar otra similitud, relevada por Alberto Magno en un pasaje de su *De caelo et mundo*:

Y si alguno dijera que el acto es interior, entonces postulan que la latencia de las formas y la generación nada son sino el pasaje de lo oculto existente en acto hacia lo visible, como afirman Demócrito, Empédocles y Anaxágoras.⁶⁹

Una vez más, los nombres de Demócrito, Anaxágoras y Empédocles aparecen asociados, esta vez sosteniendo algo que no es otra cosa que el principio que Nicolás opone a la doctrina aristotélica de la generación y corrupción: no hay justificación para la tesis aristotélica de un pasaje del no-ser al ser y viceversa, por lo cual los antiguos acertaron al describir el proceso como hacerse visible o desaparecer, mediante una congregación o separación de átomos.

Pero Nicolás hace algo más: no sólo retoma la postura de esos "antiguos" que Aristóteles creyó haber superado, sino que, además, aplica algunos argumentos aristotélicos en defensa de su propia tesis "anti-aristotélica":

quidem igitur hii quidem vocatam simplicem generationem alterationem esse inquit, hii vero aliud alterationem et generationem. Quicumque quidem enim unum quid omne esse dicunt et omnia ex uno generant, his quidem utique necesse generationem alterationem dicere, et quod principaliter fit et alterari; quicumque autem plurem materiam una ponunt, utpote Empedocleus et Anaxagoras et Leucippus, his aliud. Sed tamen Anaxagoram propriam vocem ignoravit: dicit enim quod fieri et destrui idem existit alterationi, multa autem dicit elementa quemadmodum et alii. Empedocleus quidem enim corporea quidem quatuor, omnia autem cum moventibus sex numero; Anaxagoras autem infinita et Leucippo et Democritus. Hic quidem enim omiomerea ponit, utpote os, carnem, medullam et alia, quorum uniuscuiusque synonyma pars est; Democritus autem et Leucippus ex corporis indivisibilibus hec componi inquit, hec autem infinita et multitudine et morfea esse, illa autem ab illis differunt his ex quibus sunt positione et ordine horum".

69 ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo* III, 2, 6, ed. P. HOSSFELD, en *Alberti Magni Opera Omnia*, Münster i. W. 1951-, V.1, p. 233: "Et si quidam dicant actu esse intus, tunc ponunt latentiam formarum et generationem nihil esse nisi exitum occulti actu existentis ad apertum, sicut Democritus et Empedocles et Anaxagoras dicunt".

queda demostrado que la cesación de la apariencia no alcanza como medio para concluir que una cosa no existe. Formulemos el argumento de modo de hacer su fuerza más evidente: Toda cosa que previamente se presentó a los sentidos pero ahora no lo hace, a donde quiera que el sentido dirija su atención, ya no existe. Pero este es el caso respecto de lo blanco que antes aparecía y ahora no lo hace. Por lo tanto, etc. Que este razonamiento no resulta concluyente se puede demostrar de tres maneras, entre las cuales la primera me parece más probable, si bien no poseo una conclusión que lo demuestre con total evidencia. Hela aquí: En lo que hace a la premisa mayor, debe decirse que no contiene verdad, puesto que las formas naturales son divisibles hasta sus unidades más pequeñas, de modo tal que éstas, cuando se las separa del todo, no pueden llevar a cabo su acción propia. Y así, si bien son visibles cuando existen integrando el todo, no son visibles cuando están dispersas, divididas o separadas. Esto incluso es verdadero según el propio Aristóteles, cuando afirma que los entes naturales poseen límites mínimos y máximos (pp. 12.26-13.6).⁷⁰

Aquí la noción de átomo es asimilada por Nicolás a la noción aristotélica de *minimum naturale*. El procedimiento puede llamar la atención, en la medida en que los *minima* de Aristóteles no cumplen la misma función de los átomos: estos últimos son los verdaderos principios de las cosas según Demócrito, mientras que los *minima* de Aristóteles son aquellas partes de un determinado ente menores que las cuales ese ente ya no está capacitado para realizar la operación que le es propia.

Sin embargo, la comparación de Nicolás no es estrictamente original. Ya Alberto Magno había realizado una asociación similar al comienzo del *De generatione et corruptione*:

Mas Demócrito observaba que todas las heterogéneas cosas naturales estaban compuestas a partir de cosas similares, como la mano a partir de carne y huesos y otras cosas; y que las cosas similares están compuestas según su esencia a partir de mínimos tales que la forma pueda mantener su acción. Y si bien en la división de un cuerpo, en tanto cuerpo, no es posible tomar un mínimo tal que no pueda ser menor mediante la división, sin embargo en un cuerpo físico es posible tomar una carne tan pequeña que, si se toma una menor, ya no puede producir la acción de la carne, y ello es el cuerpo mínimo, mas no en cuanto cuerpo, sino en tanto cuerpo físico, y a ello llamaba "átomo" Demócrito.⁷¹

70 EO 199.34-46: "Nunc autem ostenditur quod medium desitionis apparentiae non sufficit ad concludendum quod res non sit, et formemus illud medium ut magis appareat virtus ejus sic arguendo: omnis res quae prius apparebat ad sensum et modo non apparet ad quodcumque ubi sensus defigeret aspectum suum, illud non est; sed sic est de albedine quae prius apparebat et modo non apparet; ergo etc. Quod enim ratio haec non concludat ostendi potest ex tribus quorum primus modus inter alios mihi probabilior esse videtur, licet non habeam conclusionem evidenter demonstrantem, et est hic: dicatur ad majorem quod veritatem non continet; nam formae naturales sunt ita divisibiles in minima quod seorsum divisa a toto non possent habere actionem suam et ita licet ipsa existentia in toto videantur, dispersa tamen et divisa seu segregata non videntur. Hoc enim veritatem habet etiam secundum intellectum Aristotelis dicentis: entia naturalia esse terminata ad maximum et minimum".

71 ALBERTUS MAGNUS, *De generatione et corruptione*, I, 1, 22, ed. P. HOSSFELD, en *Alberti Magni Opera Omnia*, Münster i. W. 1951-, V.2, p. 120.44: "Democritus autem videbat quod omnia naturalia heterogenia componuntur ex similibus sicut manus ex carne et osse et huiusmodi, similia vero componuntur secundum essentiam ex minimis quae actionem formae habere possunt, licet enim non sit accipere minimum in partibus corporis, secundum quod est corpus, quod autem non accipi minus per divisionem, tamen est in corpore physico accipere ita parvam carnem qua si minus accipiatur, operationem carnis non perficet, et hoc est minimum corpus non in eo quod corpus, sed in eo quod physicus corpus, et hoc vocavit atomus Democritus".

La primera parte de esta exposición será la que retomarán los que disputan la posibilidad de una división al infinito de un continuo. Se aprecia allí en qué sentido se llama "matemático" al atomismo que disputa en ese terreno: se trata de una mera abstracción, de la consideración de un "cuerpo en tanto cuerpo" (*secundum quod est corpus*), en el cual Aristóteles aceptará una división al infinito. Por el contrario, en el ámbito físico, esa división encuentra un límite: existe una carne tan pequeña que, si se la reduce, ya no puede operar. Y a ese cuerpo mínimo, según Alberto, Demócrito lo llama "átomo".

Respecto de lo transmitido por Aristóteles, hay aquí una divergencia, en la medida en que Alberto parece dar a entender que la carne está compuesta por átomos de idéntica naturaleza, que retienen en sí todas las capacidades operativas de la carne. Pero, como se vio, para Demócrito los átomos no tenían cualidades, sino que las diversas cualidades de los compuestos se obtenían a partir de las diferencias de posición, forma y orden de los átomos. Tal como la expone en este pasaje, Alberto parece combinar la noción de átomo, al mismo tiempo, con el *minimum naturale* de Aristóteles (en tanto límite último para la operación), y la homeomería de Anaxágoras.

Nicolás, por su parte, advierte la disyuntiva: cuando postula la existencia de átomos, ¿qué variante debe ser aceptada? ¿El átomo de Demócrito, desprovisto de cualidades, o un tipo de átomo "cualitativo", que Alberto parece remitir igualmente a Demócrito, pero que sería más adecuado asimilar a las homeomerías de Anaxágoras? La respuesta de Nicolás es clara, aunque incompleta:

Si surge el interrogante acerca de si los átomos son de una única naturaleza o de varias, debería afirmarse esto último. Pero el modo de probar la diversidad de naturaleza tal vez resulte aparente más adelante (p. 27.8-10).⁷²

Como en tantos otros pasajes del *Exigit ordo*, ese momento ulterior de la investigación en la que estas y otras cuestiones deberían quedar aclaradas, nunca se produce. Aún así, es interesante observar que aun en las últimas páginas del tratado, aquellas que nunca circularon públicamente en París y en las que Nicolás se encontraba trabajando al momento de su citación ante la comisión papal, mantiene esta concepción de átomos cualitativos, retomando incluso el mismo ejemplo que Aristóteles reservaba a las homeomerías de Anaxágoras:

72 EO 205.17-20: "Si autem quaeratur de illis atomalibus, an sint unius rationis vel alterius, dicendum quod alterius; sed ex quibus probetur diversitas rationum inferius forsitan apparebit".

esta conclusión es más probable que su opuesta: un efecto proviene siempre de una única causa. Y esto es verdadero de un efecto simple, mas no de uno compuesto de cosas de diferentes naturalezas. Allí sería distinto, puesto que entonces hay allí verdaderamente entes diversos, así como en Sócrates hay huesos, carne, aliento, sangre, etc.; y entonces uno debe postular allí causas diversas (p. 124.23-27).⁷³

Como queda dicho, hay en Alberto Magno un antecedente de cómo el átomo de Demócrito puede ser combinado con las características de las homeomerías de Anaxágoras. Lo curioso es que, a diferencia de lo que ocurre con Demócrito, cuyo nombre es el gran ausente en un tratado en el que se expone un atomismo integral para explicar todos los fenómenos de la naturaleza, el nombre de Anaxágoras sí es mencionado por Nicolás, si bien en un contexto que no tiene nada que ver con estas discusiones. Esa única aparición de Anaxágoras se produce en el prólogo del tratado, al referirse a un pasaje de la *Ética* en la que Aristóteles le atribuye a su antecesor una sentencia que Nicolás luego propone como "regla política" para la discusión filosófica⁷⁴.

En todo caso, un atomismo integral como el de Nicolás de Autrecourt parece exigir una diversidad en las cualidades de los átomos que esté en consonancia con la variedad de fenómenos de los que debe dar cuenta. A lo largo de los sucesivos tratados que integran el *Exigit ordo*, irán apareciendo soluciones atomistas a los problemas allí planteados, desde la definición del movimiento hasta las operaciones del intelecto.

Si ahora volvemos a darle una mirada al cuadro de *dramatis personae* del atomismo medieval confeccionado por Murdoch, quedará claro que aquí se habló más de una excepción que de la norma. Paradójicamente, en el llamado "atomismo del s. XIV", todas estas consideraciones acerca de la naturaleza de los átomos no formaban parte de la discusión. En rigor, la disyuntiva que se le presenta a Nicolás acerca de la necesidad de postular átomos de igual o diversa naturaleza es completamente irrelevante en la discusión acerca del continuo, en la que ninguno de los participantes imaginaba siquiera la posibilidad de que la discusión trascendiera lo meramente lógico-matemático para convertirse en una discusión metafísica acerca de los principios últimos de la realidad.

Esa misma férrea limitación a un ámbito determinado para la discusión, la estricta división de las ciencias que mantenían la validez de toda conclusión dentro de su particular

73 EO 256.19-24: "Haec conclusio sit probabilior opposita, quod numquam effectus unus non procedit nisi ab una causa, et hoc est verum de effectu simplici, non de composito ex rebus diversarum naturarum, secus esset in alio, quia tunc quantum ad veritatem ibi sunt diversa entia sicut in Socrate ossa, caro, anima, sanguis, etc; et ideo ibi oportet ponere diversas causas".

74 El pasaje en cuestión es EO 183.11-44. Anaxágoras es mencionado en l. 30.

cauce, permite a la vez explicar por qué una afirmación como la que se observa en el *De quantitate* de Nicolás Bonet no era escandalosa: su aparente convicción a la hora de declarar a Demócrito superior a Platón y Aristóteles sólo tenía validez en el restringido ámbito de la discusión acerca del continuo. El atomismo de Nicolás, en cambio, que reducía todo fenómeno natural al movimiento local de átomos, se aventuraba demasiado lejos de este preciso horizonte.

4.2.2. El atomismo como anti-aristotelismo

Esa reducción de todo fenómeno natural al movimiento local de átomos (*in rebus naturae non est nisi motus localis*) le permite a Nicolás oponer una explicación atomista que compita con la filosofía natural de Aristóteles en todos los campos: desde el movimiento hasta los fenómenos relacionados con el conocimiento y la voluntad. Ya se mencionó antes el pasaje en el que Nicolás reemplaza la doctrina aristotélica de la generación y la corrupción con la unión y dispersión de átomos⁷⁵.

La postulación de la existencia de partículas atómicas que se congregan y separan alcanza, pues, para explicar los fenómenos de la naturaleza, sin necesidad de postular la generación y corrupción en el sentido de un pasaje del ser al no-ser y viceversa. Y así como este atomismo, todavía en estado embrionario, permite desechar, junto con la doctrina de la generación y corrupción, el postulado aristotélico de una materia primera, también permite rechazar la ontología aristotélica basada en la diáda sustancia/accidentes:

Del mismo modo, en base a lo que se ha dicho, resulta claro lo que debe decirse acerca de muchas proposiciones que resultaban ininteligibles. Se ha dicho que un accidente inhiere en un sujeto, pero el modo en que inhiere no está claro, puesto que no puede ser asimilado al modo en que la piel inhiere en los huesos. Esto dio origen a numerosas dificultades: por ejemplo, si la inherencia pertenece a la esencia del accidente. Sobre la base de la discusión anterior, podría decirse que estos accidentes no son sino ciertos cuerpos atómicos, y que no se encuentran en el sujeto sino como parte de un todo; y debe entenderse que hay otra parte, en cierto modo necesaria y esencial para ese todo, de la que con más razón puede decirse que constituye la sustancia del sustrato. Con la dispersión de estos átomos, lo que se dice operación de la cosa y el movimiento que previamente se manifestaba en ella, deja de producirse, mientras que con la dispersión de otros, no desaparece. Estos últimos deberían ser llamados con mayor propiedad accidentes del sujeto, mas ellos también existen como partes en un todo (p. 26.6-18).⁷⁶

75 EO 204.18-24.

76 EO 204.34-45: "Item secundum dicta apparet de multis sermonibus qui ferunt intelligibiles quid dicendum sit. Proponebatur quod accidens inhaeret subjecto nec apparet modus inhaerentia quia non sicut pellis inhaeret ossibus poterat poni, et circa hoc contingebant multae difficultates ut an inhaerentia sit de substantia accidentis. Secundum praedicta diceretur quod talia accidentia non sunt nisi quaedam corpora atomalia, nec sunt in supposito nisi sicut pars in toto; verumtamen intelligendum quod est quaedam pars essentialis et necessaria toti;

En su correspondencia con el franciscano Bernardo de Arezzo, Nicolás sostiene que "jamás Aristóteles tuvo conocimiento evidente de alguna sustancia". Así formulada, la proposición no aparece en el tratado, pero sí es posible advertir en el pasaje anterior que también la diada aristotélica sustancia/accidentes es susceptible de ser interpretada en clave atomista. A la doctrina aristotélica, Nicolás opone, entonces, un planteo según el cual los átomos cuya ausencia no impiden la operación propia de una cosa pueden ser llamados "accidentes", mientras que aquellos que sí resultan fundamentales para esa operación pueden ser llamados "sustanciales". Aquí Nicolás apela a una imagen que pretende ilustrar esta conversión de la doctrina aristotélica en clave de una ontología atomista:

Acaso exista algo allí que conecta y retiene los indivisibles en una unión de este tipo, como hace el imán con el hierro; y cuanto más grande es la fuerza, más tiempo permanece el sujeto como tal. Y a eso, si existiera, se lo llamaría casi principio formal de la cosa (p. 15.5-8).⁷⁷

Al igual que en el caso anterior, respecto de la generación y corrupción, no se trata tanto de un reemplazo de la teoría, cuanto de una relectura en clave atomista⁷⁸ de una teoría preexistente: en aquella oportunidad, "generación" debía entenderse como equivalente a "congregación de átomos" y, a la inversa, "corrupción" como "separación o disgregación". No es tanto la matriz aristotélica la que resulta entonces combatida, sino un tipo de interpretación de esos postulados, que pueden ser reinterpretados a la luz de un atomismo que lo que niega, fundamentalmente, es el paso del ser al no ser, *en sentido absoluto*.

En el siguiente pasaje, Nicolás enumera al menos otras seis dificultades típicas de los comentarios a la obra de Aristóteles que se ven despejadas si se elimina ese postulado:

Del mismo modo es evidente la irrelevancia del enjundioso debate acerca de si es la forma o la materia la que constituye la total esencia de un compuesto; o aquel otro que se pregunta si la forma es el

et istae magis possunt dici de substantia suppositi. Et ista sunt atomalia quibus abeuntibus non apparet amplius illud quod dicitur operatio rei, nec motus qui prius apparet in re; alia sunt quibus abeuntibus non abeunt; ista magis debent dici accidentalialia suppositi; sic tamen sunt sicut pars in toto".

77 EO 201.6-9: "Et forsan sicut adamas ferrum, ita est ibi unum quod connectit et retinet in tali colligatione ipsa indivisibilia, et secundum hoc quod est majoris vigoris magis durat illud suppositum in ratione suppositi; et illud, si sic esset, diceretur quasi principium formale rei". Nicolás utiliza en un par de ocasiones la imagen del imán y la atracción del hierro. El tratamiento medieval más extenso acerca del fenómeno del magnetismo es el de Pedro de Maricourt; cf. PETRUS PEREGRINUS DE MARICOURT, *Opera* (L. STURLESE, R. B. THOMPSON, eds.), Pisa 1995.

78 C. GRELLARD, "La statut de la causalité chez Nicolas d'Autrécourt", *Quaestio 2* (2002), pp. 267-289, esp. 283: "comme à son habitude Nicolas d'Autrécourt réécrit en termes atomistes une doctrine dont il trouve les aspects saillants dans les livres de philosophie naturelle du Stagirite".

término esencial y primario de la generación. Es igualmente evidente la falsedad o irrelevancia de muchas proposiciones empleadas durante mucho tiempo por muchos como máximas; por ejemplo, que toda forma en la materia está sujeta a corrupción; a no ser que entendamos por materia al flujo de partículas atómicas, de las cuales un cuerpo celeste no está compuesto y es, por lo tanto, perpetuo. Del mismo modo, cesa la disputa sobre si la privación es de suyo un principio de las cosas naturales. Igualmente aquella otra acerca de si el compuesto es distinto de forma y materia tomadas en conjunto; o aquella otra acerca de si las potencialidades de la materia son infinitas (p. 26.19-28).⁷⁹

Todas estas dificultades desaparecen con la postulación del movimiento local de átomos como explicación para estos fenómenos. Aquí reside, pues, el punto central de la argumentación de Nicolás:

En resumen: quienes sostienen las posiciones de Aristóteles se enfrentan a cuestiones de solución difícil cuando no imposible, de las que no deben preocuparse quienes no parten, como Aristóteles, de la suposición de la corrupción de las cosas. Y a partir de tales dificultades es que pueden elaborarse los argumentos contra ellos (p. 26.28-32).⁸⁰

Es decir, eliminada la doctrina de la generación y corrupción entendida como pasaje del no-ser al ser y viceversa, lo que se habilita es una nueva posibilidad de interpretar los fenómenos naturales en clave atomista. Ese era el principal problema de Aristóteles, según Nicolás, en la medida en que, como se vio, se podrá seguir hablando de sustancia y accidentes, o incluso de generación y corrupción, siempre que se interprete todo ese arsenal conceptual a partir del movimiento local de átomos.

Pero entonces, la primera pregunta que uno podría hacerse en este punto de la argumentación de Nicolás es la siguiente: ¿cuál es el alcance de la negación del pasaje del ser al no-ser? A partir de esta nueva ontología atomista, lo que parece asegurarse es la eternidad de los elementos constitutivos de las cosas, los átomos que se congregan y se separan, más que de las cosas mismas. Si bien Nicolás pudo, de alguna manera, demostrar que no era necesario postular un pasaje al no-ser en sentido absoluto a partir de la cesación de la percepción de un objeto, ello no invalida la postulación de un pasaje al no-ser relativo, en la medida en que la separación de los átomos constitutivos de una cosa podría asimilarse a la

79 EO 204.45-205.7: "Item apparet quod illa scrupulositas, an forma sit tota quidditas compositi, aut materia, amplius non habet locum; nec illa, an forma sit per se et primo terminus generationis. Item apparet de multis propositionibus quibus aliqui sunt uti longo tempore ut maximis quod falsae sunt vel non habent locum ut haec: omnis forma in materia est corruptibilis, nisi velis appellare materiam atomalia fluxibilia ex quibus non componitur corpus caeleste et sic est perpetuum. Item cessat illa briga de privatione, utrum sit per se principium rerum naturalium. Item illa de composito, utrum distinguatur a materia et forma simul sumptis. Item illa de potentiis materiae, an sit infinitae in ea".

80 EO 205.7-11: "et breviter valde multae difficultates, immo impossibiles solvi, fundamenta Aristotelis tenentibus contingunt, de quibus non habebunt curare illi qui non ponent illud fundamentum de corruptione rerum supra quod se fundavit Aristoteles, et ex omnibus difficultatibus contingentibus eis possent formari argumenta contra eos".

noción aristotélica de corrupción. ¿Qué "cosas" son eternas en el tratado *De aeternitate rerum*? Este es, en efecto, una pregunta legítima que surge del propio texto del *Exigit ordo*⁸¹.

Si en la primera sección de este capítulo se vio en qué medida la eternidad del mundo descansaba sobre un argumento "finalista" (*omne totum perfectum*), aquí en cambio se advierte en qué medida ese recurso a la perfección del universo como un todo se complementa aquí con la eternidad de sus partes constitutivas, entendidas como átomos en movimiento. Desde este punto de vista, la realidad natural, sujeta al cambio, se encuentra "a mitad de camino" entre dos fundamentos que dan cuenta de su eternidad: de una parte, el universo como un todo; de la otra, los átomos. Si en el *Tractatus primus* Nicolás mantendrá la ambigüedad respecto de cuáles son las "cosas" eternas (los átomos o los compuestos a partir de ellos), hacia el final del *Tractatus secundus*, se ofrecerá un intento por dar cuenta de la eternidad ya no de los átomos, sino del compuesto:

Debe observarse que la eternidad de las cosas puede entenderse de dos maneras. Una es que las cosas siempre permanecerán íntegras como un todo compuesto, tal como son ahora. Por ejemplo, en Sócrates existen numerosas realidades de diversa naturaleza unidas, como la carne, los huesos y el alma. Ahora bien, uno podría entender esto como significando que Sócrates es eterno en el sentido de que será siempre tal como es ahora, y esto quería decir que, puesto que Sócrates no es completamente idéntico a sí mismo en tanto niño o en tanto hombre (y más aún, en cierto modo varía momento a momento), deberá entenderse que cuando deja de existir en una condición, por ejemplo, la de la niñez, existirá en un lugar con esa misma condición y más tarde en otro lugar en esa misma condición, y así para siempre en una suerte de círculo, hasta que haya existido en todos lados, y no sólo hora a hora o día a día, sino instante a instante, de modo que, apenas deja de existir en una condición aquí comienza a existir en la misma condición en otro lugar. La otra manera de entender la eternidad de las cosas es bajo la forma de la dispersión, de modo que Sócrates ya no existirá como un todo compuesto, sino que su blancura será causada en un lugar, su virtud en otro, y así el resto, hasta que finalmente, una vez completado el gran círculo del orbe, se producirá nuevamente la congregación de sus partes. De estas posibilidades, toma aquella que te parezca más probable (p. 117.5-21).⁸²

Desde esta perspectiva, las "cosas" eternas son, en efecto, todas las cosas: tanto los átomos cuanto los compuestos a partir de ellos. El movimiento local de átomos sería el que

81 Z. KALUZA, "Eternité du monde", p. 212: "Il est toutefois probable que Nicolas d'Autrécourt ne souhaitait pas encore préciser sa pensée et dire clairement si, traitant de l'éternité des choses, il visait les formes naturelles ou les atomes."

82 EO 251.44-252.10: "Et advertendum quod secundum alterum duorum posset intelligi aeternitas rerum vel quod remaneret semper sub integritate alicujus totius copulati sicut nunc sunt, ut verbi gratia, in Socrate sunt multae realitates diversarum rationum copulatae ut caro, os et anima. Nunc posset sic intelligi quod Socrates sic esset aeternus quod sic semper esset sicut nunc est, sic intelligendo quod, cum Socrates non sit omnino idem sibi puer et senex, immo aliquo modo variatur de hora in horam, intelligetur quod quando desineret esse sub una dispositione et postea alibi et sic semper usque ad circulum, donec fuisset ubique et non solum secundum horas vel dies, sed etiam secundum momenta, ut statim cum hic desineret esse sub una dispositione, inciperet esse alibi sub eadem. Alius esset modus intelligendi aeternitatem in rebus secundum viam segregationis ut nullacubi esset Socrates per modum totius copulati, sed alicubi esset albedo ejus causata, alibi ejus virtus et sic de aliis, et tandem revoluto circulo magnis orbis, iterum fieret congregatio; et horum modorum recipe probabiliorem".

explique que las cosas se manifiesten o no. La referencia de Nicolás al cumplimiento del Gran Ciclo tiene que ver aquí con la posibilidad, sugerida en estas últimas páginas del tratado, de que sea la causalidad astral la que gobierne ese movimiento local de átomos⁸³. En tanto el contenido del *Tractatus secundus* será abordado en el capítulo siguiente, baste aquí con señalar que, si bien el *Exigit ordo*, en tanto *work in progress*, no es especialmente claro o uniforme en el tratamiento de esta cuestión, resulta posible afirmar que, hacia el final del tratado, Nicolás parece defender la eternidad de las cosas compuestas a partir de los átomos, como correlato de lo que, en el *Tractatus primus*, era la eternidad de los átomos constitutivos de las cosas, en tanto partes de un todo perfecto y, por lo tanto, eterno.

Dicho de otro modo, en el *Tractatus primus*, la eternidad de las cosas es analizada en relación a la eternidad del todo que las contiene y, a la vez, de los elementos que las constituyen, es decir, los átomos. De esas cosas que nuestros sentidos ven aparecer y desaparecer, a partir de lo cual Aristóteles elaboró una física de la generación y corrupción, Nicolás de Autrecourt elabora una compleja teoría del movimiento local de los átomos, en la que todo cuanto existe puede ser explicado a partir de la congregación o separación de esas partículas.

Así, son ciertos principios de raíz aristotélica los que, según Nicolás, nos obligan a concederle mayor probabilidad a la doctrina "anti-aristotélica" de la eternidad de las cosas, en tanto es ella la que permite asegurar la perfección de lo creado por una causa primera, perfecta y eterna. Respecto de la generación y corrupción, sólo podemos decir que algunas cosas que antes se presentaban a nuestros sentidos, de pronto ya no lo hacen. De allí que todo el *Tractatus secundus* tenga como principal objeto el análisis de la noción de *apparentia*. Deducir de esa apariencia el paso del ser al no-ser es un proceso que la razón no está en condiciones de realizar por sí sola. Allí, precisamente, reside el error de Aristóteles y el de quienes lo siguieron: en haberse dejado engañar por ese "juego de prestidigitación" (*ludus baterellorum*) en que parece convertirse la naturaleza para Nicolás de Autrecourt. Todo cuanto existe es eterno: "ahora lo ves, ahora no lo ves" (*or i est, or n'i est une*)⁸⁴.

83 Cf. Z. KALUZA, "La récompense dans les cieux. Remarques sur l'eschatologie de Nicolas d'Autrecourt", en E. JUNG-PALCZEWSKA (ed.), *Księga pamiątkowa ku czci Profesora Z. Kuksewicza*, Lodz 2000, pp. 79-104.

84 Hay, en el *Exigit ordo*, un par de referencias a un lenguaje coloquial, en ambos casos relacionadas con los juegos. Un caso es el del trompo, del que, cuando se mueve rápidamente y parece, por lo tanto, en reposo, los niños dicen que "duerme" (189.40). Este es el otro caso (203.48), para cuya traducción recurrimos a una frase popular asociada a los trucos de magia. Acerca de la presencia de este y otros refranes en textos filosóficos, véase S. CAROTI, "*Or i est, or n'i est une*. Nicolas d'Autrecourt et le *ludus baterellorum* ou de la génération et la corruption", en P. J. M. M. BAKKER (ed.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Brepols Turnhout 2002, pp. 135-168, esp. p. 137, n. 7.

5. El *Tractatus secundus*: la *apparentia* como fundamento del conocimiento

*Quid de actibus animae nostrae dicendum?
Certe modicam notitiam habemus in tantum quod nullum est
quaesitum de eis quod possit terminari inter doctores.
Exigit ordo, 205.21-26*

El *Tractatus secundus* del *Exigit ordo* funciona, en cierto modo, como una prolongación de las cuestiones tratadas en el primero. En ese sentido, se justifica la identificación de toda esta segunda parte con aquello que en la primera fue anunciado como un *tractatus specialis de anima*. A su vez, y así como en el caso del *Tractatus primus* el tratamiento de la cuestión acerca de la eternidad de las cosas constituía el punto de partida para reflexiones que excedían ese tema –si bien se fundaban en él–, algo similar puede decirse respecto de la estructura de este *Tractatus secundus*. En efecto, toda la primera sección, dedicada al tratamiento de la noción de *apparentia*, funciona como el trasfondo necesario para el desarrollo ulterior de los temas abordados en el resto del tratado.

En la observación anterior, "estructura" debe entenderse en un sentido más bien laxo. Como se vio¹, la organización interna del *Tractatus secundus* es problemática, y el propio lector anónimo que en s. XIV intentó confeccionar un índice de *quaestiones* en el *Exigit ordo* parece dar cuenta de ello al señalar, después de intentar indentificar las principales secciones del texto, que allí se tratan *multe quaestiones de deo et intelligentis et voluntate*².

Pero hay otro sentido en el que este *Tractatus secundus* es importante, y es el modo en el cual Nicolás retoma ciertos argumentos que se habían desarrollado en el *Tractatus primus* para abordarlos desde una nueva perspectiva, mediante el recurso a herramientas conceptuales nuevas respecto de aquellas utilizadas en la primera parte. En cierto modo, el *Tractatus secundus* funciona no sólo como prolongación, sino también como actualización de las cuestiones abordadas en el primero.

1 Cf. *supra* capítulo 2.1 de este trabajo.

2 Se trata del ms. Londres, Bodl. misc. can. 43, f. 24va; cf. capítulo 2 del presente trabajo.

Si en el capítulo 2 se analizó esa interdependencia de las diversas redacciones del *Exigit ordo* desde el punto de vista formal, mediante referencias en las que el propio texto sugería un ordenamiento de capítulos, secciones y argumentos, aquí será el caso de hacerlo desde el punto de vista del contenido doctrinal de las discusiones desarrolladas en esas páginas. Fundamentalmente, se mostrará que lo que llamamos "actualización" en el caso del *Tractatus secundus* tiene que ver con la incorporación de herramientas conceptuales (desde terminología hasta modos de argumentación) que Nicolás debió dominar como parte de su entrenamiento dialéctico en las disputas en las que participó durante su formación teológica.

Así, si en el *Tractatus primus* eran numerosas las referencias a los *libri naturales* de Aristóteles y las menciones a las disputas desarrolladas *in Vico Straminum*, en el *Tractatus secundus* se podrán advertir los rastros de las disputas propias de la facultad de teología. En la medida en que de una de esas disputas se conserva un riquísimo testimonio, la primera sección de este capítulo estará dedicada a su análisis. Se trata de la correspondencia entre Nicolás de Autrecourt y Bernardo de Arezzo, en la que se incorporó ulteriormente un tercer interlocutor, Gilles du Foin, que responde de manera vehemente a las críticas que Nicolás había planteado a los textos de Aristóteles en el intercambio epistolar con Bernardo.

La importancia de esta correspondencia es doble: de un lado, es posible advertir en el intercambio entre Nicolás, Bernardo y Gilles la misma coexistencia de discusiones relacionadas con la facultad de artes y la filosofía natural de Aristóteles (especialmente en el intercambio epistolar con Gilles du Foin), y las discusiones propias del ámbito teológico (en el intercambio con Bernardo de Arezzo). En este sentido, la correspondencia puede verse como una suerte de nexo entre los *tractatus primus* y el *secundus*, o, también, como un testimonio del tipo de actividad filosófica de Nicolás que da cuenta del cambio producido entre ambas etapas de redacción del *Exigit ordo*.

La correspondencia es importante en otro sentido, y es por eso que este capítulo se inicia con un análisis de las principales tesis que Nicolás establece allí: en cierto modo, la discusión entre Nicolás de Autrecourt y Bernardo de Arezzo puede considerarse el punto de partida del tratamiento ultricuriano de la noción de *apparentia*. En parte, porque el contexto de la disputa entre Nicolás y Bernardo es precisamente la doctrina del *esse apparens* de Pedro Aureolo y su posterior discusión por parte de otros autores durante esa primera mitad del siglo XIV³. Pero, también, porque es a partir de la discusión con Bernardo de Arezzo que

3 Quien señaló la dependencia de la correspondencia respecto de las discusiones parisinas acerca del *esse apparens* de Pedro Aureolo fue K. Tachau. Hasta entonces, la mayoría de los intérpretes analizaban las posiciones

se advierte en qué sentido la posición de Nicolás se fundamenta sobre una teoría del conocimiento en la que la noción de *apparentia* cumple un papel crucial. De allí que el *Tractatus secundus* se inicie explícitamente con el tratamiento de esa cuestión. Así, la correspondencia es anterior al *Tractatus secundus* en un sentido que no es únicamente cronológico, sino fundamentalmente doctrinal: es a partir de ella que se justifica el desarrollo de las nociones abordadas de manera sistemática en la segunda redacción del *Exigit ordo*. A su vez, opera como bisagra articuladora entre las dos grandes etapas de composición del tratado, identificadas por Kaluza como *Tractatus primus* y *secundus*.

Ese mismo esquema es el que se seguirá, pues, en el presente capítulo, comenzando por la reconstrucción de las líneas principales de los argumentos que Nicolás avanza contra Bernardo de Arezzo y Gilles du Foin, para pasar luego a la consideración de la noción de *apparentia* tal como es abordada en las páginas iniciales del *Tractatus secundus*. En el transcurso de ese análisis, será de especial importancia recurrir a otros textos de la época consagrados a esa misma cuestión, para determinar las particularidades del discurso de Nicolás respecto de la noción de *apparentia*. Finalmente, se señalará en qué sentido esa nueva perspectiva incorporada por Nicolás en esas páginas lo invitan a retomar algunos argumentos del *Tractatus primus* para someterlos a un nuevo examen.

5.1. La correspondencia de Nicolás de Autrecourt

La correspondencia de Nicolás fue objeto de numerosos abordajes y de no pocas controversias, respecto de cómo debían entenderse algunas de las tesis allí presentadas. Su transmisión es compleja: en rigor, se entrelazan en ella dos disputas diversas, una entre Nicolás de Autrecourt y Bernardo de Arezzo; otra entre el propio Nicolás y un *magister Egidius*, al que Z. Kaluza identifica con Gilles du Foin, un maestro secular de París que por esos años mantuvo una polémica con Juan Buridán. En ambos episodios, Gilles du Foin se muestra defensor del aristotelismo más "ortodoxo"⁴.

tanto de Nicolás cuanto de Bernardo a la luz de la filosofía ockhamista. Sin embargo, no hay testimonios de que los textos de Ockham en los que se abordan las cuestiones relacionadas con el conocimiento hubieran estado disponibles en París al momento de la disputa entre Nicolás y Bernardo. Cf. K. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham*, Brill, Leiden 1988, p. 351: "On all the available documentary and doctrinal evidence, then, we must conclude that Nicholas of Autrecourt's and Bernard of Arezzo's views on the nature of cognition, like their dispute, grew not from any acquaintance with Ockham's or Ockhamist epistemology, but rather from problems generated by Peter Auriol's theory of knowledge".

⁴ Para la transmisión de las cartas, cf. Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrecourt. Ami de la vérité", en *Histoire Littéraire de la France* 42/1, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris 1995, pp. 185-195; para la hipótesis acerca

En cierto modo, es gracias a esta última disputa que se conserva una parte de las cartas que integraron la primera: de las nueve cartas de Nicolás contra Bernardo de Arezzo se conservan sólo aquellas –la primera, parte de la segunda– que guardan una estrecha relación con la carta de Gilles a Nicolás. El hecho de que la respuesta de Nicolás también se conserve de manera parcial es un indicio de que las copias conservadas fueron realizadas probablemente a instancias del propio Gilles du Foin en La Sorbona, en la década posterior a la condena a Nicolás. Aquí las repasaremos brevemente en el orden en el que fueron escritas, y no en el orden en el que son transmitidas por la tradición manuscrita.

5.1.1. Primera epístola a Bernardo de Arezzo

El inicio de la primera carta de Nicolás al franciscano Bernardo de Arezzo explicita el contexto en el que se origina la polémica: se trata de un pasaje de la lectura de las *Sentencias* de Bernardo, al que Nicolás accedió mediante una *reportatio*, es decir, una redacción realizada por un tercero, y no por el autor del comentario, si bien, según atestigua Nicolás, su autenticidad fue reconocida por el franciscano:

Pues en un texto presentado en la escuela de los Hermanos Menores y que reconociste como auténtico a quien la hubiera requerido, leí las siguientes proposiciones. La primera, expuesta en vuestro comentario al primer libro de las *Sentencias*, d. 3, q. 4, es la siguiente: "el conocimiento intuitivo claro es aquel por el cual juzgamos que una cosa existe, exista ella o no".⁵

La introducción de esta última cláusula –*sive sit, sive non sit*– es lo que motiva la crítica de Nicolás. De acuerdo con la posición de Bernardo, la producción del conocimiento intuitivo (*notitia intuitiva*) por un agente natural permite establecer la existencia de un objeto *x*; pero la acción de un agente sobrenatural podría producir el mismo conocimiento intuitivo de ese objeto *x* aun cuando *x* no exista. Detrás de esta afirmación se encuentra la proposición según la cual la causa primera puede obrar por sí sola todo lo que es obrado por las causas segundas. Tal principio no es compartido por Nicolás de Autrecourt, que en su *Exigit ordo* afirma explícitamente que tal posibilidad implicaría que, en el curso natural de las cosas, las

de la identidad del *magister Egidius*, esp. pp. 187-190.

⁵ NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Prima epistula ad Bernardum*, 1-2, en L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt. His Correspondence with Master Gilles and Bernard of Arezzo. A Critical Edition and English Translation*, Brill, Leiden 1994, p. 47: "Legi enim in quadam scriptura, quam in scolis Fratrum minorum legistis et pro vera omni volenti habere concessistis, propositiones que sequuntur. Prima, que ponitur a vobis primo Sententiarum, dist. 3, q. 4, est ista: Notita intuitiva clara est per quam iudicamus rem esse, sive sit sive non sit".

causas segundas serían superfluas y, por lo tanto, constituirían un obstáculo para la perfección de la creación divina⁶.

Pero independientemente de la crítica planteada en el *Exigit ordo*, en esta primera epístola Nicolás encuentra otra seria objeción a la postura de Bernardo. En efecto, dado que aquel intelecto en el que se produce el conocimiento intuitivo no puede distinguir si ese conocimiento fue producido por un agente natural (el propio objeto que es percibido) o uno sobrenatural, en la medida en que ambos agentes producirían el mismo efecto, se desprende que ninguno de nuestros conocimientos puede ser llamado evidente, puesto que podría darse el caso de que, mediante la operación de un agente sobrenatural, nada de cuanto conocemos intuitivamente exista realmente. La crítica, según Nicolás, se extiende no sólo a los objetos de los sentidos, sino incluso a los actos del alma, en la medida en que, según Bernardo, ellos son, a su vez, conocidos mediante otros actos y, así, este segundo acto reflexivo, de ser generado por un agente sobrenatural, se referiría a un acto inexistente.

Por otra parte, y en concordancia con las críticas a la filosofía Aristóteles que se encuentran en el *Exigit ordo*, Nicolás señala que, en la medida en que los Antiguos no creían en la posibilidad de un agente sobrenatural que alterara el curso natural de las cosas, ellos nunca hicieron la distinción entre causas naturales y sobrenaturales que, según Bernardo, permite distinguir el conocimiento cierto del falso. Y así, todo cuanto afirma Aristóteles es incierto, en la medida en que no pudo tener un conocimiento evidente de cuanto afirmaba.

Este afán polémico de las objeciones de Nicolás a Bernardo, no exentas de ironía, queda de manifiesto en el extenso párrafo en el que resume el espíritu de su crítica:

Y así, repasando y resumiendo tu posición, parece que deberías admitir que no posees certeza de los objetos externos. Y así, no sabes si estás en el cielo o en la tierra, en el fuego o en el agua. Y, consecuentemente, no sabes si el cielo de hoy es el mismo del de ayer, porque ni siquiera sabes si existe el cielo. Del mismo modo que ignoras si existe el Canciller o el Papa y, si existieran, si acaso no serían personas distintas en distintos momentos. Similarmente, no sabes qué cosas te rodean, ni si tienes una cabeza, barba, cabello y esas cosas. Y se sigue, *a fortiori*, que no posees conocimiento de lo acontecido en el pasado; por ejemplo, de las cosas que has leído, visto u oído. Más aún, tu posición parece conducir a la destrucción de la vida política y civil, puesto que si los testigos afirman haber presenciado un hecho, no se sigue que "lo hemos visto, por lo tanto ha sucedido". Igualmente, razonando en esta línea, pregunto cómo pudieron estar seguros los Apóstoles del padecimiento de Cristo en la cruz, de su resurrección, etc.⁷.

6 Cf. capítulo 4 del presente trabajo.

7 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Prima epistula ad Bernardum*, 14, p. 54: "Sic igitur, recolligendo dicta, apparet quod habetis dicere quod vos non estis certus de illis que sunt extra vos. Et ita nescitis si sitis in celo vel in terra, in igne vel in aqua. Et, per consequens, nescitis si hodie sit idem celum quod heri fuit, quoniam nec scitis si celum fuit vel <non>. Sicut etiam nescitis si Cancellarius vel Papa sit, et, si isti sint, an sint alii et alii homines in quolibet momento temporis. Similiter nescitis que sunt intra vos, ut si habetis caput, barbam, capillos et

Nicolás afirma que las consecuencias de la posición de Bernardo no sólo son dramáticas para la propia posibilidad del conocimiento, en el marco de una disputa universitaria: el potencial corrosivo de la definición aretina de *notitia intuitiva* es tal que destruye la vida civil –en lo que respecta a la fiabilidad de los testimonios en los procesos judiciales– pero también, y fundamentalmente, también la teología o, en un sentido más amplio, todo el ámbito de la fe: si de un acto de visión no se puede deducir la existencia del objeto visto, el relato de la Pasión de Cristo pudo haberse tratado simplemente de una ilusión.

Más allá del claro afán polémico de Nicolás, la discusión, si bien no es planteada explícitamente en esos términos, remite a la distinción *potentia Dei ordinata / absoluta*, muy extendida en el siglo XIV, pero con una larga historia en los siglos precedentes, en los que fue sufriendo diversas modificaciones⁸. Independientemente de la importancia que tal distinción pueda tener en el debate tal como es presentado en esta primera carta, baste señalar que la consecuencia que extrae Nicolás de la posición de Bernardo es que, de aceptar su definición de conocimiento intuitivo, se corre el riesgo de caer en un escepticismo radical, en el que nada puede ser establecido con certeza:

Y, me parece, de tu posición se siguen cosas aún más absurdas que las que resultan de la posición de los Académicos. Y por lo tanto, para evitar esos absurdos, sostuve en mis disputas en el Aula de la Sorbona, que poseo conocimiento evidente de los objetos de los sentidos y de mis propios actos.⁹

Esta última afirmación es retomada en el *Exigit ordo*¹⁰. Sin embargo, en esta primera carta, Nicolás se limita a señalar esa afirmación, que a continuación no es desarrollada. Para una teoría de la percepción –en el marco de una correspondiente teoría del conocimiento– habrá que remitirse a los pasajes respectivos del tratado y complementarlos con las observaciones realizadas en la segunda epístola a Bernardo de Arezzo y la epístola a Gilles du Foin, como se verá más adelante. Tal como es formulada en esta primera carta, la posición

cetera. Ex isto sequitur a multo fortiori quod vos non estis certus de hiis que transierunt in preteritum, ut si legistis, vidistis vel audistis. Item. Dicta vestra videntur ad destructionem civilitatis et politie, quia, si testes deponant de visis, non sequitur: 'Vidimus; ergo ita fuit'. Item. Secundum hoc quero quomodo Apostoli fuerunt certi quod Christus pateretur in cruce, quod resurrexit a mortuis, et sic de aliis". En este pasaje, entre otros, se advierte una referencia a la formación de Nicolás en derecho civil, probablemente en Montpellier, entre 1320 y 1325. Cf. Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrécourt", pp. 23-31.

8 Cf. W. COURTENAY, *Capacity and volition. A history of the distinction of absolute and ordained power*, Lubrina, Bergamo 1990.

9 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Prima epistula ad Bernardum*, 15, pp. 54-56: "Et, ut michi apparet, absurdiora sequuntur ad positionem vestram quam ad positionem Academicorum. Et ideo, ad evitandum tales absurditates, sustinui in aula Sorbone in disputationibus quod sum certus evidenter de obiectis quinque sensuum et de actibus meis".

10 Cf. EO 237.48-49.

de Nicolás es fundamentalmente polémica, y tiene como único objeto señalar las que considera incongruencias en la exposición de Bernardo.

Esa oposición, pues, entre Bernardo de Arezzo y Nicolás de Autrecourt es, en lo que respecta a esta primera epístola, un desacuerdo respecto de la definición de *notitia intuitiva*, una cuestión harto discutida durante la primera parte del siglo XIV, y que amerita algunas observaciones. En particular, no debe concluirse necesariamente que detrás de esta polémica se encuentra la formulación ockhamista de la posibilidad de intuición de objetos no existentes, como fue sugerido en los primeros estudios dedicados al tema¹¹. Por lo pronto, el supuesto "ockhamismo" de Nicolás de Autrecourt –tal como fue presentado por Gilson o Michalski– fue refutado¹². La cercanía de la citación de Nicolás a Aviñón y los estatutos parisinos que condenaban el estudio de ciertos textos de Guillermo de Ockham no debería conducir a la conclusión de postular una conexión entre ambos, por razones que van de lo doctrinal –no es posible determinar una clara influencia de los textos ockhamistas aludidos en la obra de Nicolás– a lo político-administrativo, en tanto las autoridades en uno y otro proceso son diversas e independientes: los estatutos anti-ockhamistas son producto de la política interna a la Universidad de París, y específicamente respecto de la facultad de artes, mientras que en el proceso a Nicolás actuó una comisión papal¹³.

Por su parte, en lo que respecta al supuesto ockhamismo de Bernardo de Arezzo, que el propio Kaluza señala como posibilidad, se trata de una hipótesis que está lejos de ser confirmada, y ello por razones tanto textuales como de circulación de los textos. En primer lugar, porque la fecha de composición de las cartas entre Bernardo y Nicolás se sitúa en un periodo particularmente complejo en lo que respecta a la circulación de textos ockhamistas en París, como es la década de 1330: es cierto que se conocían bien varios textos de lógica ockhamista, pero la obra teológica, en la que Okham explicita su teoría de la *notitia intuitiva*, no parece haber sido conocida en París sino hasta la década siguiente¹⁴.

Por otra parte, la prueba textual tampoco resulta concluyente: es cierto que en Ockham aparece la discusión acerca de la posibilidad del conocimiento intuitivo de un objeto no existente, pero la intervención de un agente sobrenatural, según Ockham, sería la que

11 Cf. por ejemplo T. SCOTT, "Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism, *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), pp. 15-41.

12 Cf. capítulo 1 del presente trabajo.

13 W. COURTENAY, *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of his Thought*, Brill, Leiden 2008, pp. 157-159.

14 W. COURTENAY, *Ockham and Ockhamism*, pp. 127-143.

permitiría conocer a ese objeto no existente precisamente como no existente¹⁵, lo cual va en contra de lo que afirma Bernardo, según el testimonio de Nicolás en la primera carta. Esto tampoco alcanza para hablar de un anti-ockhamismo de Bernardo. Por caso, el primer seguidor de Ockham, Adam Wodeham, no compartía completamente la visión de su maestro en este punto¹⁶. Y, lo que es aún más importante, la posibilidad del conocimiento intuitivo de un objeto no existente, que tanta atención recibe en los estudios sobre la teoría del conocimiento ockhamista, no parece haber ocupado un lugar tan preponderante en la obra del propio Ockham y sus más inmediatos seguidores. Es probable que, aun tratándose del disparador del intercambio epistolar de los dos maestros, tampoco en esa discusión haya jugado un papel preponderante, como se verá más adelante, al tratar la última parte de la segunda carta de Nicolás a Bernardo. En lo que respecta a las discusiones parisinas acerca de la noción de intuición, será desarrollada con mayor detalle en la sección siguiente¹⁷.

En resumen, acaso sea más prudente postular que la posición de Bernardo es deudora de la formulación escotista de la distinción *notitia intuitiva / abstractiva*, ya establecida en el marco de la orden franciscana, y de la que, con sus diferencias (entre sí y respecto de su fuente), derivarían independientemente las lecturas tanto de Bernardo de Arezzo cuanto de Guillermo de Ockham¹⁸. Desde esta perspectiva, la postura de Nicolás debería ser vista, más que como la oposición a una escuela o tradición determinadas –como la franciscana, en este caso–, más bien como un debate puntual entre un maestro, como Bernardo, perteneciente a una orden y un maestro secular que, como Nicolás de Autrecourt, continuaba ligado a la facultad de artes mientras completaba su formación en teología¹⁹.

De allí que el debate, como quedará claro a partir del contenido de las siguientes cartas, tome un cariz decididamente filosófico, a pesar de surgir en un contexto teológico, como es el del comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Como se verá al analizar la intervención de Gilles du Foin, la discusión derivará entonces hacia otra célebre polémica de la Baja Edad Media: la pertinencia y eficacia de las herramientas conceptuales de Aristóteles.

15 Cf. GUILLAUME D'OCKHAM, *Intuition et abstraction*. Textes introduits, traduits et annotés par D. PICHÉ, Vrin, París 2005; O. LARRE, "El conocimiento intuitivo de lo no existente en Guillermo de Ockham. Contexto y limitaciones de la ejemplificación ockhamista", *Scripta Mediaevalia* 3/1 (2010), pp. 71-93.

16 D. PERLER, "Seeing and judging: Ockham and Wodeham on Sensory Cognition", en S. KNUUTILA, P. KÄRKKÄINEN (eds.), *Theories of perception in medieval and early modern philosophy*, Springer, 2008, pp. 151-169, esp. p. 153.

17 Cf. *infra*, capítulo 5.2 de este trabajo.

18 A. ROBERT, "Jamais Aristote n'a eu de connaissance d'une substance: Nicolas d'Autrecourt en contexte", en S. CAROTI, C. GRELLARD (eds.), *Nicolas d'Autrecourt et la faculté des arts de Paris (1317-1340)*, Stilgraf, Cesena 2006, pp. 113-151.

19 W. COURTENAY, *Ockham and Ockhamism*, p. 335.

5.1.2. Segunda epístola a Bernardo de Arezzo

La segunda carta a Bernardo contiene, a diferencia de la primera, una verdadera elaboración doctrinal por parte de Nicolás, que no se limita únicamente a señalar los inconvenientes de la posición de su adversario, sino que avanza un desarrollo alternativo al problema. La importancia de esta segunda carta puede advertirse, por otra parte, en el hecho de que los dos manuscritos que contienen la correspondencia de Nicolás la presentan en primer lugar, transcribiendo sólo en una segunda instancia la primera. Sobre esta divergencia en el orden en que las cartas fueron escritas y el orden en que las conserva la tradición manuscrita habrá oportunidad de señalar algo más adelante, en relación con las cartas intercambiadas entre Nicolás de Autrecourt y Gilles du Foin.

Tal como es presentada en su primer párrafo, la preocupación de Nicolás en esta segunda epístola es la afirmación de Bernardo respecto a la posibilidad de conocer las sustancias inmateriales:

Reverendo padre, hermano Bernardo, la admirable profundidad de vuestra sutileza sería por mí debidamente reconocida, si supiera que posees conocimiento evidente de las sustancias inmateriales; y no sólo si tuviera certeza de ello, sino incluso si pudiera convencerme sin un mayor esfuerzo en mi creencia. Y no sólo si creyera que posees verdadero conocimiento de las sustancias inmateriales, sino también si creyera que posees conocimiento de aquellas sustancias inmateriales unidas a la materia. Y por lo tanto ante ti, padre, que aseguras poseer conocimiento evidente de tales sublimes objetos de conocimiento, deseo desnudar mi dubitativa y ansiosa mente, de modo que puedas tener la oportunidad de guiarme y hacerme a mí y a otros compañeros en tu conocimientos de tales mágicas cosas.²⁰

Para refutar la declaración de Bernardo respecto de la posibilidad de poseer conocimiento evidente de las sustancias inmateriales –y de las sustancias en general, como se verá– la argumentación de Nicolás propone tomar como punto de partida el principio de no-contradicción, al que caracteriza como "primer principio" mediante una doble primacía: como aquel principio anterior a todos los demás, y como principio al que ningún otro antecede:

20 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Secunda epistola ad Bernardum*, 1, p. 58: "Reverende pater, frater Bernarde, subtilitatis vestre profunditas admiranda menti mee merito redderetur, si scirem vos habere evidentem notitiam de substantiis abstractis, et nedum si scirem, verum etiam si in animo levi credulitate tenerem. Et non solum si estimarem vos habere veram notitiam de abstractis, verum etiam si de coniunctis. Idcirco vobis, pater, affirmanti vos habere evidentem notitiam de scibilibus sic altis, volo animum meum dubitantem et anxium aperire, quatinus habeatis materiam trahendi me et alios ad consortium sic magicorum".

La primera cuestión que se ofrece a la discusión es este principio: "los contradictorios no pueden ser simultáneamente verdaderos". Acerca de lo cual es posible afirmar dos cosas. La primera es que este es el primer principio, entendiendo "primero" negativamente, es decir, aquel al que ningún otro antecede. La segunda es que este principio es primero en el sentido afirmativo o positivo: aquel que es anterior a cualquier otro.²¹

El principio, a su vez, es presentado en su formulación tradicional, comúnmente aceptada a partir de la formulación de Aristóteles en *Metafísica* Γ, 6, 1011b13-20 y retomado por Nicolás:

Una contradicción es la afirmación y la negación de uno y un mismo atributo, etc., como suele decirse comúnmente.²²

Ahora bien, independientemente de las razones por las que Nicolás postula la doble primacía del principio de no-contradicción, resultan de fundamental importancia para la argumentación los seis corolarios que se derivan de la formulación tradicional del principio:

<C₁> la certeza de la evidencia que uno posee en la luz natural es certeza absoluta
<C₂> la certeza de la evidencia no tiene grados
<C₃> a excepción de la certeza de la fe, no existe otra certeza sino la certeza del primer principio, o la que puede resolverse en el primer principio
<C₄> una forma silogística se reduce inmediatamente al primer principio
<C₅> en toda inferencia que se reduce inmediatamente al primer principio, el consecuente y el antecedente -en todo o en parte- son realmente idénticos
<C₆> en toda inferencia evidente, reductible al primer principio con cualquier cantidad de pasos intermedios, el consecuente es realmente idéntico con el antecedente, o con parte de lo significado por el antecedente²³.

Cada uno de estos corolarios es acompañado por una breve demostración, en la que se establece su derivación de la definición del primer principio acordada al inicio. No es necesario detenerse aquí en esas demostraciones, en la medida en que, para Nicolás, lo que

21 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Secunda epistola ad Bernardum*, 2, p. 58: "Et primum, quod occurrit in ordine dicendorum, est istud principium: 'Contradictoria non possunt simul esse vera'. Circa quod occurrunt duo. Primum est quod istud est primum principium <'primum'> negative exponendo: 'quo nichil est prius'. Secundum quod occurrit est quod istud est primum affirmative vel positive: 'quod est quocunque alio prius'".

22 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Secunda epistola ad Bernardum*, 4, p. 60: "Contradictio est affirmatio et negatio unius et eiusdem etc., ut solet communiter dici". La referencia al cuarto libro de la *Metafísica* de Aristóteles es explicitada por Nicolás en el proceso en Aviñón; cf. L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt*, p. 151.

23 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Secunda epistola ad Bernardum*, p. 60-64: "<C₁> certitudo evidentie habita in lumine naturali est certitudo simpliciter (...), <C₂> certitudo evidentie non habet gradus (...), <C₃> excepta certitudine fidei, nulla est alia certitudo nisi certitudo primi principii, vel que in primum principium potest resolvi (...), <C₄> aliqua forma sillogistica est immediate reducta in primum principium (...), <C₅> in omni consequentia immediate reducta in primum principium consequens et ipsum totum antecedens vel pars ipsius antecedentis sunt idem realiter (...), <C₆> in omni consequentia evidenti, reducibili in primum principium per quotvis media, consequens est idem realiter cum antecedente, vel cum parte significati per antecedens".

resulta fundamental para la refutación de Bernardo son las consecuencias que se pueden derivar de ella:

En consonancia con estas afirmaciones, en otro lugar he postulado, entre otras tesis, que del hecho de que se conozca que una cosa existe no puede inferirse evidentemente, con la evidencia reducida al primer principio, o con la certeza del primer principio, que exista otra cosa.²⁴

La justificación de Nicolás se apoya en la necesidad de la identificación entre consecuente y antecedente (o parte del antecedente) explicitada en los C_5 y C_6 , en la medida en que, si A y B son realmente distintos, no habría contradicción en la afirmación de uno y la negación del otro en una inferencia de tipo $A \rightarrow B$. Se trata de otro de los pasajes que justificó una lectura en clave escéptica de la obra de Nicolás de Autrecourt, por su aparente negación de la posibilidad de establecer un nexo causal. Un pasaje de la quinta epístola a Bernardo, mencionado en los artículos condenados, invita a entender así esta conclusión ofrecida en la segunda carta:

No puede existir absolutamente ninguna demostración según la cual de la existencia de una causa se derive la existencia de un efecto.²⁵

La cuestión fue particularmente tratada en el proceso contra Nicolás, que se defendió argumentando que tal afirmación fue sostenida meramente *disputative*²⁶. En cualquier caso, y ante la imposibilidad de contar con el texto completo de esa quinta epístola, el alcance último de tal afirmación en la economía argumentativa de Nicolás permanece incierto. Sin embargo, avanzando en la lectura del texto de la segunda carta, es posible entender cuál es el sentido que Nicolás pretende asignarle a esta distinción: si una causa es algo totalmente distinto respecto de su objeto, no existiría ninguna contradicción en la afirmación de una y la negación del otro, dado que una verdadera contradicción exige que afirmación y negación sean verificadas respecto de lo mismo, como manifiestan los corolarios C_5 y C_6 . Como se verá en la sección siguiente, se trata de un procedimiento habitual en la discusión parisina acerca de la *notitia intuitiva*²⁷.

24 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Secunda epistola ad Bernardum*, 11, p. 64: "Iuxta ista dicta alias posui inter ceteras conclusiones unam que fuit ista: Ex eo quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter, evidētia reducta in primum principium, vel in certitudinem primi principii, inferri quod alia res sit".

25 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Articuli condemnati*, 21, p. 176: "Nulla potest esse demonstratio simpliciter qua ex existentia causarum demonstretur existentia effectus".

26 L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt*, p. 151.

27 Cf. *infra*, capítulo 5.2 de este trabajo.

Una posible objeción, a la que Nicolás responde rápidamente, es que, en el caso de que A y B pudieran ser simultáneamente falsos, como en el ejemplo (A=existe una casa) y (B=existe una pared), no habría entre A y B una verdadera contradicción, y entonces, según Bernardo, los corolarios de Nicolás no se sostendrían. La respuesta de Nicolás es que los corolarios continúan siendo válidos, porque la contradicción no se da entre A y B, sino entre B y una parte de A que es idéntica realmente a B y que, al ser negado éste, deriva en una contradicción:

Pues, si bien alguien que, respecto de la siguiente inferencia: "existe una casa, por lo tanto existe una pared", admitiera que existe una casa pero no existe una pared, no estaría admitiendo que los contradictorios son simultáneamente verdaderos, porque las proposiciones "existe una casa" y "no existe una pared" no son contradictorias, puesto que pueden ser simultáneamente falsas. Pero, sin embargo, admite contradictorios por otra razón, a saber, que alguien que indica que existe una casa, indica que existe una pared; y entonces la contradicción surge del hecho de que existe una pared y no existe una pared.²⁸

A continuación, y retomando el argumento ofrecido en el comienzo de la carta, Nicolás aborda la presunción de Bernardo según la cual es posible derivar la existencia de una cosa B a partir de una cosa diversa A, a saber, la necesidad de establecer la existencia de una sustancia a partir de la percepción de un accidente. Por ahora bastará con reproducir el argumento ultricuriano, que será analizado con mayor detalle cuando se retome la discusión en la carta dirigida a Gilles du Foin. Expresa Nicolás:

Pero Bernardo ofrece un contra-ejemplo a esta regla: Se sigue evidentemente, con la evidencia reductible a la certeza del primer principio: "existe la blancura, por lo tanto existe alguna otra cosa", pues no puede haber blancura sin algún sustrato que le conceda el ser.²⁹

Aquí se revela en qué sentido la extensa exposición de Nicolás respecto del principio de no contradicción y sus corolarios tenían como objeto la refutación de la presunción de Bernardo de establecer la posibilidad de un conocimiento evidente de una sustancia, tal como fue adelantado en el primer párrafo. Es gracias a toda la elaboración previa que Nicolás puede concluir la célebre proposición tantas veces citada en la bibliografía ultricuriana:

28 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Secunda epistola ad Bernardum*, 21, p. 70: "Licet enim concedens in ista consequentia 'domus est; ergo paries est' quod domus sit et paries non sit, non concedat contradictoria simul esse vera, ex eo quod iste propositiones non sunt contradictorie 'domus est' et 'paries non est', eoque simul possunt esse false, -tamen concedit contradictoria ex alio, quia significans domum esse significat parietem esse; et tunc contradictio est quod paries sit et paries non sit".

29 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Secunda epistola ad Bernardum*, 20, p. 70: "Sed contra propositam regulam instat Bernardus quia: 'Sequitur evidenter evidentia reducta ad certitudinem primi principii 'albedo est; ergo alia res est', quia albedo non posset esse nisi aliquid teneret ipsam in esse'".

De esta regla, así claramente demostrada para cualquiera que posea intelecto, infiero que Aristóteles jamás tuvo conocimiento evidente de ninguna otra sustancia a excepción de su propia alma –tomando "sustancia" como una cosa distinta de los objetos de los cinco sentidos, y distinta de nuestras experiencias formales. (...) puesto que la existencia de una cosa no puede inferirse de la existencia de otra, como ya se dijo. Y si no tuvo conocimiento evidente de sustancias unidas, a fortiori tampoco pudo tener conocimientos de las separadas. De aquí se sigue –os guste o no, y que esto no me sea imputado a mí, sino a la fuerza del argumento– que Aristóteles, en toda su filosofía, natural y teórica, apenas si tuvo tal certeza de dos conclusiones, y acaso ni siquiera de una sola. Y el padre Bernardo, que no osará ponerse por encima de Aristóteles, posee el mismo grado de certeza, o mucho menos.³⁰

A su vez, es este mismo pasaje el que permite dar cuenta de la alteración, en la tradición manuscrita, del orden en que las cartas fueron escritas: el responsable de la transcripción estaba sin duda interesado en este punto crucial de la disputa, de ahí que se transcriba íntegramente esta segunda carta, seguida de la primera, a la que se remite en un par de oportunidades. Y ello justifica, también, la inclusión, a continuación, de parte del intercambio epistolar entre Nicolás y Gilles du Foin, surgido a partir de este pasaje en el que se critica el valor epistémico de la noción aristotélica de sustancia³¹.

Dicho de otro modo: más allá del interés que la cuestión ha suscitado en la bibliografía ultricuriana, no puede afirmarse taxativamente que la cuestión sea particularmente importante para el propio Nicolás de Autrecourt, cuya defensa en Avignon, en la que alegó que muchas proposiciones fueron solo enunciadas *disputative*, puede ser considerada como algo más que un mero recurso retórico para evitar la condena. En efecto, puede leerse esa afirmación en su sentido más literal, y aceptar que la conservación de estos pasajes de la correspondencia, en desmedro de otros, responde más al interés de quienes se encargaron de conservarlos que de los propios participantes en la disputa, que trataron el tema a modo de ejemplo de una discusión de mayor alcance, como puede suponerse a partir del conocimiento de la existencia de al menos otras siete cartas que no fueron conservadas.

Sea de ello lo que fuere, e independientemente del debate contra Bernardo de Arezzo, será a raíz de este particular ataque a la filosofía de Aristóteles que Gilles du Foin intervendrá en la discusión, con una carta a la que Nicolás responderá desarrollando ulteriores conclusiones de su definición del primer principio, y de los corolarios que se derivan de ella.

30 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Secunda epistola ad Bernardum*, 22-23, p. 72: "Ex ista regula sic declarata cuicumque habenti intellectum infero quod nunquam Aristotiles habuit notitiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo 'substantiam' quandam rem aliam ab obiectis quinque sensuum et a formalibus experienciis nostris (...) quia ex una re non potest inferri quod alia res sit, ut dicit conclusio supraposita. Et si de coniunctis non habuit, multo minus de abstractis habuit notitiam evidentem. Ex his sequitur -placeat vel non placeat, nec michi imponant, sed rationi vigenti- quod Aristotiles in tota philosophia sua naturali et theorica vix habuit talem certitudinem de duabus conclusionibus, et fortasse nec de una; et equaliter, vel multo minus, frater Bernardus, qui non preferret se Aristotili".

31 Cf. A. ROBERT, "Jamais Aristote n'a eu de connaissance d'une substance".

5.1.3. Epístola a Gilles du Foin

La relación entre las disputas que Nicolás de Autrecourt mantuvo con Bernardo de Arezzo y Gilles du Foin no está fundada únicamente en la transmisión manuscrita, en las que son presentadas como formando parte de un mismo *corpus*. Por el contrario, esa conexión está sugerida por el texto mismo, que señala la dependencia de una respecto de la otra. Más aún, el contenido de los manuscritos que conservan la correspondencia invita a pensar que, entre los fragmentos conservados de lo que parece haber sido una prolongada disputa epistolar, la extensa carta de Egidio a Nicolás puede ser considerada la *pièce de résistance*³².

Es la relevancia de la discusión respecto de la validez de la doctrina aristotélica la que motivó la copia del texto íntegro de la carta de Egidio, las principales respuestas de Nicolás a esa carta, y la transcripción de las dos primeras epístolas de Nicolás a Bernardo, en la medida en que ambas eran mentadas en la disputa entre Nicolás y Gilles du Foin. Así, pues, queda planteada la disputa en el primer párrafo de la carta de Egidio:

Reverendo maestro Nicolás, vuestra merced me ha consignado dos epístolas dirigidas al venerable hermano Bernardo. En las cuales, entre otras cosas, y según me parece, se pretendía demostrar algunas conclusiones, entre las cuales una es que Aristóteles jamás tuvo conocimiento evidente de sustancia alguna diversa de su propia alma, entendiendo por sustancia una cierta cosa distinta de los objetos de los cinco sentidos exteriores y de las formas de nuestras experiencias. Y ulteriormente se seguía de esto, según se dice, que Aristóteles en toda su filosofía natural y metafísica apenas tuvo conocimiento de dos conclusiones, y acaso ni siquiera de una.³³

Estas líneas son lo suficientemente indicativas de que, con la intervención de Egidio, comienza, en rigor, una discusión nueva que, si bien es deudora de la polémica con Bernardo de Arezzo, acaba por ganar una cierta independencia. Como se verá, la propia argumentación de Nicolás varía respecto de la discusión con el franciscano, dado que aquí ya queda

32 L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt*, pp. 33-4.

33 EGIDIUS, *Epistola ad Nicolaum*, 1, p. 76: "Magister mi reverende, magister Nicholae, duas epistolas vestras venerabili fratri Bernardo directas pietate vestra mihi concessistis. In quibus inter alia, prout michi apparet, conamini probare aliquas conclusiones. Quarum una est quod Aristotiles nunquam habuit notitiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo per 'substantiam' quandam rem aliam ab obiectis quinque sensuum exteriorum et a formalibus experienciis nostris. Et ulterius ex hoc sequitur, ut dicitis, quod Aristotiles in tota sua philosophia naturali et metaphisica vix habuit evidentem notitiam de duabus conclusionibus, nec forsán de una". Al retomar las palabras de Nicolás, Egidio menciona las referencias a la filosofía "natural y metafísica" de Aristóteles. En el pasaje correspondiente de la segunda carta a Bernardo (cf. *supra*, n. 12) ambos manuscritos ofrecen la variante *topica*, que no parece tener mayor sentido. De Rijk repone *theorica*, mientras que la edición de Imbach y Perler se apoya en la carta de Egidio para leer, consecuentemente, *metaphisica*; cf. R. IMBACH, D. PERLER, *Nicolaus von Autrecourt. Briefe*, Felix Meiner, Hamburg 1988, p. 28.

definitivamente atrás el contexto teológico de las *Sentencias*. Lo que en la discusión entre Bernardo y Nicolás ocupaba un lugar marginal, aquí pasa a ubicarse en el centro de la escena. Por otra parte, e independientemente del hecho de que se trate, como sostiene Kaluza, de Gilles du Foin, o bien se trate de otro Egidio de identidad desconocida, lo cierto es que resulta indudable la pertenencia de este nuevo interlocutor de Nicolás a la tradición más decididamente "aristotélica" de la Universidad de París, en la línea, por ejemplo, de Juan de Jandún³⁴.

En lo que respecta a esta extensa epístola, el texto de Gilles du Foin está claramente organizado en tres secciones (*hanc cedula[m] tripartitam*) en las que se procede a reproducir las afirmaciones de Nicolás, responder a ellas y, finalmente, requerir del propio Nicolás la solución de ciertos problemas que parecen derivarse de sus posiciones³⁵. El hecho de que esta carta constituya el interés fundamental de la colección de textos presente en la tradición manuscrita queda también de manifiesto por las reiteradas indicaciones del copista acerca de que la respuesta de Nicolás no será transcripta íntegramente, sino sólo en la medida en que responde en detalle a las objeciones de Gilles³⁶.

Serán algunas de estas respuestas las que se analizarán a continuación, comenzando por la introducción de la respuesta de Nicolás:

Famosísimo maestro y amigo, he recibido vuestra carta con gran alegría. Advertí que en ella, con profundidad y sutileza, has presentado diversos argumentos en contra de lo que escribí en mis dos cartas contra Bernardo. No obstante ello, no creo que lo que entonces escribí se vea invalidado por tus comentarios. Deseo, por lo tanto, exponer algunas objeciones a lo que tú afirmas, exponiendo mis dudas.³⁷

La referencia a la exposición de dudas es típica de Nicolás, que en un pasaje igualmente célebre del *Exigit ordo* declara que tal es su principal método de investigación: *dubitando inquiretur*³⁸. Lejos de tratarse de un cartesianismo *avant la lettre*, la afirmación de Nicolás de Autrecourt parece más un acento, acaso exacerbado, pero de ningún modo extraño, en una práctica común de la universidad medieval, como es el caso de los *dubia*

34 A. ROBERT, "Jamais Aristote n'a eu de connaissance d'une substance".

35 L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt*, p. 76.

36 L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt*, p. 32.

37 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Epistola ad Egidium*, 1, p. 100: "Clarissime magister et amice, epistolam vestram gaudiose suscepi. In qua animadverto multa per vos profunde et subtiliter explicata contra ea que scripsi in duabus epistolis contra Bernardum. Attamen non apparet michi quod per ea que dicitis, ea que sibi scripsi sua destituantur virtute. Idcirco contra dicta vestra volo aliquas obiectiones ponere, dubitando".

38 Para el uso de los verbos *dubitare* y sus derivados en Nicolás de Autrecourt, cf. *supra*, capítulo 3.

presentes de manera regular en las disputas entre maestros³⁹. En cualquier caso, la respuesta de Nicolás a Egidio ofrece una breve exposición de su argumentación contra Bernardo, que será retomada en este nuevo intercambio epistolar:

Por esta razón, debes saber que en la segunda carta a Bernardo argüí que, del hecho de que exista una cosa, no puede inferirse con la evidencia reducida a la certeza del primer principio, que exista otra cosa. Pues, como dije, en una inferencia válida, el consecuente debería ser idéntico en su significado con el antecedente, o con parte de lo significado por el antecedente. A partir de esta regla me propuse, a continuación, demostrar de diversas maneras, que Aristóteles no poseyó conocimiento evidente de las sustancias separadas, ni de las unidas a la materia.⁴⁰

La crítica contra Aristóteles a partir de la cual Gilles du Foin decide intervenir en la discusión, pues, era para Nicolás apenas un caso, entre tantos otros posibles, de la aplicación de los corolarios al principio de no-contradicción, al que el propio Aristóteles debía someterse, en la medida en que era considerado "primer principio", en el doble sentido expuesto en la correspondencia con Bernardo. A su vez, Gilles, en la primera sección de su carta, introducía la distinción entre conocimiento precisivo y coaceptivo, una distinción que el propio Nicolás descalificará como no pertinente, en tanto no influye en el punto central de la discusión⁴¹.

Así, en su respuesta, Nicolás pasa rápidamente a la objeción que le permite cuestionar en manera más contundente la noción aristotélica de sustancia. Dicho de otro modo: lo que en la correspondencia con Bernardo era apenas una observación marginal, gana en la discusión con Gilles du Foin el centro de la escena, precisamente por presentarse, el propio Gilles, como un defensor de las herramientas conceptuales de Aristóteles, a las que Nicolás dirige sus principales críticas, tanto en la correspondencia como en el *Exigit ordo*.

La primera parte de la crítica retoma la formulación de la segunda carta a Bernardo, para mostrar cómo, aún si aceptara la definición aristotélica de sustancia, ello no iría en contra de los corolarios que Nicolás deriva de la formulación del primer principio:

39 O. WEIJERS, "La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations", en G. FIORAVANTI *et al.*, *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV)*, Brepols (Rencontres de Philosophie Médiévale 10), Turnhout 2002, pp. 17-41.

40 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Epistola ad Egidium*, 2, p. 100: "Propter quod sciendum est quod in secunda epistola scripta ad Bernardum dixi quod ex eo quod una res est, non potest evidententer inferri quod alia res sit, evidentia reducta ad certitudinem primi principii. Nam (ut dixi) consequens in significando debet esse idem cum antecedente in bona consequentia, vel cum parte significati per antecessens. Ex qua regula volebam postea multipliciter concludere quod Aristotiles non habuit evidentem notitiam de substantiis abstractis, sicut nec de coniunctis".

41 L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt*, pp. 100-102.

Y cuando más adelante se afirma que una transmutación natural implica la existencia de un sustrato, porque en su significado está incluida la noción de sustrato –y ciertamente concedo que pueda ser descrita de modo tal que el sustrato pueda formar parte de la descripción–, de tal modo la descripción sería: una transmutación natural es la adquisición de una cosa en un determinado sustrato, junto con la destrucción de una cosa previa en el mismo sustrato. Y en ese caso, concedo que "Hay una transmutación; por lo tanto hay un sustrato" es una inferencia perfectamente válida. Pero en ese caso, ello no contradice mi regla, como resulta manifiesto, puesto que lo significado por el consecuente era ya significado por el antecedente. Al respecto, ya había aceptado algo así en mi lectura inaugural de las *Sentencias*: "Existe el accidente, por lo tanto existe el sustrato", definiendo "accidente" de modo tal que signifique algo que se encuentra en un sustrato. Pero esto tampoco contradice la regla, ya que en una inferencia de ese tipo, el consecuente es de hecho idéntico con el antecedente.⁴²

Es decir: el propio Nicolás acepta que la inferencia de una sustancia a partir de un accidente es válida, en la medida en que la definición misma de un accidente implica su existencia en un determinado sustrato. Si reformulamos (A=existe un accidente) como (A'=existe algo que inhiere en una sustancia), entonces es lícito derivar (B=existe una sustancia), en la medida en que, por la aplicación del corolario C₅, la afirmación de A y la negación de B implicaría una contradicción: "existe una sustancia" y "no existe una sustancia". La estructura del argumento es el mismo que en el caso de la casa y la pared en la segunda carta a Bernardo.

Pero si esa argumentación ya estaba presente, *in nuce*, en la correspondencia con Bernardo, en una segunda instancia, Nicolás agrega lo que será el núcleo de su crítica a Aristóteles y, por lo tanto, a su defensor Egidio: no es la validez de la inferencia lo que se cuestiona, sino la propia definición de sustancia y accidente como categorías epistemológicas. El punto central, para Nicolás, es que esas definiciones que los "peripatéticos" toman como principios, no sólo no pueden funcionar como tales, sino que además no han podido ser demostradas por quienes hacen uso de ellas:

Y eso, a saber, el hecho de que una tal inferencia resulte válida, no alcanza para demostrar que existe otra cosa fuera de los objetos de los cinco sentidos y de nuestras experiencias formales, como algunos, reflexionando insuficientemente, quieren creer. Pues cuando deben enfrentarse al hecho de que no puede demostrarse con evidencia que existe la sustancia, ellos lo creen positivamente por la validez de la siguiente inferencia: "Si existe un accidente, entonces existe una sustancia; pero la blancura es un accidente (como se dice); por lo tanto, etc." Ahora bien, uno ciertamente puede conceder que la

42 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Epistula ad Egidium*, 12, p. 106: "Et quando ulterius dicitur quod transmutatio naturalis infert subiectum esse, eoquod in significato eiusdem includitur subiectum esse, -et certe concedo quod sic potest describi quod in eius descriptione poneretur subiectum-, ut dicatur 'transmutatio naturalis est acquisitio alicuius rei in aliquo subiecto cum destructione prioris rei in eodem subiecto'. Et tunc concedo, quod est valde bona consequentia 'transmutatio naturalis est; igitur subiectum est'. Sed non est tunc contra regulam supradictam. Ut manifestum est, quia quicquid est significatum in consequente, erat etiam significatum in antecedente, ut patet. Et secundum istum modum concessi in principio Sententiarum 'accidens est; igitur subiectum est', <sic> describendo accidens ut intelligamus quod 'accidens' significat aliquid ens in subiecto. Sed non obstat regule, quia in tali consequentia consequens est idem realiter cum antecedente".

inferencia es válida. Pues si uno describe "accidente" como se hizo antes, entonces la inferencia es válida. Afirmando, sin embargo, que esta inferencia no es evidente ni de suyo ni por la experiencia. Así, en el asunto en cuestión, afirmo que, al describir "transmutación natural" en el modo expuesto, definitivamente se sigue que "si hay una transmutación natural, entonces hay un sustrato". Sin embargo, si se describe "transmutación natural", afirmo que no se puede establecer si verdaderamente existe una transmutación natural, aunque se pueda conceder que una cosa es adquirida nuevamente y otra se corrompe nuevamente. Y utilizando ese método, según creo, uno podría probar casi cualquier cosa. Pues si uno supone que la palabra "hombre" significa una cosa inseparable del asno, es evidente que se sigue que "existe un hombre, por lo tanto existe un asno".⁴³

Aquí debe buscarse el punto central de la argumentación ultricuriana, que no se limita a señalar las dificultades de la posición de su adversario, sino que adelanta, a su vez, una doctrina propia acerca del conocimiento que es perfectamente compatible con el mayor desarrollo que adquirirá la cuestión en el *Exigit ordo*. En efecto, la mayor dificultad que Nicolás encuentra en la argumentación de Gilles du Foin –y en la de todos los que hacen uso de un concepto como el de sustancia– es que la utilización de ese concepto no está debidamente demostrada. Para que pueda ser utilizado como premisa en una argumentación que no sólo sea formalmente válida –eso quedó ya demostrado en la sección anterior–, sino que, además, produzca verdadero conocimiento, al partir de premisas verdaderas, la verdad de esas premisas debería ser establecida por el mecanismo que Nicolás señala en el pasaje citado: o es evidente de suyo, esto es, por lo significado por los términos; o bien su verdad puede ser establecida por medio de la experiencia. Tal era, efectivamente, el método de investigación propuesto en los prólogos del *Exigit ordo*⁴⁴.

Y, como será desarrollado en la sección siguiente, el recurso a la experiencia debe entenderse aquí como una manifestación de un procedimiento bien conocido en el contexto de las discusiones acerca de la *notitia intuitiva* en los comentarios a las *Sentencias*: el conocimiento de las proposiciones descansa en el conocimiento de los términos que las componen, y a su vez estos sólo pueden ser conocidos mediante el recurso a la experiencia

43 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Epistula ad Egidium*, 13, p. 106: "Nec illud, scilicet quod talis consequentia sit bona, valet ad ostendendum rem aliam esse ab obiectis quinque sensuum et ab experienciis formalibus nostris, sicut aliqui credunt imperfecte considerantes. Nam cum eis proponitur quod non potest evidenter ostendi quod sit aliqua substantia, credunt quod ymo, eoquod ista consequentia est bona 'accidens est; ergo substantia est; sed albedo est accidens (ut dicunt); igitur'. Et certe licet concedere consequentiam esse bonam. Describendo <enim> 'accidens' ut dixi, tunc consequentia est bona. Sed dico quod ista non est evidens ex se nec per experientiam. Sicut in proposito dico quod, describendo 'transmutationem naturalem' ut dixi, optime sequitur 'transmutatio naturalis est; igitur subiectum est'. Sed describendo 'transmutationem' huiusmodi ut dixi, tunc dico quod non est evidens utrum aliqua talis transmutatio sit, licet concedatur quod aliqua res acquiratur de novo vel corrumpatur de novo. Et faciliter secundum hunc modum (ut videtur) probaretur bene unumquodque. Nam, ponatur quod ista vox 'homo' significaret hominem esse cum asino: manifestum est quod tunc sequitur 'homo est; ergo asinus est'".

44 Al respecto, cf. *supra*, el capítulo 3 del presente trabajo.

cuyo punto de partida es la intuición sensible⁴⁵.

Ahora bien: es claro que la noción de sustancia no responde a ninguna de esas condiciones: su postulación, lejos de ser un principio evidente de suyo, es algo que debe ser demostrado. Y, a su vez, la noción de sustancia no es derivada de ninguna experiencia. Por el contrario, para Nicolás es apenas un concepto al que se arriba partiendo de una definición que, como tal, es una *petitio principii*: al definir "accidente" como "aquello que requiere la existencia de una sustancia para existir", y mostrar luego, mediante la experiencia, que existe algo blanco cuya blancura, en tanto accidental, exige la existencia de una sustancia en la que inherir, la inferencia no es más válida que la se obtendría a partir de la definición de "hombre" como "aquello que debe existir junto a un asno": si aceptamos esa definición, bastará señalar la existencia de un hombre para derivar, con un razonamiento formalmente intachable, la existencia de un asno⁴⁶.

A continuación, Nicolás resume su posición de la siguiente manera:

Si se entendieron estas consideraciones preliminares, regreso a la regla anterior, que afirma que del hecho de que exista una cosa, etc. De la verdad de esa regla inferí como corolario la siguiente, a saber, que cualquier filósofo –sea Aristóteles o quien fuere– no poseyó conocimiento evidente, con la evidencia mencionada, de la existencia de una sustancia. Pues no pudo dar esto por sentado ni con anterioridad al pensamiento discursivo –volveré sobre esto más adelante–, ni con posterioridad, porque ello habría tenido lugar sobre la base de aquellas cosas que son percibidas con anterioridad al pensamiento discursivo, a saber, los llamados “accidentes”. Pero este no es el caso. Por lo tanto, a partir de una cosa, no puede inferirse la existencia de otra.⁴⁷

En este pasaje, la "anterioridad al pensamiento discursivo" es la que corresponde a las condiciones establecidas antes, esto es: el conocimiento evidente de suyo o por experiencia. Todo lo demás cae dentro de lo conocido mediante una argumentación en la que lo anterior oficia como punto de partida. Así, una vez eliminada la posibilidad de que la noción de

45 FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 19, f. 11r, cf. *infra*, capítulo 5.2 de este trabajo. Cf. asimismo IOANNIS DUNS SCOTUS, *Lectura 1.3.173 en Opera omnia XVI: Prologus*, I, 1-7, Roma 1960; PETRUS AUREOLUS, *In primum librum Sententiarum, Prooemium*, Roma 1596, p. 22a.

46 En la *quaestio* acerca de la posibilidad de intensificación de la visión, en la que Nicolás oficia como *respondens*, el *opponens* retoma este ejemplo; cf. *Quaestio de qua respondit magister Nicolaus de Ultricuria*, en J. R. R. O'DONNELL, "Nicholas of Autrecourt", p. 274: "Ecce quod semper illatum aliquo modo includitur in inferente! Et ideo unum disparatum non infert reliquum, sed bene negatione ipsius quae de connotato est ipsum inferens met; unde numquam ex homine infertur asinus".

47 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Epistula ad Egidium*, 16, p. 108: "His preintellectis revertor ad regulam supradictam, qua dicitur quod "ex eo quod una res est ... etc.". Ex veritate istius regule inferebam aliud corollarium hoc quod aliquis philosophus (utputa Aristoteles vel quicumque alter) non habuit evidentem notitiam descripta evidentia quod aliqua substantia esset, quia nec ante discursum illud recipiebatur quasi pro noto -et post revertar super illud- nec post discursum, quia hoc esset ex illis rebus que apparent ante omnem discursum, que accidentia dicuntur. Et iam non est ita. Quare ex una re non infertur evidenter alia".

"sustancia" pueda ser conocida pre-discursivamente, como se demostró antes, sólo resta la posibilidad de que sea conocida como conclusión de un razonamiento, esto es, discursivamente. Pero en la medida en que de la existencia de una cosa no se puede demostrar la existencia de otra, según el principio adoptado por Nicolás a partir de los corolarios del primer principio, sólo resta concluir que la noción de sustancia no tiene ningún sustento epistémico.

Con esta argumentación, se cierra la transcripción del intercambio epistolar de Nicolás de Autrecourt. El primer responsable de la transcripción que se conserva deliberadamente omite el resto, en la medida en que no le resultaba pertinente a los efectos de su interés. Esa circunstancia es lamentada por un copista posterior, que deja constancia de su frustración al no tener a su disposición el texto completo: *hec de illa epistola reperii, nec plus pro nunc*. El desarrollo de muchas de las cuestiones allí presentadas, sin embargo, pueden encontrarse en el *Tractatus secundus* del *Exigit ordo*.

5.2. La noción de *apparentia*: punto de partida del *Tractatus secundus*

En las diversas lecturas de la obra de Nicolás de Autrecourt, el *Tractatus secundus* suele ser leído a la luz de las observaciones respecto del principio de no contradicción, y apelando a las nociones de *notitia intuitiva / abstractiva* que Nicolás avanza en su discusión con Bernardo de Arezzo. Tales conceptos, ausentes en el *Tractatus primus*, hacen su aparición, efectivamente, en el *Tractatus secundus*. Como se vio en el capítulo 2, esta característica es compatible con la hipótesis de una redacción tardía del *Tractatus secundus*, posterior –o al menos contemporánea– a la correspondencia.

Ahora bien, la aparición de los conceptos de *notitia intuitiva / abstractiva* en el *Tractatus secundus* es, en cierto modo, marginal: apenas si es mencionada brevemente para señalar que la diferencia entre ambos tipos de conocimiento es meramente de grado, en tanto el conocimiento intuitivo es más claro que el abstractivo⁴⁸. Desde esta perspectiva, no habría en ese caso una verdadera distinción entre *tipos* de conocimiento, sino sólo en sus *grados*.

Nuestra hipótesis de lectura, pues, es que el *Tractatus secundus* consiste, más que en una derivación directa de la discusión llevada adelante en la correspondencia, en una actualización de las cuestiones abordadas en el *Tractatus primus*, reelaboradas en lo que

48 EO 264.23-25: "ut diceretur quod distinguuntur secundum quid, secundum clarum et minus clarum, quia intuitiva est magis clara quam abstractiva".

constituiría un *tractatus specialis de anima*. Así, ciertas problemáticas como las de la *notitia intuitiva / abstractiva*, ya mencionada, pero también la de la causalidad, que han sido largamente abordadas por la bibliografía dedicada a Nicolás de Autrecourt, aun siendo de gran interés, ocupan un lugar relativamente marginal en el contexto del *Exigit ordo*.

Ello no implica restarle importancia a tales cuestiones: en efecto, se trata de discusiones con importantes consecuencias en la caracterización general del proyecto filosófico de Nicolás de Autrecourt. Simplemente se propone considerar dichas cuestiones como problemáticas en cierto modo "secundarias" en la economía textual del *Exigit ordo*. Si el *Tractatus primus* abordó los fenómenos naturales en clave ontológica, avanzando una hipótesis atomista que diera cuenta de los fenómenos *extra animam*, el *Tractatus secundus* hará lo propio en clave gnoseológica, esto es, intentando dar cuenta de esos mismos fenómenos considerados ahora como experiencia posible *in anima*.

Así, el tratamiento ultricuriano de las nociones de conocimiento intuitivo / abstractivo y causalidad son sometidos a crítica en el *Tractatus secundus* del mismo modo en que había ocurrido con la teoría de las *species* en el *Tractatus primus*. Es la insuficiencia de estas diversas teorías –mediante las cuales se intenta dar cuenta de la relación entre la realidad extra mental y el modo en el que esa realidad es conocida⁴⁹– lo que conduce a Nicolás a elaborar su doctrina de la *apparentia*.

Para abordar esta noción, se comenzará por una caracterización del contexto en el que se inscribe la discusión de Nicolás de Autrecourt, a partir de los testimonios de textos de la primera mitad del siglo XIV, para pasar luego al análisis de la solución que se ofrece a la cuestión en las páginas del *Tractatus secundus*. Finalmente, se analizarán las diferencias de este segundo tratado respecto del tratamiento de ciertos argumentos del *Tractatus primus*.

5.2.1. La noción de intuición en las primeras décadas del siglo XIV

La experiencia sensible constituye una suerte de paradoja en los abordajes de la cuestión del conocimiento en la Edad Media. De un lado, y de acuerdo con el principio aristotélico según el cual nada hay en el intelecto que previamente no haya sido percibido por los sentidos, en ella se funda todo conocimiento –en cierto modo, también el de las

49 Es lo que Grellard define como "la crítica de las noéticas medievales" desarrollada por Nicolás de Autrecourt en el *Exigit ordo*. Cf. C. GRELLARD, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*, Vrin, Paris 2005, pp. 123-129.

proposiciones analíticas, en la medida que sus términos, como se vio en el caso de la correspondencia, exigen el recurso a la experiencia—. De otro, esa misma experiencia sensible es, a la vez, fuente habitual de errores de percepción, en los cuales se apoyaban las antiguas tradiciones escépticas para negar toda posibilidad de conocimiento. De este modo, el desafío para toda teoría consiste en establecer los mecanismos que garantizan la veracidad de la experiencia sensible como punto de partida del conocimiento y, al mismo tiempo, dar cuenta del error sin que esa falibilidad constituya una amenaza para la posibilidad de conocer.

En general, la respuesta más común en los textos medievales, como se verá, consiste en asegurar la veracidad de las percepciones sensoriales, ubicando el error ya no en la propia experiencia, sino en algún tipo de juicio que sigue a la experiencia. Así, en gran medida, se lee en los textos del siglo XIII⁵⁰. Sin embargo, es en la primera mitad del siglo XIV cuando el problema es tratado como una verdadera "cuestión", incorporando una serie de distinciones relativas al conocimiento que constituyen una de las características fundamentales de las discusiones de la época: las distinciones entre intuición y abstracción, entre apariencia y error y, de modo más general, la relación entre el objeto presente a los sentidos y el conocimiento que de ese objeto puede obtenerse según el curso natural de las cosas, considerando, además, la posibilidad de una intervención sobrenatural en ese proceso —como se vio, también, en la discusión epistolar entre Nicolás de Autrecourt y Bernardo de Arezzo—.

La cuestión como tal se encuentra fundamentalmente en un contexto teológico, pero ello no implica que los *artistae* no hayan abordado, a su modo, el problema. De hecho, el propio Nicolás de Autrecourt, según las actas del proceso en su contra, sostuvo algunas de sus posiciones respecto de la verdad de las *apparentiae* en la *Vico Straminum* y, por lo tanto, no sólo en las disputas teológicas tal como son reflejadas por la segunda parte del *Exigit ordo* y por la correspondencia con Bernardo de Arezzo y Gilles du Foin.

En efecto, un texto originado en la facultad de artes, como las *Quaestiones super tres libros De anima Aristotelis* de Juan de Jandún, aborda el problema de los errores sensoriales. Entre las cuestiones correspondientes al segundo libro, Juan de Jandún sostendrá la tesis aristotélica de la infalibilidad de los sentidos, en condiciones naturales, respecto de su objeto propio:

50 Puede encontrarse un análisis de los tres tipos de respuesta ofrecidos a este problema en las últimas décadas del siglo XIII en C. GRELLARD, "Comment peut-on se fier à l'expérience? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au problème sceptique", *Quaestio* 4 (2004), pp. 113-135. Allí, los autores analizados son Siger de Brabante, Enrique de Gante y Juan Duns Escoto.

Afirmo respecto de esta cuestión que, cuando el sentido particular se encuentra a una debida y proporcionada distancia del objeto sensible, y el medio no posee ninguna disposición inconveniente o innatural para recibir la especie que representa al objeto, y similarmente el órgano se encuentra natural y convenientemente dispuesto tal como es requerido para el acto del sentido, entonces el sentido particular no se engaña respecto de su propio objeto sensible. Y ello es además manifiesto y cierto porque no se requieren muchas razones para probar que es así, e incluso debe ser aceptado por un intelecto bien dispuesto son una razón demostrativa, por la sola inducción.⁵¹

Esta última cláusula es de especial interés, en la medida en que el propio Nicolás de Autrecourt hace uso de un mecanismo similar en sus argumentaciones: el peso de la prueba recae en quien sostiene la tesis que resulta más alejada de la experiencia corriente. En este caso, la veracidad de la experiencia sensorial es la regla, y quien sostiene la excepción es quien debe ofrecer una demostración. Una de estas objeciones postula que el intelecto muchas veces se equivoca en su juicio acerca de la *quidditas* de una cosa. Y en la medida en que el intelecto constituye una facultad más elevada que los sentidos, resultaría inconveniente suponer en la facultad más baja una infalibilidad que la facultad superior no posee. El propio Juan había establecido una conveniente similitud entre ambas facultades al inicio de la *quaestio*⁵².

Su respuesta es interesante, puesto que se encuentra en sintonía, como se verá, con las soluciones de otros autores –en este caso, teólogos–. Se trata de colocar el error no en la percepción misma, sino en una etapa ulterior del proceso de conocimiento sensorial, generalmente relacionada con el juicio que sigue a la percepción:

Quando se dice que el intelecto efectivamente se engaña respecto de su propio objeto inteligible, esto es, acerca de la quiddidad, mediante una simple aprehensión intuitiva, más aún, aprehendiendo así la quiddidad por sí y por su propia aprehensión simple, el intelecto no se engaña acerca de su propio inteligible o acerca de alguna quiddidad sino accidentalmente; esto es, el error respecto de la quiddidad tiene lugar al unir una quiddidad con otra o al dividirla. Pero como al sentido particular no le corresponde naturalmente componer su propio objeto sensible con algún otro, porque no se dice que conozca ninguna otra cosa más que su propio objeto sensible o algo contenido en él o en el objeto sensible común, por lo tanto tal engaño acerca del sentido no tiene lugar, conservadas las antedichas condiciones.⁵³

51 IOANNES DE IANDUNO, *Quaestiones super tres libros De anima Aristotelis* II, 17, Venecia 1473, f. 33ra: "Dico ad quaestionem quod cum sensus particularis est in debita et proporcionata distantia a sensibili et medium nullam habet dispositionem inconvenientem et innaturalem ad recipiendum speciem representantem objectum et similiter organum est omnino naturaliter et convenienter dispositum secundum quod exigitur ad actum sensus tunc sensus particularis non decipitur circa suum objectum seu sensibile proprium. Et hoc est adeo manifestum et certum quod non multum indiget ratione ad probandum quod ita sit et forte debet recipi ab intellectu bene disposito sine ratione demonstrativa per solam inductionem".

52 IOANNES DE IANDUNO, *Quaestiones super tres libros De anima* II, 17, f. 32vb: "Item sicut se habet intellectus ad intelligibile sic sensus ad sensibile per convenientem similitudinem et habetur in 3º huius; sed intellectus errat quandoque circa intelligibile proprium. Quidditas enim est proprium objectum intellectus et primum, et tamen intellectus noster decipitur circa quidditatem cum iudicet quidditatem unius rei esse quidditatem alterius rei, ut cum aliqui iudicaverunt anima esse corpus et tempus esse essentialiter ipsum motum et sic de aliis".

53 IOANNES DE IANDUNO, *Quaestiones super tres libros De anima* II, 17, f. 33va: "Cum dicitur quod intellectus

Juan de Jandún apela aquí a la noción de "intuición simple" (*simplex apprehensio intuitiva*) para aludir al tipo de aprehensión infalible, tanto para los sentidos cuanto para el intelecto. Ahora bien, si el tratamiento de Juan de Jandún era el propio de un *artista* comentando el texto aristotélico, el concepto de intuición, por su parte, será largamente discutido en el ámbito teológico, especialmente a partir del tratamiento ofrecido por Duns Escoto en su *Lectura*⁵⁴, en cierto modo iniciador de un nuevo enfoque de la cuestión que caracterizará las discusiones propias del siglo XIV, a diferencia del siglo anterior. Aquí nos detendremos en el tipo de relación que tal tipo de aprehensión establece con su objeto, en la medida en que será precisamente esa cuestión la que abordará Nicolás de Autrecourt mediante el recurso a la noción de *apparentia*.

Un posible punto de partida para el abordaje de esta cuestión en el contexto de las discusiones universitarias en la facultad de teología de la universidad de París durante las primeras décadas del s. XIV es la q. 11 del *Quodlibet* IV de Hervé de Nedeillec⁵⁵.

Redactado posiblemente en 1310⁵⁶, Hervé propone allí una sistematización de los

bene decipitur circa proprium intelligibile, scilicet circa quidditatem simplici apprehensione intuitiva, immo sic apprehendens quidditatem per se et seorsum apprehensione simplici non decipitur intellectus circa proprium intelligibile vel circa quidditatem aliquam sed per accidens, scilicet componendo unam quidditatem cum alia vel dividendo contingit error et deceptio respectu quidditatis. Sed quia sensus particularis non est natus per se componere suum proprium sensibile cum aliquo alio quia nihil aliud cognoscere dicitur nisi suum sensibile proprium vel contenta sub eo vel sensibile commune, ideo non contingit talis deceptio esse circa sensum predictis conditionis conservatis". Respecto de esta última condición –que el órgano se encuentre bien dispuesto, no haya impedimentos en el medio, etc.– Juan de Jandún conserva el tipo de respuesta que la cuestión recibía en el siglo XIII; cf. IOANNES DE IANDUNO, *Quaestiones super tres libros De anima* II, 17, f. 33ra: "Quod enim recipitur in aliquo recipitur secundum modum recipientis et non secundum modum rei recepte. Et sic illa species non proprie et perfecte representat illud sensibile. Similiter autem cum organum sensus habet dispositionem innaturalem et inconvenientem, tunc species in ipso recepta quodammodo conformatur ei et non representat sincere et perfecte ipsum sensibile, propter quod fit iudicium secundum exigentiam illius dispositionis inexistens et sic errat sensus. Si autem volumus dicere sensibile proprium alio modo tunc interimetur minor nunquam enim visus iudicat sensibile proprium esse alterius dispositionis, ut coloratum esse non soloratum nec econverso, et sic non iudicat sensibile proprium alterius dispositionis quam sit nisi coniungendo cum eo aliquod sensibile non proprium".

54 IOANNIS DUNS SCOTUS, *Lectura* 2, 3.285 en *Opera omnia* XVI: *Prologus*, I, 1-7, Roma 1960; cf. K. TACHAU, *Vision and Certitude*, p. 81.

55 Desde luego, la selección no pretende ser exhaustiva, aunque sí representativa, al menos de una de las líneas de discusión identificable por las referencias cruzadas entre los propios autores: Hervé de Nedeillec, Francisco de Meyronnes y Pedro Aureolo. Las oposiciones y continuidades entre estos autores, que se citan entre sí, son mucho más complejas del tratamiento de estas páginas, restringidas a la noción de "intuición". Tampoco se agotan esas discrepancias en la disputa entre dominicos (como Hervé) y franciscanos (como Meyronnes y Aureolo). Por caso, se trata de la misma época del segundo magisterio de Eckhart en la Universidad de París, que aborda la cuestión del conocimiento desde una tradición completamente diversa; cf. A. BECCARISI, *Eckhart*, Carocci, Roma 2012, pp. 155-176.

56 R. G. WENGERT, "Three senses of intuitive cognition: a quodlibetal question of Harvey of Nedellec", *Franciscan Studies* 43 (1983), pp. 408-431. En su artículo, Wengert transcribe el texto de la edición de M. A. Zimara (Venecia, 1513). Seguimos aquí la edición de Zimara, señalando eventualmente las diferencias con las enmiendas sugeridas por Wengert.

diversos sentidos en los que puede entenderse la noción de *notitia intuitiva*. La *quaestio* introduce la pregunta *utrum cognitio intuitiva requiratur necessarium praesentiam rei cognitae*, una cuestión que, como se vio, todavía era discutida en la década de 1330, como lo demuestra la correspondencia entre Nicolás de Autrecourt y Bernardo de Arezzo. El punto de partida de la discusión de Hervé es la recurrente cita del *De Trinitate* agustiniano en donde se señala que, si uno observa fijamente al sol y luego dirige su mirada hacia cualquier otro punto, seguirá viendo el disco solar⁵⁷.

La propuesta de Hervé es analizar separadamente los diversos conceptos presentes en el interrogante que abre la *quaestio*: qué debe entenderse por *intuitio*, qué por *praesentia objecti* y, finalmente, qué tipo de relación se establece entre ambas. En tal sentido, Hervé identifica explícitamente el conocimiento intuitivo con la visión:

En primer lugar, debe saberse que "intuitivo" es lo mismo que "visual"; es decir que "lo intuido" es lo mismo que "lo visto", pues "intuir" es lo mismo que "ver". A raíz de lo cual parece que el conocimiento intuitivo es llamado "intuitivo" por alguna propiedad del sentido que se dice propiamente del sentido de la vista.⁵⁸

Esta identificación entre el sentido de la vista y el conocimiento puede encontrarse prácticamente en todo tratamiento de la cuestión. El caso de la *quaestio* de Nicolás de Autrecourt acerca de la posibilidad de intensificación de la visión –tanto para la visión natural como para la visión beatífica– es elocuente: en la *determinatio* se pasa de la *visio* a la *cognitio* como si ambos fenómenos fuesen intercambiables. En el caso de Hervé Nedeillec, em movimiento será similar: a partir de las características propias del fenómeno de la visión, se elaborarán las distinciones propias del conocimiento intuitivo. De allí que, en primer lugar, se establezcan las cuatro propiedades de la visión, que para Hervé serán:

- a) la visión no presupone ningún otro conocimiento previo (*visus non praesupponit aliam cognitionem secundum quam res visa sit precognita*);
- b) el término de la visión es la cosa misma que es vista (*visus... terminatur ad ipsam rem immediate cuius est ipsa visio*) y no en una mera imagen (*non terminatur ad aliquam similitudinem objectivam specularem*);

57 AUGUSTINUS, *De Trinitate* XI.2, CCSL 50, Brepols, Turnhout 1968, p. 337. Prácticamente todos los autores que abordan la cuestión dan cuenta del pasaje agustiniano.

58 HERVAEUS NATALIS, *Quodlibet* IV, q. 11, Venecia 1513, f. 110rb: "Quantum ad primum sciendum quod intuitivum idem est quod visivum, vel intuitum idem est quod est visum, nam intueri idem est quod videre. Propter quod videtur quod cognitio intuitiva dicitur intuitiva ab aliqua sensus proprietate quod dicitur sensus visus proprie". El folio 110 está señalado como 107 en la edición veneciana.

c) el término de la visión es la cosa según su existencia actual (*prout est in existentia actuali*), lo cual a su vez presenta dos variantes: c1) *secundum veritatem*; c2) *secundum apparentiam* (este segundo aspecto no es mayormente desarrollado en la *quaestio*, si bien resulta de especial interés, como se verá);

d) entre todos los sentidos exteriores, la visión es el más certero (*inter omnes sensus exteriores visus est certior*), razón por la cual, según Hervé, todo conocimiento recibe el nombre de "visión"⁵⁹.

A partir de estas cuatro características de la visión, Hervé elaborará su triple distinción del conocimiento intuitivo, unificando las propiedades *b* y *c* en una única noción de *cognitio intuitiva*, identificada como [2] en el siguiente pasaje:

A partir de estas premisas, afirmo que un conocimiento puede ser llamado intuitivo o visual sea porque [1] es conocimiento inmediato de una cosa, y no mediado por algo ya conocido que conduzca al conocimiento de la cosa que se dice vista, o como una imagen objetiva, o como una cosa fuera del alma es conocida mediante otra, al modo en que el motor es conocido por lo movido; y entonces se dice que un conocimiento es intuitivo por oposición al conocimiento deductivo. O [2] porque posee como término la cosa tal como ella es en su existencia, sea según la cosa misma o según la apariencia, como ya se ha dicho, esto es, cuando la imagen de la cosa es tomada como la propia cosa existente; y así considerado, [el conocimiento intuitivo] se distingue del conocimiento abstractivo o del conocimiento llamado meramente quidditativo. O [3] a causa de la certeza, como si se afirmara que un conocimiento es intuitivo o visivo para distinguirlo del conocimiento dudoso.⁶⁰

A partir de las observaciones de Hervé es posible entonces sistematizar tres modos posibles de caracterizar un conocimiento como "intuitivo", según sus características, pero también de acuerdo con el tipo de conocimiento con el que se opone:

tres variantes de <i>cognitio intuitiva</i> (Hervaeus Natalis, <i>Quodlibet</i> IV, q. 11)	
[1] vs. <i>cognitio deductiva</i>	conocimiento directo, no mediado dialécticamente
[2] vs. <i>cognitio abstractiva</i>	conocimiento de la cosa misma, no representacional
[3] vs. <i>cognitio dubia</i>	conocimiento evidente, no dudoso

⁵⁹ La exposición de estas propiedades se encuentra en HERVAEUS NATALIS, *Quodlibet* IV, q. 11, Venecia 1513, ff. 110rb-110va.

⁶⁰ HERVAEUS NATALIS, *Quodlibet* IV, q. 11, Venecia 1513, f. 110va: "His praemissis dico quod aliqua cognitio potest dici intuitiva vel visiva vel propter hoc quod est cognitio immediata rei non mediante aliquo cognito ducente in cognitionem rei quae dicitur visa, vel sicut similitudo objectiva, vel sicut una res extra cognoscitur per aliam sicut motor quantum ad esse cognoscitur per motum et sic diceretur cognitio intuitiva per oppositum ad cognitionem deductivam. Vel propter hoc quod terminatur ad rem prout est in sua existentia, et hoc vel secundum rem vel secundum apparentiam ut dictum est, scilicet quando similitudo rei accipitur ut ipsa res existens. Et sic accipitur prout distinguitur contra abstractivam sive contra cognitionem quae dicitur cognitio quidditativa tantum. Vel propter certitudinem ut dicatur cognitio intuitiva vel visiva cognitio certa prout distinguitur contra cognitionem dubiam".

Los puntos [1] y [3] son los habitualmente asociados a la noción de *cognitio* o *notitia intuitiva*, en el sentido de que no presentan mayores posibilidades de discusión. En efecto, la relación directa con el objeto intuido, no mediada por un razonamiento, y a su vez inmediatamente clara y evidente, suelen ser las notas presentes en toda discusión acerca de la intuición.

En cambio, mucho más problemático, como se vio, resulta la variante [2], en la medida en que es precisamente allí en donde se juega la posibilidad de un conocimiento intuitivo de un objeto no existente, que es, como se mencionó, el punto de partida del análisis de Hervé. En efecto, es precisamente este segundo sentido el que alude a la relación entre el objeto visto/conocido y la facultad que lo ve/conoce, en tanto lo que está en juego es el contacto directo con la cosa misma o bien con una imagen de la cosa. Si el conocimiento intuitivo tuviera como término ya no la cosa misma sino una imagen (*similitudo*) de ella, entonces existiría, al menos lógicamente, la posibilidad de un conocimiento intuitivo de un objeto no existente. Es decir: existiría la posibilidad de una intervención sobrenatural (*de potentia Dei absoluta*) que produjera una sin la otra. Tal será, en efecto, el recurso de Hervé en la determinación de la *quaestio*⁶¹ para responder negativamente a la pregunta acerca de la necesidad de la presencia del objeto en el conocimiento intuitivo. Ahora bien, como se vio, tanto en las propiedades de la visión cuanto del conocimiento, Hervé introduce en esta segunda variante la noción de *apparentia*, y la distinción de una visión o conocimiento que accede directamente a la cosa misma (con las expresiones *ipsa res*, *secundum veritatem*, *secundum rem*) o bien a una apariencia (*secundum apparentiam*). La distinción no es desarrollada por Hervé, quien simplemente se limita a presentarla brevemente (*quod nunc deducere non oportet*), aunque en ella descansa en última instancia el punto principal de la cuestión. En efecto, ¿cómo debe entenderse este recurso a la apariencia?

La siguiente es una recapitulación de lo afirmado hasta aquí respecto de la visión y respecto del conocimiento en lo que respecta a esta segunda variante de *cognitio intuitiva*:

<i>visio</i>	<i>cognitio</i>
b) el término de la visión es la cosa misma que es vista y no una mera imagen;	[2] el término del conocimiento intuitivo es la cosa tal como ella es en su existencia, sea [2.1] según la cosa misma o [2.2] según la apariencia (...) y así considerado, se distingue del conocimiento abstractivo o del conocimiento llamado meramente quidditativo.
c) el término de la visión es la cosa según su existencia actual; c.1) <i>secundum veritatem</i> ; c.2) <i>secundum apparentiam</i>	

61 Cf. HERVAEUS NATALIS, *Quodlibet* IV, q. 11, Venecia 1513, ff. 110vb-111ra.

En una primera lectura, parecería haber una contradicción entre b y c.2 en el caso de la visión, y entre 2 y 2.1 en el caso del conocimiento intuitivo. En efecto, ¿cómo podría compatibilizarse la afirmación de que la visión / conocimiento termina en la cosa misma tal como ella es y la posibilidad de que tal visión / conocimiento termine en una *apparentia* de la cosa? Lo primero que debe descartarse es que haya efectivamente una verdadera contradicción, en la medida en que difícilmente podría sostener el autor la afirmación de una variante de conocimiento intuitivo que contradice explícitamente la definición ofrecida apenas unas líneas más arriba.

Así pues, debe comenzarse por la primera afirmación, tanto para el caso de la visión cuanto para el caso del conocimiento: el objeto visto / conocido es siempre el objeto mismo y no una tercera realidad a partir de la cual es posible inferir el objeto. Esta definición de la visión, y por ende del conocimiento intuitivo, implica una referencia directa, no mediada –y, *a fortiori*, no discursiva–, con el objeto visto y conocido. La aparente contradicción se da en una distinción siguiente: la posibilidad de conocer un objeto en sí mismo, o bien la apariencia de un objeto. Hervé utiliza el ejemplo de una imagen en el espejo, y a partir de ese ejemplo resulta posible entender en qué sentido esta nueva distinción (c.1 y c.2 para la visión, 2.1 y 2.2 para el conocimiento intuitivo) no se contradice con la primera: la visión y el conocimiento terminan necesariamente en la cosa misma fuera del alma (c.1, 2.1), pero esa cosa misma puede ser una *apparentia*, como es el caso de una imagen en el espejo (c.2, 2.2). Lo que la primera definición (b en el caso de la visión; 2 en el del conocimiento intuitivo) elimina es la posibilidad de considerar que una *apparentia* o *similitudo* pueda ser el término de una visión / conocimiento *del objeto respecto del cual* la imagen es imagen. Por el contrario, las variantes c.2 y 2.2 permiten la visión o conocimiento de una imagen *en tanto* imagen. En el ejemplo del espejo, la visión de Sócrates en un espejo no puede considerarse un conocimiento intuitivo del propio Sócrates, en la medida en que puedo inferir la existencia de Sócrates a partir de su imagen, y en ese caso no tendría un conocimiento inmediato, sino uno mediado, y por lo tanto ya no intuitivo. Sin embargo, sí puedo llamar intuitivo al conocimiento de la propia imagen de Sócrates en el espejo, la cual es vista de manera directa, sin mediaciones.

Como observa R. G. Wengert⁶² en su introducción a la transcripción de la *quaestio*, esta distinción por parte de Hervé posee la ventaja de salvaguardar la confiabilidad de los

62 R. G. WENGERT, "Three senses of intuitive cognition", p. 411.

sentidos, en la medida en que la visión de una imagen, en tanto tal, es siempre "correcta": el error recaería entonces en la facultad responsable de inferir o deducir, a partir de esa experiencia directa, un conocimiento ya no directo, sino mediado. La desventaja, en cambio, residiría en que esa distinción vuelve problemática la relación entre el objeto y su imagen o apariencia.

Ahora bien, como se señaló antes, esta relación es precisamente el nudo de la cuestión, no sólo en la solución avanzada por Hervé Nedeillec, sino en general para todo esfuerzo por parte de los autores medievales por justificar el conocimiento directo de la realidad: si jamás se pone en duda la afirmación general acerca de que el conocimiento del que es capaz el hombre es siempre conocimiento de la realidad *extra animam*, la explicación del proceso mediante el cual dicho conocimiento es posible ofrece toda una serie de mediaciones –en mayor o menor cantidad y con diversos grados de complejidad, de acuerdo a las épocas y los autores–, pero siempre se debe llegar a un punto en el que una *res extra animam* se convierte de alguna manera en un contenido *in anima* que da cuenta de esa *ipsa res*. La noción de "intuición" es precisamente la que debe dar cuenta de ese acceso directo.

Unos diez años después de la publicación de los *Quodlibeta* de Hervé Nedeillec, Francisco de Meyronnes edita su *Comentario a las Sentencias*, que gozaría de una enorme difusión, a juzgar por su amplia tradición manuscrita⁶³. En el *Prólogo*, en el contexto de la discusión acerca del *status* científico de la teología, el franciscano aborda las nociones de intuición y abstracción referidas a la comunicabilidad del conocimiento divino. Meyronnes comienza por un análisis del conocimiento abstractivo y lo define precisamente por su carácter representacional y, por lo tanto, mediado⁶⁴. Por el contrario, el conocimiento intuitivo será aquel que no está mediado por una representación, aun cuando en ambos casos se trata de un conocimiento que tiene como último término la cosa misma:

Acerca de esta cuestión conviene en primer lugar observar qué es el conocimiento intuitivo, y luego resolver la cuestión. Respecto de lo primero, se dice que el conocimiento intuitivo es aquel de la cosa por sí misma; mientras que el abstractivo lo es de la cosa mediante una representación. Pero contra esto se argumenta así: cuando dos conocimientos, al compararse entre sí, difieren en su especie, resulta imposible que la diferencia constitutiva de uno le corresponda al otro; mas, como se dijo antes, al

63 W. DUBA, "Francis of Meyronnes", en H. LAGERLUND, *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, New York 2011, p. 364-366. Un abordaje profundo de la obra de Meyronnes se encuentra en P. VIGNAUX, "L'être comme perfection selon François de Meyronnes", en P. VIGNAUX, *De Saint Anselme à Luther*, Vrin, París 1976, pp. 253-312.

64 FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 15, Venecia 1520, f. 9rb: "Quantum ad primum dicitur quod notitia abstractiva est illa que est de re in aliquo representativo quando res presens non potest haberi".

conocimiento abstractivo le corresponde terminar en la cosa, no respecto de otra cosa, sino en sí misma; y entonces por ello no se distinguen propiamente conocimiento intuitivo y abstractivo. Pero a esto debe responderse que, si bien convienen en su término, porque cada una de ellos termina en la cosa en sí, sin embargo difieren en lo siguiente: la abstractiva termina en la cosa de modo tal que la cosa no causa ni mueve [el conocimiento], sino que es representativo. Mientras que el conocimiento intuitivo termina en la cosa en sí y es además causado por la cosa en sí misma.⁶⁵

Meyronnes declara aquí expresamente que tanto el conocimiento intuitivo cuanto el abstractivo se refieren en última instancia a la cosa misma. La diferencia estaría dada, pues, por la mediación que, en el caso del conocimiento abstractivo, es dada por la representación. En el caso de Hervé Nedeillec ocurría otro tanto: el conocimiento intuitivo que terminaba en una imagen era un conocimiento de la propia imagen como tal. Así, tanto el conocimiento intuitivo como el abstractivo terminaban en la cosa: el abstractivo por la mediación de una imagen, el intuitivo de manera directa.

En esta misma cuestión, Meryronnes explicita en qué sentido debe entenderse esa diferencia, estableciendo cuáles son los cuatro requisitos del conocimiento intuitivo. A su vez, definirá al conocimiento abstractivo como aquel que no cumple con ellos; más aun, ellos son precisamente aquellos que este conocimiento separa (*abstrahit*):

Debe entenderse pues que el conocimiento intuitivo implica los cuatro extremos de una contradicción respecto de los cuales abstrae el conocimiento abstractivo: el primero es la existencia actual, porque si se conociera una cosa existente como no actual, entonces se conocería solamente su quiddidad de manera abstractiva y no intuitiva, pues el conocimiento abstractivo concierne únicamente a la quiddidad. El segundo es que el conocimiento intuitivo implica naturalmente la presencia [de la cosa]: aun si Dios podría hacer que el objeto no estuviera presente, según el orden natural así es. El tercero es la causación, porque según el orden natural [el conocimiento intuitivo] es causado por la cosa en la cual termina. El cuarto es el movimiento, porque según el orden natural conviene que el objeto mueva [al conocimiento intuitivo].⁶⁶

65 FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 17, f. 10rb: "Circa istam quaestionem oportet primo videre quid est notitia intuitiva. Deinde ad quaestionem. Quantum ad primum dicitur quod notitia intuitiva est qua est de re per seipsam. Abstractiva qua est de re representativum. Sed contra istud primo arguitur sic. Quando aliquae due notitiae sic se habent quod differunt specie impossibile est quod differentia constitutiva unius conveniat alteri; sed ut praedictum est abstractivae convenit terminari ad rem non in altero sed in seipsa; ergo per hoc non distinguitur intuitiva tanquam per sibi proprium ab abstractiva. Dicitur ad hoc quod licet in hoc convenient, scilicet in terminando, quia utraque terminatur ad rem in se, tamen differunt sic: quia abstractiva terminatur ad rem quod res non causat eam nec movet, sed representativum; intuitiva autem terminatur ad rem in se et causatur a re in se ipsa".

66 FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 17, f. 10rb-10va: "Intelligendum tamen quod notitia intuitiva concernit quattuor extrema contradictionis a quibus abstrahit notitia abstractiva. Primum est actualis existentia, quia si cognoscatur non ut actualiter existens sed tantum quidditas tunc cognoscitur abstractivae tantum et non intuitive; nam abstractiva concernit tantum quidditatem. Secundum est quod intuitiva concernit presentia de communi lege, licet enim forte Deus posset facere objectum non presens, tamen de communi lege ita est. Tertium est causatio, quia de communi lege causatur a re ad quam terminatur. Ad quartum est motio, quia de lege communi oportet quod abjectum moveatur".

Meyronnes alude repetidas veces al orden natural (*de communi lege*) para establecer que su descripción se ajusta al proceso natural de conocimiento, sin tomar en consideración la posibilidad de una intervención divina. El segundo requisito –la presencia de la cosa– incluye la advertencia de una posibilidad de intervención *de potentia Dei absoluta* que produzca el conocimiento de manera directa, sin la necesidad de la presencia del objeto. La posibilidad misma de una intervención descansa en la distinción entre el acto de conocimiento y el objeto que lo causa: hecha esta distinción, no hay contradicción para suponer la posibilidad de la causalidad divina, a partir del principio según el cual Dios puede operar por sí mismo todo lo que es operado por una causa natural.

Como se vio, esto constituye uno de los ejes de la discusión medieval acerca del conocimiento intuitivo, y así puede leerse en el caso de la correspondencia de Nicolás de Autrecourt. Allí, Bernardo de Arezzo parecía sostener la posibilidad de la intervención divina, mientras que Nicolás la rechazaba. En la descripción de las características del conocimiento intuitivo establecidas en la *quaestio* anterior, Meyronnes parecía aceptar la posibilidad de la intervención divina en el proceso de conocimiento, de modo tal que se produjera, *de potentia Dei absoluta*, el conocimiento intuitivo de un objeto no existente. Dicha posibilidad es ahora analizada *in extenso*, para llegar a la conclusión de que una intervención de ese tipo no es posible. Precisamente, Meyronnes continuará el tratamiento del conocimiento intuitivo dedicando la siguiente *quaestio* de su prólogo a la pregunta *utrum per potentiam divinam de non existente possit esse notitia intuitiva*.

En primer lugar, Meyronnes da cuenta de la dificultad y analiza las múltiples razones que se han dado en la cuestión para sostener la posibilidad de una intervención divina⁶⁷. De las siete razones allí ofrecidas, la mayoría basadas, como se dijo, en la posibilidad divina de causar directamente todo lo operado mediante causas segundas, interesa la respuesta a tres de ellas, por las nociones que introduce allí Meyronnes. La primera es la objeción según la cual, como el propio Meyronnes había aceptado en la *quaestio* anterior, tanto el conocimiento intuitivo cuanto el abstractivo tenían como término el propio objeto, con la diferencia de que, en el caso de la intuición, el objeto era a su vez causa del movimiento. Aplicando la cláusula de la producción divina de ese movimiento sin intervención de una causa segunda (el objeto mismo, en este caso), no habría contradicción en suponer la producción del conocimiento

67 FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 18, f. 10v: "Utrum per potentiam divinam de non existente possit esse notitia intuitiva (...) Circa istam quaestionem sunt due opiniones contradictorie. Una dicit quod sic, et probatur multipliciter".

intuitivo sin la existencia del objeto. La respuesta de Meyronnes a esta objeción será una precisión respecto de lo establecido antes: si bien ambos conocimientos, intuitivo y abstractivo, poseen como término la cosa misma, no lo hacen bajo un mismo respecto. El conocimiento intuitivo concierne a la existencia del objeto, mientras que el conocimiento abstractivo, en tanto abstrae precisamente la existencia, concierne a la *quidditas* del objeto⁶⁸.

Otra de las objeciones afirmaba que, así como el acto de conocimiento se distingue del intelecto, se distingue de igual modo del objeto. Dicha separación, una vez más, autoriza la intervención divina para la causación de uno sin el otro. La distinción que introduce Meyronnes para responder a esta cuestión será importante en el tratamiento ulterior del tema: según afirma el franciscano, el conocimiento se relaciona con dos términos (*notitia habet duos respectus*); respecto del sujeto, el acto de conocimiento es accidental; mientras que respecto del objeto es conocimiento propiamente dicho. Por lo tanto, es más esencial la relación del conocimiento con el objeto que su relación con el intelecto⁶⁹.

En el mismo sentido avanzaba una respuesta a otra de las objeciones, en la cual Meyronnes acepta la posibilidad de que Dios pueda separar dos cosas diversas, como sostienen sus adversarios, pero niega que sean realmente diversas el acto de conocimiento y la relación de ese acto con el objeto del cual es conocimiento. Así, queda clausurada la posibilidad de una intervención divina que permita el conocimiento intuitivo de un objeto no existente: para no limitar la omnipotencia divina, Meyronnes no niega que Dios pueda causar directamente un conocimiento intuitivo. Pero en tal caso sólo podría hacerlo en tanto causa de movimiento, no en cuanto término del conocimiento, en la medida en que dicho conocimiento se indentifica con la relación a su objeto:

De lo antedicho se desprenden cuatro conclusiones: la primera es que el conocimiento intuitivo es causado por el objeto. La segunda es que termina en él. La tercera es que Dios puede suplantar al objeto en tanto motor. La cuarta es que no puede suplantarlo en tanto término. (...) Y cuando dos cosas no pueden ser separadas, son realmente idénticas. Por lo tanto afirmo que el conocimiento y su relación con el objeto son realmente idénticas, si bien en cierto modo se distinguen.⁷⁰

68 FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 18, f. 10vb: "Ad secundam dico quod differunt in ratione terminantis, quia una concernit existentiam, puta intuitiva; alia autem, scilicet abstractiva, non, quia terminatur ad quidditatem, ut abstrahit a existentia".

69 FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 18, f. 10vb: "Ad aliud dico quod notitia habet duos respectus. Unum in quantum accidens, et iste respicit subjectum; aliud in quantum notitia, et iste respicit objectum. Secundus autem est sibi essentialior quam primus".

70 FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 18, f. 11ra: "Eliciuntur ex dictis quattuor conclusiones. Prima quod cognitio intuitiva causatur ab objecto. Secunda quod terminatur ad ipsum. Tertia quod Deus potest supplere vicem objecti in ratione moventis. Quarta quod non in ratione terminantis. (...) Quando sunt aliqua duo que separari non possunt, ista sunt idem realiter. Et tunc dico quod notitia et sui relatio ad objectum sunt idem realiter, licet aliquo modo distinguantur".

Es posible inferir en esta última distinción de Meyronnes una influencia del tipo de distinción formal de su maestro Duns Escoto. Sea de ello lo que fuere, es importante advertir aquí el doble movimiento: de un lado garantizar un tipo de intervención sobrenatural que no haga mella en la omnipotencia divina, pero por otra parte garantizar una conexión tal entre conocimiento intuitivo y existencia de su objeto que impida la posibilidad de un conocimiento intuitivo de un objeto no existente mediante esa misma intervención sobrenatural. Así definía, en efecto, Meyronnes la postura de quienes no aceptan la posibilidad de un conocimiento intuitivo de un objeto no existente: no resulta comprensible cómo puede alguien ver algo sin que haya nada que sea visto⁷¹.

En la *quaestio* siguiente, Meyronnes abordará la cuestión del conocimiento intuitivo *naturaliter*, esto es, dejando de lado las consideraciones acerca de la posibilidad de la intervención sobrenatural de Dios *de potentia absoluta*. Allí, el franciscano sostendrá dos conclusiones de especial importancia para definir el tipo de conocimiento que se puede obtener a partir de la experiencia. La primera es precisamente la imposibilidad de que se produzca un conocimiento intuitivo de un objeto no existente:

Acerca de esta cuestión, postulo dos conclusiones. Una es que la potencia intelectual no puede conocer intuitivamente algo no existente. Y pruebo esto por dos vías. En primer lugar, porque no puede ser falso el conocimiento del cual depende la certeza de todo nuestro conocimiento. Ello se prueba porque en las cosas esencialmente ordenadas, eliminado lo anterior se elimina lo posterior. Entonces, si es falso el conocimiento del cual depende toda nuestra certeza, se elimina toda otra verdad. Pero toda certeza de nuestro conocimiento depende del conocimiento intuitivo; por lo tanto, etc. En segundo lugar, no puede ser dudoso aquel conocimiento a partir del cual se argumenta a favor de aquello sobre lo que no hay dudas sino que es absolutamente cierto. Pero por un acto del intelecto, mediante lo conocido de manera intuitiva, se argumenta acerca de aquello de lo cual no hay en nosotros duda alguna, y sabemos estar en lo cierto. Por lo tanto en el conocimiento intuitivo intelectual no puede ser dudoso.⁷²

La importancia del conocimiento intuitivo radica precisamente en esa posición de fundamento último de toda otra certeza y, por lo tanto, de toda pretensión de verdad. Aquí

71 FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 18, f. 10vb: "Alia autem opinio contraria dicit quod non potest fieri notitia intuitiva sine reali presentia objecti. Non enim possunt intelligere isti quod aliquis aliquid videat et nihil videatur".

72 FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 19, f. 11ra: "Circa istam quaestionem pono duas conclusiones. Una quod potentia intellectiva non potest intuitive cognoscere non existens. Hoc probo dupliciter. Primo sic: illa notitia non potest esse falsa a qua dependet certitudo omnis notitiae nostre. Hoc probatur quia in essentialiter ordinatis ablato primo aufert posterius. Si ergo falsa est illa notitia a qua dependet omnis nostra certitudo, aufertur omnis alia veritas, sed a notitia intuitiva dependet omnis certitudo nostre cognitionis; ergo etc. Secundo sic: illa notitia non potest esse dubia ex qua arguitur illud quod nulli est dubium et scimus nos esse certos. Ergo cognitio intuitiva intellectiva non potest esse dubia".

resuenan, en cierto modo, las críticas de Nicolás de Autrecourt a Bernardo de Arezzo en su correspondencia: la sola posibilidad de un conocimiento intuitivo erróneo o aun dudoso, entraña la posibilidad de una destrucción de todo conocimiento posible, en la medida en que es precisamente ese conocimiento intuitivo el que funciona como fundamento de todos los demás.

Ahora bien, en esta primera conclusión, Meyronnes repite la alusión a un conocimiento intuitivo intelectual, lo cual podría llevar a pensar en que acaso en la percepción sensorial podría darse la posibilidad de error o duda. Sin embargo, la segunda conclusión también es terminante al respecto:

La segunda conclusión se refiere al conocimiento sensible. Y afirmo que el conocimiento sensible no puede ser falso. Y lo pruebo en primer lugar así: ninguna proposición en la que hay verdad evidente puede ser falsa, en tanto a partir de las proposiciones evidentes es deducida la conclusión demostrativa. Pero tal es de suyo evidente, esto es, el conocimiento intuitivo sensible. Y lo pruebo así: pues la verdad sensitiva aprehendida por los sentidos que conocen intuitivamente es evidente de suyo. Argumento así: tal como se relacionan los principios con las conclusiones, así se relacionan los términos con los principios. Pero conviene que los principios sean más evidentes que la conclusión; por lo tanto conviene que los términos sean más evidentes que los principios. Pero los términos son conocidos mediante los sentidos.⁷³

Meyronnes dirá que esto es válido tanto en filosofía natural cuanto en metafísica, en la medida en que el conocimiento de los términos de las proposiciones de suyo evidentes dependen siempre, en última instancia, de la aprehensión intuitiva sensible. Aquí, desde luego, Meyronnes debe enfrentar las objeciones habitualmente propuestas a la infalibilidad de los sentidos. Se trata de más de una decena de ejemplos de diversa procedencia, muchos de los cuales serán retomados por Nicolás de Autrecourt en el segundo tratado de su *Exigit ordo*: la sensación de un gusto amargo o dulce, la imagen de la costa que parece moverse para quien está en una nave, el bastón que parece quebrado al sumergirse en agua, etc. La respuesta de Meyronnes será que el error no debe buscarse en el sentido particular, sino en el sentido común o en el razonamiento posterior que sigue a la percepción⁷⁴.

73 FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 19, f. 11r: "Secunda conclusio est quantum ad sensitivam. Et dico quod sensitiva non potest esse falsa. Et probro primo sic: nulla propositio in qua est veritas per se nota potest esse falsa cum ex per se notis deducatur conclusio demonstrativa. Sed talis est per se nota, scilicet notitia intuitiva sensitiva. Hoc probro sic, scilicet quod veritas sensitiva apprehensa per sensus intuitive cognoscentes est per se nota. Arguo sic: sicut se habent principia ad conclusiones, ita termini ad principia. Sed oportet principia esse notiora conclusionem; ergo oportet quod termini sint notiores principiis, sed terminos cognoscimus per sensus".

74 FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 19, f. 11r: "Dico quod iudicium non est sensus particularis nec deceptio, sed communis".

Respondidas estas objeciones, Meyronnes dedica la última sección de la *quaestio* a analizar brevemente –y refutar– la doctrina del *esse apparens* de Pedro Aureolo: tal como lo entiende Meyronnes, su colega franciscano postula la producción de un objeto *in esse viso* cuando es visto e *in esse cognito* cuando es conocido, y que tales modos de ser son los verdaderos términos de los actos correspondientes de visión y conocimiento. Meyronnes no niega la existencia de tales modos de ser, sino el hecho de que se los considere términos del acto de visión o conocimiento⁷⁵. En breve habrá oportunidad de detenerse en la doctrina del propio Aureolo, dada su importancia para la comprensión del contexto en el que Nicolás de Autrecourt elabora su propia doctrina de la *apparentia*. Por el momento, resulta importante detenerse en la cuarta objeción de Meyronnes a la doctrina de Aureolo:

Todo ser relativo [*secundum quid*] se funda en un ser absoluto [*simpliciter*], pero tal ser, por caso, el ser visto, es un ser relativo, y se funda en el objeto. Por lo tanto en el objeto hay un determinado ser absoluto, en el cual se funda ese ser relativo, esto es, el ser visto. Y afirmo pues que conviene que el objeto posea otro ser, no sólo el ser de esencia, sino también el ser de existencia actual, porque entonces sería conocido sólo de manera abstractiva.⁷⁶

El interés de Meyronnes parece ser aquí garantizar el acceso directo a la cosa realmente existente por parte del acto de intuición. Explícitamente se afirma que, de no alcanzar la cosa misma en su existencia actual, el conocimiento no podría ser llamado intuitivo sino abstractivo. Pero hay otro sentido en el que dicha observación es válida, aunque Meyronnes no lo afirme aquí de manera explícita: y es el hecho de que el conocimiento intuitivo no sólo debe encontrar su término en el objeto actualmente existente, sino que además debe acceder a él de manera directa, no mediada. El centro de la crítica de Meyronnes al *esse apparens* de Aureolo parece ser precisamente la aparente suspensión de una de las principales características que hasta entonces definía al conocimiento intuitivo. Ahora bien, ¿entendía efectivamente Aureolo el *esse apparens* como una mediación entre el acto de conocimiento y el objeto?

75 FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 19, f. 11v: "Dicunt enim quod objectum in esse apparenti producitur et in esse viso et in esse cognito, quare Pe[tro] Au[reoli]. Sed licet ego concedam quod objectum in quolibet acto apprehensivo producatur in aliquo esse, tamen productio illius esse in quo producitur per actum visionis illud esse productum necessario presupponit aliud esse in objecto".

76 FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 19, f. 11v: "Omne esse secundum quid fundatur in esse simpliciter. Sed illud esse, scilicet esse visum est esse secundum quid et fundatur in objecto. Ergo in objecto est aliquid esse simpliciter in quo illud esse secundum quid, scilicet esse visum fundatur. Dico ergo quod oportet quod objectum habeat aliud esse, non esse essentie, quia tunc cognosceretur abstractivum tantum, sed esse existentie actualis".

En uno de los primeros estudios dedicados a este aspecto de la doctrina de Pedro Aureolo, Katherine Tachau llamaba la atención sobre el hecho de que el franciscano no menciona explícitamente la inmediatez como característica del conocimiento abstractivo⁷⁷. Desde luego, ello no implica que el *esse apparens* deba ser visto como una mediación entre el acto de aprehensión y el objeto. De hecho, como se verá, el propio Aureolo no lo entendía así. Sin embargo, ello explica cómo es posible que sus contemporáneos hayan leído allí la introducción de una instancia en la que el acto aprehensivo culminaba precisamente en el *esse apparens*, abriendo la puerta a un escepticismo según el cual el objeto *extra animam* permanece incognoscible.

Ahora bien, aun cuando Aureolo no defina la intuición según la inmediatez que proporciona respecto del objeto, la primera nota que presenta en el proemio de su *Comentario a las Sentencias* es la del mayor grado de certeza. El objetivo de Aureolo aquí es establecer la posibilidad de una *scientia theologica*. La respuesta afirmativa descansará en una tripartición de los modos de conocimiento de las verdades de la fe: el primero mediante la sola creencia, el último y más perfecto, identificado con la intuición, mediante la contemplación *in patria* de esas verdades y, finalmente, un modo intermedio que es precisamente la vía de la *scientia*. Aureolo recurre al ejemplo de un astrólogo para ilustrar cómo se relacionan entre sí esos tres modos de conocimiento:

Toda cosa puede ser conocida de tres maneras: por la fe, por la ciencia y por la intuición, y puede haber tres luces proporcionales por las cuales las cosas puedan ser conocidas por esa triple vía. Por ejemplo: oyendo de un astrólogo que un eclipse tendrá lugar un día y hora determinados, conocemos el eclipse por fe. A su vez, conociendo [el día y hora del eclipse] mediante cálculos astrológicos, lo conocemos científicamente. Y al intuirlo ocularmente observando la luna, lo conocemos del modo más elevado, esto es, mediante intuición. Y así existen tres luces: la primera menor, la tercera mayor, la segunda intermedia. Así, de las verdades del credo se puede tener un primer conocimiento, y es el enigma de la fe; y un tercer conocimiento, que es la claridad de la patria; por lo tanto se puede tener una luz intermedia, mediante el cual sean conocidas esas verdades.⁷⁸

77 Cf. K. TACHAU, *Vision and Certitude*, pp. 85-112. El cuarto capítulo está dedicado al *esse apparens* de Pedro Aureolo. Tachau había adelantado algunas de esas observaciones en K. TACHAU, "Peter Auriol on intentions and the intuitive cognition of non-existents", *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin* 44 (1983), pp. 122-150.

78 PETRUS AUREOLUS, *In primum librum Sententiarum, Prooemium*, Roma 1596, p. 18b: "Quaecumque res possunt cognosci tripliciter, fide, scientia et intuitione; potest triplex lumen proportionale habere, in quo illo modo triplici cognoscantur, verbi gratia: audiens ab astrologo eclipsim tali die et hora futuram, illam cognoscit per fidem; sciens autem per calculationem astrologicam, scientificè illam novit; intuens autem oculariter illam in luna positam, altiori modo, et intuitione cognoscit, et secundum hoc sunt tria lumina, primum minus, tertium summum, secundum medium. Sed de creditis veritatibus potest haberi prima cognitio et primum lumen, quod est aenigma fidei, et tertia notitia, ac lumen tertium, quod est claritas patriae. Ergo potest haberi media notitia scientifica, et lumen medium, in quo huiusmodi veritates cognoscantur".

Aquí ya está presente una de las características principales del tratamiento del maestro franciscano: la identificación de la intuición con la visión (*oculariter*). En el estudio mencionado, Tachau subraya la importancia que en la Universidad de París, a diferencia con lo que ocurría en Oxford, poseían los estudios de óptica (*perspectiva*). El propio Aureolo citará explícitamente la *Perspectiva* de Alhazen, cuya descripción de la intuición como una visión en una línea recta es meción habitual por parte de los comentarios parisinos⁷⁹. En el pasaje del proemio citado, la característica central de la intuición es su mayor certeza respecto de las otras dos vías para el conocimiento, a saber, la fe y la ciencia.

Ahora bien, aquí no aparece la intuición definida por oposición a la abstracción. Unas líneas más adelante, en cambio, es abordada la habitual distinción entre conocimiento intuitivo y abstractivo. El contexto es siempre el de la posibilidad del conocimiento de la esencia divina, y allí Aureolo insistirá en que conocimiento intuitivo y abstractivo son dos modos diversos de aprehender un mismo objeto:

Ambos conocimientos parecen posibles respecto de Dios, los cuales no difieren en nada respecto del objeto conocido, sino solamente de parte del cognoscente y del modo de conocer. Si bien no puede postularse en Dios ninguna variedad, no hay inconveniente en postular diversos modos de conocer a Dios; y el conocimiento intuitivo y el abstractivo no difieren respecto del objeto conocido pues todo lo que puede ser conocido intuitivamente puede ser conocido abstractivamente. Pues incluso la existencia, de la que en menor medida parece que pueda ser así, puede ser conocida abstractivamente, dado que podemos imaginar de qué modo una rosa existe en una rama. Por lo tanto, puede tenerse un conocimiento intuitivo y abstractivo de Dios, puesto que no son sino dos modos diversos de conocer un mismo objeto.⁸⁰

79 En la descripción de la *Vico Straminum* por parte de Juan de Jandún se menciona, entre lo estudiado allí, "la contracción de los rayos visuales"; cf. IOANNES DE JANDUNO, *Tractatus de laudibus Parisius*, en LE ROUX DE LINCY, L. M. TISSERAND (eds.), *Paris et ses historiens aux XIVe et XV siècles*, París 1867, p. 36: "Amplius, nonne dogmatizatur in vico philosophie infallibilis et incontradicibilis doctrine mathematice certitudo, per quam numerorum et figurarum, tam secundum se quam per celestes magnitudines, sonos armonicos ac visuales radios contractorum, mirabilia accidentia indicantur?" Las referencias a la *Perspectiva* de Alhazen para explicar las ilusiones ópticas, sean alusiones directas o indirectas, están presentes en casi todos los autores parisinos; cf. FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum, Prologus*, q. 19, f. 11v: "Dico quod iudicium non est sensus particularis nec deceptio, sed communis qui fallitur per illam regulam, quia sensus particularis consuetus est videre rem secundum lineam rectam". Parece tratarse de una alusión a la proposición 38 del libro I de la *Perspectiva* de Alhazen; cf. ALHAZEN, *Opticae Thesaurus* I, 38, Basilea 1572, p. 22: "Quare vero non comprehendat visus rem visam quae est cum eo in eodem aere et in parte opposita illi nisi sit inter quodlibet punctum eius et aliquod punctum partis superficiei visus per quam erit visio linea recta; est quia declaratum est quod visio non fit nisi ex formis venientibus a re visa ad visum et quod formae non comprehendantur nisi secundum lineas rectas".

80 PETRUS AUREOLUS, *In primum librum Sententiarum, Prooemium*, Roma 1596, p. 19b: "Illae duae notitiae videntur esse posibles de Deo, quae nullam diversitatem habent ex parte objecti cogniti, sed solum ex parte cognoscentis et modi cognoscendi. Quamvis enim in Deo nulla varietas sit ponenda, nullum tamen est inconueniens diversos modos esse cognitionis de Deo. Sed notitia intuitiva et abstractiva non differunt ex parte objecti cogniti, quia idem penitus, quod cognoscitur intuitive potest cognosci abstractive; rei quidem existentia, de qua minus videtur, potest abstractive cognosci, nam imaginari possumus qualiter rosa existit in ramo. Ergo abstractiva et intuitiva notitia haberi potest de Deo, cum non sint nisi duo diversi modi cognoscendi idem objectum".

En toda esta primera parte del proemio, Aureolo defiende la definición de intuición y abstracción ofrecida por Duns Escoto contra los ataques de Hervé Nedellec. Sin embargo, una vez anuladas las objeciones del dominico, ofrecerá sus propias objeciones a la doctrina escotista para presentar finalmente su tesis fundamental: los sentidos no implican una mera pasividad respecto del objeto percibido, de modo tal que el conocimiento intuitivo difiera del abstractivo por la presencia real del objeto aprehendido, sino que poseen una actividad en cierto modo creadora. El modo de probar esta actividad de los sentidos, a su vez inspirada en los tratados *De perspectiva*, consiste en partir ya no de la situación normal de percepción, sino precisamente de aquellas percepciones consideradas "erróneas" o "ilusorias", para elaborar una doctrina que de cuenta de esas anomalías. El propio Aureolo parece ser consciente de la aparente contradicción de tomar como punto de partida las visiones "erróneas", pero es precisamente en ellas en donde es manifiesta la actividad de los sentidos, mediante la creación de una imagen que no se identifica con la realidad extramental. La primera postulación de esta doctrina aparece en el primer artículo de la distinción III del primer libro. Allí, Aureolo afirma:

En el acto necesariamente la cosa conocida es puesta en un cierto ser intencional, conspicuo y aparente. Y no es más formativo el sentido interno o externo que el acto del intelecto, sino que el acto del sentido externo pone la cosa en un ser intencional, como resulta evidente a partir de muchos experimentos.⁸¹

Los ocho experimentos presentados a continuación no son otros que los ejemplos de ilusiones ópticas presentes en los textos acerca de estas cuestiones, ya vistos en el caso de Meyronnes y que serán retomados por Nicolás de Autrecourt en el *Tractatus secundus* del *Exigit ordo*: la orilla que parece moverse para un hombre situado en una nave en movimiento, el bastón que parece quebrado al sumergirlo en el agua, los colores en el cuello de una paloma, etc. Sin detenernos especialmente en cada uno de ellos, basta con señalar por qué, para Pedro Aureolo, estas experiencias constituyen un punto de partida para su reflexión, en la medida en que demuestran que debe haber un grado de actividad de parte de los sentidos que aprehenden un objeto. Ello se ve con claridad en el análisis del primero de los casos:

81 PETRUS AUREOLUS, *In primum librum Sententiarum*, d. 3, a. 1, Roma 1596, p. 192b: "In actu de necessitate res intellecta ponitur in quodam esse intencionali conspicuo et apparenti. Non est enim magis formativus sensus interior aut exterior quam sit actus intellectus, sed actus exterioris sensus ponit rem in esse intencionali, ut patet in multis experimentiis".

La primera es que, para quien se mueve sobre el agua, los árboles sobre la costa parecen moverse. Pero este movimiento, que objetivamente está en el ojo, no puede decirse que sea la visión misma, pues entonces la visión sería el objeto visto, la visión sería vista, y habría una potencia reflexiva en lo visto; ni tampoco puede decirse que esté realmente en el árbol o en la costa, porque entonces realmente se moverían; ni puede decirse que esté en el aire, porque no es atribuido al aire, sino a los árboles. Por lo tanto, está presente sólo intencionalmente y no realmente en el ser visto y en el ser juzgado.⁸²

En esta postulación de un ser intencional reside el núcleo de la doctrina de Pedro Aureolo, como ya había sido notado incluso por sus contemporáneos⁸³. Este ser intencional será intelectual en el caso del intelecto, visual en el caso de la vista, etc. Para Aureolo, negar este ser intencional implicaría caer en el error de afirmar que "todas las cosas que aparecen existen".

Como se verá, tal es la afirmación central del *Tractatus secundus* de Nicolás de Autrecourt⁸⁴. Al analizar esos pasajes del *Exigit ordo* será posible advertir si esa afirmación es entendida de la misma manera por ambos autores. En todo caso, lo que parece afirmar aquí Aureolo es que la postulación de un *esse apparens*, esto es, de una modalidad de ser intencional del objeto visto, es lo que permite dar cuenta de la actividad de los sentidos, evidente en el caso de las ilusiones ópticas, pero presente en toda percepción y, *a fortiori*, en la percepción "adecuada":

Y si dijeras que todas estas apariencias existen en las visiones erróneas, de modo que en la visión verdadera no sea puesta la cosa en un ser intencional, sino sólo en la errónea y falsa, ello no vale. Pues

82 PETRUS AUREOLUS, *In primum librum Sententiarum*, d. 3, a. 1, Roma 1596, p. 192b: "Prima quidem, quia cum quis portatur in aqua, arbores existentes in ripa moveri videntur. Iste ergo motus, qui est in oculo objective, non potest poni quod sit ipsa visio, alioquin visio esset objectum visus, et visio videretur, et esset visus potentiam reflexivam, nec potest poni quod realiter sit in arbore vel in ripa, quia tunc realiter moverentur, nec potest poni quod sit in aere, quia aeri non attribuitur, sed arbori. Est ergo tantum intentionaliter et non realiter in esse viso, et in esse iudicato".

83 K. Tachau señala el caso de Adam Wodeham, quien advierte que allí reside el eje de toda la doctrina de Aureolo; cf. ADAM WODEHAM, *Lectura secunda, prol.* q. 4, Cambridge, Gonville and Caius 281/674, f. 116rb: "qua responsione stat intentio totius operis sue disperse per totum opus suum, quod sive res sit presens sive absens, visus immediate unitur realitati sui objecti quam ponit in esse formato" (citado en K. TACHAU, *Vision and Certitude*, p. 90 n. 14). En la medida en que nuestro trabajo se centra específicamente en las primeras décadas del siglo XIV en la Universidad de París, las elaboraciones de los autores de Oxford escapan al marco de este trabajo (al menos en el caso de aquellas elaboraciones oxonienses que no fueron difundidas en París, o cuya difusión, como es el caso de Guillermo de Ockham, resulta posterior al periodo tratado; cf. K. TACHAU, *Vision and Certitude*, p. 335). Por la misma razón quedan excluidos otros comentarios a las *Sentencias* parisinas que abordan el mismo problema, como es el caso de Juan de Mirecourt, quien en la segunda *quaestio* del primer libro se pregunta *utrum cognitio sensitiva exterior causari vel conservari possit per potentia Dei sine objecto*; cf. A. FRANZINELLI, "Questioni inedite di Giovanni di Mirecourt sulla conoscenza (II)", *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 13/4 (1958), pp. 415-449.

84 K. Tachau advierte que en este pasaje Aureolo identifica no-apariencia con no-existencia; cf. K. TACHAU, *Vision and Certitude*, p. 106. A ello debería agregarse que la crítica a dicha identificación es precisamente uno de los puntos de partida de la investigación ultricuriana; cf. por ejemplo EO, 199.5-27.

mucho más fuerte debería hacerlo la visión verdadera, por ser más perfecta, sino que allí no se distingue la imagen, esto es la cosa en su ser aparente, de su ser real, porque coinciden completamente en la visión verdadera, como lo afirma Agustín en el primer libro del *De Trinitate* (...) Tampoco vale que se afirme que tales apariencias provienen de las impresiones producidas en el ojo, o en la disposición del medio, o de movimientos de espíritus u otras causas, pues como quiera que sea, consta que tales apariencias no son un acto de la visión ni tienen otro ser que no sea conocido o intencional y aparente, aunque algunos imaginen que esas imágenes están en el espejo, las apariencias en el medio, sean ellas vistas o no, lo cual es falso, pues entonces se seguiría que tendrían un verdadero ser real.⁸⁵

Aquí se advierte la originalidad del aporte de Aureolo a la discusión acerca de la intuición: toda aprehensión de un objeto, sea ella sensitiva o intelectual, pone a ese objeto en un determinado ser intencional⁸⁶. No se trata de una verdadera mediación, porque en el caso de la visión verdadera, el *esse apparens* es el mismo objeto visto: ser intencional y ser real coinciden completamente. No se alude aquí a una supuesta semejanza o *similitudo*, sino a una verdadera identidad⁸⁷. A su vez, esa intencionalidad es la que evita considerar que, en el caso de las ilusiones, ellas posean algún tipo de realidad *extra animam*.

Ahora bien, aun sin recurrir a la intervención sobrenatural *de potentia Dei absoluta*, la definición de Pedro Aureolo de la intuición verdadera como aquella en la cual el *esse apparens* y el objeto extra mental coinciden parece vulnerable a la misma crítica que Nicolás de Autrecourt presentó a Bernardo de Arezzo en la correspondencia: cómo es posible determinar esa coincidencia, si la percepción en uno y otro caso es la misma. Esto es, si lo que aprehende el sentido o el intelecto es el ser intencional de la cosa, ¿cómo sería posible determinar que ese ser intencional coincide con la cosa misma, y por lo tanto la aprehensión es verdadera, o bien no lo hace, y por lo tanto se trata de una ilusión? Aureolo no lo trata explícitamente, aunque uno podría imaginar que la solución del propio Nicolás al ejemplo del bastón sumergido en el agua podría funcionar: recurrir al tacto para complementar lo

85 PETRUS AUREOLUS, *In primum librum Sententiarum*, d. 3, a. 1, Roma 1596, p. 193b: "Et si dicatur quod omnes istae apparentiae sunt in erroneis visionibus, ut secundum hoc vera visio non ponat res in esse intencionali, sed erronea et falsa, hoc quidem non valet; tum quia multo fortius visio vera debet hoc facere cum sit perfectior, sed tamen non distinguitur imago sed res in esse apparenti ab esse reali, quia simul coincidunt in vera visione, ut Augustinus dicit primo De Trinitate. Non valet etiam si dicatur quod illae apparentiae provenirent ex impressionibus factis in oculo, vel dispositione medii, vel ex motibus spirituum, vel ex quibusdam aliis causis, quomodocumque enim sit, constat quod illae apparentiae non sunt actus visionis, nec habent aliquod esse, nisi cognitum intentionale et apparens, quod enim aliqui imaginantur quod imaginationes sint in speculo et apparentiae in medio, sive videantur sive non, hoc utique falsum est, tunc enim sequeretur quod haberent verum esse reale".

86 PETRUS AUREOLUS, *In primum librum Sententiarum*, d. 9, a. 1, Roma 1596, p. 320a: "Omnis intellectio exigit rem positam in esse intencionali".

87 En la correspondencia, esa identidad era atribuida al propio Nicolás de Autrecourt por Gilles du Foin; cf. L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt*, p. 84: "Secundum dicta vestra necesse est quod cognitio intuitiva sit eadem cum res cognita, quia aliter non sequeretur, res intuitive apparet, ergo res sit". Se trata de la conclusión opuesta a la de Pedro Aureolo, precisamente aquella que para el franciscano era un "error".

percibido mediante la vista con una percepción de otro sentido, que permitiría comprobar la coincidencia –o no– entre ser intencional y ser real⁸⁸. En la sección siguiente, nos detendremos en el *Tractatus secundus* de Nicolás de Autrecourt, cuyo punto de partida es la noción de *apparentia*, heredera de estas discusiones.

5.2.2. El "fundacionalismo" ultricuriano

Al igual que en el comienzo del *Tractatus primus*, esta segunda redacción del *Exigit ordo* comienza con la oposición entre dos tesis contrarias, una de las cuales servirá como fundamento para el desarrollo ulterior de la argumentación. En el caso del *Tractatus primus*, esa oposición se daba entre la eternidad de las cosas (tesis sostenida por Nicolás) y la doctrina aristotélica de la generación y la corrupción. En aquel caso, ambas tesis eran sólo probables: si alguna de ellas fuera demostrada apodícticamente, bastaría con adherir a ella y no habría controversia posible. Todo el desarrollo del *Tractatus primus* se orientaba a establecer de qué manera la tesis de la eternidad del mundo se muestra como más probable que su opuesta.

En este *Tractatus secundus* el movimiento es similar: se comienza por oponer dos tesis contrarias, una de las cuales aportará el fundamento sobre el que avanzará la investigación. El concepto clave en este segundo tratado es el de *apparentia* y la tesis según la cual todo cuanto aparece es (*omne illud quod apparet est*) e, inmediatamente derivado de lo anterior, todo cuanto aparece como verdadero es verdadero (*omne illud quod apparet esse verum est verum*). Una vez más, la estrategia de Nicolás consistirá en hacer recaer el peso de la prueba en quien defiende la tesis contraria:

En esta cuestión debemos considerar que quien afirma que todo cuanto aparece es verdadero, al menos si sus dichos se refieren a lo que aparece a los sentidos externos, sólo necesita saber refutar la tesis contraria. Pues una regla de aplicación general no debería modificarse o restringirse a menos que la necesidad obligue a esa modificación, y de ahí que baste esto para decir que quien así habla [*sc.*, quien defiende la tesis contraria] deba cargar con el peso de la prueba. Esto es suficiente para inclinar al intelecto a esta conclusión antes que a su contraria. Ahora bien, como se verá más abajo, no es necesario modificar la regla para salvaguardar que toda apariencia es verdadera, de modo que la regla debe sostenerse universalmente. (...) Por lo tanto, si podemos tener alguna certeza acerca de las cosas, afirmo que es probable que todo cuanto aparece existe, y que todo cuanto aparece como verdadero es verdadero.⁸⁹

88 Cf. EO 231-232.

89 EO 228.6-20: "Circa quod considerandum est quod dicens: omne quod apparet est verum, saltem loquendo de apparentia quae attenditur secundum sensus exteriores, sufficit satis quod sciat respondere ad contrarium; nam regula generaliter posita non debet modificari nec restringi nisi sit necessitas cogens ad modificandum, et

Al igual que en el caso de la afirmación de la eternidad de las cosas en el *Tractatus primus*, lo primero que llama aquí la atención es el carácter aparentemente radical de la afirmación. Y decimos "aparentemente" porque, en el caso del *Tractatus primus*, fue posible advertir en qué medida una tesis radical como la de la eternidad de todas las cosas descansaba, en última instancia, en argumentos basados en la eternidad del todo, de un lado, y en la eternidad de los elementos constitutivos (átomos) de las cosas, del otro. En ambos casos, se trata de tesis que, a pesar de su heterodoxia, se inscriben en el marco de la tradición aristotélica de la filosofía natural. La utilización de argumentos provenientes de esa tradición reducía, en cierto modo, el potencial "escandaloso" de la tesis⁹⁰.

Algo similar ocurre con la tesis de Nicolás acerca de la verdad de toda *apparentia*. Como se desprende de un pasaje del *Comentario a las Sentencias* de Pedro Aureolo, eran muchos los que sostenían lo que para el franciscano era el error según el cual "todo cuanto aparece existe"⁹¹. El propio Nicolás, entonces, parece inscribirse deliberadamente en una discusión que ya llevaba algunas décadas –y que continuó unas décadas más–, en tanto, inmediatamente después de enunciar su tesis, se adelanta a un posible malentendido⁹²:

Pueden manifestarse dudas contra esta conclusión. En primer lugar, de ella parecería seguirse que todas las cosas son verdaderas y que todas las cosas son falsas. Afirmando que no se sigue este inconveniente. Para probarlo, me apresuro a decir que no todo acto de una facultad de conocimiento es la aparición de un objeto. Así, como se dijo previamente en otra parte, el intelecto juzga y asiente acerca de cosas que no se le aparecen, aun si "aparecer" se toma en un sentido amplio. Por ejemplo, un hombre juzga y asiente a la proposición "Roma es una gran ciudad" aún cuando no vio Roma. Por lo tanto, es cierto que, si afirmáramos que todo lo juzgado verdadero es verdadero, o que todo a cuanto el intelecto asiente es verdadero, tu conclusión sería válida. Pero no es esto lo que afirmamos; nuestra proposición concierne únicamente al acto de aparecer.⁹³

ita sufficit quod sic dicens sustineat onus respondentis; sufficit enim quantum ad faciendum inclinari magis intellectum isti conclusioni quam oppositae. Nunc ut videbitur infra non est necessarium ad salvandum apparentia: omnia esse vera, modificare regulam; igitur universaliter tenenda est regula (...) Dico igitur si aliqua certitudo nobis insit de rebus quod probabile est quod omne illud quod apparet esse sit, et quod omne illud quod apparet esse verum sit verum".

90 Desde luego, no fue visto así por la comisión encargada de llevar adelante el proceso contra Nicolás. En todo caso, no es menos cierto que, de los diversos ejemplos de "atomistas" medievales que pueden contarse en la primera mitad del s. XIV, fue Nicolás de Autrecourt el único que resultó condenado.

91 PETRUS AUREOLUS, *In primum librum Sententiarum*, d. 3, a. 1, Roma 1596, p. 193a: "Et universaliter qui negat multa habere esse intentionale et apparens tantum, et omnia quae videntur putat esse extra in rerum natura, negat omnem ludificationem et incidet in errore dicentium quod omnia sunt quae apparent".

92 Al parecer, el temor de que su tesis fuera interpretada en el sentido de achacarle la defensa de la validez simultánea de lo verdadero y lo falso estaba bien fundada. Kaluza señala el caso de un anónimo franciscano de la segunda mitad del s. XIV, quien afirma: "Argumenta N. de Altcuria et dicit duo. Primum est quod possunt sine contradictione contradictoria aliter apparere, et per consequens non est certissimum primum principium". Cf. Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrecourt", pp. 205-207.

93 EO 229.3-12: "Contra hanc conclusionem sunt dubia. Primo quidem videbitur sequi quod omnia sint vera et

El ejemplo de la ciudad de Roma había sido introducido unas líneas antes, para evitar caer en absurdos (*inconvenientia*) de este tipo: en la medida en que "todo cuanto aparece existe" y "todo cuanto aparece como verdadero es verdadero", podría concluirse que toda afirmación sería falsa y verdadera a la vez, en la medida en que quien afirme una proposición *x* pueda aducir que tal *x* es el contenido de su *apparentia*. Sin embargo, lo que el ejemplo de Roma intenta poner de manifiesto es que esa consecuencia no se sigue de la tesis de la verdad de la apariencia. Y ello es así, porque Nicolás establece una clara diferencia entre el juicio o asentimiento a una proposición y el acto de percepción (esto es, la *apparentia*) en el cual descansa la verdad del juicio.

Así, la proposición "Roma es una gran ciudad" puede ser afirmada por cualquier persona que comprenda el sentido de las palabras y decida adherir a ellas. Pero el acto de apariencia corresponde únicamente a quien está en Roma y la contempla con sus propios ojos. Sólo la persona presente en Roma percibe con total evidencia la verdad de la proposición. Así lo afirma expresamente Nicolás:

Entiéndase esta proposición universal [sc. que todo cuanto aparece como verdadero es verdadero] de acuerdo con el significado que puede inferirse de las proposiciones que siguen. Argumento del siguiente modo: el intelecto tiene certeza de todo cuanto le resulta evidente, y evidente en sentido último, es decir, mediante un acto de los sentidos. Ahora bien, todo lo que aparece en sentido propio (apariciencia que existe sólo en el acto de los sentidos externos) debe ser considerado de este tipo; de otro modo, no se diría que aparece en sentido propio. De aquí que el intelecto juzga que muchas cosas son de tal o cual modo, y brinda su asentimiento, aun cuando no se puede decir que aparezcan ante él, hablando propia y estrictamente, puesto que no son evidentes en sentido último; por ejemplo, que Roma es una gran ciudad, algo que sería evidente y totalmente claro para alguien que se encontrara en Roma y la viera con sus propios ojos.⁹⁴

Esta última distinción es fundamental, y en cierto modo es la que explica en qué sentido debe entenderse la noción de *apparentia* como la piedra de toque de todo este

omnia sint falsa. Dico hoc inconueniens non sequi propter quod praemitto quod non omnis actus virtutis comprehensivae est apparentia objecti; unde et praemissum est alibi, intellectum habet actum iudicandi et assentiendi <circa ea> quae non tamen sunt apud se in apparentia, etiam loquendo de apparentia improprie dicta ut quod Roma est magna civitas ei qui iudicat et assentit isti complexo et tamen non vidit Romam. Verum est ergo si diceremus: omne quod iudicatur verum esse verum, vel cui intellectus assentit, sequeretur illud quod dicitis; sed sic non dicimus, sed solum est sermo noster de actu apparentiae".

94 EO 228.20-28: "Et intelligatur universalis haec secundum intellectum qui ex dicendis infra poterit colligi. Arguo sic: de omni eo intellectus est certus quod est sibi evidens et ultimate evidens vel ipsi secundum actum sensus. Nunc de omni eo quod apparet proprie, qualis apparentia est solum in actu sensuum exteriorum, est huiusmodi, alias non diceretur proprie apparere. Unde de multis iudicat intellectus quod sic sunt et eis assentit; quae tamen non dicuntur proprie et potissime sibi apparere quia non sunt ultimate evidencia ut quod Roma est magna civitas, sed videnti qui esset in Roma esset evidens et omnino clarum".

Tractatus secundus. En este pasaje, la *apparentia* es aquello evidente en sentido último (*ultimate*) y totalmente claro (*omnino clarum*). Una experiencia tal, respecto de la proposición "Roma es una gran ciudad" sólo es posible para quien está efectivamente en Roma: la *apparentia*, pues, es una manifestación sensorial clara y evidente a partir de la cual, en un momento ulterior, y mediante otro acto, se dará asentimiento a una proposición (en este caso, "Roma es una gran ciudad"). Sólo en esta segunda instancia aparece un contenido proposicional al que se puede conceder (o no) asentimiento. La *apparentia*, en tanto experiencia inmediata de los sentidos, es pre-proposicional, esto es *incomplexa*.

La importancia de la distinción radica en que, de esta manera, ni la *apparentia* se identifica con el conocimiento –porque el conocimiento implica el asentimiento a un complejo proposicional, mientras que la *apparentia* es *incomplexa*– y, a la vez, el conocimiento no se reduce exclusivamente a la *apparentia* –pues el fundamento del asentimiento a una proposición no es únicamente la *apparentia*, como se verá con los diversos ejemplos en los que Nicolás emplea la imagen de la ceguera para establecer ciertas analogías con el conocimiento–.

La primera distinción que establece Nicolás, pues, es la que se verifica entre una percepción incompleja y una compleja (*notitia incomplexa / complexa*), esto es, entre la inmediatez del dato sensible y el juicio por medio de proposiciones. El fundamento de la primera es la *apparentia*. El de la segunda, en tanto formulación proposicional, se regirá mediante el principio de no contradicción:

Lo siguiente, por lo tanto, es evidente en sentido propio: los objetos sensibles, y los actos que experimentamos en nosotros, en lo referido a cuanto es simple. En lo que respecta a los complejos proposicionales, son evidentes los principios que son conocidos por sus términos, y las conclusiones que dependen de ellos.⁹⁵

Aquí reside lo que C. Grellard califica como el "fundacionalismo" de Nicolás de Autrecourt⁹⁶: la estructura de conocimiento descansa, para el filósofo lorenense, sobre principios que son auto-evidentes; ya sea las apariencias o percepciones inmediatas para el

95 EO 235.6-9: "Haec vero proprie sunt evidentia: objecta sensibilia, actus quos <experimur> in nobis, et hoc quantum ad incomplexa; quantum vero ad complexa principia nota ex terminis et conclusiones dependentes ex eis".

96 C. GRELLARD, "Scepticism, Demonstration and the Infinite Regress Argument (Nicholas of Autrecourt and John Buridan)", *Vivarium* 45 (2007), pp. 328-342, esp. p. 335: "Nicholas' theory is foundationalist par excellence: it is a theory that supposes that there are basic self-justifying beliefs, which serve as the principles or foundations for the whole structure of knowledge that can be inferred from them". De los dos "meta-principios" que reconoce en la filosofía de Nicolás de Aurecourt –la *apparentia* y el principio de no contradicción–, Grellard se detiene expresamente en el segundo. Aquí nos detenemos, en cambio, en el primero.

caso del conocimiento incomplejo, y el principio de no contradicción (o toda proposición que a él pueda ser reducida) para el caso del conocimiento complejo. En lo que sigue, nos detendremos en el primer momento, esto es, la *notitia incomplexa* que tiene como fundamento la *apparentia*. Esto es, privilegiaremos el aspecto gnoseológico antes que el epistemológico. Sobre este último, uno de los aspectos más estudiados por los intérpretes de la obra de Nicolás de Autrecourt, habrá ocasión de tratar en el capítulo dedicado al potencial escéptico de la filosofía ultricuriana⁹⁷.

Sin embargo, es importante señalar aquí la relación que se establece entre la *notitia incomplexa* y la *complexa*, en la medida en que la primera, a su vez, funciona como fundamento para la segunda. Esto es: la formulación proposicional (*complexa*) implica una serie de actos judicativos que, de no encontrar su fundamento último en un acto de *apparentia plena*, pueden conducir a error. Esta vinculación entre ambos planos (el complejo y el incomplejo) no implica que se pueda afirmar de uno lo que corresponde al otro. De hecho, los adversarios de Nicolás que aplicaron su argumento acerca de la apariencia a este segundo plano, propio de los actos complejos, extrajeron a partir de él una aparente contradicción: toda afirmación sería verdadera; toda afirmación sería falsa. Pero, como se vio, no es esto lo que afirma Nicolás: la distinción entre el acto sensorial y el juicio proposicional acerca de ese acto impide establecer una equivalencia entre ambos, aun cuando el conocimiento proposicional (complejo) encuentre su fundamento último en una *apparentia* (incompleja). Por esa misma razón, Nicolás no cae en un supuesto "relativismo":

Al respecto, considérese que la superioridad del intelecto de un hombre sobre el de otro se produce de una de las dos formas mencionadas: sea porque las apariencias de las cosas vienen a él en mayor número y más rápido, sea porque reflexiona más acerca de las apariencias y es menos apresurado en pronunciarse acerca de ellas.⁹⁸

Esta superioridad de un intelecto sobre otro basada en la mayor reflexión a partir de las apariencias y un mayor cuidado a la hora de expresar juicios sobre ella puede leerse sin duda como una referencia a lo establecido en los prólogos del tratado. El "dirigirse a las cosas" que allí se propugnaba no parece ser otra cosa que lo que en este *Tractatus secundus* se describe como "reflexionar acerca de las apariencias", en la medida en que es

97 Cf. capítulo 6 del presente trabajo.

98 EO 234.13-17: "Et circa hoc considera quod praeeminentia intellectus unius supra intellectum alterius est secundum alterum duorum dictorum supra modorum, vel quia plures habet apparentias circa res et magis subito sibi occurrunt, vel quia magis reflectit supra suas apparentias, nec faciliter exit ad actum dicendi".

precisamente por medio de estas *apparentiae* que podemos acceder a algún tipo de conocimiento de las cosas. Si algún tipo de conocimiento es posible, su fundamento debe encontrarse, en última instancia, en estas *apparentiae* de las que se dice que son verdaderas.

Ahora bien, ¿hay en este *Tractatus secundus* una fundamentación de este tipo de conocimiento? Comencemos por considerar la posibilidad del error. Si la *apparentia* es siempre verdadera (se verá más adelante si esto puede afirmarse universalmente, esto es, si es efectivamente así en todos los casos), entonces el error debe residir en el acto del juicio. En efecto, es lo que aduce Nicolás:

Y debería repararse en que muchas veces ocurre que el intelecto juzga a partir de una apariencia que no se presenta en manera completa. Es por ejemplo el caso, como explicaremos más abajo, de aquel que ve el sol y le parece menor que la Tierra entera. Puesto que sigue totalmente a la vista, cree que no existe nada sino cuanto es visto, y entonces afirma que todo ese objeto que ve moverse de Oriente a Occidente es menor que la Tierra entera. Y así, ese objeto acerca del cual se produce el acto judicial tiene lugar en el intelecto de acuerdo a su apariencia, pero no en modo completo (sobre lo cual abundaremos luego). De modo que la falsedad reside en el acto de juzgar del intelecto, y no en el acto de apariencia.⁹⁹

Nicolás recurre aquí al caso de la visión del sol desde la Tierra –en esta misma sección, apelará también a los ejemplos del bastón que aparece quebrado al sumergirlo en agua, el gusto amargo que un hombre afiebrado o la costa que parece moverse para alguien que está en una nave¹⁰⁰–, para señalar que no hay allí, estrictamente, una percepción errónea: el acto de apariencia es verdadero; el error reside en el acto judicial ulterior, esto es, en la conclusión apresurada que se extrae de él¹⁰¹.

Ahora bien, ¿cómo determinar, entonces, que el acto de juicio y asentimiento a una proposición es, en efecto, el apropiado para una determinada apariencia? Dicho de otro modo, ¿cuál es el criterio para determinar si uno se ha apresurado o no al realizar un juicio acerca de una *apparentia*? Esta es la pregunta fundamental de este *Tractatus secundus*, pues en su respuesta residirá, en última instancia, la posibilidad de contruir algún tipo de conocimiento que trascienda la mera tautología de las proposiciones analíticas, en tanto

99 EO 229.13-21: "Et advertendum quod aliquando sic contingit quod intellectus habet illud in ratione apparentiae circa quod est actus judicandi, sed non totum illud ut cum aliquis videt solem ut infra dicemus illud quot apparet sibi est minus tota terra. Nunc quia sequitur totalem visum, judicat quod ibi nihil est praeter illud quod videtur, et ita enuntiat quod totum illud, quod videtur, movetur ab oriente in occidentem est minus tota terra; et ita illud objectum circa quod est actus judicandi est apud intellectum in ratione apparentiae, sed forsitan non totum de quo alias plenius inquiretur; et sic est falsitas in actu judicandi licet non sit in actu apparentiae".

100 Para un análisis de estos ejemplos, véase *infra*, cap. 6 de este trabajo.

101 EO 230.1-2: "Ex praedictis igitur videtur probabilis conclusio proposita ut licet actus judicandi et assentiendi stent cum falsitate, actus ultimat apparentiae non".

conocimiento fundado en un tipo de evidencia garantizado por la experiencia inmediata. Se advierte aquí que el centro de la discusión se traslada: ya no se trata, como en los textos antes analizados, de la relación entre el acto de intuición y el objeto –que aquí no es puesto en duda–, sino de la relación entre el asentimiento que se concede a la proposición formada a partir de ese acto. Y según lo avanzado por Nicolás en su planteo de la cuestión, es la propia *apparentia* la que oficia de fundamento, entendida ahora como apariencia en una "luz plena":

De acuerdo con este punto de vista, puede decirse entonces con probabilidad que, si un hombre puede decir que está seguro de algo, aquello que aparece de manera propia y última es verdadero. Expresemos esta regla con otras palabras: cada acto de afirmación formulado en plena luz, en la medida en que un hombre puede poseer una luz plena, es verdadero. Pues todo acto que se ajusta a su verdadera regla es verdadero. Y un acto de afirmación formulado en plena luz se ajusta a su verdadera regla, es decir, la plena luz. Pues no podemos establecer nada con certeza como no sea en relación con la luz o con las apariencias que se nos presentan. Pues estas poseen la naturaleza de una medida o principio, como fue suficientemente demostrado arriba.¹⁰²

La regla para determinar la validez de un juicio recto implica, pues, su reducción a un acto de *apparentia* que se haya producido *in pleno lumine*. Esa es la medida, y Nicolás la considera ya probada. En efecto, ¿qué podría objetarse? De acuerdo con Nicolás, para refutar esta definición del acto de apariencia en plena luz como medida para determinar la certeza de un juicio (*se esse certum*) debe ser reconocida incluso por sus oponentes, puesto que deberían recurrir a ella para demostrar su propia tesis:

Y como se dijo antes, tampoco sería válido decir que la plena luz no posee en sentido absoluto la naturaleza de una medida, sino mediante la concurrencia de tres cosas, es decir, la propia disposición del órgano y del medio, y la distancia apropiada del objeto. Al que dijere esto le haría dos preguntas: en primer lugar ¿cómo está seguro de que se requiere eso? No será capaz de ofrecer una razón verdadera como no sea una apariencia o su luz, de modo tal que la negación de la proposición implicará su admisión. En segundo lugar, pregunto a quien dice tener alguna certeza, si conoce que esas tres cosas concurren: que su facultad está apropiadamente dispuesta, etc. No puede alegar una razón verdadera excepto que le parece que es así. De modo que siempre deberá caer en lo que se quiere negar, es decir, que una apariencia plena, tomada absolutamente, es siempre verdadera, y que un acto de afirmación basado en ella es siempre verdadero.¹⁰³

102 EO 231.1-9: "Juxta ergo hanc imaginationem potest dici probabiliter quod si homo de aliquo possit dicere se esse certum, illud quod apparet proprie et ultimate est verum. Et dicamus hanc regulam per alia verba: omnis actus dicendi formatus in pleno lumine, quantum lumen potest esse plenum apud hominem, est verus; nam omnis actus mensuratus secundum suam veram regulam est verus; sed actus dicendi formatus in pleno lumine est mensuratus secundum veram regulam, scilicet lumen plenum; nihil enim certitudinaliter possumus enuntiare nisi relatione luminis vel apparentiae quae penes nos sunt. Ista quidem habent rationem mensurae et principii ut satis visum est supra".

103 EO 231.9-19: "Neque valeret ut supradictum est si diceretur quod lumen plenum non habet rationem mensurae simpliciter sed concurrentibus tribus, scilicet debita dispositione organi medii et debita distantia objecti; nam a sic dicente quaero duo: primo unde est certus quod illa requiruntur; non poterit dare pro vero medio nisi apparentiam vel lumen suum, et ita negando propositum concedet propositum. Item quaero ab eo quod dicit se esse certum, an sciat quod illa tria concurrunt, quod potentia sua sit bene disposita etc. Non potest

Si todo conocimiento proposicional exige una justificación para el asentimiento, la cadena de proposiciones podría remontarse potencialmente al infinito, en la medida en que toda proposición requeriría a su vez de otra que la justificara. La *apparentia plena* corta esa regresión, al hacer descansar todo complejo proposicional en un acto incomplejo de aparición "en plena luz".

De este tratamiento de la *apparentia* por parte de Nicolás de Autrecourt parece desprenderse un cierto optimismo respecto de la experiencia sensorial que contrasta con lo que se esperaría de un "escéptico", tal como fue caracterizado por muchos intérpretes. Ahora bien, como se vio en el capítulo 1, esa lectura escéptica descansaba en una interpretación del proyecto ultricuriano a partir de dos grandes ejes: la crítica a las prácticas universitarias de los prólogos del *Exigit ordo*, y la definición del principio de no contradicción como único criterio de verdad en la correspondencia.

Respecto del primero, ya se ha tratado en el capítulo 3. Respecto del segundo, la cuestión dista mucho de ser saldada. En principio, porque en su defensa ante el tribunal de Aviñón, Nicolás afirma que dicho principio fue sostenido en el intercambio epistolar con Bernardo meramente *disputative* y que, por lo tanto, las afirmaciones vertidas allí no deben ser tomadas en su sentido absoluto. Ahora bien, ¿cómo tomar esas palabras? ¿Se trata de una declaración sincera o de un intento por eludir la severidad de los jueces? Si fuera esto último, la estrategia no dio resultado. Más aún, este tipo de recursos fueron catalogados por la comisión papal como "propias de un zorro" (*excusatio vulpina*).

En cualquier caso, independientemente de cómo quiera leerse la defensa de Nicolás durante su proceso en Aviñón, lo cierto es que su obra nos presenta, efectivamente, testimonios acerca de la certeza entendida en términos de reducción al primer principio. Se trata, por otra parte, de uno de los pasajes más citados de Nicolás, extraído de la segunda epístola a Bernardo: *certitudo evidentie non habet gradus*¹⁰⁴. Toda afirmación verdadera, o bien se deriva inmediatamente del primer principio, o puede ser reconducida a él. De esta manera, el ámbito del conocimiento se ve drásticamente restringido, en tanto las únicas proposiciones que pueden ser reconducidas a ese primer principio, como lo demuestra la propia explicación de Nicolás en la correspondencia, serían las proposiciones analíticas.

praeterndere verum medium nisi quia sic apparet sibi; igitur oportebit semper reverti ad negatum ab eo, scilicet quod apparentia plena absolute sumpta semper est vera; et actus dicendi factus secundum eam semper verus".
104 L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt*, pp. 60-64. Cf. la sección anterior de este capítulo.

Por el contrario, todo el tratamiento de la *apparentia* en este *Tractatus secundus* se inscribe en el marco de lo probable. En efecto, aquí sí es posible encontrar grados, en la medida en que ciertas proposiciones son más probables que otras. En el *Tractatus secundus*, el objetivo de Nicolás consiste precisamente en establecer el criterio con el cual sea posible establecer los distintos grados de justificación del conocimiento. Si en el ámbito del conocimiento verdadero, tal como era presentado en la correspondencia, había una única certeza, cuya medida estaba dada por la plena luz del primer principio, en el *Exigit ordo* encontramos una gradación cuya medida es la plena luz de la *apparentia*.

La discusión entre los intérpretes se da, pues, entre estas dos posibles lecturas: de un lado, quienes consideran que la restricción del campo de lo verdadero al sometimiento al principio de no contradicción implica una reducción de la verdad a la afirmación de tautologías y que, en la medida en que todo lo demás caiga en la categoría de lo probable, la filosofía positiva de Nicolás o bien no es consecuente con su propio principio o bien con constituye verdadera "ciencia", en la medida de ser incapaz, por definición, de ir más allá de la sola probabilidad¹⁰⁵.

Por otra parte, están quienes, por el contrario, consideran que el principal aporte de la epistemología ultricuriana es el enorme desarrollo y justificación que le concede a la categoría de lo probable, en la que es posible establecer una gradación que alcance, a su modo, un cierto tipo de certeza¹⁰⁶. Si bien habrá ocasión de volver sobre esta cuestión en el capítulo siguiente, puede adelantarse aquí que esta segunda interpretación nos parece más fiel al proyecto filosófico de Nicolás de Autrecourt, y ello por dos razones:

a) La primera razón es de índole, en cierto modo, filológica: el énfasis en la condición de probable de la teoría ultricuriana de la *apparentia* se basa, fundamentalmente, en una lectura del *Exigit ordo* como obra completa, redactada íntegramente de comienzo a fin en una etapa temprana de la carrera universitaria de Nicolás¹⁰⁷. Precisamente por el carácter unitario que se confiere a la obra, esta interpretación parte explícitamente de la consideración de los

105 En el capítulo 1 se vio cómo esta línea de interpretación se origina en los estudios de O'Donnell, continuados por Copleston. En la actualidad, tal lectura es sostenida, con matices, por Dallas Dennery II; cf. D. DENNERY II, *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Optics, Theology and Religious Life*, Cambridge University Press, New York 2005, pp. 137-168.

106 El principal defensor de esta interpretación es C. Grellard. Cf. C. GRELLARD, *Croire et savoir*.

107 Esto se observa claramente en uno de los más recientes textos que sostienen esta interpretación; cf. D. DENNERY II, "Nicholas of Autrecourt on saving the appearances", en S. CAROTI, C. GRELLARD (eds.), *Nicolas d'Autrecourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340)*, Stilgraf, Cesena 2006, pp. 65-84.

prólogos del *Exigit ordo* y, consecuentemente, describe el proyecto filosófico ultricuriano en tres pasos: refutación de la filosofía aristotélica, caracterización del conocimiento a partir de las *apparentiae* como probable y finalmente afirmación de la verdad revelada. El movimiento de la investigación filosófica conduce, pues, a un punto de llegada, que es la afirmación de la verdad de la fe.

Ahora bien, este movimiento, con un principio y un final claramente demarcados, contrasta con otros pasajes de los propios prólogos y del *Tractatus primus* del *Exigit ordo*, en los que Nicolás no sólo exhorta a la investigación filosófica (*per inquisitionem ex principiis*), sino que postula además un potencial avance indefinido en esa investigación (véase el argumento caracterizado como *excusatio vulpina* por la comisión papal). De allí que, sin negar las fuertes críticas a la investigación filosófica de su tiempo que se encuentran en esas primeras páginas del *Exigit ordo* –que constituyen, es cierto, el punto de partida de la filosofía ultricuriana–, su lectura debe complementarse necesariamente con un segundo movimiento en el que Nicolás declara la necesidad de elaborar un tipo de conocimiento *in propositionibus per se notis et in experimentis*¹⁰⁸. Si el primer tipo de conocimiento alude al conocimiento proposicional en el que la medida es el principio de no contradicción, el segundo –también proposicional, en tanto conocimiento– es precisamente aquel que se fundamenta, como lo desarrolla el *Tractatus secundus*, en la *apparentia plena*¹⁰⁹.

Desde luego, el extenso tratamiento de la noción de *apparentia* en este *Tractatus secundus* es, para quienes realizan una lectura "unitaria" del *Exigit ordo*, una posible contradicción o un sinsentido¹¹⁰. Por el contrario, el sinsentido no es tal si se considera que el análisis de la función de la *apparentia* en la estructura del conocimiento no comienza de manera "abrupta"¹¹¹, sino que marca, precisamente, un nuevo comienzo en el tratado o, mejor dicho, una redacción posterior de un *Tractatus secundus* o *tractatus specialis* que retoma las cuestiones abordadas en el *Tractatus primus* para presentarlas desde un nuevo punto de vista, con nuevas herramientas.

108 EO 184.36-38: "Sed hic non quaerimus nisi evidentiam, et ideo non videtur quod dignum sit uti talibus argumentis; sed quaeramus veritatem quaesitorum in propositionibus per se notis et in experimentis".

109 Ello independientemente de la posibilidad de que el tratamiento ultricuriano de la *apparentia* sea, como sugiere Grellard, mucho más temprano de lo que su aparición en el *Tractatus secundus* parece sugerir. Cf. C. Grellard, *Croire et savoir*, p. 40, n. 1.

110 Cf. D. DENNERY II, "Nicholas of Autrecourt on saving the appearances", p. 68: "Still, given his introductory comments in the *Exigit's* prologues about how little we can learn from the appearances, Nicholas' defense of this particular proposition [sc. *omne illud quod apparet esse verum sit verum*] seems more than a little curious".

111 La expresión es de D. Dennery; Cf. D. DENNERY II, "Nicholas of Autrecourt on saving the appearances", p. 67: "Nicholas begins his examination of the natural appearances rather abruptly".

b) La segunda razón, y acaso la más importante, es de índole hermenéutica. Así como en la correspondencia la postulación del principio de no contradicción como primer principio al cual debía reducirse toda evidencia parecía restringir enormemente el campo del conocimiento –en efecto, tal conocimiento no iría más allá de la enunciación de tautologías–, así también podría preguntarse si todo el tratamiento de la primera sección del *Tractatus secundus* no opera una reducción similar. Si bien es cierto que, en comparación con la correspondencia, el *Exigit ordo* parece ampliar el margen de lo que puede conocerse, ese margen se mantendría aun relativamente estrecho, en tanto tal conocimiento parece exigir la reducción a un acto de *apparentia plena* como medida, y por lo tanto reducir la justificación del asentimiento a una proposición a un dato inmediato de los sentidos. Dicho de otro modo: ¿cómo es posible considerar la *apparentia plena* como medida para prestar asentimiento a una proposición respecto de la cual un acto de *apparentia* está vedado por definición, como en las cuestiones metafísicas o, más aún, las teológicas?

La tentación es leer estos postulados en sentido fuertemente "empirista" y, especialmente, "anti-metafísico"¹¹². Por el contrario, el objetivo de Nicolás parece ser precisamente establecer los criterios con los cuales elaborar un discurso metafísico y, desde luego, teológico. Nicolás parte de las *apparentiae* porque son el medio más inmediato para nuestro conocimiento. Pero el discurso "científico" no se reduce al dato inmediato de los sentidos que implica la *apparentia*, sino que a partir de él, esto es, a partir de aquello que aparece, se lanza a la investigación de lo que permanece oculto.

Una vez más, el anuncio está presente en esos mismos prólogos: en ellos Nicolás anunciaba la necesidad de postular el verdadero modo de investigar las cuestiones ocultas (*occulta inquirendi*), y le reprochaba a Aristóteles no haber contribuido a conocer esas cosas, que son precisamente "aquellas cuyo conocimiento en más alto grado desea el intelecto". Tal deseo, en tanto universal (así afirmado incluso por el propio Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*) no puede resultar vano, por los principios establecidos al comienzo¹¹³. Todo el

112 Así, por ejemplo, se lo describe a Nicolás en A. TOWNSLEY, "Nicholas of Autrecourt as anti-metaphysician: the principles of the good and the eternity of things in the *Exigit ordo executionis*", *Giornale di metafisica* XXXI (1976), pp. 133-147.

113 Esta crítica a la filosofía de corte aristotélico a partir de los propios principios aristotélicos no es una característica exclusiva de Nicolás de Autrecourt, desde ya. Así comienza, también, el proyecto cusano de la "docta ignorantia", perteneciente a una tradición totalmente diversa; cf. NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia* I, 1: ... "quibus iudicium connatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit".

esfuerzo intelectual de Nicolás de Autrecourt parece dirigido a sostener un delicado equilibrio entre las derivaciones más extremas de estos principios: el escepticismo derivado de la caracterización del conocimiento científico como meramente probable, por una parte; el optimismo exacerbado según el cual el error sería imposible, por otra.

No hay, pues, en Nicolás, un esfuerzo "anti-metafísico", sino por el contrario –y en consonancia con las discusiones de su tiempo– un esfuerzo por establecer los propios fundamentos del conocimiento metafísico. Esto es, un tipo de conocimiento cuyas proposiciones no se reducen al principio de no contradicción –en ese caso, la sola exposición de los términos bastaría para asegurar apodóticamente la verdad de esas proposiciones–; pero, por definición, también caen fuera de la experiencia inmediata de los sentidos. De allí la necesidad de establecer un criterio que, sin alcanzar la plena luz que caracteriza a los anteriores, permita establecer diversos grados de justificación para las proposiciones metafísicas¹¹⁴.

Así, en efecto, pueden entenderse las críticas de Nicolás a Aristóteles: la principal deficiencia del sistema aristotélico es su incapacidad para abordar las cuestiones "que en más alto grado desea el intelecto" implica la necesidad de fundar el discurso metafísico sobre bases más sólidas que las propuestas por los "peripatéticos". En ese sentido, las críticas de Nicolás se inscribirían en un contexto más amplio, en el que la metafísica aristotélica es cuestionada, en favor de otros discursos que el propio Aristóteles afirmaba haber superado: al atomismo, en el caso del *Tractatus primus*, se suma en este *Tractatus secundus* una reivindicación de Platón –sobre la que habrá oportunidad de hablar en breve–, que era compartida por otros *artistae* y teólogos del s. XIV, que calificaban a Aristóteles como *pessimus metaphysicus*¹¹⁵.

114 Si bien ello cae fuera de los límites de este trabajo, no deja de ser interesante consignar la referencia a una *latitudo certitudinis* en el comentario de Buridán a los *Tópicos* de Aristóteles, en la medida en que lo que se analiza en las *quaestiones* centrales del primer libro es precisamente el tipo de razonamiento probable propio de la argumentación dialéctica; cf. JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones Topicorum*, qq. 13-15, ed. N. GREEN-PEDERSEN, Brepols, Turnhout 2008 (Artistarium 12), pp. 54-65. Cf. *infra*, cap. 6 del presente trabajo.

115 Véase, por caso, el siguiente pasaje del teólogo franciscano Francisco de Meyronnes en su *Conflatus*: "aliter dicitur quod Aristoteles fuit optimus physicus sed pessimus metaphysicus quia nescivit abstrahere ideo pessimam metaphysicam fecit". Este y otros testimonios son citados en C. GRELLARD, *Croire et savoir*, p. 183. A ello se podría agregar que el *topos* de un Aristóteles experto en filosofía natural pero endeble en su conocimiento acerca de las "cosas divinas" tiene una larga tradición, de la que da cuenta, por ejemplo, la *Guía de perplejos* de Maimónides; cf. MAIMONIDES, *Dux perplexorum*, Venecia 1520, f. 54r: "Quicquid dixit Aristoteles in omnibus entibus qui sunt a sphaera Lunae usque ad centrum terrae, verum est sine dubio (...) Quicquid vero locutus est Aristoteles de his quae sunt a sphaera Lunae superius, est verisimile praeter quaedam et praesertim quae dixit in ordine intelligentiarum separatarum et in parte rerum spiritualium secundum quod ipse credit; et sunt in eis deceptiones multae".

5.2.2.1. Más allá de las apariencias: el *medium metaphysicum*

Ya en la sección *De aeternitate rerum* Nicolás había manifestado su disgusto con quienes, ante la postulación de una explicación atomista de los fenómenos naturales, esperan que se les muestre esos átomos como quien muestra granos de mostaza:

Ahora bien, debería saberse que hay hombres que sólo pretenden aceptar aquellas proposiciones que se presentan a su experiencia sensorial. Así, cuando se dice que la blancura se corrompe, si vieran que moléculas de blancura se dividen como granos de mostaza, entonces creerían la proposición. Tales hombres se preguntan constantemente cómo es ello posible, y no están dispuestos a creer a menos que uno se los demuestre por medio de los sentidos. Sin embargo, no todas las verdades pueden ser demostradas de esa manera. Así algunos hombres, por abstracción y análisis, ven muchas cosas que estos hombres nunca ven, y son perfectamente conscientes de que no todas las cosas son de tal naturaleza como para presentarse en la experiencia sensible.¹¹⁶

Aquí se ve en qué medida el conocimiento debe trascender el ámbito de la *apparentia* entendida como dato inmediato de los sentidos. No en vano, en esas primeras páginas del tratado, se anunciaba la necesidad de elaborar un *tractatus specialis de anima*: si un deseo universal no puede ser superfluo¹¹⁷, ese deseo de conocer las cosas ocultas debe poder satisfacerse de una manera u otra, de modo que será necesario hallar el mecanismo que lo garantice. Lo que Nicolás cree encontrar en este *Tractatus secundus*, por medio de la noción de *apparentia plena*, es precisamente la guía con la cual internarse en ese territorio desconocido. Y ello porque el conocimiento de lo desconocido necesariamente debe descansar sobre algún tipo de fundamento cierto. En ese sentido, el principio de no contradicción no ofrece una verdadera riqueza heurística: como el propio Nicolás manifiesta en la correspondencia, nada puede incluirse en el predicado que no esté contenido ya en el sujeto. En rigor, no puede surgir de allí conocimiento nuevo.

La *apparentia*, en cambio, ofrece un tipo de fundamento de otra naturaleza. A partir de ella sí será posible ampliar el conocimiento y, mediante argumentos probables, *abstrahendo y resolvendo*, trascender el dato inmediato de la experiencia sensorial para

116 EO 189.1-8: "Nunc sciendum quod aliqui sunt homines qui nullas propositiones volunt recipere nisi veniant in apparentia apud sensum; unde si, quando dicitur albedo corrumpi, viderent quod modiculae albedines ad modum granorum sinapis dividerent se, tunc crederent illud et semper tales petunt qualiter est hoc, et nolunt credere nisi homo sic ostendat ad sensum; et tamen non omnes veritatis sunt a nobis praeostensibiles. Unde quidam vident multa abstrahendo et resolvendo quae nunquam isti vident et satis considerant quod non omnia sunt nata venire in apparentia tali apud sensum".

117 Cf. *supra*, cap. 4.1.2.1 del presente trabajo.

generar un conocimiento nuevo. La noción misma de átomo, sobre la cual descansa toda la ontología ultricuriana, cumple una función "heurística" de este tipo¹¹⁸. En ese sentido es que se puede afirmar que el concepto de "átomo" en Nicolás de Autrecourt es ciertamente *metafísico*. Se trata de un concepto fundado en las *apparentiae*, pero elaborado a partir de una abstracción que permite, a partir de esas apariencias, trascenderlas.

La imagen a la que recurre el lorenense es la de un país habitado únicamente por ciegos: ninguno de sus habitantes puede tener una experiencia directa del sentido de la vista, pero uno de ellos puede deducir, a partir de sus otras facultades, que la incapacidad de ver no puede ser universal. Nicolás llama a la argumentación de este ciego *medium metaphysicum*:

Ahora imaginemos la siguiente situación y obtendremos algo parecido a la disputa en la que se encuentran actualmente los hombres: en un determinado país, no viven sino personas ciegas de nacimiento. Si algunos de ellos están ávidos de conocimientos y buscan la verdad, tarde o temprano, uno de ellos dirá: "Veis, señores, que no podemos caminar en línea recta sin tropezar frecuentemente. Pero no creo que toda la raza humana sufra esta deficiencia, porque nuestro deseo natural de caminar rectamente no podría verse frustrado en toda la especie humana. De modo que creo que existen hombres que poseen la facultad de corregir sus pasos". Otro dirá: "Tu suposición contradice la experiencia sensorial. ¿Cuál sería esa facultad? No el intelecto, porque nosotros lo poseemos, y sin embargo no caminamos rectamente. Ni el gusto o el olfato. Estos sentidos no tienen nada que ver". Y ciertamente, a través de su argumento metafísico basado en el deseo natural, no será capaz de convencer al otro acerca de lo que dice porque no será capaz de hacer aparecer algo ante sus ojos, pues no podría hacerlo, a menos que lo hiciera ver, concediéndole de este modo el poder de la vista. Sin embargo, él mismo tendrá la certeza a través de su argumento metafísico, y sabrá que pueden existir muchas cosas que no están naturalmente capacitadas para alcanzar sus sentidos; al menos no hay en ello contradicción alguna.¹¹⁹

La moraleja de esta curiosa parábola es que, en el país de los ciegos, la certeza la proporciona el argumento metafísico. Si los fundamentos de ese *medium metaphysicum* se encuentran en el principio de finalidad empleado en el *Tractatus primus* (él mismo funcionando como una suerte de *medium metaphysicum* en la estructura del *Exigit ordo*¹²⁰),

118 Cf. capítulo 4 de este trabajo.

119 EO 189.8-25: "Pone quidem et habebis simile disceptationi quae nunc contingit inter homines; in aliqua terra non sunt aliquae personae nisi caecae a nativitate; si inter istos sint aliqui qui desiderant scire et affectant veritatem, dicet interdum unus: videtis domini qualiter non possumus incedere recte per vias, immo incidimus in foveas multotiens; vere non credo quod tota species humana sit sub tali exorbitate; nam desiderium naturale quod habemus ad recte incedendum non est frustra in tota specie; unde creo quod sunt aliqui homines quibus sit communicatum principium rectificandi se. Dicet alius: tu ponis directe contra sensum; quale esset illud principium, non intellectus quia illum habemus, non tamen recte incedimus; non gustus, non olfactus; isti sensus nihil faciunt. Et vere aliter non poterit facere per suum medium metaphysicum allegatum de desiderio naturali, quod alter assentiat sibi quia aliter non poterit facere quod res veniat in apparentia apud sensum illius, quia hoc non posset facere nisi faceret ipsum videre, et ita largiendo sibi potentiam visivam; et tamen ille habebit certitudinem per suum medium metaphysicum et sciet quod multa possunt esse quae non sunt nata pervenire apud sensum eorum, saltem non est repugnantia".

120 En cierto sentido, los cuatro principios utilizados por Nicolás en apoyo de su tesis de la eternidad de las cosas tal como es enunciada en el *Tractatus primus* funcionan a la manera de este *medium metaphysicum* descripto en el *Tractatus secundus*. Cf. *supra*, sección 4.1.2.2 del presente trabajo.

todo el *Tractatus secundus* será un intento por desarrollar los alcances de ese medio y, en especial, los criterios de su validez y aplicación.

El recurso a la imagen de la ceguera es frecuente en el *Exigit ordo*. En cierto modo, el ejemplo de la ciudad de Roma del *Tractatus secundus* cumple una función similar a otro ejemplo del *Tractatus primus*: se trata de la imagen del ciego a quien Dios revela que el blanco es el más puro de los colores. En la medida en que quien le transmite ese conocimiento es precisamente un ser tal que no puede mentir, el ciego no puede sino asentir a tal proposición, aún cuando le esté vedada la *apparentia plena*¹²¹. Como en el caso de la proposición "Roma es una gran ciudad", la argumentación de Nicolás consiste en definir el conocimiento en el acto de asentimiento a un complejo proposicional, y luego establecer los criterios que deben cumplirse para provocar dicho asentimiento.

No es casual, pues, que todo el *Tractatus secundus* esté dedicado a los actos del alma: allí, en efecto, deben buscarse los mecanismos que justifiquen el acto de asentimiento en el que consiste el conocimiento¹²². De allí que, una vez realizado este análisis de la noción de *apparentia*, Nicolás pueda establecer una larga serie de conclusiones respecto de las nociones de evidencia y certeza. Así, una vez descartados otros posibles abordajes a los fenómenos noéticos, y establecidos los fundamentos del propio abordaje de la cuestión, Nicolás elaborará, en las últimas páginas del *Tractatus secundus*, una explicación atomista de los fenómenos psíquicos.

La interrupción del manuscrito –correlato de la interrupción de la carrera universitaria de Nicolás a causa de la condena– no permite aventurarse más allá de ciertas conjeturas acerca del ulterior desarrollo de esta psicología atomista. Al respecto, la observación de C. Grellard parece pertinente, en el sentido de que una explicación de los fenómenos físicos mediante el recurso a átomos "materiales" y una explicación de los fenómenos psíquicos mediante el recurso a átomos "espirituales" sin duda indica un cierto "platonismo" que en las últimas páginas conservadas del tratado se manifiesta de manera explícita¹²³.

121 EO 194.27-30.

122 Acaso deba matizarse una formulación de Grellard, según quien los actos del alma, para Nicolás, no son datos inmediatos de la experiencia y, por lo tanto, en tanto no son susceptibles de una percepción clara y evidente, constituyen un caso típico de discurso probable; cf. C. GRELLARD, *Croire et savoir*, p. 121. Sin embargo, habría que contrastar esta afirmación con lo que señala Nicolás respecto de haber defendido, en una disputa en la facultad de teología, que poseemos certeza de los datos de los sentidos y de los propios actos. A menos que, como se sugiere en el *Tractatus secundus*, esos "propios actos" no sean los psíquicos, sino los físicos: aquí Nicolás emplea el ejemplo del habla.

123 Cf. C. GRELLARD, *Croire et savoir*, pp. 182-189. Allí, Grellard propone la hipótesis de una influencia de Francisco de Meyronnes respecto del "platonismo" ultricuriano. Acerca de este aspecto de la filosofía de Meyronnes, cf. P. VIGNAUX, "L'être comme perfection selon François de Meyronnes", en P. VIGNAUX, *De Saint*

Este platonismo no sólo se advierte en el realismo ultricuriano respecto de la cuestión de los universales, tal como ha sido reconstruido por Z. Kaluza¹²⁴, sino también en la importancia que cobra, en el *Tractatus secundus*, la noción de *similitudo*. Así como al comienzo del *Tractatus secundus* se había distinguido entre el acto sensorial de la manifestación de la *apparentia* y el acto judicativo que confiere asentimiento a una proposición, en una sección ulterior –a la que O'Donnell asigna el título *De entibus imaginabilibus*– se distingue entre los objetos propios de las diversas facultades: así, el *esse objectivum* que es visto será distinto del que es conocido. El pasaje es interesante, porque parece describir una suerte de *big bang* que origina un mundo inteligible subsistente, casi a la manera platónica, pero en clave atomista:

Debemos aquí tomar nota, asimismo, de los entes imaginables, de los cuales puede decirse que poseen una verdadera existencia preexistente a la imaginación y remanente después de ella, como en el caso de los entes visibles y audibles (...) Pues, como se ha dicho antes, nada inteligible es percibido por los sentidos, del mismo modo que ningún objeto de los sentidos es captado por el intelecto, sino que los inteligibles poseen su ser propio y distinto, como los entes sensibles. De lo cual resultará verdadero que toda facultad presupone la existencia de un sujeto y ninguna lo constituye. Por lo tanto, del mismo modo en que los entes sensibles (por ejemplo, los visibles) preceden, y deben necesariamente preceder a la visión, así también los entes imaginables preceden a la imaginación. También parece ser cierto lo que se sigue respecto de la disposición de tales entes imaginables o inteligibles, a saber, que no hay ninguna necesidad de afirmar que son generables y corruptibles, ni tampoco que en ellos se verifique una multitud en la misma especie, ni una determinación particular para existir en un lugar determinado. Se sigue también de lo dicho que resulta falso afirmar que todo ente es inteligible. Pues lo que es percibido por los sentidos no es percibido por el intelecto, como se mostró arriba respecto de la vista: es decir, es inteligido algo que se acerca a ello en similitud y conveniencia.¹²⁵

Anselme à Luther, Vrin, París 1976, pp. 253-312.

124 Cf. Z. KALUZA, "Les catégories dans l'*Exigit Ordo*. Étude de l'ontologie formelle de Nicolas d'Autrecourt", *Studia Mediewistyczne* XXXIII (1998), pp. 97-124. El supuesto nominalismo de Nicolás de Autrecourt, vinculado a una supuesta influencia de Ockham en su pensamiento, es sostenido, entre los intérpretes más recientes, en B. DUTTON, "Nicholas of Autrecourt and William of Ockham on Atomism, Nominalism And the Ontology of Motion", *Medieval Philosophy and Theology* 5 (1996), pp. 63-85. Como señala Grellard, el nominalismo resulta difícil de conciliar con una afirmación "platonizante" como la que se encuentra en las últimas páginas del *Exigit ordo*; cf. EO 266.20-21: "Et si quaeras utrum, sicut est universale objectivum apud intellectum, sit aliquod universaliter subjectivum correspondens; et diceretur quod sic". Cf. C. GRELLARD, *Croire et savoir*, p. 151.

125 EO 241.4-25: "Advertendum quoque est hic de entibus imaginabilibus de quibus potest dici quod habent veram existentiam praexistentem imaginationi et remanentem transeunte imaginione sicut est in visibilibus et audibilibus (...) Nam ut supra dictum est nihil intelligibile sentitur sicut nihil sensibile intelligitur; sed intelligibilia habent suum esse proprium distinctum sicut sensibilia, et ita erit verum quod quaelibet virtus praesupponet suum subjectum esse et nulla constituet ipsum. Unde ut sensibilia puta visibilia praecedunt et necessario habent praecedere visum, sic imaginabilia imaginationem. Et verum videtur esse quod occurrit super dispositione talium imaginabilium et intelligibilium, scilicet quod non sit aliqua necessitas dicendi quod sunt generabilia et corruptibilia. Item quod multitudo in eadem specie accidat in eis nec deetrminatio particularis essendi in loco. Consequitur etiam ex dictis quod falsum est dicere quod omne ens sit intelligibile; illud enim quod sentitur non intelligitur secundum quod visum est supra, licet aliquid intelligatur quod appropinquat ad illud in similitudine et convenientia".

La distinción entre lo visto y lo inteligido parece apuntar hacia un dualismo que prácticamente condenaría al intelecto a conocer únicamente aquellas realidades inteligibles y desconocer completamente los objetos de los sentidos. Sin embargo, las nociones de *similitudo* y *convenientia* son las que garantizan la correspondencia entre ambos órdenes. Como se ve, no es que se haya abandonado el atomismo del *Tractatus primus*, sino que se ha vuelto más complejo. El movimiento local de átomos continúa siendo la explicación de los fenómenos, incluso los psíquicos. Pero esos átomos son ahora más complejos respecto de los que se había presentado en el *Tractatus primus*, como se desprende de la distinción entre átomos materiales y espirituales.

5.2.2.2. Del anti- al cripto-aristotelismo

A partir de estas nuevas herramientas conceptuales que hacen su aparición en esta segunda redacción, muchos de los argumentos presentados en el *Tractatus primus* son ahora reinterpretados en el transcurso del *Tractatus secundus*. El siguiente cuadro es una muestra de algunos ejemplos que dan cuenta del cambio de perspectiva operado entre uno y otro respecto de algunos temas:

	<i>Tractatus primus</i> ¹²⁶	<i>Tractatus secundus</i>
a)	Y si bien, entre algunos jóvenes, parece bastar con un argumento del tipo "existe lo negro, por lo tanto no existe lo blanco", sin embargo el intelecto no puede usar esto como argumento principal pues, si el intelecto afirma que con el advenimiento de lo negro lo blanco es eliminado, ello se debe únicamente a que observa que, con la llegada de lo negro, el sentido de la vista pierde la apariencia de lo blanco. Así, parecería que este argumento es propiamente aquel en el cual finalmente se resuelven todos los demás, y con él parecería ser suficiente. (...) ¿No ha sido ya demostrado en forma suficiente que, cuando adviene lo negro, afirmar que lo blanco ya no existe no constituye ni un principio conocido a partir de sus términos ni algo que experimentamos primero en nosotros? (...) Otro argumento para la eternidad de las cosas se aplica especialmente a aquellos que postulan una pluralidad de causas formales en el mismo sujeto. Pues, según ellos, cuando se dice que lo blanco en una pared da paso a lo negro, no se corrompe en lo que respecta a su apariencia, porque no aparece sino en lo que respecta a algo común a sí misma y a otra blancura igual a ella: de ahí que estén completamente unidas en la experiencia sensorial. Ahora bien, en tanto conviene con otra blancura, no se corrompe sino extrínsecamente, en lo que respecta a su grado individual. Por lo tanto, puesto que	Respecto de la cuestión de los actos del intelecto, agrego un argumento para probar la eternidad de las cosas. Supongamos que existe una blancura en París y una en Inglaterra. Demuestro que, cuando lo negro prevalece en el sujeto que constituía la blancura que estaba en Inglaterra, la blancura no se corrompe. Primero aduzco como prueba de la conclusión que, mediante un acto numéricamente idéntico, son vistas la blancura en París y la blancura totalmente similar en Inglaterra. Acepto las siguientes proposiciones: cuando se ve la blancura que está en París, es correcto decir que esta blancura es vista no sólo por este acto, porque entonces esta blancura no podría ser vista perpetuamente una vez que cesara este acto de la visión; lo cual tú niegas. (...) Ahora bien, puesto que la blancura que está en París es totalmente similar a la blancura que está en Inglaterra, es correcto decir que los actos mediante los cuales ellas son vistas son totalmente similares. Dicho esto, llamemos a la blancura de París <i>a</i> , la de Inglaterra <i>b</i> , llamemos <i>c</i> el acto de ver <i>a</i> , y <i>d</i> el acto de ver <i>b</i> . Entonces <i>a</i> puede ser visto no sólo a través de <i>c</i> , sino por cualquier acto similar a <i>c</i> , como lo establece la segunda proposición. Pero <i>d</i> es completamente como <i>c</i> , como se dijo antes. Por lo tanto, <i>a</i> puede ser visto mediante <i>d</i> . Así, también diré que <i>b</i> podría ser visto mediante <i>c</i> , por la misma razón. Por

126 Se consignan las páginas de la traducción ofrecida en apéndice a este trabajo.

	<p>no se corrompe en lo que respecta al ser de su apariencia, y tampoco parece hacerlo respecto de otra cosa, parece que no pasa al no ser de ningún modo. (...) Sin embargo, dicho sea de paso, me parece que puede ser más probable decir que en la blancura de Sócrates y la de Platón existe una cosa real en sí misma, la cual, aislada de todo lo subsiguiente a ella, no se diferencia de suyo de ambas; y a eso llamo yo naturaleza específica. (p. 12)</p>
<p>b) ¿Qué debería decirse acerca de la luz que se encuentra en un medio? ¿Qué es de ella durante la noche? Podría decirse que la luz en sí misma no es otra cosa que ciertos cuerpos que acompañan naturalmente el movimiento del sol o bien de otros cuerpos luminosos. Si, en cambio, se objetara que la luz se genera instantáneamente, uno debería responder que, si bien parece generarse instantáneamente porque lo hace en forma casi súbita, sin embargo se desarrolla en el tiempo. Según la doctrina común, el sonido se multiplica sucesivamente en el espacio porque procede con una suerte de movimiento local; y sin embargo, parece producirse en forma súbita. Del mismo modo, entonces, no es difícil imaginar que existen cuerpos más sutiles y penetrantes que parecen difundirse casi instantáneamente a lo largo de todo un medio. Esto resultará mucho más claro una vez realizadas ciertas consideraciones acerca del movimiento y el reposo que serán discutidas cuando se trate este tema. (p. 15)</p>	<p>Respecto de mi tesis principal, es decir, la eternidad de las cosas (...) deberíamos poder decir que todas las cosas son eternas, de modo que, cuando se señalara cualquier cosa particular, será verdadero afirmar que existió siempre, existe ahora y siempre existirá. Pues, supongamos que hay ahora luz en nuestro hemisferio. Yo digo que durante la noche esa luz no se corrompe, sino que se produce en un hemisferio distinto del nuestro. Entonces, en un momento estuvo aquí, y al final de ese momento se produjo en otro hemisferio. O, si el tiempo se compone de instantes, como afirmé en otro lado, entonces en este instante está aquí, y al siguiente instante en el otro hemisferio. Y entonces es verdadera esta regla: que toda cosa producida ya existía anteriormente; más aún, existe desde siempre. Y de acuerdo con esto, afirmar que este agente produce esta cosa no equivale a afirmar que cause la existencia de lo que antes no existía, sino que simplemente se dice que hace existir a la cosa. (p. 110)</p>
<p>c) Del mismo modo, en base a lo que se ha dicho, resulta claro lo que debe decirse acerca de muchas proposiciones que resultaban ininteligibles. Se ha dicho que un accidente inhiere en un sujeto, pero el modo en que inhiere no está claro, puesto que no puede ser asimilado al modo en que la piel inhiere en los huesos. Esto dio origen a numerosas dificultades: por ejemplo, si la inherencia pertenece a la esencia del accidente. Sobre la base de la discusión anterior, podría decirse que estos accidentes no son sino ciertos cuerpos atómicos, y que no se encuentran en el sujeto sino como parte de un todo; y debe entenderse que hay otra parte, en cierto modo necesaria y esencial para ese todo, de la que con más razón puede decirse que constituye la sustancia del sustrato. Con la dispersión de estos átomos, lo que se dice operación de la cosa y el movimiento que previamente se manifestaba en ella, deja de producirse, mientras que con la dispersión de otros, no desaparece. Estos últimos deberían ser llamados con mayor propiedad accidentes del sujeto, mas ellos también existen como partes en un todo. (p. 26)</p>	<p>¿Qué debe decirse, entonces, acerca de la blancura que aparece aquí y ahora, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles, cuando desaparece? Si afirmas que se encuentra en otro lado, entonces se produce la traslación de un accidente de un sujeto a otro; pero según Aristóteles las pasiones no están separadas de sus sujetos, y por "pasiones" parece entender todo accidente. La respuesta deberá buscarse, pues, en la otra de las dos lecturas posibles: puede decirse que no existe traslación de un accidente de un sujeto a otro, pues si el accidente se encuentra ahora en otro lugar, también lo está su sujeto. Y si bien esto puede ser probable, no estamos obligados a hablar así, pues podemos decir que esto ocurre, sin traslación, mediante una producción que previamente estaba aquí y ahora está en otro lugar; y todo se reduce causalmente al movimiento de los cuerpos celestes. Es por lo tanto verdadero afirmar que el accidente está ora en un sujeto ora en otro, sin imaginar tal traslación. (p. 111)</p>
<p>d) Esta conclusión también puede sostenerse del siguiente modo: debería decirse que las cosas se corrompen del modo en que más conviene a su naturaleza. Si esta proposición es considerada cuidadosamente, resulta evidente por sus propios términos. Sin embargo, si se estudia con atención, cuando tiene lugar la cesación de las cosas naturales permanentes, no se produce la aniquilación total de algún ser permanente, sino la separación o división de pequeños cuerpos, o incluso el alejamiento de cuerpos previamente inherentes, acaso por la llegada de otros. Considérese el caso de la madera consumida por el fuego, o una vela encendida, y se verá que continuamente se produce una suerte de alejamiento de cuerpos. De aquí también que la muerte, como dice Aristóteles en su libro <i>Acerca de la muerte</i>, le acontece a un hombre porque el calor de su entorno atrae su calor interior, de modo que</p>	<p>Más arriba, en el tratado acerca de la eternidad de las cosas, afirmé que, cuando se dice que el fuego es producido, la verdad del asunto es que se produce la adición de determinados cuerpos calientes; y se dice que es producido el frío por el alejamiento de estos y la llegada de cuerpos fríos, como en el caso del agua caliente que, dejada a su suerte, regresa a su anterior naturaleza, es decir, fría, por el alejamiento de cuerpos calientes y la adición de cuerpos fríos. En este último caso, la única improbabilidad sería parece ser que, cuando el fuego aparece donde previamente no había aparecido, no resulta evidente cómo un movimiento local de cuerpos calientes pueda haberse producido tan rápidamente. Por otra parte, en lo que respecta al sol, afirmamos que no calienta, sino que ciertos cuerpos calientes siguen naturalmente el movimiento del sol en la región del fuego. Algo similar se da en el caso del</p>

	<p>durante la putrefacción el calor natural es liberado. Y brevemente, por inducción de casos similares, no parece que la corrupción se produzca en un cuerpo como no sea por el alejamiento de cuerpos. Si en ciertos ejemplos el proceso parece ocurrir de otro modo a causa de la sutileza de los cuerpos que se separan, ello no basta para negar la hipótesis. Incluso según Aristóteles, en el libro I de la <i>Meteorología</i>, del agua y la tierra se elevan constantemente cuerpos que dejan sus impresiones en el aire; y así, cuando un lago se ha secado, uno no debe pensar que ha pasado al no ser, sino sólo que tuvo lugar una separación y una elevación de sus cuerpos constitutivos. (p. 16)</p>	<p>frío, cuando se dice que este planeta enfría. Y así con las otras cosas, según el modo de cada una. En lo que respecta al movimiento de los cuerpos calientes, puede imaginarse que ellos están suficientemente juntos, pero se han visto impedidos de accionar debido a una gran mezcla con su opuesto. Mas, cuando se unen en un lugar en el que el fuego es acompañado por una potencia capaz de expulsar los cuerpos fríos, entonces allí realiza su acción. (p. 126)</p>
e)	<p>Si esta conclusión es verdadera, echará por tierra casi todo el libro III del <i>De anima</i> aristotélico, que da lugar a dificultades insolubles, todas las cuales ofrecen argumentos en contra de quienes postulan tales cosas. Al mismo tiempo, nos vemos liberados de la disputa acerca del intelecto agente y el intelecto posible. Y quedarán también muchas otras cuestiones para ser analizadas; por ejemplo, si el alma puede recibir varios de los llamados inteligibles en acto al mismo tiempo. Y debe considerarse, además, la conexión entre un inteligible y otro, la diferencia entre ellos y la relación que poseen con sus objetos. (p. 27)</p>	<p>Ahora bien, acerca del intelecto, se presentan otras cuestiones: en primer lugar, si el intelecto es el mismo para todo hombre. Parecería que no, porque cuando un hombre es declarado muerto, resulta verdadero afirmar que otro hombre comprendía tan claramente antes como ahora, y lo mismo podría decirse del resto. Por lo tanto, la facultad no se resintió en su perfección y, consecuentemente, habría algo ocioso en la naturaleza, en tanto superfluo (...) A continuación, resta por establecer si existe un mismo intelecto respecto de todos los inteligibles. Parecería que no, porque cualquiera que posea intelecto poseería entonces la facultad de comprender todos los inteligibles; pero, puesto que existen quienes apenas han silogizado mediante universales una vez en su vida, el intelecto, en la medida en que contenía en sí la intelección de otros inteligibles, permanecería ocioso. (...) Supuesto lo anterior, resta la dificultad de si una persona puede conocer muchas cosas; y, si puede, por qué no podría conocer diez con la misma facilidad que dos. (p. 119)</p>
f)	<p>Pero alguno se preguntará: puesto que la sustancia material y la cantidad no son distintas, ¿no debería uno admitir que la sustancia material es cantidad? Afirmo que estos términos pueden considerarse de dos maneras, bien en un sentido preciso como signos de cosas fuera del alma (y en este sentido admitiría que la proposición es verdadera) o, de otra manera, como signos de conceptos, es decir, de las cosas en tanto concebidas (y en este sentido no debe admitirse). (p. 75)</p>	<p>En el caso de la sustancia material y la cantidad, admitamos sin más que son diferentes en su ser objetivo, puesto que existen diferentes conceptos, como se dijo antes. En base a esto se afirmará la diferencia de categorías postulada por Aristóteles. Examina esto, si deseas comprender, porque el asunto exige una consideración cuidadosa. (p. 114)</p>

Lo que se desprende de estos argumentos es que las tesis principales del *Exigit ordo* (eternidad de las cosas, movimiento local de átomos como explicación de los fenómenos físicos y psíquicos) no varían de una redacción a otra. Lo que varían son las herramientas a disposición de Nicolás de Autrecourt para abordar una serie de problemas nuevos, o para retomar problemas que ya habían sido tratados antes, ahora bajo una nueva perspectiva.

Los ejemplos **a-d** giran todos en torno de la tesis de la eternidad de las cosas. Lo que se advierte en el *Tractatus secundus*, respecto de esos argumentos que ya habían sido planteados en el *Tractatus primus*, es un interés por abordarlos desde nuevas perspectivas (en el caso de los ejemplos **a**, **b** y **d**, un enfoque más "analítico", en el sentido de los "nuevos

lenguajes de análisis" desarrollados en Oxford¹²⁷), o bien incorporando nuevos conceptos a la discusión (como, por caso, el concepto de causalidad y, específicamente, la causalidad astral en el ejemplo c).

El ejemplo e es interesante por otro motivo: allí donde el *Tractatus primus* afirma que, si se acepta la eternidad de los actos del alma, casi todas las tesis centrales del *De anima* aristotélico pierden su validez o su sentido, el *Tractatus secundus* dedica toda una sección a los problemas derivados de los planteos aristotélico-averroístas del *De anima*. Una vez más, no hay en el *Tractatus secundus* un cambio en la tesis central de Nicolás respecto del intelecto (en este caso, la explicación de los fenómenos psíquicos mediante el movimiento local de átomos). Pero sí hay un tratamiento más desarrollado de una cuestión que en el *Tractatus primus* sólo había sido mencionada, sin ser desarrollada¹²⁸. Lo que varía entre uno y otro son las conclusiones establecidas al comienzo de este *Tractatus secundus*, sobre las cuales descansarán las respuestas a estas cuestiones *de intellectu*.

Por último, el ejemplo f, retoma la distinción entre la sustancia material y la cantidad. En el *Tractatus primus*, para afirmar la tesis de la identidad entre ambas, se procede a establecer una distinción entre el modo en el que pueden ser tomados esos términos: ellos pueden referirse, a modo de signos, a la realidad extramental tal como ella es en sí (a ese llama Nicolás su sentido "preciso"); o bien pueden funcionar como signos de los propios conceptos con los cuales el intelecto se refiere a esa misma realidad. Así, Nicolás afirma que, en sí mismas, sustancia material y cantidad no se distinguen; pero sí lo hacen, en cambio, en tanto objetos de pensamiento dentro del alma.

No será distinto lo afirmado en el *Tractatus secundus*, con la diferencia de que allí esa misma tesis será defendida mediante un recurso a las nociones de *esse subjectivum* y *esse objectivum*, con el sentido técnico de la distinción en los autores medievales: el *esse subjectivum* corresponde al ser de la sustancia fuera del alma (a modo de *subjectum*), mientras que el *esse objectivum* corresponde al ser intencional, en el alma. Una vez más, en este segundo sentido es que podrá afirmarse una diferencia entre la sustancia material y la cantidad, mas no en el primero.

La distinción *esse subjectivum* / *esse objectivum* no aparece sino hasta el *Tractatus secundus*. Aquí es posible observar de qué modo la incorporación de una nueva herramienta conceptual le permite a Nicolás volver sobre un antiguo argumento para reinterpretarlo bajo

127 Acerca de estos lenguajes, cf. *supra*, la bibliografía citada en el capítulo 2.1.2. de este trabajo.

128 En efecto, Nicolás advertía allí que tales cuestiones deberían ser abordadas en un *tractatus specialis*.

una nueva perspectiva, manteniendo siempre la tesis principal intacta. Se trata de un recurso que pone de manifiesto, al mismo tiempo, la unidad del texto (en la continuidad de sus tesis principales) y las diversas etapas de su redacción (en la diversidad de tratamiento que se les concede a esas tesis).

Ahora bien, el propio tratamiento ultricuriano de la distinción *esse subjectivum / esse objectivum* es en sí misma problemática. Porque si el *esse objectivum* es el contenido intencional por el cual la cosa es conocida, entonces el *esse subjectivum* estaría, por definición, vedado al conocimiento. Así lo expresa Nicolás, en la sección *De entibus imaginabilibus*:

Por lo tanto, debo decir que una diversidad de conceptos –como afirmar, por ejemplo, que una cosa es tanto buena como verdadera, etc.– no prueba una diversidad subjetiva en la cosa, sea una diversidad real o formal, sino sólo en el ser objetivo. Pues en estos conceptos se capta la misma cosa, si bien de acuerdo con un diverso ser objetivo. Y si preguntas acerca de una cosa, tomada subjetivamente en sí misma, si es eterna, verdadera y buena, debe decirse que subjetivamente en sí misma no es formalmente eterna, es decir, de modo tal que se establezca la eternidad como una realidad o como una formalidad existente subjetivamente en sí misma, etc., si bien es cierto que la cosa posee de suyo aquello por lo que puede ser comprendida por una cierta clase de intelecto de acuerdo con tales seres objetivos. Pues si alguien inteligiera una cosa según el ser subjetivo que posee en sí misma, no afirmaría de ella varios predicados. Y si bien no conocemos ese ser subjetivo tal cual es en sí mismo, sino sólo según tales seres objetivos, sin embargo hablamos acerca de estos seres objetivos según ellos suponen o son tomados por ese ser subjetivo que es uno en sí mismo, etc. Y el hecho de que un intelecto más claro entienda la cosa en un ser objetivo más íntimo a la cosa, se sigue que el intelecto clarísimo entienda la cosa de modo íntimísimo; y entonces parece verdadero afirmar que entienda la cosa según ella es en sí.¹²⁹

La importancia de este pasaje reside en su doble movimiento: de un lado se señala la imposibilidad de conocer una cosa según su *esse subjectivum* (tal posibilidad, en todo caso, está reservada al intelecto divino), pero al mismo tiempo se asegura que los diversos *esse objectivis* por los cuales se conoce tienen su fundamento (*habet ex se*) en la cosa. Esto es: lo que se conoce, si bien por la mediación de los *esse objectivis*, es la cosa misma (*capitur eadem res*).

129 EO 243.23-43: "Unde dici quod diversitas conceptum, ut si dicatur res vera quanta bona et sic de aliis, non arguit diversitatem subjectivam in re sive sit diversitas realis vel formalis, sed solum in esse objetivo; nam in istis conceptibus capitur eadem res, licet secundum aliud esse objectivum (...) Et si quaeras de re in se subjective sumpta, an sit aeterna, vera et bona, dicendum est quod in se subjective non est aeterna formaliter, id est, quod fundet aeternitatem sicut unam realitatem seu formalitatem in se subjective existentem, et sic de aliis; sed bene est verum quod habet ex se quod a tali intellectu possit secundum talia esse objectiva. Si quis enim intelligeret rem secundum esse subjectivum quod habet in se, non affirmaret plura praedicata de ipsa; et licet non cognoscamus illud esse subjectivum secundum quod est in se, sed solum secundum talia esse objectiva, tamen affirmamus de istis esse objectivis secundum quod supponunt vel accipiuntur pro illo esse subjectivo quod est unum in se, et sic de aliis. Et cum intellectus clarior intelligat rem in esse objetivo magis intimo rei, sequitur quod clarissimus intellectus intelligat rem propinquissime, et tunc videretur verum quod intelligeret rem secundum quod est in se".

Esta distinción no había aparecido en el *Tractatus primus*, pero se puede advertir en qué medida le resulta funcional a Nicolás para retomar, en este *Tractatus secundus*, el problema abordado en la primera parte, respecto de la sustancia material y la cantidad: según esta nueva distinción, sustancia material y cantidad se distinguen en lo que respecta a su *esse objectivum*, mas no así en el *esse subjectivum*. Reaparecen aquí las mismas dificultades que en el caso del *esse apparens* de Pedro Aureolo: la identificación entre el *esse objectivum* y el *subjectivum* es vulnerable a similares objeciones a las que había sido sometida la identificación del *esse apparens* (o *intentionale*, en sentido más amplio) y la *ipsa res*¹³⁰.

Esta mayor complejidad en el tratamiento de los temas, a partir de la incorporación de nuevas distinciones y conceptos, genera, a su vez, una modificación en lo relativo al uso que hace Nicolás de las fuentes aristotélicas. En efecto, en el análisis del *Tractatus primus* se vio en qué medida muchas de las tesis que Nicolás presenta como más probables que las de los *peripatetici* descansan, en cierto modo, en principios aristotélicos –el caso del argumento *omne totum perfectum* y su dependencia del *De caelo* es un claro ejemplo¹³¹–. Allí se aludió a la categoría de "cripto-aristotelismo", acuñada por C. Grellard para dar cuenta de esta elaboración de una filosofía que, a la vez que ataca ciertos pasajes del *corpus* aristotélico, recupera sin embargo otros como premisas de sus propias argumentaciones.

Esta relectura de los argumentos aristotélicos en clave atomista es mucho más pronunciada en el *Tractatus secundus*, en donde las críticas a Aristóteles resultan mucho menos directas y, en su lugar, lo que se observa es un intento por acercar algunos pasajes de los textos aristotélicos a algunas tesis atomistas. Excede el marco de este trabajo el análisis de la posibilidad de que ese cambio en el abordaje de las obras de Aristóteles, mucho más "libre" en esta segunda redacción, pueda deberse al contacto de Nicolás con los llamados "nuevos lenguajes de análisis" originados en Oxford y que en esa época comenzaron a ser incorporados en los debates parisinos, como lo demuestran no sólo las últimas páginas del *Exigit ordo*, sino especialmente la *Quaestio theologica* en la que el propio Nicolás demuestra un conocimiento directo de esa incipiente tradición¹³².

En todo caso, lo que se observa en algunos pasajes de este *Tractatus secundus* es que

130 Cf. *supra*, capítulo 5.2.1 del presente trabajo.

131 Véase, al respecto, el capítulo 4.1 del presente trabajo.

132 Cf. C. GRELLARD, "L'usage des nouveaux langages d'analyse dans la *quaestio* de Nicolas d'Autrécourt. Contribution à la théorie autrécourienne de la connaissance", en S. CAROTI, J. CELEYRETTE (eds.), *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIVe siècle*, Olchski, Firenze 2004, pp. 69-95.

Nicolás, en lugar de oponer su tesis a las tesis aristotélicas, las reinterpreta para acercarla a sus propias posiciones. La siguiente es apenas una breve comparación de este diverso tratamiento de los textos de Aristóteles. En el primer tratado se observa una directa descalificación, mientras que en la segunda el objetivo parece ser reinterpretar el texto aristotélico en un sentido cercano al de las propias tesis de Nicolás:

<i>Tractatus primus</i> ¹³³	<i>Tractatus secundus</i>
A partir de esta conclusión, por caso, puede colegirse que las aseveraciones de Aristóteles son falsas en varios lugares, y que, por momentos, en otras hay pura ficción. (p. 25)	Por lo tanto, la certeza implica tal conocimiento claro de un determinado complejo proposicional. Aristóteles utilizó este método de investigación a partir del significado nominal en el primer libro de los <i>Segundos analíticos</i> , cuando afirma "creemos que sabemos algo", etc. (p. 90)
Y obsérvese que Aristóteles no eliminó en absoluto el motivo de los antiguos para dudar. (p. 25)	De igual modo parece haber razonado correctamente Aristóteles cuando dice que Dios no conoce nada de los seres inferiores, puesto que su intelecto se envilecería si lo hiciera. (p. 99)
En resumen: quienes sostienen las posiciones de Aristóteles se enfrentan a cuestiones de solución difícil cuando no imposible. (p. 26)	o bien habrán de admitir que retorna numéricamente el mismo, lo cual va contra sus principios, puesto que, siguiendo a Aristóteles (<i>Física</i> , libro V), sostienen como regla general que las cosas cuya sustancia se corrompe no pueden retornar numéricamente idénticas. (p. 109)
Y, por cierto, también surge una dificultad para aquellos que postulan la generación y la corrupción, de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles. (p. 31)	Como se dijo, pueden entenderse como eternas, como si la producción del agente hubiera tenido lugar en el pasado y no más allá, y sin embargo ellas permanecieran por siempre. Pero esta interpretación no sería la que Aristóteles tenía en mente. (p. 111)
Y, si bien esto podría ser más cercano a la verdad, hablando en términos absolutos, sin embargo parece que lo opuesto era la intención de Aristóteles. (p. 33)	Y así, si alguien investiga cuidadosamente, puede decirse propiamente que la conclusión propuesta no es contraria a las intenciones de Aristóteles. (p. 111)
Y en la investigación acerca de los indivisibles, lo correcto parece ser proceder así: en primer lugar, se ofrece la conclusión de Aristóteles con sus argumentos, para luego desarmarlos enfrentándolos a los argumentos que, a mi juicio, con suficiente probabilidad demuestran lo opuesto. (p. 42)	En respuesta a ellos, Aristóteles dice que existen cosas corruptibles, como también nosotros admitimos, pero queriendo decir que requieren una causa eficiente. (p. 112)
Afirmo, sin embargo, con perdón de Aristóteles, que este argumento no es concluyente. (p. 43)	En base a esto se afirmará la diferencia de categorías postulada por Aristóteles. Examina esto, si deseas comprender, porque el asunto exige una consideración cuidadosa. (p. 114)
A su vez, sorprende el modo en el que, en el argumento precedente, Aristóteles admite como un principio de suyo evidente aquello que debía demostrar. (p. 45)	Y así, lo que dice Aristóteles en el libro 3 de la <i>Metafísica</i> , que no hay orden entre individuos, tendrá una base sólida; y también lo que afirma en el libro 3 de los <i>Tópicos</i> , esto es, que decimos que algo es más blanco porque posee una menor mezcla con lo negro. (p. 114)
Del mismo modo, otra conclusión de Aristóteles o bien queda reducida a nada, o cae completamente. (p. 57)	y entonces se sostiene el razonamiento de Aristóteles en el libro 8 de la <i>Física</i> . (p. 132)
Y Aristóteles no demuestra la primera conclusión del libro 7 de la <i>Física</i> porque supone que es imposible que un indivisible se mueva, lo cual en el libro 6 no logró demostrar. (p. 59)	Esto satisfizo a Aristóteles, en el libro 2 del <i>De anima</i> , cuando buscó probar que existe un sentido común a partir del hecho de que diferenciamos los actos de los sentidos externos, por ejemplo, vista y oído. (p. 139)

133 Las referencias son a las páginas de la traducción ofrecida en el apéndice.

Desde luego, la selección es parcial. En el *Tractatus primus*, de hecho, es posible encontrar algunos casos de "reinterpretación" de pasajes aristotélicos en clave atomista, como se vio en el capítulo anterior acerca de la vinculación de los átomos democríteos con los *minima naturalia* aristotélicos¹³⁴.

Pero, en todo caso, no es menos cierto que el ataque directo a Aristóteles, que, como se ve en el cuadro, dominó el *Tractatus primus*, es mucho menos marcado en el caso del *Tractatus secundus*. Ello no implica que Nicolás haya aceptado en su segunda redacción las doctrinas aristotélicas que había rechazado en la primera. Como se vio, las tesis principales del *Exigit ordo* no varían entre las dos redacciones: *omnes positae ibi, habent hic locum*¹³⁵. En todo caso, puede afirmarse que ese "cripto-aristotelismo" con el que Grellard se refería a las premisas aristotélicas sobre las que descansaban los argumentos anti-aristotélicos de Nicolás, aquí se vuelven un poco más explícitas.

Aun cuando ello excede el marco de este trabajo, puede señalarse que esta utilización "funcional" de ciertas categorías aristotélicas no es exclusiva de Nicolás de Autrecourt, como lo demuestra, por ejemplo, el caso de Meister Eckhart. En efecto, el análisis de las fuentes del maestro renano permitió constatar que sus referencias a Aristóteles y Averroes son por lo general indirectas, provenientes de *florilegia* o mediadas por la obra de Tomás de Aquino, lo cual contrasta con la utilización directa de fuentes como Avicena, Cicerón o el *Liber XXIV Philosophorum*. A. Beccarisi lo resume del siguiente modo: "Eckhart hace un uso puramente funcional de las obras de Aristóteles, en particular de su metafísica. No parece interesado en las genuinas doctrinas aristotélicas, sino en determinadas sentencias consagradas como fórmulas y reconocidas en el mundo académico"¹³⁶.

Por lo tanto, así como la presencia de categorías aristotélicas en la obra de Eckhart no hacen de él un "averroísta"¹³⁷, la reinterpretación en clave atomista que se realiza de algunos

134 Cf. *supra*, capítulo 4.2 del presente trabajo.

135 EO 254.10.

136 A. BECCARISI, "Eckhart e le *Auctoritates Aristotelis*", presentación en el congreso *Les Auctoritates Aristotelis, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux*, realizado en la Facultad de Letras de la Universidad de Porto en octubre de 2012: "Eckhart, piuttosto, fa un uso puramente funzionale delle opere di Aristotele, in particolare della sua metafisica. Egli non è interessato alle genuine dottrine aristoteliche, ma piuttosto alle sentenze divenute formulari e riconosciute dal mondo dell'accademia". Agradezco a la prof. Beccarisi por hacerme llegar una versión de su presentación previa a su publicación. Acerca de las fuentes de Eckhart, cf. L. STURLESE (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Academic Press Fribourg, Freiburg 2008.

137 La propuesta de un latente "averroísmo" en la obra de Eckhart había sido avanzada por Kurt Flasch, cf. K. FLASCH, *Meister Eckhart. Die Geburt der 'Deutschen Mystik' aus dem Geist der arabischen Philosophie*, Beck, München 2006.

pasajes aristotélicos en el *Tractatus secundus* tampoco convierten a Nicolás en un "peripatético". En todo caso, dan cuenta de la mayor complejidad que fue adquiriendo su pensamiento con la incorporación de las herramientas desarrolladas en la universidad parisina en la primera mitad del siglo XIV, y de las que el *Exigit ordo* ofrece un testimonio de enorme riqueza.

III. TERCERA PARTE

6. Acerca del escepticismo ultricuriano:

Nicolás de Autrecourt en contexto

Für die Skeptizismus-Problematik gilt in besonderem Maße, was für die mittelalterliche Philosophie im Allgemeinen gilt: Eine Beschäftigung mit dieser Epoche der Philosophie muss immer mit einer kritischen Auseinandersetzung mit der Geschichtsschreibung einhergehen. Seit dem späten 19. Jh. haben sich nämlich historiographische Schemata herausgebildet, die bis in die Gegenwart hinein der Wahrnehmung der mittelalterlichen Texte bestimmen. Erst wenn diese Schemata kritisch betrachtet werden, zeigt sich, ob sie für eine Textanalyse hilfreich sind oder ob sie im Gegenteil den Blick auf diese Texte beeinträchtigen und verstellen.
DOMINIK PERLER, *Zweifel und Gewissheit*¹

6.1. ¿A qué se le llama "escepticismo" en la Edad Media?

El concepto de "escepticismo" sobrevuela este estudio desde un comienzo: no sólo a partir de la bibliografía dedicada a Nicolás de Autrecourt que históricamente encontró en él los elementos de una crisis de pensamiento, sino también en los propios textos, en los que la noción parece estar presente, si no de manera directa, al menos en modo velado o implícito. En las páginas que restan, la cuestión del "escepticismo ultricuriano" será abordada a modo de conclusión, con el objeto de proponer una lectura global del *Exigit ordo* que de cuenta de las múltiples aristas que fueron analizadas en los capítulos precedentes.

La primera pregunta que debe formularse, pues, es la siguiente: ¿resulta posible compatibilizar la imagen de un Nicolás de Autrecourt "escéptico", tal como es presentado en algunas semblanzas del autor², con las complejas elaboraciones del *Exigit ordo*; específicamente su atomismo (primer tratado³) y su teoría de la *apparentia* (segundo tratado⁴)? El interés de la pregunta no sólo alcanza a la caracterización del pensamiento de Nicolás de Autrecourt, sino que permite ampliar la mirada hacia el contexto de producción de su obra: si el escepticismo ultricuriano no puede ser un punto de partida del análisis que condicione la lectura del texto –antes bien, debería tratarse de una conclusión derivada

1 D. PERLER, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt 2006, p. 8.

2 Cf. cap. 1 de este trabajo.

3 Cf. cap. 4 de este trabajo.

4 Cf. cap. 5 de este trabajo.

precisamente de ese análisis—, tampoco es posible descartarlo de antemano como una mera "ficción" historiográfica, derivada del modo en que fue leída la filosofía del siglo XIV en las primeras décadas del XX. Esto es, la discusión acerca del supuesto escepticismo de Nicolás de Autrecourt conduce inevitablemente a preguntarse por una época usualmente caracterizada como la eclosión de una crisis en el pensamiento medieval.

Tal abordaje exige, en primer lugar, una explicitación de qué es lo que debe entenderse por "escepticismo" al referirse a los autores de la Edad Media en general, y específicamente en el contexto universitario en el que Nicolás de Autrecourt desarrolló su carrera y su producción filosófica. El tema, desde ya, no es sencillo, y fue objeto de numerosos análisis y no pocas polémicas⁵: en su estudio acerca de la transmisión del escepticismo antiguo, Luciano Floridi sostuvo que el Renacimiento debe ser visto como una época de redescubrimiento del escepticismo antiguo, luego de los largos siglos medievales en los cuales, por caso, la obra de Sexto Empírico fue prácticamente desconocida. Según Floridi, pues, no podría hablarse estrictamente de un escepticismo medieval, en la medida en que no hubo autores que rescataran expresamente el pensamiento de una escuela escéptica⁶.

Para el investigador italiano, si bien algunos argumentos escépticos pueden reconocerse en los autores medievales —fundamentalmente a partir de su transmisión en textos de Cicerón y Agustín—, ello no bastaría para hablar de escepticismo en la Edad Media. En efecto, si bastaran esos argumentos para hablar de escepticismo medieval, prácticamente no habría autor al que no le cupiera en cierto modo la etiqueta, en la medida en que todos —y la observación se extiende más allá de la Edad Media— hacen uso de argumentos de origen escéptico de un modo dialéctico, en el sentido de impulsar con ellos la propia investigación, al intentar superarlos. El único autor que parece rescatar alguna nota positiva en las escuelas escépticas de la Antigüedad, Juan de Salisbury, recuerda incluso que el propio Agustín recurría, si era necesario, a argumentos aprendidos en los textos de los Académicos⁷.

5 Entre la bibliografía dedicada al escepticismo medieval, cf. D. PERLER, *Zweifel und Gewissheit*; L. FLORIDI, *Sextus Empiricus. The transmission and recovery of Pyrrhonism*, Oxford University Press, Oxford 2002; L. FLORIDI, "The rediscovery and posthumous influence of scepticism", en R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Skepticism*, Cambridge University Press, New York 2010, pp. 267-287; CH. GRELLARD, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Les Belles Lettres, París 2013; CH. GRELLARD, "Comment peut-on se fier à l'expérience? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au problème sceptique", *Quaestio* 4 (2004), pp. 113-135; CH. GRELLARD, "Scepticism, Demonstration and the Infinite Regress Argument (Nicholas of Autrecourt and John Buridan)", *Vivarium* 45 (2007), pp. 328-342; J. ZUPKO, "Buridan and Skepticism", *Journal of the History of Philosophy* 31/2 (1993), pp. 191-221, P. PORRO, "Il Sextus latinus e l'immagine dello scetticismo antico nel Medioevo", *Elenchos* 2 (1994), pp. 229-253.

6 A excepción de Juan de Salisbury; cf. *infra*.

7 Juan de Salisbury se refería a los Académicos en primera persona; cf. IOANNIS SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, Prologus, ed. J. B. HALL, Brepols, Turnhout 1991 (CCCM 98), p. 11.78-81: "Academicus in his quae sunt

De allí que Floridi distinga, a su vez, entre la crítica al dogmatismo filosófico de las antiguas escuelas escépticas y el anti-intelectualismo de ciertos autores medievales. Si bien a primera vista parecería haber un punto de contacto en la negación de la posibilidad de un abordaje racional e integral del mundo, ambas posturas difieren en objetivos y metodología. El escepticismo antiguo se presenta como anti-dogmático antes que anti-racional, mientras que los intentos anti-racionalistas de la Edad Media son caracterizados por Floridi, a causa de la motivación teológica o confesional detrás de esas críticas, como eminentemente dogmáticos.

Sin embargo, lo que hace mucho más complejo el panorama medieval es precisamente la irrupción de la dimensión teológica, en tanto esfuerzo racional por abordar los misterios de la fe. En cierto sentido, ese contexto religioso puede ser, simultáneamente, la fuente de un impulso anti-racionalista, pero también la causa principal del descrédito del escepticismo, identificado con los Académicos a partir de Cicerón y Agustín. A grandes rasgos, podría decirse que la caracterización del escepticismo que propone Floridi establece una conexión entre el florecimiento de las escuelas escépticas de la Antigüedad y su "renacimiento" en la Modernidad: en la Edad Media habría sido imposible la persistencia de una tradición escéptica en el sentido antiguo, no sólo por la consabida falta de las fuentes directas de ese pensamiento, sino esencialmente porque el supuesto dogmatismo inherente a la concepción cristiana del universo medieval era incompatible con el anti-dogmatismo de las viejas escuelas.

Ahora bien, independientemente de la historia de la transmisión de los propios textos de las escuelas escépticas de la Antigüedad, que sólo comienzan a aparecer en traducciones latinas hacia finales de la Edad Media, la noción de escepticismo tiene sentido al propio interior del universo medieval, según argumenta, contra Floridi, Dominik Perler en un extenso estudio dedicado a los que el medievalista alemán llama "debates escépticos en la Edad Media"⁸. Lo fundamental del abordaje de Perler es que comienza por hacer explícitos

dubitabilia sapienti, non iuro verum esse quod loquor, sed seu verum seu falsum sit, sola probabilitate contentus sum"; y *Metalogicon* IV, 31, p. 35.30-36: "Academicus vero fluctuat, et quid in singulis verum sit definire non audet. Haec tamen secta trifariam divisa est. (...) Tertius gradus nostrorum est, qui sententiam non praecipitant in his quae sunt dubitabilia sapienti". La descripción más extensa de la filosofía académica se encuentra en *Policraticus* VII, 2. Acerca de la referencia al "academicismo" agustiniano, cf. IOANNIS SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII, 2, ed. I. MAIRE, Leiden 1639, p. 413: "nec eos noster Augustinus persequitur, cum et ipse in operibus suis, academico temperamento utatur frequentius". Un abordaje más reciente de la influencia del escepticismo antiguo en el pensamiento de Juan de Salisbury puede encontrarse en C. GRELLARD, *Jean de Salisbury*.

8 Cf. D. PERLER, *Zweifel und Gewissheit*, pp. 1-31.

ciertos presupuestos que suelen guiar el estudio del escepticismo medieval, para analizar su pertinencia. La exposición de esos presupuestos constituye un posible punto de partida para el análisis de la obra de Nicolás de Autrecourt bajo esta perspectiva.

Perler comienza preguntándose si la noción de un escepticismo medieval no sería sino una "ficción historiográfica". La pregunta tiene sentido, especialmente a partir de las consideraciones realizadas en el caso del estudio de Floridi acerca de la transmisión del escepticismo: si las fuentes del escepticismo antiguo sólo estuvieron disponibles hacia finales de la Edad Media, y si además la propia *forma mentis* medieval –al menos del Medioevo cristiano– parece incompatible con el escepticismo de las antiguas escuelas, no es de extrañar que se haya podido considerar la aparición de esas fuentes y la difusión de argumentos escépticos en el siglo XIV como una crisis que anuncia el final de la Edad Media. Así, según Perler, la historiografía dedicada a la consideración del escepticismo medieval parte de cuatro grandes supuestos:

- a) no es posible encontrar autores que sostengan posiciones identificadas con el escepticismo;
- b) las caracterizaciones del escepticismo son siempre negativas;
- c) si existiera el escepticismo medieval, su fundamento debería buscarse en los argumentos teológicos *de potentia absoluta Dei*;
- d) esos argumentos, y su difusión a partir del s. XIV, coincidirían con el desarrollo de una escuela ockhamista y el declive del pensamiento medieval que desembocaría en la Modernidad.

Aceptadas estas cuatro hipótesis, el escepticismo medieval parecería reducirse a una ficción. O, en todo caso, la Edad Media se habría caracterizado por encontrar en el escepticismo radical la negación de todo un programa: si *ens et verum convertuntur*, la imposibilidad de un acceso a lo verdadero (*verum*) implicaría un literal abandono de lo que es (*ens*). De allí la caracterización fuertemente negativa del escepticismo señalada en (b) y de ahí, también, que nadie adscriba positivamente a esa vía, como se afirma en (a)⁹. Por otra parte, ello implicaría, consecuentemente, que la aparición de argumentos escépticos a partir de los presupuestos (c) y (d) no son otra cosa que el punto de partida para la crisis que

⁹ A pesar del ejemplo explícito, antes mencionado, de Juan de Salisbury.

desembocaría en el colapso de la imagen medieval del mundo y el nacimiento de la Modernidad¹⁰. De modo que, como punto de partida de su análisis, Perler se dedica expresamente a desarticular cada uno de estos presupuestos:

contra (a): existen autores que plantean explícitamente argumentos mediante formulaciones heredadas del escepticismo¹¹;

contra (b): no toda caracterización del escepticismo es negativa: hay referencias al sentido "terapéutico" de los argumentos escépticos¹²;

contra (c): no toda aparición de argumentos escépticos está condicionada por la reflexión teológica y la argumentación *de potentia absoluta Dei*¹³;

contra (d): no todo debate alrededor de argumentos escépticos se da en el marco de la difusión de los textos ockhamistas.

Es en este último punto en donde Perler introduce el caso de Nicolás de Autrecourt, cuyo intercambio epistolar con Bernardo de Arezzo, como se vio, se desarrolla de manera independiente respecto de la difusión de los textos de Guillermo de Ockham en París¹⁴. Ahora bien, a partir de lo analizado en los capítulos precedentes, es posible advertir hasta qué punto la figura de Nicolás de Autrecourt puede mencionarse, en rigor, en cada uno de los cuatro puntos y no sólo en el último: en efecto, será posible encontrar en su obra (a) posiciones cercanas a algunos argumentos escépticos; (b) valoraciones positivas para esos argumentos, al punto de establecer la duda como vehículo para la investigación (*dubitando inquiretur*), si bien intercaladas con valoraciones negativas del escepticismo académico; (c) la postulación de esos argumentos independientemente de las consideraciones teológicas –y en un caso, en la *Correspondencia*, en abierta oposición a ese tipo de consideraciones–; y (d), como queda dicho, un desarrollo de esas posiciones anterior a o independiente de la difusión de los textos ockhamistas en la Universidad de París.

Así, al abordaje de Floridi podía imputársele la identificación de escepticismo con "pirronismo", en la medida en que identificaba la suerte del escepticismo en la Edad Media

10 Tal la lectura propuesta por Michalski, cuya influencia fuera señalada en el capítulo 1 del presente trabajo; cf. K. MICHALSKI, *La philosophie au XIV siècle. Six études*, hrsg. von K. FLASCH, Minerva, Frankfurt 1969.

11 Fundamentalmente, para Perler, Enrique de Gante y William Crathorn. No hay referencias en su estudio al caso de Juan de Salisbury.

12 Una vez más, el ejemplo es Enrique de Gante.

13 El ejemplo es, para Perler, las discusiones acerca de la percepción sensorial en Pedro Aureolo.

14 Cf. capítulo 3 de este trabajo.

con la de algunos de sus textos fundamentales –la obra de Sexto Empírico es el caso emblemático¹⁵–. Es a partir de esa identificación que resulta posible hablar de "redescubrimiento" del escepticismo en el Renacimiento: en efecto, la presencia del pirronismo en el Occidente latino es prácticamente nula hasta el siglo XIV. Sin embargo, toda una serie de argumentos identificados con el escepticismo académico, fundamentalmente gracias a la obra de Cicerón y Agustín, perduran a lo largo de la Edad Media. Más aún, como señala Perler, los propios textos aristotélicos y el trabajo hermenéutico al que son sometidos en la universidades medievales, hacen que el escepticismo medieval cuente como una de sus principales fuentes precisamente aquellos textos en los que el escepticismo antiguo era combatido. Así, no debe llamar la atención que un autor como Nicolás de Autrecourt oponga a las doctrinas de Aristóteles las de otros autores contra los cuales el propio Aristóteles combatió. Según Perler, es en los propios textos dedicados al análisis de las tesis aristotélicas en donde deben buscarse elementos para nutrir una concepción del escepticismo medieval¹⁶.

Sea de ello lo que fuere, la lectura que hace Perler de la obra de Nicolás de Autrecourt limita su enfoque, como queda dicho, a su discusión acerca de la primacía del principio de no-contradicción, tal como es presentado en la correspondencia con Bernardo de Arezzo y Gilles du Foin. Así, el "escepticismo ultricuriano" consistiría en demostrar la debilidad del razonamiento demostrativo en la medida en que, al requerir que toda demostración descansa sobre el principio de no-contradicción entendido como primer principio en un doble sentido – primero por no depender de ningún otro, pero también porque cualquier otro depende de él¹⁷–, el único razonamiento que verdaderamente puede considerarse demostrado es el tautológico.

Precisamente en esa identificación entre antecedente y consecuente descansa la crítica ultricuriana al nexo causal, a partir del cual derivará su célebre afirmación según la cual "Aristóteles no tuvo conocimiento de sustancia alguna"¹⁸. Si el consecuente no es idéntico al antecedente, o a parte del antecedente, no habría contradicción en afirmar uno y negar el otro. Similarmente, si la conclusión de un razonamiento no es idéntica, en todo o en parte, con sus

15 Cf. P. PORRO, "Il Sextus latinus".

16 D. PERLER, *Zweifel und Gewissheit*, pp. 19-23.

17 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Secunda epistula ad Bernardum*, 2, ed. L. M. DE RIJK, Brill, Leiden 1994, p. 58: "Circa quod occurrum duo. Primum est quod istud est primum principium <'primum'> negative exponendo: 'quo nichil est prius'. Secundum quod occurrit est quod istud est primum affirmative vel positive: 'quod est quocumque alio prius'". Cf. *supra*, cap. 5.1.2 del presente trabajo.

18 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Secunda epistula ad Bernardum*, 21, p. 72: "infero quod numquam Aristotiles habuit notitiam evidentem de aliqua substantia alia ab animam suam".

premisas, entonces no habría contradicción en afirmar unas y negar la otra¹⁹. En cualquier caso, aun sin caer en un escepticismo radical que niegue de plano la posibilidad de conocer, esa caracterización del primer principio por parte de Nicolás restringe de tal modo la pretensión de conocimiento que equivale –y en efecto así fue leída²⁰– a una forma de escepticismo.

Sin embargo, como se observó en los capítulos precedentes, el propio Nicolás de Autrecourt no parece interpretar su formulación del primer principio de una manera tan radical. En efecto, su elaboración de una metafísica atomista caracterizada como "más probable" que la aristotélica obliga a examinar con cuidado cómo debe entenderse esta noción de "probable" en el contexto de ese supuesto "escepticismo ultricuriano". Este aspecto de la filosofía de Nicolás de Autrecourt fue especialmente investigado por Christophe Grellard, en varios artículos y, fundamentalmente, en su estudio dedicado a la teoría del conocimiento implícita en los textos conservados del filósofo lorenense²¹.

Uno de los aspectos de la filosofía ultricuriana a los que Grellard presta especial atención es el modo en el que Nicolás de Autrecourt aborda la cuestión del argumento de la regresión al infinito. El interés en ese argumento no sólo reside en la aparente disputa entre el abordaje ultricuriano de la cuestión y el de otra gran figura de la época como Juan Buridán, sino también porque el argumento de la regresión al infinito es una de las tres puntas del trilema de Münchhausen o trilema de Agrippa, asociado precisamente a una de las cuestiones fundamentales del discurso escéptico, como es el de la justificación del conocimiento. Brevemente, lo que establece el trilema de Münchhausen es que toda justificación de una proposición conduce a una de tres posibilidades: (a) esa justificación requiere, a su vez, otra justificación, la cual a su vez exige una justificación, y así al infinito; (b) se incurre en un razonamiento circular, si la cadena de justificaciones retorna a la proposición de la cual se había partido; (c) se establece un corte arbitrario en la cadena de justificaciones, por el cual una proposición no requiere justificación ulterior²².

19 Esto es válido independientemente de los pasos intermedios que haya que realizar para establecer esa identidad; cf. NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Secunda epistula ad Bernardum*, 10, p. 64: "Sextum corelarium est quod in omni consequentia evidenti, reducibili in primum principium per quotvis media, consequens est idem realiter cum antecedente, vel cum parti significanti per antecedens".

20 Cf. capítulo 1 del presente trabajo.

21 C. GRELLARD, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*, Vrin, París 2005.

22 Cf. también D. PERLER, *Zweifel und Gewissheit*, pp. 2-3.

Tal como expone Grellard, Nicolás de Autrecourt ofrece una salida fundacionalista a este trilema, mediante el establecimiento de dos meta-principios que operan como medida para toda justificación, impidiendo el retroceso al infinito en la cadena de las demostraciones. Esos meta-principios son:

- a) la percepción inmediata (*omne illud quod apparet est*);
- b) el principio de no-contradicción.

La diferencia entre estos meta-principios es que el segundo proporciona un tipo de justificación que determina lo que se deriva de él como verdadero²³, mientras que el segundo constituye una medida para lo probable. En ese sentido, lo que Grellard señala en el caso de Sexto Empírico, esto es, la confusión de los planos lógico y psicológico –es decir, la demostración de una proposición y el tipo de justificación necesaria para el asentimiento a esa proposición–, puede igualmente aplicarse al propio Nicolás de Autrecourt. En cierto modo, si bien no de manera explícita, así parece desprenderse de la propia apreciación de Grellard, al afirmar que en el caso de Nicolás de Autrecourt, el esfuerzo intelectual está puesto no tanto en determinar los criterios para establecer lo verdadero, sino en los requerimientos para determinar lo evidente.

Esta afirmación, a primera vista sorprendente, está en consonancia con la caracterización que, en un marco más amplio que el de la propia filosofía ultricuriana, Perler había propuesto para el abordaje medieval al problema del conocimiento: esto es, ya no preguntarse si el conocimiento era en sí mismo posible –tal habría sido la pregunta escéptica por excelencia, a la cual pirrónicos y académicos respondían negativamente–, sino cómo es que se produce el conocimiento.

Ahora bien, en la investigación acerca del modo en el cual se produce el conocimiento, la aparición de la pregunta escéptica, como lo demuestran los casos de Enrique de Gante o William Crathorn²⁴, aparece inevitablemente. De allí que, para Perler, no sea necesario encontrar autores que adhieran explícitamente a doctrinas escépticas para poder hablar de un escepticismo medieval, sino que baste con señalar la aparición de un tipo específico de problemática en la que resuenan los argumentos de las antiguas variantes del escepticismo. En el caso particular de Nicolás de Autrecourt, Grellard propone que, aún

23 Cf. *supra*, cap. 5.2.2 del presente trabajo.

24 D. PERLER, *Zweifel und Gewissheit*, pp. 179-191.

cuando resulte difícil caracterizar al propio Nicolás como un escéptico, resulta innegable, no obstante, que algunas de sus posiciones evocan un tipo de razonamiento cercano a esos argumentos²⁵.

En esta aparente ambivalencia reside la clave interpretativa del pensamiento de Nicolás de Autrecourt y, de manera más general, del nuevo tipo de enfoque hacia la cuestión del conocimiento que se verifica en los autores medievales a partir de los últimos años del siglo XIII y que han conducido a la caracterización del XIV como un siglo de "crisis de pensamiento". En efecto, la construcción de un sistema atomista en la primera parte del *Exigit ordo*, y especialmente la afirmación de la noción de *apparentia* como punto de partida para la elaboración del conocimiento acerca de la naturaleza en la segunda, son presentadas por Nicolás de Autrecourt como probables. ¿Cómo debe entenderse, pues, esta caracterización? Parece claro que, para el propio autor, independientemente de las consecuencias de su pensamiento en el desarrollo ulterior de las discusiones, la caracterización no es negativa. Ello se ve corroborado, por otra parte, a partir del hecho de que sus conclusiones son presentadas como "más probables que las de Aristóteles". El hecho mismo de poder establecer grados en el ámbito de la probabilidad implica la existencia de un criterio normativo que permite establecer esos grados.

A primera vista, podría pensarse en una aparente contradicción, en la medida en que Nicolás de Autrecourt había sostenido en la segunda epístola a Bernardo de Arezzo la taxativa conclusión: *certitudo evidentiae non habet gradus*²⁶. El razonamiento completo que se desprende de la correspondencia puede reconstruirse del siguiente modo: si no hay grados para la certeza de evidencia; y si la certeza de la evidencia es definida como aquella demostrada a partir del principio de no-contradicción; entonces lo único que puede ser definido como evidente es aquello que se reduce –sin importar la cantidad de pasos intermedios²⁷– a ese primer principio. ¿Cómo es posible, pues, que todo el *Exigit ordo*

25 CH. GRELLARD, "Scepticism, Demonstration and the Infinite Regress Argument", p. 342: "Even the idea of Nicholas' 'scepticism' is highly arguable. Nonetheless, it remains true that some of his positions produce an effect of scepticism".

26 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Secunda epistula ad Bernardum*, 6, p. 60: "Secundum corelarium quod infero circa istud est quod certitudo evidentiae non habet gradus". Ya Weinberg había notado que la aparente contradicción no era tal; cf. J. WEINBERG, *Nicolaus of Autrecourt. A Study in Fourteenth Century Thought*, Greenwood Press, Nueva York 1969 [1948], p. 18: "Degrees of conviction induced by persuasive arguments undoubtedly exist, and Nicolaus, far from denying this, requires it in order to set forth his theory of probable knowledge. What he is doing is to make a sharp distinction between knowledge properly so-called, i.e. certitude, and all other species of cognition which fall short of certitude".

27 NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Secunda epistula ad Bernardum*, 8, p. 62: "Quartum corelarium est istud quod aliqua forma sillogistica est immediate reducta in primum principium, quia hac demonstrata conclusio vel est immediate reducta, et sic <habetur> propositum; vel mediate, et sic erit processus in infinitum vel oporteret

parezca articulado en función de conclusiones que pueden ser consideradas más probables que las de Aristóteles? ¿Qué tipo de conocimiento proporcionan esas conclusiones que, en la medida en que pueden resultar más o menos probables, quedan *de facto* imposibilitadas de producir la certeza de la evidencia generada por las conclusiones reductibles al primer principio?

En efecto, no hay para Nicolás de Autrecourt grados en lo que respecta a la certeza de la evidencia, mediante la cual se llega a la verdad. Sí hay grados, en cambio, en la fuerza de determinadas argumentaciones capaces de justificar nuestra creencia, en el caso de que esas argumentaciones no puedan ser reconducidas al principio de no-contradicción²⁸. Precisamente, toda la segunda parte del *Exigit ordo*, edificada a partir de la noción de *apparentia*, ofrece un modo de establecer esos grados de acceso a un tipo de conocimiento que, aún siendo probable, constituye, sin embargo, conocimiento. Así, si se pone el acento en este carácter normativo del concepto de probabilidad, mediante el cual resulta posible establecer grados de justificación que permiten acercarse a lo verdadero –sin identificarse con ello–, parecería imposible caracterizar el pensamiento de Nicolás de Autrecourt como escéptico, en la medida en que el horizonte de lo verdadero es precisamente aquel sobre el cual se recortan los criterios para establecer lo probable.

Sin embargo, no es menos cierto que, en este desarrollo del ámbito de lo probable, es precisamente lo verdadero lo que, aún si funciona como horizonte, es apartado de la discusión. Así debería entenderse, pues, la crítica de Nicolás de Autrecourt a Bernardo de Arezzo en la correspondencia, al afirmar que de la posición del franciscano se derivan consecuencias escépticas: si se acepta la intervención sobrenatural en el curso de la investigación natural, se pierde la división entre esos ámbitos sobre la cual parece descansar la construcción de un conocimiento probable en el ámbito de la naturaleza. Por el contrario, la intervención sobrenatural –con la cláusula que incorpora Nicolás de Autrecourt a esa intervención, esto es: la imposibilidad de distinguir sus efectos de los producidos por las solas causas naturales– elimina la posibilidad de establecer grados de probabilidad, en tanto la brecha infinita entre las causas sobrenaturales y las naturales pone a estas últimas en un mismo plano, cuya distancia respecto de las primeras ya no puede ser medida.

devenire ad aliquam que immediate sit in primum principium reducta".

28 En su comentario a los *Tópicos* de Aristóteles, Buridán alude a la *latitudo certitudinis* en el marco del estudio de los razonamientos probables propios de la argumentación dialéctica; cf. JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones Topicorum*, qq. 13-15, ed. N. GREEN-PEDERSEN, Brepols, Turnhout 2008 (Artistarium 12), pp. 54-65. En la sección siguiente se hará referencia a la influencia de los *Tópicos* aristotélicos en el *Exigit ordo*.

Ahora bien, si se mantiene una clara distinción entre los ámbitos de lo verdadero y de lo evidente o, dicho de otro modo, de lo lógico y lo psicológico, se advierte hasta qué punto es cierto que, de un lado, un hipotético escepticismo medieval resultaría mucho menos radical que el pirronismo u otras escuelas escépticas de la Antigüedad: en efecto, no hay en la Edad Media una respuesta negativa a la pregunta acerca del conocimiento, sino un desplazamiento del interrogante hacia el modo de acceso a esa verdad cuya existencia no es puesta en duda. Del otro, sin embargo, esa confianza en la existencia de una verdad no alcanza para caracterizar a la Edad Media como una época dogmática sin más, y al escepticismo medieval como una mera ficción: en parte porque la identificación de la verdad con el ámbito divino establece necesariamente una distancia radical entre esa verdad y el ámbito específicamente humano. Pero aun independientemente del componente teológico de la ecuación, la dimensión estrictamente lógica que introduce la consideración ultricuriana acerca del principio de no-contradicción restringe de tal modo el ámbito de lo verdadero – identificado finalmente con los razonamientos tautológicos– que las consecuencias escépticas, aun sin ser las buscadas por el propio autor, no pueden desestimarse.

Por último, el desplazamiento hacia las cuestiones psicológicas –esto es: las causas que producen asentimiento de parte de quien conoce y ya no las relaciones lógicas entre las proposiciones conocidas–, que coinciden en señalar tanto Perler como Grellard, permite establecer en qué sentido es que puede hablarse de un escepticismo medieval aún aceptando el supuesto "dogmatismo" teológico atribuido a la Edad Media. No se trata de negar la existencia de una Verdad, sino de determinar las vías por las cuales los hombres pueden –o no– acceder a ella.

6.2. Nicolás de Autrecourt y la llamada "crisis" del siglo XIV

En un breve ensayo dedicado a este potencial escepticismo del pensamiento ultricuriano, Massimo Parodi retoma las observaciones de Grellard y resume la ambigüedad del planteo: el principal esfuerzo de Nicolás de Autrecourt, según el medievalista italiano, "parece dirigido a mostrar cómo es posible el conocimiento aun en ausencia de la certeza"²⁹.

29 M. PARODI, "Scetticismo e retorica in Nicola di Autrecourt", presentación en el congreso *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo* organizadas por Chimera - Centro Studi sul Pensiero Medievale y el Collegio Ghislieri, Pavia 2010 (en prensa): "Come emerge in modo assai chiaro dai numerosi contributi di Grellard, l'impegno fondamentale di Nicola sembra essere quello di mostrare come sia possibile una conoscenza anche in assenza di certezza, che deve dunque inevitabilmente accontentarsi di essere più o meno giustificata".

Si el énfasis es puesto en esa "ausencia de certeza", el camino parece conducir inevitablemente al escepticismo. Por el contrario, un énfasis en la determinación de la "posibilidad de conocimiento" funciona como contrapeso de ese potencial escéptico. Para Parodi, el equilibrio entre esos dos riesgos está dado por la dimensión retórica del discurso ultricuriano, ejemplificada en el recurso al ejemplo: en efecto, en el tratamiento de la noción de *apparentia*, más de una vez Nicolás de Autrecourt explicita que, llegado a un determinado punto en la cadena argumentativa, no puede sino recurrir al señalamiento (*ostensio*) de aquello que se quiere mostrar (*ostendere*)³⁰. Tal es, en efecto, un recurso analizado en la *Retórica* aristotélica, retomada y discutida por los comentaristas medievales³¹.

Sin embargo, como también lo señala el propio Parodi, siguiendo a otros intérpretes de la obra ultricuriana, es en la influencia de otro texto aristotélico en donde debe buscarse una posible clave para la comprensión ya no de un pasaje determinado, sino de toda una estrategia argumentativa propia de Nicolás de Autrecourt: se trata de los *Tópicos*, en donde es posible encontrar un tratamiento de la importancia de la argumentación dialéctica, en la que resuenan muchos pasajes del *Exigit ordo*, en especial aquellos en los que se manifiesta la importancia de los argumentos probables.

Retomando lo dicho anteriormente, la restricción de lo apodíctico a la mera tautología y la caracterización de todo otro conocimiento como meramente probable obliga a que de la valoración de esta última categoría dependa, en cierto modo, la caracterización del pensamiento ultricuriano. Esto es: si lo probable es comprendido como una "devaluación" de la pretensión de verdad, toda la filosofía de Nicolás de Autrecourt resultaría potencialmente escéptica, en la medida en que el propio meta-principio que gobierna la construcción de un sistema alternativo al aristotélico es presentado como probable³².

Ahora bien, como ha intentado demostrar Grellard, la categoría de lo probable es

Agradezco al prof. Parodi la gentileza de hacerme llegar una copia de su presentación.

30 EO 235.17-23: "Sed quaeres: quid intelligis per cognitionem claram et evidentem? Respondeo: vide qualis potest fieri hic ostensio. Si quaeras: quid intelligis per colorem? respondebitur forsitan: illud quod videtur; et si quaeras: quid intelligis per videre? istud quid nominis ostenderetur ignoranti per apparitionem oculorum ejus, vel sibi dicendo quod defigeret aspectum suum ad aliquid vel respiceret me defigentem; ecce! sibi dicerem: hoc appello videre; unde meliori modo non posset sibi ostendi".

31 Es el caso, por ejemplo, de Juan de Jandún o Juan Buridán. Cf. IOHANNES DE JANDUNO, *Quaestiones in libros Rhetoricae* I, 10 (*Utrum omnis ostensio reducatur ad sillogismum vel inductionem*), transcripción provisoria de B. PREBEN-HANSEN y S. EBBESEN, Copenhage 1990, disponible online: <http://www.preben.nl/pdf/JandunRH.pdf>; IOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super Rhetoricam* I, 14 (*Utrum omnis argumentatio persuasiva sit enthymema vel exemplum*), cuestión editada, traducida y comentada por K. M. Fredborg en K. M. FREDBORG, "The Scholastic Teaching of Rhetoric in the Middle Ages", *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin* 55 (1987), pp. 85-105, esp. pp. 97-102.

32 Cf. capítulo 3 del presente trabajo.

fundamentalmente heurística en el sistema de Nicolás de Autrecourt. Según el medievalista francés, no se trata de considerar lo probable como una carencia sino, por el contrario, como el vehículo para ampliar los límites del conocimiento, superando la estrecha barrera del meta-principio de no-contradicción. Aquí se encuentra, en cierto modo, uno de los principales aportes de Nicolás de Autrecourt, sobre el que se intentó profundizar anteriormente³³. La importancia de la *pars construens* del pensamiento ultricuriano, y especialmente la que ocupa la segunda parte del *Exigit ordo*, elaborada a partir de la noción de *apparentia*, no es otra cosa que un intento por ofrecer algún tipo de base para el conocimiento humano, *a partir de la aceptación de los límites mismos de ese conocimiento*.

Esta última cláusula es fundamental: en cierto modo, la *pars destruens* del pensamiento ultricuriano, sobre la que tanto se ha escrito, parece cumplir, en el plan general de la filosofía de Nicolás de Autrecourt, apenas un punto de partida. Esto es, el reconocimiento de los límites del pensamiento humano no es la conclusión de su filosofía: como se observó en el caso de los prólogos del *Exigit ordo*, la crítica a las discusiones universitarias en las que se escriben eternos cuadernos que no permiten establecer nada de manera indubitable no derivan en una crítica a la actividad racional –y a su ámbito privilegiado en los últimos siglos de la Edad Media, la universidad–, sino al establecimiento de las reglas que deben gobernar la búsqueda de un conocimiento que no está garantizado de antemano³⁴.

La semejanza de esas reglas con el tratamiento aristotélico de la argumentación dialéctica en los *Tópicos* ha sido señalada³⁵. Su importancia, sin embargo, puede ser extendida mucho más allá de los límites del *Exigit ordo*, para aportar elementos a la consideración del siglo XIV como un siglo de crisis en el pensamiento medieval. La recepción misma del texto aristotélico en la Edad Media es, al respecto, sugestiva: hasta su traducción al latín en el marco de la reintroducción del *corpus* aristotélico en Occidente, el tratamiento medieval de los tópicos se reducía principalmente al *De topicis differentiis* de Boecio o a los *Topica* ciceronianos. A lo largo del siglo XIII se producen una serie de importantes comentarios al texto de Aristóteles, que pasa a formar parte del curriculum de la facultad de artes de las universidades medievales.

En esos primeros abordajes de la obra de Aristóteles, las observaciones iniciales eran

33 Cf. capítulo 5 del presente trabajo.

34 Cf. capítulo 3 del presente trabajo.

35 C. GRELLARD, *Croire et savoir*, pp. 93-118.

vistas como el prólogo de la obra, en el cual se establecía la importancia de la argumentación dialéctica en el marco de la investigación racional:

El propósito de este trabajo es encontrar un método mediante el cual podamos silogizar acerca de cualquier problema a partir de argumentos probables, de modo que en las disputas no sostengamos nada que sea contradictorio (...) y el silogismo dialéctico es aquel que silogiza a partir de lo probable. Ahora bien, son verdaderas y primeras las cosas que se aceptan por sí mismas y no por otras (ciertamente, en lo que respecta a los principios de las disciplinas no conviene preguntarse el por qué, sino que cada principio es aceptado por sí mismo); mientras que son probables las cosas que parecen así a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y entre ellos a todos, a la mayoría o a los más notables (100a19-100b27)³⁶.

Como la propia dinámica universitaria lo demuestra, la discusión filosófico-teológica es, pues, el ámbito propio de la argumentación dialéctica. Tal como ocurría en la descripción de la universidad parisina realizada por Juan de Jandún, analizada en el capítulo 2, puede verse allí hasta qué punto la disputa filosófica no se conduce mediante un recurso a argumentos concluyentes que determinan la verdad de una determinada proposición, sino por medio de argumentos dialécticos, mediante los cuales una determinada posición puede ser sostenida con mayor justificación que su opuesta.

Es precisamente en las primeras décadas del siglo XIV en las que la noción de probabilidad en el marco de la discusión de los argumentos dialécticos elaborada en los *Tópicos* es problematizada por primera vez. Desde luego, el estado actual de la cuestión –el estudio de la recepción de los *Tópicos* de Aristóteles en la Edad Media es relativamente reciente, y se concentró casi exclusivamente en el siglo XIII– impide avanzar afirmaciones taxativas, pero al menos entre los textos estudiados, puede considerarse a las *Notulae Topicorum* de Walter Burley el testimonio más antiguo de un tratamiento particular de la noción de probabilidad en el marco de la argumentación aristotélica de los *Tópicos*³⁷.

Compuesta alrededor de 1310, en el marco de la actividad de Burley en el Merton College de Oxford, estas *Notulae* son también uno de los primeros textos en considerar esas reflexiones iniciales de Aristóteles acerca de la probabilidad ya no como el prólogo de la obra –como habían sido leída por los comentaristas del siglo anterior– sino como parte del libro I.

36 ARISTOTELES LATINUS V.1-3, *Topica* I, 1 (transl. Boethii), ed. L. MINIO-PALUELLO, De Brouwer, Paris 1969, pp. 5-6: "Propositum quidem negotii est methodum invenire a qua poterimus syllogizare de omni problemate ex probabilibus, et ipsi disputationem sustinentes nichil dicemus repugnans (...) Dialecticus autem syllogismus qui ex probabilibus est syllogizatus. Sunt autem vera quidem et prima quae non per alia sed per se ipsa habent fidem (non oportet enim in disciplinalibus principiis inquirere propter quid, sed unumquodque principiorum ipsum esse fidem), probabilia autem quae videntur omnibus aut pluribus aut sapientibus, et his vel omnibus vel pluribus vel maxime notis".

37 N. GREEN-PEDERSEN, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages*, Philosophia, München 1984, p. 319.

Haya o no influido en comentarios posteriores, el interés por Burley es sintomático: en efecto, será precisamente la presencia de argumentos caracterizados como probables en todos los ámbitos de la discusión filosófico-teológica la que permitirá definir al siglo XIV como una época de crisis, precisamente a causa de esta aparente renuncia a la argumentación apodíctica y la elaboración de un discurso racional basado en la probabilidad³⁸.

Sin embargo, hay una curiosa paradoja de la cual dar cuenta: porque si, tal como se afirma, el siglo XIV implica la irrupción de lo probable en el discurso filosófico-teológico³⁹, ¿cómo explicar que el interés por los *Tópicos*, esto es, la obra en la que precisamente se analiza la importancia de la argumentación dialéctica, se reduzca sensiblemente en comparación con el siglo anterior⁴⁰, e incluso con siglos posteriores?

A pesar de contar con pocas fuentes a disposición –la mayoría de los comentarios a los *Tópicos* producidos en el s. XIV no fueron aún editados–, algunos de los textos que recibieron mayor atención en las últimas décadas permiten elaborar una hipótesis al respecto. Un posible punto de partida es el caso de Juan Buridán, cuyas *Quaestiones Topicorum*⁴¹, a las que deben sumarse los capítulos V y VIII de las *Summulae de Dialectica*, constituyen acaso el principal testimonio de la época, en la medida en que su autor fue una figura central en el desarrollo de las universidades europeas⁴².

En su análisis de la obra buridaniana, J. Zupko⁴³ ofrece una hipótesis para dar cuenta de la aparente paradoja de un desinterés en los *Tópicos* de Aristóteles coincidente con una profusión de los argumentos dialécticos analizados precisamente allí por el Estagirita: los *Tópicos* pierden importancia en los estudios de lógica debido al desarrollo de la teoría de consecuencias que vuelve obsoletos los antiguos abordajes. Sin embargo, el cambio de

38 Cf. K. MICHALSKI, *La philosophie au XIV siècle*, y las observaciones al respecto en el capítulo 1 del presente trabajo.

39 Una de las principales causas mencionadas en la bibliografía es la de la profusión de los argumentos *de potentia absoluta Dei*. Un panorama de las características generales del siglo XIV puede encontrarse en E. P. MAHONEY, "Reverberations of the Condemnation of 1277 in Later Medieval and Renaissance Philosophy", en J. AERTSEN, K. EMERY, JR., A. SPEER (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277* (Miscellanea Mediaevalia, 28), Berlin 2001, pp. 902-930; y L. BIANCHI, E. RANDI, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Bari 1990. Para un análisis de las sucesivas etapas de desarrollo de los argumentos *de potentia absoluta Dei*, cf. W. COURTENAY, *Capacity and volition. A history of the distinction of absolute and ordained power*, Lubrina, Bergamo 1990.

40 N. GREEN-PEDERSEN, *The Tradition of the Topics*, p. 90: "Generally speaking we get the impression the the 14th century takes much less interest in Aristotle's *Topics* than the 13th".

41 JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones Topicorum*, ed. N. GREEN-PEDERSEN, Brepols, Turnhout 2008 (Artistarium 12).

42 Cf. G. KLIMA, *John Buridan*, Oxford University Press, Oxford 2009 (Great Medieval Thinkers); R. FRIEDMAN, S. EBBESEN (eds.), *John Buridan and Beyond: Topics in the Language Sciences 1300-1700*, Det kongelige Danske Videnskabernes Selskab, København 2004; además del mencionado J. ZUPKO, *John Buridan*.

43 J. ZUPKO, *John Buridan*, pp. 78-89.

perspectiva operado en la investigación de los procesos epistémicos, que se desplaza hacia los factores psicológicos que dan cuenta de la producción de conocimiento y creencia, traslada el interés por la argumentación dialéctica del ámbito de la lógica al de la filosofía natural. La importancia de estos argumentos, según Zupko, consiste en que "nos permiten acceder a los principios científicos cuya verdad no es absolutamente evidente para nosotros, como puede serlo la verdad de un silogismo demostrativo"⁴⁴.

La complejidad de este panorama puede advertirse si se repara en la tan discutida oposición entre Buridán y Nicolás de Autrecourt en lo referido al peso de las argumentaciones y la posibilidad de elaborar un conocimiento cierto a partir de premisas presentadas como probables⁴⁵. No es casual que uno de los aspectos más estudiados de esta controversia haya sido el *status* epistémico de la inducción⁴⁶: allí, precisamente, es posible advertir la diferencia entre la demostración apodíctica, a la que la inducción no puede aspirar, y la argumentación dialéctica, a partir de la cual es posible erigir a la inducción como una vía de producción de conocimiento.

La importancia de estos argumentos dialécticos puede rastrearse en las sucesivas secciones del *Exigit ordo*: en los prólogos, en su caracterización de los propios principios como "más probables" que los de Aristóteles; en el *Tractatus primus*, elaborado a partir de la cuestión *de aeternitate*, precisamente aquella que en los *Tópicos* es presentada como el más acabado ejemplo del tipo de problema en el cual debe recurrirse a argumentos dialécticos⁴⁷; y

44 J. ZUPKO, *John Buridan*, p. 87. El paso de la lógica a la filosofía natural es planteado en estos términos: "The importance of dialectical argumentation, whether it is in the form of an induction, enthymeme or example, is that it brings the perspective of the cognizer to bear on the evaluation of inferences. It is the bridge to natural philosophy, the diversification of consequences by means of human experience. In Buridan's view, the topics, or dialectical loci, can be redeemed as a series of evident rules and maxims which, when properly adduced, make empirical inferences more persuasive"; cf. J. ZUPKO, *John Buridan*, p. 88.

45 Las diferencias entre Buridán y Nicolás de Autrecourt fueron analizadas apenas publicada la edición del *Exigit ordo*: cf. E. A. MOODY, "Ockham, Buridan, and Nicolaus of Autrecourt", *Franciscan Studies* 7 (1947), pp. 113-146; J. WEINBERG, *Nicolaus of Autrecourt. A Study in Fourteenth Century Thought*, Princeton University Press, Princeton 1948 [1969]; T. SCOTT, JR., "Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism", *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), pp. 15-41. La posibilidad de la implicación directa de Buridán en la acusación de Nicolás de Autrecourt fue desmentida por Zénon Kaluza en su fundamental estudio acerca de la vida y la obra del filósofo lorenense; cf. Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrecourt. Ami de la vérité", in *Histoire Littéraire de la France* 42/1, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris 1995. Recientemente, el tema ha sido retomado en J. ZUPKO, "Buridan and Skepticism", *Journal of the History of Philosophy* 31/2 (1993), pp.191-221; J. ZUPKO, "Buridan and Autrecourt: a reappraisal" in S. CAROTI, C. GRELLARD (eds.), *Nicolas d'Autrecourt et la faculté des arts de Paris (1317-1340)*, Stilgraf, Cesena 2006, pp. 175-193; C. GRELLARD, "Scepticism, Demonstration and the Infinite Regress Argument"; C. GRELLARD, *Croire et savoir*, pp. 229-282 y D. PERLER, *Zweifel und Gewissheit*, pp. 309-401.

46 Cf. por ejemplo JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones Topicorum*, q. 16, ed. N. GREEN-PEDERSEN, Brepols, Turnhout 2008 (Artistarium 12), pp. 65-70.

47 Cf. *Top.* I, 11, 104b12-17.

en el *Tractatus secundus*, cuyo punto de partida en la noción de *apparentia* es no sólo presentado él mismo como probable, sino que, como se vio en el capítulo 5, debe recurrir a argumentos dialécticos para dar cuenta de los fenómenos que exceden el marco de esas *apparentiae*.

En este *Tractatus secundus*, por otra parte, es posible advertir en qué medida la propuesta de Nicolás de Autrecourt no sólo es deudora de la formulación aristotélica de los *Tópicos* sino que, a su vez, pretende superarla. Se trata de otra instancia en la que podría aplicarse la categoría de "cripto-aristotelismo" acuñada por Grellard. Porque, si bien Nicolás comparte con Aristóteles la consideración de un rol heurístico para los argumentos probables, no acepta, sin embargo, la definición aristotélica, formulada al comienzo de los *Tópicos* en los siguientes términos:

Primero, pues, se debe establecer qué es una proposición dialéctica y qué un problema dialéctico. Pues no toda proposición ni todo problema debe ser calificado como tal. Nadie en su sano juicio propondrá lo que para nadie es evidente, ni propone lo que es manifiesto para todos o para la mayoría: sobre esto último no hay duda, y lo primero nadie lo sostiene. Así, la proposición dialéctica es una pregunta probable y no paradójica, bien para todos, bien para la mayoría o para los más sabios, y entre ellos, bien todos o bien la mayoría, o bien los más notables. Pues cualquiera acepta la opinión de los sabios, a menos que sea contraria a la opinión de la mayoría (104a3-104a12)⁴⁸.

A este recurso a la mayoría de los sabios, o a los más respetados entre ellos, Nicolás de Autrecourt opone en el prólogo las dos reglas analizadas en el capítulo 3 –y principalmente la segunda, caracterizada como *regula civilis*–. Esto es, debe ser el *amicus veritatis* quien opere como árbitro de la mayor probabilidad que debe atribuirse a una de las posiciones en disputa. Y para ello no debe recurrir a los sabios, sino a su propio juicio, incontaminado de toda influencia extraña. Estas reglas deben complementarse, además, con las continuas referencias en las primeras páginas de la obra, a la obligación del "amigo de la verdad" de no aceptar ciertas proposiciones sólo por el hecho de ser sostenidas por la mayoría de sus colegas (*verus philosophus... non debet accipere aliqua pro principiis eo quod famosa sint*⁴⁹).

De esta manera, la elaboración de los meta-principios que deben guiar la

48 ARISTOTELES LATINUS V.1-3, *Topica* I, 10, pp. 15: "Primum igitur determinetur quid est propositio dialectica et quid problema dialecticum. Non enim omnem propositionem nec omne problema dialecticum ponendum; nullus enim proponet qui mentem habeat quod nulli videtur, nec proponet quod omnibus est manifestum vel pluribus; nam haec quidem non habent dubitationem, illa autem nemo ponet. Est autem propositio dialectica interrogatio probabilis aut omnibus aut pluribus aut sapientibus, et his vel omnibus vel pluribus vel maxime notis, non extranea; ponet enim aliquis quod videtur sapientibus, nisi contrarium sit plurium opinionibus".

49 EO 197.37-38.

investigación racional, tal como Nicolás de Autrecourt los expone a lo largo del *Exigit ordo*, no son sino un catálogo de argumentos "dialécticos", en el sentido aristotélico del término. Es precisamente gracias a ellos que puede hablarse de un rol heurístico de lo probable en el sistema ultricuriano. La última conclusión de la primera sección del *Tractatus secundus* lo enuncia expresamente:

no todo lo que carezca del más alto grado de evidencia es susceptible de prueba. Esto resulta claro a partir de una proposición expresada antes; puesto que no todo lo que se encuentra debajo del primer principio puede ser probado por él (95.9-12).⁵⁰

Aquí, *probabile* debe ser entendido como "susceptible de prueba": el principio de no-contradicción, en tanto primer principio, no puede operar como medio de demostración de cualesquiera proposiciones que se encuentran debajo de él. De allí que, a lo largo del *Tractatus secundus*, la *apparentia plena* sea tomada como punto de partida para la determinación de la verdad de aquellas proposiciones probables, ahora entendiendo esta palabra en el sentido de "no susceptible de demostración apodíctica". En efecto, las dieciocho conclusiones establecidas en este comienzo del *Tractatus secundus* son consideradas verdaderas, sobre la base de un principio (*omne illud quod apparet est*) que es, en sí mismo, probable.

Casi todas esas conclusiones son presentadas brevemente, a excepción de la primera, que es desarrollada ampliamente. Es precisamente en ese tratamiento en donde es posible advertir, tal como se desarrolló en el capítulo 5, en qué sentido Nicolás de Autrecourt es un caso testigo de ese desplazamiento mencionado arriba, de una búsqueda de los mecanismos internos de la demostración, hacia una suerte de "fenomenología" que dé cuenta de los procesos mediante los cuales se produce el asentimiento a una proposición determinada: es a partir de esos procesos que resulta posible establecer una gradación de la justificación que, con lo verdadero como horizonte, avanza de lo probable hacia lo cierto, por medio de lo evidente. Para Grellard, allí se encuentra, precisamente, el "punto ciego" del sistema ultricuriano⁵¹. Nótese, por caso, la formulación de esa primera conclusión del *Tractatus secundus*:

50 EO 238.14-16: "non omne carens summo gradu evidentiae est probabile; hoc apparet per unam suprapositam quia non omne infra primum principium est probabile per ipsum".

51 C. GRELLARD, *Croire et savoir*, p. 287. La expresión es también utilizada por Perler; cf. D. PERLER, *Zweifel und Gewissheit*, p. 312.

propondré como primera conclusión que, si el intelecto puede decir de algo "esto es verdadero", lo opuesto de lo que es conocido clara y evidentemente no puede tener lugar. De aquí que, a la inversa y de modo general, todo lo que es claro y evidente al intelecto es verdadero. Esta conclusión se demuestra así: si fuera posible que lo opuesto de algo conocido con conocimiento claro y evidente sea verdadero, se seguiría que el intelecto no estaría seguro de nada. Pero lo opuesto de esto fue lo que sostuvimos en nuestra hipótesis. La conclusión se prueba porque no poseemos certeza acerca de los primeros principios o acerca de cualquier otra cosa cognoscible sino porque los conocemos clara y evidentemente. Por lo tanto, acerca de los principios, no experimentamos ningún otro acto sino el de conocimiento claro (91.6-15).⁵²

Lo primero que Nicolás de Autrecourt avanza como prueba para su conclusión es precisamente la necesidad de eliminar el peligro de caer en el escepticismo (*si ita esset... sequeretur quod de nullo intellectus posset esse certus*). A su vez, se establece allí una curiosa relación entre los meta-principios mencionados antes: como se dijo, el principio de no-contradicción opera como primer principio para la determinación de la verdad apodíctica de una proposición, mientras que el principio de la *apparentia* opera como medida para el conocimiento probable. Pero aquí se afirma que la razón por la cual el principio de no-contradicción es el primer principio es que no es posible remontarse más allá de él, en tanto es conocido de manera evidente por el intelecto; es decir, precisamente en virtud del principio de la *apparentia*.

Es en esta particular relación entre los meta-principios que Grellard basa su definición del "sistema" ultricuriano como fundacionalista: la cadena de argumentación se detiene ante una evidencia primera (de allí su caracterización como meta-principio), pero a su vez la noción de *apparentia* funciona como principio para establecer ya no la validez de los propios principios del sistema, sino la verdad de las conclusiones probables *al interior* del sistema.

En definitiva, es en este doble juego de la noción de *apparentia* en donde debe buscarse el potencial escepticismo ultricuriano. Esto es: en lo que respecta a su funcionamiento como principio para la determinación de la verdad de las nociones probables, no hay allí un verdadero peligro escéptico, en la medida en que no otra es la función de los argumentos dialécticos tal como Aristóteles los define al comienzo de los *Tópicos*. En cambio, es en su funcionamiento como meta-principio en donde debe buscarse una aparente

52 EO 235.39-48: "Ponam primam conclusionem quod si de aliquo intellectus possit dicere: hoc est verum, oppositum illius quod clare et evidenter cognoscitur non potest inesse, ita quod universaliter et converse quicquid est clarum et evidens intellectui est verum. Probatur haec conclusio; nam si ita esset quod cum cognitione clara et evidenti possit stare oppositum illius quod venit in cognitionem, sequeretur quod de nullo intellectus posset esse certus, cujus oppositum retinebatur ex hypothesi. Probatur consequentia quia nec de primis principiis nec de quibuscumque cognoscibilibus habemus certitudinem nisi quia clare et evidenter ea cognoscimus. Unde nullum actum experimur nos habere circa principia nisi cognitionem claram".

paradoja: no detenerse en la evidencia del principio de no-contradicción implicaría, como Nicolás de Autrecourt afirma expresamente, caer en el escepticismo. Pero el hecho de que ese meta-principio sea, en sí mismo, probable, parece ubicar a todo el esfuerzo humano por alcanzar algún tipo de conocimiento como una hipótesis basada en la idea de Bien como ordenadora de todas las cosas (*falsum est malus intellectus*). Y así, concluye Nicolás de Autrecourt, *sicut gustus non est natus maxime delectari in amaro, sic nec intellectus in falso*⁵³.

6.3 Consideraciones finales

En cierto modo, lo que hace que la obra de Nicolás de Autrecourt sea habitualmente señalada como escéptica –aun potencialmente– parecería ser no tanto la existencia de un "punto ciego", sino el hecho de que la principal discusión presente en sus textos sea precisamente un intento por abordar el problema que ese punto representa. Dicho de otro modo: todo sistema ofrecerá, en mayor o menor medida, de manera más o menos velada, un "punto ciego" del tipo que fue analizado aquí; la diferencia en el caso de Nicolás de Autrecourt es que la discusión de esa cuestión es el principal combustible de su esfuerzo intelectual. Así puede leerse, por caso, el marcado anti-aristotelismo ultricuriano: las críticas a los *reverendi patres* de los prólogos del *Exigit ordo* no están dirigidas al carácter probable de las conclusiones aristotélicas, sino al hecho de que se las use como principios en demostraciones que pretenden ser apodícticas. Tal era, en efecto, la principal crítica al "peripatético" Gilles du Foin que podía encontrarse en la correspondencia⁵⁴.

La principal manifestación del "cripto-aristotelismo" ultricuriano reside precisamente en que el intento por explicitar el carácter dialéctico de la investigación racional, y por lo tanto la imposibilidad de aplicar las conclusiones aristotélicas como principios indemostrables de una demostración silogística, descansa en última instancia en una caracterización de la argumentación dialéctica cuya formulación se encuentra, precisamente, en Aristóteles.

Ahora bien: llegado a este punto, resulta importante señalar que, si se acepta el molde tradicional según el cual escepticismo y dogmatismo son dos polos opuestos en permanente disputa, ninguno de esos extremos es sin más atribuible a la Edad Media en general, y al

53 EO 236.48-49.

54 Cf. capítulo 5.1 del presente trabajo.

siglo XIV en particular. En lo que respecta al dogmatismo, es claro que la creencia indubitable en la existencia de una Verdad identificada con el ámbito de lo divino no implica un dogmatismo, en la medida en que no está de ningún modo garantizado el acceso *in via* a esa Verdad. Toda la discusión acerca de la felicidad humana vinculada a la actividad filosófica está relacionada con esa discusión⁵⁵.

En lo que respecta al escepticismo del siglo XIV, como se vio, lo que parece caracterizar a la obra de Nicolás de Autrecourt, como a la de otros autores que desarrollaron su actividad filosófica en las universidades europeas del *Trecento*, es un progresivo abandono del análisis de los criterios internos para la determinación de la verdad de una proposición, propia del ámbito de la lógica, y un creciente interés en los procesos naturales y, desde ya, también sobrenaturales, que dan cuenta de la producción de conocimiento y la justificación del asentimiento a una determinada conclusión.

El *Exigit ordo* de Nicolás de Autrecourt es un testimonio de enorme valor respecto de ese proceso: es, sucesivamente, una guía de conducta para el *amicus veritatis* (en los prólogos), un intento por elaborar un sistema alternativo al aristotelismo de corte averroísta (en el *Tractatus primus*), y un análisis de los principios sobre los que debe edificarse esa búsqueda alternativa (en el *Tractatus secundus*). El hecho de que estos principios, y fundamentalmente la noción ultricuriana de *apparentia*, sean definidos como "probables" es precisamente lo que justifica la observación presentada en el comienzo del *Tractatus primus* y citada al comienzo de este trabajo⁵⁶:

Ruego por Dios que esto no sea tomado a mal por nadie. Puesto que, si bien en mi opinión ello parece mucho más probable que lo afirmado por Aristóteles, también, del mismo modo en que las palabras de Aristóteles parecían probables y ahora no lo parecen tanto, así alguien vendrá a cuestionar la probabilidad de las mías (p. 22.19-22).⁵⁷

55 Acerca del ideal filosófico en el contexto universitario medieval, cf. A. DE LIBERA, "Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle", en O. WEIJERS, L. HOLZT (eds.) *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XIVe siècles). Actes du colloque international* (Studia Artistarum 4), Brepols, Turnhout 1997, pp. 429-444; C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la Philosophie au XIIIe siècle*, Vrin, París 1988; C. LAFLEUR, "Transformations et permanence dans le programme des études à la faculté des arts de l'Université de Paris au XIIIe siècle", *Laval théologique et philosophique*, 54/2 (1998), pp. 387-410; V. BUFFON, "The structure of the Soul, Intellectual Virtues, and the Ethical Ideal of Masters of Arts in Early Commentaries on the *Nicomachean Ethics*", en I. BEJZY (ed.) *Virtue Ethics in the Middle Ages*, Brill, Leiden 2008, pp. 13-30.

56 Cf. capítulo 1.

57 EO 187.30-33: "Pro Deo rogo ut nullum ad malum ista moeant; nam etsi appareant probabiliora longe, mihi videtur, positus ab Aristotele; tamen sicut multo tempore visa sunt esse probabilia dicta Aristotelis quorum probabilitas nunc forsitan diminuetur, sic veniet unus qui tollet probabilitatem ab istis". Respecto de la caracterización del argumento como *excusatio vulpina*, cf. J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Münster 1908, p. 39* (cf. *supra*, capítulo 2 de este trabajo).

Los censores caracterizaron este argumento como *excusatio vulpina*: una estratagema digna de un zorro para escapar a la condena. Nada impide, en cambio, que sea leída como una verdadera clave de lectura de los argumentos ultricurianos: si esa cadena de refutaciones invita a pensar, a primera vista, en una variante de escepticismo según la cual ningún sistema resulta lo suficientemente seguro, el optimismo que subyace a esa serie, orientada hacia un fin identificado con el Bien, parece sugerir exactamente lo contrario.

El *Exigit ordo* constituye, así, no sólo un intento por establecer un modelo de conducta para la investigación racional, sino también un registro de su aplicación efectiva por parte de su autor. La condena sufrida por Nicolás de Autrecourt es, en ese sentido, la demostración cabal de que ese modelo de conducta era lo suficientemente serio como para que su autor decidiera aplicarlo hasta sus últimas consecuencias. Acaso el abrupto final que encontró el optimismo con el que el filósofo lorenense emprendió ese camino haya sido la causa del pesimismo de sus lectores contemporáneos.

a) Fuentes

Chartularium Universitatis Parisiensis, ed. H. DENIFLÉ, E. CHATELAIN, París 1891

ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, ed. P. HOSSFELD, en *Alberti Magni Opera Omnia*, Münster i. W. 1951-, V.1

–, *De generatione et corruptione*, ed. P. HOSSFELD, en *Alberti Magni Opera Omnia*, Münster i. W. 1951-, V.2

ALHAZEN, *Opticae Thesaurus*, Basilea 1572

ARISTOTELES LATINUS, *Topica* (transl. Boethii), ed. L. MINIO-PALUELLO, De Brouwer, Paris 1969

AUGUSTINUS, *De Trinitate*, Brepols (CCSL 50), Turnhout 1968

AVERROES, *Aristotelis De coelo cum Averrois Cordubensis Commentariis*, Venecia 1550

BOETHIUS DE DACIA, *Opuscula: De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi 6.2) ed. N. G. GREEN-PEDERSEN, København 1976

L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt. His Correspondence with Master Gilles and Bernard of Arezzo. A Critical Edition and English Translation*, Brill, Leiden 1994

FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In IV Sententiarum*, Venecia 1520

GUALTERUS BURLAEUS, *De intensione et remissione formarum*, Venecia 1496

GUILLAUME D'OCKHAM, *Intuition et abstraction* (Textes introduits, traduits et annotés par D. PICHÉ), Vrin, París 2005

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*, ed. R. MACKEN, Leuven University Press, Leuven 1979

HERVAEUS NATALIS, *Quodlibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus*, Venecia 1513 (reprod. Gregg Press, Ridgewood 1966)

R. IMBACH, D. PERLER, *Nicolaus von Autrecourt. Briefe*, Felix Meiner, Hamburg 1988

JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super libros De generatione et corruptione Aristotelis*, ed. M. STREIJGER, P. J. J. M. BAKKER, J. M. M. H. THIJSEN, Brill, Leiden 2010

–, *Quaestiones Topicorum*, ed. N. GREEN-PEDERSEN, Brepols, Turnhout 2008

- IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura: Prologus*, I 1-7, en *Opera omnia* XVI, Roma 1960
- IOANNES DE IANDUNO, *Quaestiones super tres libros De anima Aristotelis*, Venecia 1473
- , *Tractatus de laudibus Parisius*, en LE ROUX DE LINCY, L. M. TISSERAND (eds.), *Paris et ses historiens aux XIVe et XV siècles*, Paris 1867, pp. 32-79
- IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, ed. J. B. HALL, Brepols, Turnhout 1991 (CCCM 98)
- , *Policraticus* VII, 2, ed. I. MAIRE, Leiden 1639
- MAIMONIDES, *Dux perplexorum*, Venecia 1520
- MARCILIUS DE INGUEN, *Quaestiones subtilissime super octo libros Physicorum*, Lyon 1518
- NICHOLAS OF AUTRE COURT, *The Universal Treatise*, translated by L. A. KENNEDY, R. E. ARNOLD, A. E. MILLWARD, with an introduction by L. A. KENNEDY, Marquette University Press (Mediaeval Philosophical Texts in Translation 20), Milwaukee 1971
- NICOLA DI AUTRE COURT, *Il "Trattato"*, Traduzione, introduzione e note a cura di A. MUSU, ETS, Firenze 2009
- NICOLAS D'AUTRÉCOURT, *Correspondance. Articles condamnés* (texte latin établi par L. M. DE RIJK; introduction, traduction et notes par C. GRELLARD), Vrin (Sic et Non), Paris 2001
- NICOLAUS BONETUS, *De quantitate*, Venecia 1505
- J. R. R. O'DONNELL, "Nicholas of Autrecourt", *Medieval Studies* 1 (1939), pp. 179-267
- PETRUS AUREOLUS, *In primum librum Sententiarum*, Roma 1596

b) Estudios y monografías

- A. BECCARISI, *Eckhart*, Carocci, Roma 2012
- L. BIANCHI, E. RANDI, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Bari 1990
- P. BOEHNER, "Ockham's Theory of Truth", *Franciscan Studies* 5 (1945), pp. 138-161
- , "The Realistic Conceptualism of William Ockham", *Traditio* 4 (1946), pp. 307-335
- F. BOTTIN, "La polemica contro i *moderni loyci* (G. di Ockham e N. di Autrecourt) nella *Decas loyca* di Leonino di Padova", *Medioevo* 4 (1978), pp. 101-143
- J. B. BRENET, "Averroès et les 'averroïstes' dans le *Traité sur l'éternité des choses* de Nicolas d'Autrécourt", en S. CAROTI, C. GRELLARD (eds.), *Nicolas d'Autrécourt et la faculté des arts de Paris (1317-1340)*, Stilgraf, Cesena 2006, pp. 253-276

- V. BUFFON, "The structure of the soul, intellectual virtues, and the ethical ideal of masters of arts in early commentaries on the Nicomachean Ethics", en I. P. BEJCZY (ed.), *Virtue Ethics in the Middle Ages*, Brill, Leiden 2008, pp. 13-30
- S. CAROTI, "Nuovi linguaggi e filosofia della natura: i limiti delle potenze attive in alcuni commenti parigini ad Aristotele", en S. CAROTI (ed.), *Studies in Medieval Natural Philosophy*, Olchski, Firenze 1989, pp. 177-226
- , "Or i est, or n'i est une. Nicolas d'Autrécourt et le *ludus baterellorum* ou de la génération et la corruption", en P. J. M. M. BAKKER (ed.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Brepols Turnhout 2002, pp. 135-168
- S. CAROTI, C. GRELLARD (eds.), *Nicolas d'Autrécourt et la faculté des arts de Paris (1317-1340)*, Stilgraf, Cesena 2006
- P. CHOJNACKI, "Les facteurs et les limites de la connaissance humaine d'après la critique d'Occam et de Nicolas d'Autrecourt", *Collectanea theologica* 29 (1958), pp. 98-105
- F. COPLESTON, *A History of Philosophy, vol. 3: From Ockham to Suarez*, The Newman Press, Maryland 1953
- , "The Logical Empiricism of Nicholas of Autrecourt", *Proceedings of the Aristotelian Society* 74 (1974), pp. 249-262
- W. COURTENAY, *Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice*, Londres 1984
- , "Force of Words and Figures of Speech: The Crisis over *virtus sermonis* in the Fourteenth Century", *Franciscan Studies* 44 (1984), pp. 107-128
- , *Capacity and volition. A history of the distinction of absolute and ordained power*, Lubrina, Bergamo 1990
- , *Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1999
- , "Summons to Avignon. Autrecourt's codefendants", en P. J. M. M. BAKKER (ed.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Brepols Turnhout 2002, pp. 587-598
- , "Arts and Theology at Paris, 1326-1340", en S. CAROTI, C. GRELLARD (eds.), *Nicolas d'Autrécourt et la faculté des arts de Paris (1317-1340)*, Stilgraf, Cesena 2006, pp. 15-63
- , *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of his Thought*, Brill, Leiden 2008

- W. COURTENAY, K. TACHAU, "Ockham, Ockhamists and the English German Nation" en Z. KALUZA, P. VIGNAUX (eds.), *Preuve et raisons à l'Université de Paris*, Paris 1984, pp. 43-64
- H. O. COXE, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae, pars tertia: codices Graecos et Latinos Canonicianos complectens*, Oxford 1854
- R. DALES, O. ARGERAMI, *Medieval discussions on the eternity of the world*, Leiden 1997
- M. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt*, Bocca, Milano 1951
- A. DE LIBERA, "Le développement de nouveaux instruments conceptuels et leur utilisation dans la philosophie de la nature au XIVe siècle", en M. ASZTALOS, J. MURDOCH, I. NIINILUOTO (eds.), *Knowledge and the sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the eighth International Congress of Medieval Philosophy I*, Helsinki 1990 (Acta Philosophica Fennica 48), pp. 158-197
- , "Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle", en O. WEIJERS, L. HOLZT (eds.) *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XIVe siècles). Actes du colloque international* (Studia Artistarum 4), Brepols, Turnhout 1997, pp. 429-444
- D. DENNERY II, *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Optics, Theology and Religious Life*, Cambridge University Press, New York 2005
- W. DUBA, "Francis of Meyronnes", en H. LAGERLUND, *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, New York 2011, p. 364-366
- P. DUHEM, *Le système du Monde* (10 vols.), Paris 1913-1958
- , *Études sur Léonard de Vinci III*, Paris 1913
- K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Brill, Leiden 1973
- , *Meister Eckhart. Die Geburt der 'Deutschen Mystik' aus dem Geist der arabischen Philosophie*, Beck, München 2006
- L. FLORIDI, *Sextus Empiricus. The transmission and recovery of Pyrrhonism*, Oxford University Press, Oxford 2002
- , "The rediscovery and posthumous influence of scepticism", en R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Skepticism*, Cambridge University Press, New York 2010, pp. 267-287
- A. FRANZINELLI, "Questioni inedite di Giovanni di Mirecourt sulla conoscenza (II)", *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 13/4 (1958), pp. 415-449

- K. M. FREDBORG, "The Scholastic Teaching of Rhetoric in the Middle Ages", *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin* 55 (1987), pp. 85-105, esp. pp. 97-102
- R. FRIEDMAN, S. EBBESEN (eds.), *John Buridan and Beyond: Topics in the Language Sciences 1300-1700*, Det kongelige Danske Videnskabernes Selskab, København 2004
- E. GRANT, "The arguments of Nicholas of Autrecourt for the existence of interparticulate vacua", en *XIIIe Congrès international d'histoire des sciences*, Vol. III, A. Blanchard, Paris 1968, pp. 65-68
- , *A Source Book on Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge 1974
- N. GREEN-PEDERSEN, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages*, Philosophia Verlag, München 1984
- C. GRELLARD, "Amour de soi, amour du prochain. Nicolas d'Autrécourt, Jean Buridan et l'idée d'une morale laïque", en P. J. M. M. BAKKER (ed.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Brepols Turnhout 2002, pp. 135-168
- , "Le statut de la causalité chez Nicolas d'Autrecourt", *Quaestio* 2 (2002), pp. 267-289
- , "L'usage des nouveaux langages d'analyse dans la *quaestio* de Nicolas d'Autrécourt. Contribution à la théorie autrécourienne de la connaissance", en S. CAROTI, J. CELEYRETTE (eds.), *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIVe siècle*, Olchski, Firenze 2004, pp. 69-95
- , "Comment peut-on se fier à l'expérience? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au problème sceptique", *Quaestio* 4 (2004), pp. 113-135
- , "Les présupposés méthodologiques de l'atomisme: la théorie du continu de Nicolas d'Autrécourt et Nicolas Bonet", en C. GRELLARD (ed.), *Méthodes et Statut des Sciences à la Fin du Moyen-Age*, Septentrion, Lille 2004, pp. 181-199
- , *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, Vrin, Paris 2005
- , "Nicolas d'Autrécourt", en J. BIARD, J. CELEYRETTE (eds.) *De la Théologie aux Mathématiques. L'infini au XIVe siècle*, Les Belles Lettres, Paris 2005, pp. 137-176
- , "Scepticism, Demonstration and the Infinite Regress Argument (Nicholas of Autrecourt and John Buridan)", *Vivarium* 45 (2007), pp. 328-342
- , "Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics", en C. GRELLARD, A. ROBERT (eds.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Brill, Leiden 2009, pp. 107-126
- , *Jean de Salisbury et la Renaissance Médiévale du Scepticisme*, Les Belles Lettres, Paris 2013

- R. IMBACH, "*Primum principium*. Anmerkungen zum Wandel in der Auslegung der Bedeutung und Funktion des Satzes *con su* vermeidenden Widerspruch bei Thomas Aquin, Nikolaus von Autrécourt, Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues", en M. PICKAVÉ, *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag* (Miscellanea Mediaevalia 30), De Gruyter, Berlin 2003, pp. 600- 616
- Z. KALUZA, "*Serbi un sasso il nome*: une inscription de San Gimignano et la rencontre entre Bernard d'Arezzo et Nicolas d'Autrécourt", en B. MOJSISCH, O. PLUTA (eds.), *Historia philosophiae medii aevii. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 1991, pp. 437-466
- , "Nicolas d'Autrécourt. Ami de la vérité", en *Histoire Littéraire de la France* 42/1, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris 1995
- , "Voir: la clarté de la conoissance chez Nicolas d'Autrécourt", *Micrologus* V.1 (1997), pp. 89-105
- , "Nicolas d'Autrécourt et la tradition de la philosophie grecque et arabe", en A. HASNAWI, A. ELAMRANI-JAMAL, M. AOUAD (eds.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Louvain 1997, pp. 365-393
- , "Les catégories dans l'*Exigit Ordo*. Étude de l'ontologie formelle de Nicolas d'Autrécourt", *Studia Mediewistyczne* 33 (1998), pp. 97-124
- , "Eternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'*Exigit ordo* de Nicolas d'Autrecourt", en G. ALLINEY, L. COVA (eds.), *Tempus, aevum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, Olschki, Firenze 2000, pp. 207-240
- , "La récompense dans les cieux. Remarques sur l'eschatologie de Nicolas d'Autrécourt", en E. JUNG-PALCZEWSKA (ed.), *Księga pamiatkowa ku czci Profesora Z. Kuksewicz*, Lodz 2000, pp. 79-104
- , "La finalité de la nature selon Nicolas d'Autrécourt", en S. CAROTI, J. CELEYRETTE, *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e siècle*, Firenze 2004, pp. 49-67
- , "La convenance et son rôle dans la pensée de Nicolas d'Autrécourt", en C. GRELLARD (ed.), *Méthodes et Statut des Sciences à la Fin du Moyen Âge*, Septentrion, Lille 2004, pp. 83-126

- Z. KUKSEWICZ, "Jean de Jandun et sa conception de la philosophie", en J. A. AERTSEN, A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Miscellanea Mediaevalia 26), De Gruyter, Berlin 1998, pp. 428-434
- C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la Philosophie au XIIIe siècle*, Vrin, Paris 1988
- , "Transformations et permanence dans le programme des études à la faculté des arts de l'Université de Paris au XIIIe siècle", *Laval théologique et philosophique*, 54/2 (1998), pp. 387-410
- J. LAPPE, *Die Philosophie des Nikolaus von Autrecourt. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn*, Foppen, Bonn 1905
- , *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Münster 1908
- M. LEJBOWICZ, "Logique, mathématiques et contre-acculturation dans l'Université Médiévale", en S. CAROTI, P. SOUFFRIN (eds.), *La nouvelle physique du XIVe siècle*, Olschki, Firenze 1997, pp. 203-229
- S. MAGNAVACCA, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2005
- E. P. MAHONEY, "Reverberations of the Condemnation of 1277 in Later Medieval and Renaissance Philosophy", en J. AERTSEN, K. EMERY, JR., A. SPEER (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277* (Miscellanea Mediaevalia, 28), Berlin 2001, pp. 902-930
- A. MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Essen 1943
- , *Die Vorläufer Galileis in 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Roma 1949
- M. MCCORD ADAMS, "Intuitive Congnition, Certainty, and Skepticism in William Ockham", *Traditio* 26 (1970), pp. 389-398
- K. MICHALSKI, *La philosophie au XIV siècle. Six etudes*, hrsg. von K. FLASCH, Minerva, Frankfurt 1969
- C. MICHON, *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde. Traités sur L'Éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckham, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockham*, Paris 2004
- E. A. MOODY, "Ockham, Buridan, and Nicolaus of Autrecourt", *Franciscan Studies* 7 (1947), pp. 113-146

- J. MURDOCH, "*Scientia mediantibus vocibus. Metalinguistic Analysis in Late Medieval Natural Philosophy*", en J. P. BECKMANN, L. HONNEFELDER *et al.* (eds.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 13.1), De Gruyter, Berlin 1981, pp. 73-106
- , "Beyond Aristotle: Indivisibles and Infinite Divisibility in the Later Middle Ages", en C. GRELLARD, A. ROBERT (eds.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Brill, Leiden 2009, pp. 15-38
- L. O. NIELSEN, "The *Quodlibet* of Peter Auriol", en C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2007, pp. 267-331
- T. B. NOONE, "Ascoli, Wylton, and Alnwick on Scotus's formal distinction: taxonomy, refinement, and interaction", en S. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, pp. 127-149
- J. R. R. O'DONNELL, "The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and His Appraisal of Aristotle", *Mediaeval Studies*, 4 (1942), pp. 97-125
- B. PABST, *Atomtheorien des Lateinischen Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994
- R. PAQUÉ, *Le statut parisien des nominalistes*, Presses Universitaires de France, Paris 1985
- D. PERLER, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt 2006
- , "Seeing and judging: Ockham and Wodeham on Sensory Cognition", en S. KNUUTILA, P. KÄRKKÄINEN (eds.), *Theories of perception in medieval and early modern philosophy*, Springer, 2008, pp. 151-169
- D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire* (Sic et Non), Paris 1999
- P. PORRO, "Il *Sextus latinus* e l'immagine dello scetticismo antico nel Medioevo", *Elenchos* 2 (1994), pp. 229-253
- , "Doing Theology (and Philosophy) in the First Person: Henry of Ghent's *Quodlibeta*" en C. SCHABEL, *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Brill, Leiden 2006, pp. 171-231
- W. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande IV*, Leipzig 1870
- H. RASHDALL, "Nicholas de Ultricuria, a Medieval Hume", *Proceedings of the Aristotelian Society* VIII (1907), pp. 1-27

- A. ROBERT, "Jamais Aristote n'a eu de connaissance d'une substance: Nicolas d'Autrecourt en contexte", en S. CAROTI, C. GRELLARD (eds.), *Nicolas d'Autrecourt et la faculté des arts de Paris (1317-1340)*, Stilgraf, Cesena 2006, pp. 113-151
- C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2007
- T. SCOTT, JR., "Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism", *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), pp. 15-41
- L. STURLESE (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Academic Press Fribourg, Freiburg 2008
- E. D. SYLLA, "Medieval concepts of the latitude of forms: the Oxford Calculators", *AHDLMA* 40 (1973), pp. 223-283
- K. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345*, Brill, Leiden 1988
- H. J. M. M. THUISSEN, "The 'semantic' Articles of Autrecourt's Condamnation. New Proposals for an Interpretation of the Articles 1, 30, 31, 35, 57 and 58", *AHDLMA* 57 (1990), pp. 155-175
- , *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, Philadelphia 1999
- , "The Quest for Certain Knowledge in the Fourteenth Century: Nicolas of Autrecourt against the Academics", en J. SIHVOLA (ed.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition* (Acta philosophica Fennica 66), Helsinki 2000, pp. 199-223
- A. TOWNSLEY, "Nicholas of Autrecourt as anti-metaphysician: the principles of the good and the eternity of things in the *Exigit ordo executionis*", *Giornale di metafisica* XXXI (1976), pp. 133-147
- P. VIGNAUX, "Nicolas d'Autrecourt", *Dictionnaire de théologie catholique* 11 (1931), pp. 561-587
- , "L'être comme perfection selon François de Meyronnes", en P. VIGNAUX, *De Saint Anselme à Luther*, Vrin, Paris 1976, pp. 253-312
- O. WEIJERS, "La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations", en G. FIORAVANTI *et al.*, *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV)*, Brepols (Rencontres de Philosophie Médiévale 10), Turnhout 2002, pp. 17-41
- J. WEINBERG, *Nicolaus of Autrecourt. A Study in Fourteenth Century Thought*, Princeton University Press, Princeton 1948, (segunda edición: Greenwood Press, Nueva York 1969)

R. G. WENGERT, "Three senses of intuitive cognition: a quodlibetal question of Harvey of Nedellec", *Franciscan Studies* 43 (1983), pp. 408-431

J. ZUPKO, "Buridan and Skepticism", *Journal of the History of Philosophy* 31/2 (1993), pp.191-221

– , *John Buridan. Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2003

Apéndice: traducción del tratado *Exigit ordo*

A continuación se ofrece una traducción castellana del tratado *Exigit ordo*, a partir del texto latino establecido por O'Donnell en la edición de 1939. Se han incorporado variantes, tanto en la organización del texto cuanto en la lectura de algunos términos. Esas variantes son indicadas en nota al pie. En general, las notas aluden a cuestiones relativas al uso de vocabulario técnico y sus traducciones, en la medida en que las principales cuestiones doctrinales del tratado fueron abordadas en a lo largo del trabajo y por lo tanto su repetición resultaría innecesaria y complicaría la lectura del texto.

En general, el criterio adoptado en la traducción fue privilegiar una lectura "llana", reduciendo las notas a lo indispensable, tratándose de un texto cuya transmisión es problemática. Se han traducido todos los términos técnicos, incluso aquellos que ya han sido incorporados al vocabulario filosófico en su versión latina (*sine qua non*, *a posteriori*, etc.), para mantener un criterio uniforme a lo largo de toda la traducción. En todos los casos, los términos que permiten variantes de traducción son señalados en las notas, para que resulte posible recurrir, eventualmente, a las alternativas que se consideren más pertinentes.

Siempre con el objetivo de lograr un texto cuya lectura no resultara innecesariamente complicada, se optó por intervenir fuertemente el texto en lo que concierne a la puntuación. Se mantienen entre corchetes [] las divisiones en capítulos propuestas por O'Donnell para que resulte más sencilla la identificación de las diversas secciones en el texto latino, pero las divisiones en párrafos son nuestras, con el objeto de identificar claramente los diversos argumentos. Cuando la intervención implica una diferencia importante respecto de la edición latina, las modificaciones son justificadas en nota al pie.

NICOLÁS DE AUTRECOURT

EXIGIT ORDO

[Tratado del mtro. Nicolás de Autrecourt, útil para analizar si los discursos de los peripatéticos han sido demostrativos¹.]

Primera parte del primer prólogo

5

Un correcto orden de la exposición exige suficientemente –para que resulten claras las razones de lo que me propongo– preanunciar qué es aquello por lo cual consideré que había algún motivo para componer el presente tratado. Y he aquí que vinieron a mi alma muchas cosas, las cuales, consideradas en conjunto, juzgué absolutamente buenas. Consideré, también, que una mayor dilación sería condenable ante Dios.

10

En primer lugar, examiné la doctrina de Aristóteles y de su comentador Averroes, y vi que mil conclusiones (o casi) habían sido oscuramente demostradas por ellos, y especialmente aquellas cuyo conocimiento en más alto grado desea el intelecto. Es cierto que no encontré razones demostrativas para oponer a todas, mas se presentaron otras razones por las cuales me resultó evidente que conclusiones opuestas a las suyas podían ser sostenidas con tanta probabilidad como las propuestas por ellos.

15

Vi, en segundo lugar, que algunos estudiaban sus doctrinas durante veinte o treinta años, y algunos incluso hasta una edad muy avanzada.

20

Es claro, en tercer lugar, que el conocimiento que puede ser obtenido de las cosas según las apariencias naturales –y en tanta medida cuanta aquellos [*sc.* Aristóteles y Averroes] parecieron alcanzar– podría obtenerse en poco tiempo.

25

En cuarto lugar, consideré de qué modo, a causa de los discursos lógicos de Aristóteles y de Averroes, todos abandonaban las cuestiones morales y el cuidado del bien común. Más aún, entre otros en los que en mayor grado debería lamentarse esta actitud –si fuera verdadero lo que vi, aun si mi visión no fue completamente clara–, observé que algunos reverendos padres, cuyas cabezas ya estaban blancas por las canas, y a cuyos pies podría haberseme oído decir con justicia que no era digno de sentarme, a causa de la recta

¹ Colocamos el *incipit* entre corchetes, siguiendo el análisis de Kaluza respecto del título del tratado. La lectura *universalis* en vez de *utilis* se deba probablemente a un error del copista: no se advierte en qué sentido sería este un tratado "universal", y por otra parte tal adjetivo difícilmente justifique la cláusula introducida por el *ad videndum*. Estas dificultades desaparecen si se adopta la lectura "útil". Ahora bien, tal descripción, que por otra parte es desarrollada en estos prólogos, se ajusta a la primera sección del tratado, mas no a la segunda, que trasciende ampliamente ese marco. De allí que Kaluza pueda afirmar que, sea que se adopte *utilis* o *universalis* como lectura para este *incipit*, esas palabras dan cuenta del propósito inicial del tratado, pero no pueden ser consideradas verdaderamente su título. Cf. Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrecourt", p. 153-155.

composición de sus almas en las cuestiones morales, en tal medida –¡oh, dolor!– fueron vistos despreciando el hábito de las rectas costumbres, que cuando apareció el amigo de la verdad e hizo sonar su trompeta para despertar a los durmientes de su sueño, emitieron suspiros, hicieron en general signos de tristeza y, una vez recuperado el ánimo, se precipitaron sobre él casi armados para una guerra capital.

¿Y qué, por Dios, debe decirse de unos así? Ciertamente, no puedo decir que la caridad se agite en ellos, sino que a tal punto parecen sujetos a emulaciones, envidias, susurraciones, accesos de vanagloria y a todas las miserias por las cuales se precipitan los hombres, que en nada, sino para peor, parece diferir su vida de la vida del vulgo. No ofende a aquellos contra los que hablo que así me haya expresado de modo general; corte la espada mi lengua si rebajara a ellos en particular o si esta fuera mi intención en el futuro.

Retomo entonces mi primer discurso: advertí que, por las apariencias naturales, casi ninguna certeza puede obtenerse; y la que puede obtenerse, los hombres podrían obtenerla casi inmediatamente si dirigieran su intelecto a las cosas como lo hicieron hasta aquí a hombres como Aristóteles y su comentador Averroes. Así, cuando advertí que los hombres deben sujetarse escasamente a las apariencias naturales, me sobrevino este pensamiento: que, si conocieran esto los bien nacidos de la comunidad política, se dirigirían a los asuntos morales y se sujetarían firmemente a la ley sagrada, a la ley cristiana que entre todas abarca el más honesto modo de vida; vivirían en la caridad y el perfecto guiaría en sus trabajos al menos perfecto; no habría materia de dilaciones, por considerar que, en efecto, a partir de las solas <apariencias> naturales poca certeza puede obtenerse acerca de las cosas; purificarían sus corazones y se alejarían de la envidia, la avaricia y el deseo que ciegan al intelecto; vivirían sobrios; vivirían castos. Finalmente, siguiendo el tiempo su curso, parecerán hombres divinos los que no consuman todo el tiempo de su vida en discursos lógicos o en distinguir proposiciones oscuras de Aristóteles o en citar comentarios de Averroes, sino que manifiesten al pueblo el conocimiento de la ley divina y, una vez diseminados por todas partes los rayos de su bondad, así vivieran para ir en presencia del gloriosísimo príncipe de toda la naturaleza como espejos sin mancha e imágenes de su bondad.

Éste es mi fin; ésta mi intención. Tal vez, de ser más cauto, no me habría expresado, pero me pareció tan divino el propósito, que finalmente por mí o por otro debería ser expresado. Suplico humildemente a los reverendos padres bajo cuyas alas me cobijo, y que son ejemplo de toda santidad, que me permitan completar esta obra. No veo realmente razón

para que no se le impida prosperar a quien quiera impedir el cumplimiento de esta obra, cuya bondad deberá juzgarse por sí misma.

Declaro que ni en este tratado ni en ningún otro deseo decir algo que vaya en contra de los artículos de la fe, o contra las determinaciones de la Iglesia, o contra los artículos
5 cuyos opuestos fueron condenados en París, etc. Sino que sólo deseo investigar, excluyendo toda ley positiva, cuánta certeza puede tenerse acerca de las cosas y si los procedimientos de Aristóteles han sido concluyentes.

Segunda parte del primer prólogo

10

Comienzo mi segundo discurso discutiendo contra un argumento con el cual algunos hombres silogizan en contra de aquellos que se esfuerzan por cambiar las opiniones comunes y elucidar conclusiones oscuras referidas a las cosas. Su discurso se divide virtualmente en dos: uno que concierne al juicio de tales hombres respecto de las conclusiones propuestas
15 acerca de las cosas; otro que concierne su juicio respecto de la estimación que tienen de sus propias capacidades. Uniré ambos discursos y expondré el argumento del siguiente modo: "Esas conclusiones no son verdaderas y tus juicios, por ende, no son rectos. El que afirma conclusiones que resultan contradictorias con las que han sido aprobadas en la comunidad durante mucho tiempo por hombres de diversas capacidades intelectuales, parece tenerse a sí
20 mismo en mayor estima, por ir más allá de la naturaleza de las cosas. Y las conclusiones que propones como probables al principio, y que desarrollarás en este tratado, son de esa naturaleza, puesto que son contradictorias con las de Aristóteles y su Comentador. Por lo tanto, etc."

Para que las distintas respuestas que se pueden dar al presente argumento se vean
25 claramente, en primer lugar, y en aras del bien, me libero de aquello que parece producir una mala disposición de ánimo respecto de las cuestiones morales. Y para que la verdad sea clara, propondré una regla moral que me parece notable y sumamente útil, y es la siguiente: Todo hombre a quien se le presenten acerca de determinadas cuestiones todos los conceptos que se le presentan a toda una comunidad –y se le presenten espontáneamente y a partir de sí
30 mismo, y no recibéndolos de otro–, y sobre estos y más allá de estos se le presenten, siempre a partir de sí mismo y no recibidos de otro, otros claros como aquellos y aún más claros, gracias a los cuales parece alcanzar las mismas cosas y en grado más íntimo, todo

entendimiento de tal tipo puede mantener, sin considerarse *caymotes*, es decir presumido², algunas conclusiones que se apartan de las aceptadas por toda la comunidad, e incluso directamente opuestas a ellas; y ello con el grado de certeza necesario para su capacidad de juzgar.

5 La razón de la regla es la siguiente: quienquiera que posea una disposición excelente respecto de los principios, posee una disposición excelente respecto de las conclusiones. Ahora bien, a partir de la conjunción de aquellos otros conceptos, resultan otros principios y, en consecuencia, otras conclusiones; pues, de lo contrario, los principios serían impropriamente comunicados a alguien, y las conclusiones negadas. De modo que, cuando
10 alguien percibe y experimenta que, acerca de algunas cuestiones, se le presentan muchos conceptos, y los conoce con la certeza que se puede esperar en tales cuestiones, y que todos esos conceptos que otros forman, del mismo modo los forma él, y también muchos otros por los cuales en mayor medida alcanza la cosa, casi penetrando en ella, entonces ve que iguala en capacidad a esa multitud respecto de las cuestiones acerca de las cuales posee tantos
15 conceptos como la multitud. Y en lo que hace a los conceptos que van más allá, es casi otro hombre, excelente en grado, y por lo tanto reconoce que es un hombre tal que el conocimiento de las conclusiones es más proclive a aparecer en él que en los otros.

Y de esta manera se responde a ese argumento que tanto moviliza a los jóvenes, cuando comienzan a ver la dirección que toman los hombres de acuerdo con la diversidad de
20 sus apetitos. Observan que, sea lo que fuere que los hombres digan, de hecho la mayoría de ellos abandona la preocupación por las virtudes intelectuales y se dedica afanosamente a la búsqueda de riquezas y posiciones, y a ofrecer favores a sus amigos carnales. Cuando consideran esta situación y advierten que son muy pocos los que mantienen una convicción opuesta, entonces experimentan una suerte de conflicto: sus cabezas argumentan que
25 deberían hacer lo que es generalmente aprobado por la comunidad, y el argumento es el siguiente: "Debería imitarse a aquellos cuyo juicio es más recto. Ahora bien, es probable que el juicio de toda la comunidad humana sea más recto que el dos o tres miembros de esa comunidad".

2 La expresión es *caymotes vel praesumptuosus* (182.43). El término *caymotes* está formado a partir de la transliteración del término *χαυνότης* en *Eth. Nic.* II, 6, 1007b23. Cf. ARISTOTELES LATINUS XXVI 1-3/4, *Ethica Nicomachea. Translatio Grosseteste. Recensio recognita*, ed. GAUTHIER, 1973, p. 405: *Circa honorem autem et inhonoracionem, medietas quidem magnanimitas; superabundancia autem, caymotes quedam dicta; defeccio autem pussilanimitas*. Variantes de otros manuscritos incluyen *chaymotes, chaimmotes, chaunnotes*.

Desde luego, el hombre que he descrito no usa este argumento, sino la regla que se estableció arriba. Puesto que él ve que tiene en su poder todos los conceptos que el grupo posee acerca de esa cuestión, y muchos más. De modo que él sabe que, si se les pregunta por qué se muestran ávidos de riquezas, prestigio, etc., él posee aún muchos más conceptos
5 además de estos. Sabe que la riqueza no es una ayuda para la vida adecuada. Conoce el bien que reside en la contemplación de Dios y en la práctica de las virtudes morales. Así, advierte que otros no poseen una capacidad natural, como él, para regocijarse en este bien, puesto que los pensamientos divinos no alcanzan constantemente su alma. De igual modo, en muchas otras cuestiones, puede advertir que él es excepcional, sobresaliendo de la multitud.
10 Anaxágoras parece haber utilizado esta regla política, según el comentario de Aristóteles en el libro X de la *Ética*. Cuando se le presentó la objeción de que todo el mundo estaba en desacuerdo con sus aseveraciones, respondió que no le sorprendía, porque los demás percibían sólo superficialidades, como queriendo decir: "Veo los conceptos de los demás claramente; pero más allá de ellos veo otros más valiosos que me dan la razón".

15 No estoy invocando la protección de esta regla, puesto que no declaro poseer todos los conceptos de los demás acerca de las cuestiones que se investigarán más abajo, y otros conceptos más allá de ellos. Por lo tanto, en mi defensa, ofrezco otra regla civil, que es la siguiente: En algunas cuestiones, una persona presenta algunos pensamientos que corren en contra de la opinión general. Discute la cuestión con personas cuyo juicio respeta. Tras
20 mantenerse por mucho tiempo, porque sus puntos de vista han aparecido y aparecen aún claros para él, puede y debe, particularmente en cuestiones puramente especulativas, declarar su propio juicio honestamente, y presentar sus puntos de vista como verdaderos, para someter esos juicios a examen. Y por lo tanto, puesto que una persona así no presenta una falsa opinión de su propio juicio, no cae en la falta a la que se aludió más arriba. Ahora bien, yo
25 soy una persona así. Y, de acuerdo a lo afirmado en la premisa mayor, mi caso queda verdaderamente subsumido en la menor.

Puesto que más arriba se extrajo una conclusión acerca del juicio errado, propongo dos criterios para reconocer si el juicio de alguien es recto. El juicio de un hombre no es más recto que el de otro sino cuando los conceptos que forman las proposiciones complejas se
30 presentan en su intelecto con toda la claridad y perfección con la que la verdad puede presentarse al alma. Una señal de esto es que, en las proposiciones primarias, todos realizan un juicio correcto acerca de ellas una vez que el alma alcanza los conceptos apropiados de los

términos que determinan la verdad de la proposición. Pero, si la proposición no es obvia, el intelecto necesitará un mayor esfuerzo antes de alcanzar esos conceptos que determinan su verdad. Consecuentemente, la regla parecería ser la siguiente: Cuando alguien puede analizar puntos oscuros, es capaz de realizar distinciones por su propia capacidad y no por hábitos adquiridos de otros, cuando abstrae un concepto de otro, sin detenerse en la superficie, sino que logra penetrar al corazón de las cosas en su búsqueda de las causas, el juicio de ese hombre es recto. Pues resulta evidente que alguien así puede alcanzar los conceptos apropiados en los que está contenida la verdad acerca de la cuestión que se trate. Con esta regla, que los que posean un recto juicio consideren de qué tipo de pensamientos han surgido las doctrinas de los hombres.

El segundo criterio es el siguiente: En las cuestiones morales, existen ciertas reglas que son puestas universalmente, pero, cuando se señalan casos particulares, a menudo no resulta claro si la regla universal debe extenderse a ellos. Aquí resulta necesario un sentido de *epeikeía* o equidad³ (como dice Aristóteles, a quien se recurre cual guía segura). Ahora bien, si pudiera saberse de alguien que posee suficientemente esta cualidad, sería una señal de que su juicio es recto. Esto resulta claro si nos remontamos a las causas, puesto que una persona así no debería someterse a una regla para decidir un caso particular sin investigar todos los posibles motivos del legislador. Cuando advierte que ellos se aplican en el caso particular en cuestión, se dice que la regla debe extenderse también a ese caso. Porque puede percibir los motivos, alcanza los conceptos apropiados de los términos. Por lo tanto, puede ofrecer un juicio recto. Baste esto como respuesta al argumento establecido más arriba, según el cual se parecía concluir que poseo una opinión de mi propia capacidad más alta que la que la verdad parece garantizar.

El argumento parecía contener otra conclusión, esto es, que mis propias conclusiones no son ciertas, porque contradicen directamente las conclusiones aprobadas generalmente. En primer lugar, una cosa es clara: tal método de argumentación no es adecuado para probar una conclusión. Así, incluso si Dios le dijera a un ciego: "El blanco es el más bello de los colores"; y el ciego supiera que es Dios quien le habla; aún así el hecho no sería evidente para él, al carecer de los conceptos adecuados de los términos, aún cuando asintiera a esta proposición como verdadera. Ahora bien, en cuestiones especulativas, nuestro objetivo es el conocimiento en sí mismo, de modo que la realidad se manifieste en el alma. No es como la

³ Al igual que ocurría con el término *caymotes*, aquí se recurre a otro concepto transliterado a partir de la *Ética* aristotélica. En este caso, la referencia es *ἐπεικεία*, en *Eth. Nic.* V, 10, 1137a31.

obediencia que se debe a la ley, en la que el objetivo no es el conocimiento, sino la acción. Allí, el legislador utiliza argumentos que pueden conseguir el asentimiento de los hombres, porque sabe que, si se da el asentimiento, sigue la acción. Pero aquí nuestro objetivo es la demostración, por lo cual no resultaría apropiado utilizar argumentos de esta índole. Mejor, intentemos buscar la verdad acerca de las cuestiones presentes en proposiciones de suyo evidentes y en la experiencia. Además, si alguien insiste con esas máximas, se verá de inmediato anulado cuando yo diga, a mi vez, que el juicio de Aristóteles tampoco debería ser recto, puesto que contradijo a todos sus predecesores.

Del mismo modo, con tu argumento sólo se puede alcanzar la conclusión "tu enseñanza probablemente no sea recta, etc.". Y yo diría que, aún si tu conclusión fuera cierta, la posibilidad de que mi enseñanza sea recta no es eliminada, porque aún de acuerdo con Aristóteles nada impide que algunas proposiciones falsas sean más probables que otras proposiciones verdaderas. Y ahora, si bien poseo otras vías de refutación, las dejo, en aras de la brevedad.

Me parece que no hay nadie dispuesto naturalmente de modo tal que, en las investigaciones que se dicen llevar adelante según las apariencias naturales, se encuentre atado a tales máximas de modo tal que, si hubiera miles así, no creyera que una conclusión propuesta como evidente es verdadera, ni su opuesta evidente falsa.

Debemos también observar un punto muy importante. Podría existir alguna razón por la cual los reverendos padres que siguieron a Aristóteles buscaron por cierto permitir que los dichos de Aristóteles sean respetados por los hombres y se depositara en ellos una enorme confianza. Porque ellos saben que no todas las personas poseen una capacidad natural para disfrutar de los beneficios de la especulación; al contrario, aún si esfuerzan mucho, no serían capaces de acceder a una mínima porción de un pensamiento abstruso. Ahora bien, si estas personas no tuvieran respeto por los dichos de Aristóteles, con el resultado de que no creerían que, estudiándolos, adquirirían un conocimiento importante, renunciarían a adquirir el objetivo de la especulación y se volcarían a los placeres de la carne. Por lo tanto, los padres quisieron permitirles avanzar en los estudios de esta simple manera. Pero, en todo caso, ahora veo que ese proceso ha ido demasiado lejos, porque peligrosamente pocos dirigen su atención a la naturaleza de la realidad, mientras que la mayoría se vuelca a las opiniones de los

hombres. Por lo tanto, para reestablecer el equilibrio, estoy ansioso por mostrar cuál es la vía verdadera para investigar las cuestiones difíciles.⁴

Segundo prólogo

5

*Para el Señor Eudes, y otros que deseen
buscar la verdad y reconocerla⁵.*

10 Cuando mi espíritu dirigió su consideración hacia aquellos que se dicen
investigadores de la verdad, observé algo que resulta sumamente desagradable para cualquier
amante de la verdad; pues aquellos cuya profesión consiste en proceder hacia diversas
conclusiones por el camino del discurso, a través de los actos que experimentamos en
nosotros y de los principios conocidos por sí mismos a partir de sus términos, circulaban
15 entre la multitud en modo tal que la resolución final de sus investigaciones estaba en total
acuerdo con las conclusiones y los dichos de Aristóteles y su comentador Averroes, y se
servían de ellas como de principios. Y a tal punto las admitían así, que creían absolutamente
irracional discutir contra el que niega sus conclusiones, como si discutir contra uno así fuera
discutir contra uno privado de entendimiento. Y para que no parezca que presento estas cosas
sobre las que elaboré mi discurso por búsqueda de falsa gloria –pues que por esto podría
20 parecer al pueblo que me presento como corrector de los errores–, ofrezco algunos signos y
algunas conjeturas verosímiles que deben bastar en este asunto.

Primero: por ejemplo, cuando recientemente llega a conocimiento de los doctores de esta universidad que algunos declaraban como probable que la sustancia material y la cantidad no se distinguen realmente, a uno de los más importantes entre ellos le oí decir que

4 Las líneas que siguen en la edición de O'Donnell, hasta el inicio del segundo prólogo, han sido reorganizadas en el tratado primero, en la sección *De aeternitate rerum*, de acuerdo con la hipótesis de Kaluza. Cf. Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrécourt", p. 160-161. En los pasajes correspondientes de la traducción se señalan esas modificaciones.

5 Para la identidad de este misterioso *dominus Odo*, cf. Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrécourt", pp. 182-185. Seguimos su hipótesis de considerar a este *dominus* como alguien que no pertenece a la universidad (en cuyo caso habría sido presentado como *magister* o *doctor*), acaso el mismo al que se alude en las actas del proceso contra Nicolás como amigo suyo (*suus Odo*) y depositario de sus obras. Cf. J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt*, p. 41*. En su edición, O'Donnell lo identifica con Gerardo de Odo, franciscano y defensor, como Nicolás, del indivisibilismo; cf. J. R. R. O'DONNELL, "Nicholas of Autrecourt", p. 197. Esa misma hipótesis siguen los diversos traductores del *Exigit ordo*: NICHOLAS OF AUTRECOURT, *The Universal Treatise*, translated by L. A. KENNEDY, R. E. ARNOLD, A. E. MILLWARD, Marquette University Press, Wisconsin 1971, p. 57; NICOLA DI AUTRECOURT, *Il "Trattato"*, Traduzione, introduzione e note a cura di A. MUSU, ETS, Firenze 2009, p. 41. A partir de la hipótesis de Kaluza, aquí traducimos el nombre como Eudes, frecuente en la zona de Alsacia-Lorena de donde era oriundo Nicolás.

contra tales no era digno argumentar, puesto que los principios se negaban por sí solos. Ahora bien, yo pregunto: ellos consideraban que ése era precisamente un principio, sea por haber sido expresado [como tal] por Aristóteles (y entonces se prueba lo dicho), sea porque, o bien, comprendidos sus términos, el intelecto naturalmente asiente a él, o bien es algo que experimentamos en nosotros. Mas no se pueden afirmar ninguna de esas posibilidades, porque, o bien no habría entonces discusión respecto de una tal proposición, o bien, si la hubiere, su solución resultaría muy sencilla.

5
10
15
Pero he aquí que su maestro Aristóteles, a quien quieren seguir de cerca, afirma que esta cuestión es difícilísima, por cuanto la enumera entre las cuestiones más difíciles cerca del comienzo del libro tercero de su *Metafísica*. Y brevemente argumenta así: "No debe alguien considerar que sea irracional discutir contra el que afirma la tesis contraria en la cuestión más difícil, porque no se llamaría difícilísima si no tuviera alguna dificultad una parte cualquiera de ella, bien en sí, bien a causa de los argumentos de los cuales parece concluirse. Pero si la sustancia y la cantidad son la misma cosa realmente es una cuestión difícilísima, como se ha dicho; por lo tanto no debe considerarse razonablemente que sea irracional discutir contra el que defiende la tesis contraria".

20
Y si consideran principio aquello que no es un principio (como resulta manifiesto por el propio Aristóteles, al que para todo recurren), no sería inverosímil que lo mismo sucediera en otras cuestiones; especialmente si, por no tener argumentos, usan en todo las conclusiones de Aristóteles como si fueran principios, y afirman que se niegan los principios cuando en realidad se afirman conclusiones verdaderas, si bien alejadas de lo comúnmente aceptado. Que cada uno, por lo tanto, abandone estas cosas y se preocupe por convencer a su alma de que el verdadero filósofo, para apartarse del camino del vulgo, no debe aceptar ciertas cosas por delante de sus principios sólo porque sean famosas.

25
30
El segundo signo que confirma lo expuesto anteriormente es el siguiente: los doctores que, como ejercicio se recriminan unos a otros, en sus discusiones completan cuadernos con largas exposiciones de las palabras de Aristóteles. Ahora bien, si aceptan categóricamente que las palabras de Aristóteles son verdaderas por razón evidente, parecería del todo superfluo de su parte abandonar así la consideración de las cosas y dirigirse a las palabras de un hombre, pues no hay duda de que podrían lograr todo más rápidamente si obtuvieran una conclusión mediante cualquiera de las razones a su disposición.

El tercer signo está en los maestros que, en sus cuestiones, de diez razones apenas resuelven completamente una, pero en favor de la proposición mayor o bien de la menor solamente alegan un dicho de Aristóteles o de su Comentador; las cuales, con todo, tal como aparecen en sus cuadernos no son conocidas a partir de los términos, ni son tales que el
5 intelecto asiente a ellas naturalmente, ni son algo que experimentemos en nosotros.

En todas estas cuestiones y en otras similares vio mi mente que se encontraba el error y un no pequeño engaño, por lo cual, conducido por el celo de la caridad, creí que debía acudir en auxilio de su opinión. Sabe Dios que no es por amor a la gloria, sino porque creo que por medio de la investigación a partir de los principios reinará la verdad en el alma y no
10 habrá más lugar para la falsedad.

Por consiguiente, he propuesto entre otras cosas, en contra de los así engañados, que algunas conclusiones de Aristóteles acerca del intelecto (y de las cuales, ante la duda, no se retractan) no constituyen de ningún modo conocimiento. En tal proceso, habrá numerosas conclusiones sobre las cuales se habrá de investigar, mas no por medio de certezas, sino de
15 dudas.

<Primer tratado⁶>

[Acerca de la eternidad de las cosas]

20

Debemos investigar en primer lugar acerca de la eternidad de las cosas. Y primero en forma parcial, mediante la siguiente cuestión: si nuestro intelecto puede determinar por sí mismo como conclusión cierta que algunas cosas permanentes en sentido absoluto no son eternas, acerca de las cuales suele decirse comúnmente que se generan y se corrompen o que
25 se encuentran sujetas a alteración, movimiento y crecimiento.

La demostración se dirige en primer lugar a los objetos en los que, según parece, es más evidente que existe un pasaje del no-ser al ser y del ser al no-ser, como en las cualidades sensoriales. Y debe saberse, en primer término, que existen dos maneras de establecer que no podemos conocer la conclusión "no todas las cosas son eternas". Puede demostrarse que su
30 opuesta es verdadera, o bien mostrar que los términos medios del argumento que parecen

⁶ Adoptamos la hipótesis de Kaluza, según la cual el *Exigit ordo* posee dos grandes secciones, redactadas en diversas etapas. Así, en la traducción adoptaremos esta división en un *Tractatus primus* y un *Tractatus secundus*, introducidos mediante corchetes oblicuos <>. Por su parte, mantenemos entre corchetes [] la división del texto propuesta por O'Donnell, para facilitar la identificación de los pasajes correspondientes en su edición.

suficientes por sí solos para demostrar la conclusión, en realidad no lo son. De aquí que parezca que, para algunos, este problema no puede ser resuelto; en ese caso, la primera vía estaría descartada, pero no así la segunda. De modo que comencemos por esta última.

5 Ningún intelecto para el cual sea cierto y evidente que una cosa existe en un determinado momento puede asegurar con certeza que en un momento posterior ella no existe, a menos que posea un medio para inferir virtualmente la certeza de la proposición negativa que afirma que la cosa que existió previamente ya no existe. Pero en el caso de las cualidades sensoriales que existen actualmente, el intelecto posee, o puede poseer, la certeza de que existen. Por lo tanto, en un momento posterior, no debería negar su existencia, a
10 menos que posea un medio de inferir virtualmente la certeza de esa proposición negativa. La premisa mayor es evidente, puesto que el intelecto, en tanto potencia racional, no debería pasar del extremo de una proposición afirmativa al extremo negativo sin que exista una razón para el cambio, puesto que no se trata de un principio evidente de suyo. Pues, tóme-se una proposición acerca de una cosa previamente existente de la que se afirma que ya no existe,
15 por ejemplo: "la blancura no existe". Mi pregunta es si esa proposición te resulta evidente a partir de sus términos, o te es conocida fundamentalmente por la experiencia, en tanto se trata de algo que experimentas en ti mismo.

No del primer modo, puesto que entonces sería conocida siempre, y del mismo modo, cuando existía su opuesto, te resultaba evidente la verdad de su negativa. Y aún en ausencia
20 de la sensación, te resultaría evidente a partir del conocimiento de sus términos. Tampoco del segundo modo, pues lo que experimentamos en nosotros es sólo que, una vez que se hace presente lo negro, parecería haber una cesación del acto de aparecer <de lo blanco> que estaba en nosotros, de modo que ya no experimentamos en nosotros el acto de visión que existía antes. Por lo tanto, puesto que la proposición no es conocida como principio, debe ser
25 una conclusión, y lo será, por lo tanto, en virtud de un determinado argumento.

Pero no existe un argumento a partir del cual inferir el conocimiento de una proposición negativa como la siguiente: "una cosa, por ejemplo, la blancura, no existe"; puesto que ambas proposiciones de ese argumento deberían ser conocidas bien por sus términos, bien por experiencia. Se demuestra que no es a partir de sus términos puesto que, si
30 fueran conocidas por sus términos o su conocimiento dependiera de ellos, tal proposición debería ser conocida siempre una vez conocidos, y de esta manera, aún en la ausencia de lo blanco uno poseería la certeza correspondiente. Por lo tanto, debería ser conocida por medio

de la experiencia, a partir de los actos sensoriales que experimentamos en nosotros. Por consiguiente, la proposición "esta blancura no existe" se asume en base a un acto sensorial positivo o bien a la cesación de un acto sensorial que se experimentó con anterioridad en relación a la blancura. No es por lo primero, puesto que por ello se concluiría más bien la existencia de lo blanco antes que su no existencia. De modo que es por lo segundo, es decir, por la cesación de un acto que se experimentó anteriormente respecto de la blancura. Si, por lo tanto, existe un argumento adecuado que lleve a la conclusión "la blancura que anteriormente existía ya no existe", debería ser el que se expuso.

Esto también resulta claro por el hecho de que aquello a lo que el intelecto parece remitirse naturalmente cuando se le pregunta acerca de una proposición es lo que opera como medio para determinar esa proposición. Por caso, cuando se pregunta si este agua está caliente, los hombres apelan de inmediato al tacto. Cuando se les pregunta si esta pared es blanca, apelan a la vista, y similarmente en los otros casos. Y si bien, entre algunos jóvenes, parece bastar con un argumento del tipo "existe lo negro, por lo tanto no existe lo blanco", sin embargo el intelecto no puede usar esto como argumento principal pues, si el intelecto afirma que con el advenimiento de lo negro lo blanco es eliminado, ello se debe únicamente a que observa que, con la llegada de lo negro, el sentido de la vista pierde la apariencia de lo blanco. Así, parecería que este argumento es propiamente aquel en el cual finalmente se resuelven todos los demás, y con él parecería ser suficiente.

Resultaría tedioso e inútil discutir todos los argumentos que pueden esbozarse, y parece bastante más razonable tomar el argumento más probable y conveniente para cada cuestión que se trate. Y si existiera otro, quien crea estar seguro de su conclusión debería ser quien lo postule. De otro modo, nos veríamos forzados a divagar por infinitos argumentos. Por otra parte, se ha demostrado suficientemente que no hay otro argumento o que, si lo hay, se reduce a este otro como argumento básico.

Ahora bien, queda demostrado que la cesación de la apariencia no alcanza como medio para concluir que una cosa no existe. Formulemos el argumento de modo de hacer su fuerza más evidente: "Toda cosa que previamente se presentó a los sentidos pero ahora no lo hace, a donde quiera que el sentido dirija su atención, ya no existe. Pero este es el caso respecto de lo blanco que antes aparecía y ahora no lo hace. Por lo tanto, etc."

Que este razonamiento no resulta concluyente se puede demostrar de tres maneras, entre las cuales la primera me parece más probable, si bien no poseo una conclusión que lo

demuestre con total evidencia. Hela aquí: En lo que hace a la premisa mayor, debe decirse que no contiene verdad, puesto que las formas naturales son divisibles hasta sus unidades más pequeñas, de modo tal que éstas, cuando se las separa del todo, no pueden llevar a cabo su acción propia. Y así, si bien son visibles cuando existen integrando el todo, no son visibles cuando están dispersas, divididas o separadas. Esto incluso es verdadero según el propio Aristóteles, cuando afirma que los entes naturales poseen límites mínimos y máximos.

La segunda vía sería decir, como en el caso de la potencia motriz, que a veces lleva a cabo su acto y a veces permanece en reposo; y cuando algo se mueve, aparece; y cuando está en reposo, no aparece; pero no se dice, sin embargo, que se corrompa. Pues bien, lo mismo debe decirse de todas las otras potencias. De lo contrario, debería decirse que un hombre se corrompe cuando reposan las facultades relacionadas con sus principales operaciones. Y cuando esto ocurre en todas las partes de un clima⁷, se dirá entonces que todo el mundo se corrompe en lo que concierne a ese clima. Y así ocurrió en innumerables ocasiones, y así será, si se dice que el mundo se corrompe según las apariencias naturales.

La tercera vía sería decir que no se pierde la naturaleza de la apariencia de ninguna cosa, pues si se observa lo blanco en el rostro de Sócrates, lo negro en su cabello y una cicatriz en su frente, todas estas cosas podrán verse cuando se diga que él se hubo corrompido, si bien no serán vistas donde se las vio antes, sino en otro lugar: lo blanco en Juan, por ejemplo, lo negro en un caballo, la cicatriz en Pedro. Pero se me dirá que lo visto será algo similar y específicamente igual, pero no numéricamente idéntico; y la respuesta es que, acerca de las cosas que se presentan exactamente idénticas a los sentidos y al intelecto, de modo tal que el intelecto, al menos por sí mismo, no las puede distinguir, no se les debe negar ningún grado de identidad como no sea a causa de una diversidad de características extrínsecas a partir de las cuales se pueda concluir esa diferencia. Ahora bien, estas dos cosas se presentan exactamente idénticas a los sentidos y al intelecto, como en el caso de dos huevos exactamente iguales, de modo que no puede concebirse otra diferencia salvo la diferencia de ubicación. Así, si se omite la ubicación, no podrá concebirse allí diversidad. Por lo tanto, si hay diversidad, proviene de algo extrínseco, y entonces se argumenta de este modo: las cosas ubicadas en lugares numéricamente diversos son al menos numéricamente diversas. Pero estas dos blancuras están en lugares numéricamente diversos, como resulta

⁷ La palabra *clima* es utilizada aquí en su sentido técnico, propio de la filosofía natural, para referirse a cada una de las siete regiones en las que se divide el mundo habitable. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De natura loci* I, 9-11, ed. P. HOSSFELD, en *Alberti Magni Opera Omnia* V.2, Münster i. W. 1980.

evidente a la vista. Por lo tanto, son numéricamente diversas, puesto que la misma cosa no puede estar en diversos lugares.

Este argumento, si bien es probable, no es concluyente. La premisa mayor, si bien es negada por quienes afirman que la misma cosa puede estar en lugares diversos al mismo tiempo, puede concederse, pues no estoy dispuesto, como algunos creen, a proceder mediante principios tan contrarios a la experiencia sensorial. Pero la premisa menor es negada porque, para probar que la blancura que aparece en dos huevos se encuentra en diversos lugares, no se puede aducir el argumento de que la vista ve blancura al dirigir su mirada a lugares diversos. Por lo tanto, "la blancura se encuentra en distintos lugares" no es válida como inferencia, por lo siguiente: supongamos que a tu alrededor hay numerosos espejos, en diversos lugares. De acuerdo con la doctrina común, si diriges tu mirada en una dirección, te verás a ti mismo y ninguna otra cosa inherente formalmente en el espejo. De modo similar, si miras en otra dirección, te verás a ti mismo; y así, mirando en diversas direcciones, verás algo que no estará en lugares numéricamente diversos. De modo que en el caso que se discute, puede establecerse la posición siguiente: en este mundo inferior no existe sino lo material, y las acciones de las cosas se remontan a principios separados de ellas, como en cierto modo sostenía Platón. Por ejemplo, la acción de esta blancura <remite> a una blancura separada. Me refiero a una separación del tipo atribuido a las inteligencias y también al intelecto posible de acuerdo con el Comentador; y entonces no es eso material aquello a lo que se dirige la mirada, sino a una suerte de espejo, de modo tal que, cuando la mirada se dirige en esa dirección, aparece naturalmente la blancura a la vista. Y así lo entiende Platón. Cada una de estas tres vías es posible, y no veo que ninguna de ellas haya sido rechazada adecuadamente por Aristóteles. De todos modos, por el momento, elijo la primera.

Pero el razonamiento ofrecido en la primera teoría, señalado como más probable, no se aplica al movimiento, si se trata de algo distinto del objeto que se mueve, puesto que, a diferencia de lo que ocurre con otros entes naturales, no es separable en átomos dotados de un ser permanente. Antes de llegar al final del tratado, investigaremos si el movimiento es distinto del objeto que se mueve, y cuál es la relación entre ellos. Y, si no son discernibles, resulta innecesario investigar más profundamente acerca de ellos. También nos ocuparemos en su momento de los actos de nuestra alma.

De esta manera, en las cosas de la naturaleza sólo existe el movimiento local. Cuando de este movimiento resulta el agrupamiento de cuerpos naturales que se unen entre sí y

adquieren la naturaleza de un sujeto, se habla de generación. Cuando se separan, se habla de corrupción. Y cuando por medio del movimiento local las partículas atómicas se unen a un determinado sujeto de tal suerte que su llegada parece no guardar relación ni con el movimiento del sujeto ni con lo que constituyen sus operaciones naturales, se habla de alteración. Acaso exista algo allí que conecta y retiene los indivisibles en una unión de este tipo, como hace el imán con el hierro; y cuanto más grande es la fuerza, más tiempo permanece el sujeto como tal. Y a eso, si existiera, se lo llamaría casi principio formal de la cosa.

¿Qué debería decirse acerca de la luz que se encuentra en un medio? ¿Qué es de ella durante la noche? Podría decirse que la luz en sí misma no es otra cosa que ciertos cuerpos que acompañan naturalmente el movimiento del sol o bien de otros cuerpos luminosos. Si, en cambio, se objetara que la luz se genera instantáneamente, uno debería responder que, si bien parece generarse instantáneamente porque lo hace en forma casi súbita, sin embargo se desarrolla en el tiempo. Según la doctrina común, el sonido se multiplica sucesivamente en el espacio porque procede con una suerte de movimiento local; y sin embargo, parece producirse en forma súbita. Del mismo modo, entonces, no es difícil imaginar que existen cuerpos más sutiles y penetrantes que parecen difundirse casi instantáneamente a lo largo de todo un medio. Esto resultará mucho más claro una vez realizadas ciertas consideraciones acerca del movimiento y el reposo que serán discutidas cuando se trate este tema.

Y aquí finaliza el primer capítulo; y si un hombre en su recto juicio reflexiona sin dejarse llevar por influencias engañosas, dirá que sus contemporáneos no pueden afirmar con certeza que les consta que una cosa ha pasado del ser al no-ser.

De aquí parece que, si mi intelecto ha de sostener la otra alternativa, debería afirmar que las cosas, especialmente las permanentes, son eternas. Pues, si para cada cosa la eternidad es mejor que su destrucción, se verá que el universo es más perfecto si sus partes, particularmente sus partes permanentes, se postulan como eternas, del mismo modo en que se concede que su ser es eterno; porque si el movimiento es distinto del objeto que se mueve, como se cree comúnmente, tal vez uno debería afirmar que su perfección, como su ser, radica más bien en la negación de la permanencia. El argumento sería el siguiente: debe postularse, en el universo, aquello de lo que resulta una mayor perfección del universo, siempre y cuando no se siga de ello ninguna imposibilidad. Pero la hipótesis de que las cosas naturales permanentes, de las que se ha hablado antes, son eternas, redundaría en una mayor perfección

en el Universo y no se sigue de ella imposibilidad alguna. Por lo tanto, etc. La premisa mayor es evidente porque no debe pensarse que el Universo carezca de alguna perfección. Si faltara una, del mismo modo podrían faltar dos, o tres, o infinitas perfecciones multiplicadas infinitamente; y de este modo no habría límite, ni lo habría respecto de la regla para medir las verdades divinas. La premisa menor también parece verdadera por lo que se dijo anteriormente.

Esta conclusión también puede sostenerse del siguiente modo: debería decirse que las cosas se corrompen del modo en que más conviene a su naturaleza. Si esta proposición es considerada cuidadosamente, resulta evidente por sus propios términos. Sin embargo, si se estudia con atención, cuando tiene lugar la cesación de las cosas naturales permanentes, no se produce la aniquilación total de algún ser permanente, sino la separación o división de pequeños cuerpos, o incluso el alejamiento de cuerpos previamente inherentes, acaso por la llegada de otros. Considérese el caso de la madera consumida por el fuego, o una vela encendida, y se verá que continuamente se produce una suerte de alejamiento de cuerpos. De aquí también que la muerte, como dice Aristóteles en su libro *Acerca de la muerte*, le acontece a un hombre porque el calor de su entorno atrae su calor interior, de modo que durante la putrefacción el calor natural es liberado. Y brevemente, por inducción de casos similares, no parece que la corrupción se produzca en un cuerpo como no sea por el alejamiento de cuerpos. Si en ciertos ejemplos el proceso parece ocurrir de otro modo a causa de la sutileza de los cuerpos que se separan, ello no basta para negar la hipótesis. Incluso según Aristóteles, en el libro I de la *Meteorología*, del agua y la tierra se elevan constantemente cuerpos que dejan sus impresiones en el aire; y así, cuando un lago se ha secado, uno no debe pensar que ha pasado al no ser, sino sólo que tuvo lugar una separación y una elevación de sus cuerpos constitutivos.

Hay aún otro argumento: Un todo que es perfecto en grado sumo por la inclusión de toda perfección y por la exclusión de toda imperfección, y en el que no hay deformidad alguna, debe poseer todas sus partes del mejor modo posible, especialmente cuando la naturaleza de la cosa lo permita. El universo es un todo de esta clase. Por lo tanto, etc. La premisa mayor es evidente porque, si una ciudad parece estar desfigurada cuando una casa de esa ciudad se desploma, en mayor medida debe creerse desfigurado el universo en su totalidad por la deformidad de una de sus partes. La premisa menor, esto es, que el universo mismo es perfecto por la inclusión de toda perfección y la exclusión de toda imperfección,

parece ciertamente evidente, aun según Aristóteles. De aquí que, concedido que algo en el universo pueda ser llamado imperfecto de alguna manera por comparación con otra cosa en el universo que es más perfecta, aún es verdadero que no hay nada en el universo que sea imperfecto en forma absoluta, de lo contrario sería mejor que ello no existiera. Pues en el universo el bien debe ser tomado como medida, puesto que posee la naturaleza de un fin. De aquí que la única razón que encontrarás para explicar que existe una cosa antes que su contrario, es que es mejor que exista esta cosa antes que su contrario; y similarmente en otros casos.

Aquellos que disfrutan buscando maneras de evadir lo que parece más evidente de acuerdo a las apariencias naturales pueden replicar a este argumento, en primer lugar, aduciendo que son las especies, y no los individuos, las que coadyuvan a la perfección del universo, y que las especies, por cierto, se mantienen perpetuamente. Pero yo pregunto, por mi parte, qué entienden por "especies". Si los conceptos universales, ellos no parecen coadyuvar a la perfección del universo en mayor medida en que lo hace la naturaleza externa de las cosas fuera del alma. O bien entienden por "especie" algo absolutamente uno en sí mismo, existente realmente en todos los individuos de una especie. Esto parece lo más probable, como sugieren aquellos que postulan que la naturaleza específica existe realmente en los individuos como absolutamente una en sí misma, de modo que se diferencia en ellos sólo por la adición de las diferencias individuales, y sólo se distingue por una razón extrínseca. Ahora, me pregunto por qué, en el caso de dos blancuras, ellos postulan ciertos principios diferenciadores sobreimpuestos a esa naturaleza que es absolutamente una en sí misma. No me parece descabellado preguntar esto, puesto que ambas están completamente unidas en los sentidos y en la primera captación del intelecto, de modo que el intelecto no podría distinguirlos si no hubiera diferencia de ubicación. Pero el argumento de la ubicación (esto es, que es imposible que algo numéricamente uno exista en diferentes lugares, etc.) no sería concluyente, porque, de acuerdo con aquellos que hacen uso de este argumento, la naturaleza específica, que es absolutamente una en sí misma, se encuentra en diversos lugares. Y si pueden sostener esto, puede similarmente sostenerse contra ellos que lo mismo puede decirse de lo numéricamente uno, porque así como la naturaleza es absolutamente una en sí misma, del mismo modo lo es aquello que es numéricamente uno. A su vez, el argumento basado en la generación y la corrupción no será concluyente para los que afirman que, cuando esta blancura se corrompe, la blancura en sí misma no se corrompe a no ser

extrínsecamente, sino que simplemente se dispersa; y esto podría afirmarse aún si fueran absolutamente indistinguibles.

Volviendo al argumento ofrecido arriba, alguno podría ofrecer otra respuesta aparentemente probable: podría decirse que una cosa particular contribuye a la perfección del universo, pero contingentemente, en el sentido de que en la naturaleza es posible producir perfecciones exactamente iguales a esta, de modo que otra la reemplace cuando esta se corrompa. Creo que esta respuesta es improbable. En primer lugar, esta sustitución parece sugerir una cierta imperfección. Esto es cierto, y no lo niegan ni siquiera las autoridades en las que se basan mis adversarios, que incluso lo admiten abiertamente. El Comentador Averroes, en el libro II del *De anima*, afirma que cuando la providencia divina vio que el individuo no podía perdurar en identidad numérica, se apiadó de él y le concedió al menos la posibilidad de perdurar en identidad específica. Continuando con este tipo de razonamiento, yo respondería lo siguiente: una causa que produce su efecto por una única acción, en la medida suficiente para la naturaleza del todo, es más perfecta que una que no lo produce en absoluto o que, si lo hace, lo hace por medio de muchos. Pero, según esta opinión, Dios no produce un efecto del género de la causa final mediante un único acto en medida suficiente, ni tampoco de la causa eficiente, sino mediante muchos actos de causación. Por lo tanto, él no produciría esos efectos del modo más perfecto, ni del género de la causa final, ni de la causa eficiente. De aquí que parece mejor, principalmente porque no parece imposible, postular un efecto perfecto antes que postular tantas sustituciones. Tampoco parece que se pueda afirmar, de acuerdo con esto, que la destrucción de una cosa particular se explica por una causa final y no por una causa eficiente. Puesto que, si resulta necesario en su lugar sustituirla por otra cosa igual en perfección, parece que sería mejor, o al menos bueno, que la misma cosa perdure en el tiempo que sigue⁸.

Más arriba se hizo mención de un argumento que reza: “un todo perfecto, etc.”. Debe decirse que la distinción que allí se apuntó entre lo universal y lo particular, en una explicación aducida contra este argumento (la que afirmaba que los particulares no contribuyen a la perfección del universo) no es concluyente. La insuficiencia del razonamiento se hace evidente a partir de la exposición de los principios sobre los cuales se construyó mi argumento.

⁸ A partir de aquí comienzan las interpolaciones de los argumentos que en la edición de O'Donnell se encuentran en la segunda parte del primer prólogo, pero que Kaluza, a partir del análisis del manuscrito, ubica en la sección *De aeternitate rerum*. Se indica en cada caso las líneas de la edición.

El primer principio es que el bien está presente en el intelecto como medida para cuantificar los entes y en general para determinar sus disposiciones contingentes, de modo que pueda reconocer que los entes en el universo están dispuestos del modo más recto, y que las cosas son tal como es bueno que ellas sean, y no tal como es malo que ellas sean. Esta proposición se presenta al intelecto al considerar lo que ocurre en las cosas naturales y en los artefactos. En los artefactos, el trabajador tiene el bien como patrón de medida. De ahí que construye una casa como él considera que es bueno que sea construida: no la construye sin techo, no la hace con plumas, puesto que todo esto resultaría contrario al fin del que la bondad y comodidad de la casa parecen depender. Si no existiera el bien, no habría un plan para la construcción de una casa, puesto que el mal o la negación del bien son infinitos; y, por lo tanto, no habría más razón para construir la casa de un modo que de otro, o de infinitos modos, o para no construirla en absoluto.

Ahora bien, del mismo modo en que el bien y el orden parecen servir como medida en un arte, lo mismo parece ocurrir en la naturaleza, y, más aún, incluso según las enseñanzas de Aristóteles, en proporción al mayor rigor de los principios sobre los que dependen las cosas. Que ello es así en las cosas naturales lo percibimos por dos consideraciones. En primer lugar, por un cierto proceso inductivo mediante el cual vemos, por ejemplo, que las piedras, cuyo provecho parece provenir del hecho de que con ellas los hombres erigen sus monumentos, no se encuentran en el cielo, porque allí de nada servirían. Tampoco el caballo es alto hasta los cielos, puesto que entonces el hombre no podría montarlo. Los dientes delanteros del hombre son más agudos para destrozar la comida, y sus dientes posteriores más amplios, para masticar, y de este ejemplo se vale Aristóteles. En otros casos, también, la proposición se torna evidente por el hecho de que el mal o la negación del bien son infinitos, tal como se dijo antes hablando de los artefactos. Puesto que entonces sería incomprensible por qué las cosas son realizadas de determinada manera y no de otra, ni sabríamos cómo resolver naturalmente cuestiones que surgen en nosotros cuando consideramos cómo las cosas se encuentran organizadas en su cualidad y cantidad. Por lo tanto, del mismo modo en que el artesano apunta a la disposición más conveniente de su producto, que es aquella que le place en mayor grado, del mismo modo debemos suponer que los entes del universo están dispuestos del modo que resulta más placentero a un intelecto recto.

El segundo principio es que los entes del universo se encuentran conectados unos con otros, de modo que de alguna manera cada uno parece existir en función de otro. Y este

principio se presenta al intelecto cuando se considera el origen del sentido de la deseabilidad y el placer de las cosas. Así, si se quita a una casa su capacidad de proteger del calor y la lluvia, se observa inmediatamente que su bondad y deseabilidad desaparecen. Eliminado al hombre, y se verá inmediatamente que desaparece la bondad de la protección; y similarmente
5 en otros casos. La razón de esta proposición parece residir en la suposición de que existe un primer ente, porque no se encuentra ninguna bondad en los entes como no sea en conjunción con ese primer ente que es el primer bien. Ahora bien, tales entes subordinados a un fin no parecen estar unidos al primer bien sino a través del fin al que están subordinados.

El tercer principio parece seguirse de los anteriores: puesto que el universo se
10 encuentra conectado de este modo, no existe nada cuya existencia no beneficie a la total multitud de entes. De aquí que este ente exista por el bien de aquél, aquél por el bien de otro, y así siempre.

El cuarto principio es que el universo es siempre perfecto en la misma medida, porque si existiera un deterioro hasta un cierto grado de imperfección, podría continuarse hasta un
15 grado aún mayor, y así indefinidamente para siempre. Del mismo modo, asumiendo la existencia de un primer ente, parece que si todas las cosas se producen tal como él lo exige, y él mismo no sufre cambio alguno, entonces todo lo que exigía en ese primer momento, deberá exigirlo también en cualquier otro.

Los filósofos han usado estos principios y, tal como han sido expuestos, deseo
20 utilizarlos como probables para demostrar que esta cosa particular que existe ahora, existe siempre. El argumento es el siguiente: cualquier cosa cuya existencia presente beneficia y embellece todo el conjunto de una totalidad que es siempre igualmente perfecta, existe siempre. Pero esto es cierto respecto de esta cosa, puesto que, de acuerdo con lo dicho anteriormente, existe sólo porque su misma existencia es buena, de acuerdo con el primer
25 principio establecido antes; es por el bien de toda la multitud de entes, porque el universo es un todo interconectado, de acuerdo con los principios segundo y tercero; y el universo es siempre perfecto, de acuerdo con el cuarto principio. Por lo tanto, esta cosa existirá siempre.

Del mismo modo, sobre la base de los principios establecidos arriba, parece que nada en el universo, ya sea en particular o en general, puede ser superfluo, puesto que, si lo fuera,
30 sería mejor que no existiera a que existiera. Por lo tanto, puesto que la existencia de cualquier cosa existente es buena, parece que nada puede quitarse sin que implique una deficiencia en el todo, del mismo modo en que, en una casa ordenada del modo más recto, en la que nada

resultare imperfecto, sea por exceso o defecto, uno no podría imaginarse la sustracción de un elemento sin que ello deteriore toda la casa. Lo mismo debemos creer acerca de la totalidad de los entes.

5 He aquí otro argumento para la conclusión principal: cuando el intelecto percibe extremos entre los cuales existe una posición media alcanzada mediante la negación de esos extremos, si de los extremos se derivan consecuencias, de la posición media también se derivará una consecuencia a mitad de camino entre aquellas alcanzadas mediante la negación.

10 La verdad de esta norma se hará evidente al aplicarla al caso presente. Pues bien, esto es así: existen, por llamarlos así, los siguientes extremos: "ningún ente existe nunca"; "todo ente posible existe siempre". Y parece haber una posición media: "hay entes que a veces existen y a veces no". Ahora bien, la consecuencia de "ningún ente existe nunca" es "habrá una total ausencia de bien". La consecuencia de "todo ente posible existe" será "siempre habrá una total plenitud de bien". Por lo tanto, la consecuencia de "hay entes que a veces
15 existen y a veces no" será "no siempre habrá una total plenitud de bien". Y de este modo el universo no será siempre perfecto en la misma medida. Las proposiciones resultan evidentes por el hecho de que "ente" y "bien" son intercambiables. Y por lo tanto, de "ningún ente existe nunca" se seguirá que "ningún bien existe nunca". Que "ente" y "bien" son intercambiables es evidente para el intelecto porque el intelecto mismo encuentra siempre
20 placer en el hecho de ser. De aquí que también sintamos displacer al creer que una cosa pasa al no ser, y lo sentiríamos en mayor medida, si no fuera que la costumbre nos ha ayudado a eliminarlo.

Pero también podría darse otro argumento a favor de la tesis sobre la eternidad de las cosas que permite ver el tipo de respuesta que se daría a esta cuestión según los principios y
25 conclusiones de Aristóteles. El argumento es el siguiente: Una hipótesis que permite garantizar el premio a los hombres buenos y el castigo de los malvados parece más verdadera que una que no es capaz de hacerlo, puesto que el recto orden del universo parece exigir que los buenos sean premiados y los malvados castigados, y tal parece ser la exigencia de la justicia universal. Pero de acuerdo con la posición de Aristóteles acerca de la corrupción de
30 las cosas, ello no puede garantizarse, porque, una vez que todo hombre pasa absolutamente al no ser en lo que hace a lo que le es propio, no parece posible comprender cómo una persona podría participar del bien más que otra. De aquí que el propio Aristóteles, en la *Ética*, parezca

sugerir que para los muertos no hay bien ni mal. ¿Mas no sería este un orden ilegítimo para el universo?

Ahora bien, a partir de lo que se ha dicho acerca de la eternidad de las cosas, será fácil comprender en qué sentido el hombre bueno posee ventaja sobre el malvado. En primer lugar, podría decirse lo siguiente: imaginemos en un hombre bueno dos espíritus, el uno llamado inteligencia, el otro, sentido. El espíritu sensible es subalterno, por así decir, porque los ejemplares universales y divinos no se presentan naturalmente al espíritu llamado inteligencia sino cuando se presentan primero apariencias particulares y más materiales en el espíritu llamado sentido. Ahora bien, cuando se habla de la corrupción del sustrato, esto no es otra cosa que la dispersión de los cuerpos atómicos. Los espíritus llamados inteligencia y sentido permanecen. Y así como en el hombre bueno ellos se hallaban óptimamente dispuestos entre sí, así se encontrarán infinitas veces, puesto que esos indivisibles se reunirán nuevamente infinitas veces. Y precisamente en esto reside la ventaja del hombre bueno sobre el malvado, que repetirá su mala condición una infinita cantidad de veces, del mismo modo que el otro la suya, buena. O bien, podría decirse que, cuando un sustrato se corrompe, esos dos espíritus se harán presentes en otro sustrato compuesto de átomos más perfectos; y puesto que el sustrato estará mejor dispuesto, los inteligibles se harán presentes a ellos en mayor medida que antes.

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

Pero para retomar el punto principal: toda conclusión que puede conocerse cuando se la formula en términos del ente puede conocerse a través de los conceptos del ente o de las consecuencias derivadas de él. Pero la conclusión "no todas las cosas son eternas" está formulada en términos del ente y no puede conocerse a través de tales conceptos. Por lo tanto, no puede ser conocida y, consecuentemente, no se puede decir que esa conclusión haya sido demostrada por los peripatéticos. La premisa mayor es evidente. De acuerdo con mi oponente, la metafísica es una ciencia común y, a causa de esta propiedad, busca la verdad acerca de cualquier recóndita proposición por medio de principios trascendentales. La

premisa menor es clara; la conclusión no puede conocerse mediante el concepto del ente, porque a partir del concepto del ente parece derivarse más la eternidad que la deficiencia y corruptibilidad. Tampoco puede conocerse por el concepto del bien; antes bien, de él se sigue más bien su opuesto, en tanto es mejor para cualquier ente ser eterno que no, según parece.

5 Tampoco mediante el concepto de pluralidad, porque la pluralidad y la distinción en los entes son compatibles con la eternidad del ente.

Pero alguien podría decir que, de acuerdo con los conceptos del ente, puede conocerse al menos la posibilidad de la existencia de un ente corruptible. El argumento sería el siguiente: todo ente cuyo concepto no incluya una contradicción es posible; y el concepto de
10 un ser corruptible no incluye contradicción, pues no hay contradicción en los conceptos de que algo exista ahora y no exista luego.

La respuesta es la siguiente: aquello que no incluye contradicción en ninguno de sus conceptos es posible. Así, la premisa mayor es verdadera, mas no la menor. La menor no es verdadera, ciertamente, si se admite que "ente corruptible" contiene una contradicción en sus
15 conceptos, a saber, si uno afirma que lo que incluye contradicción es un ente corruptible que es parte de un todo que es siempre perfecto en igual medida. Recuérdese lo que se dijo antes en el argumento que dice que un todo perfecto, etc. Si alguien dijera que toda imposibilidad en los conceptos secundarios reduce a una imposibilidad en un primer concepto, concedo que es cierto cuando se hace referencia a un primer concepto que nos es posible obtener a partir
20 de las cosas; pero no hay necesidad de que la reducción sea siempre tal que nos resulte aparente la reducción a un primer concepto que poseemos de hecho.

Hay otro argumento para el punto principal. Supuesto lo que el adversario Averroes dice en su comentario al libro II de la *Metafísica*, esto es, que "ninguna pregunta permanece por siempre sin respuesta para el intelecto humano", se argumenta así: no parece probable
25 que pueda existir una pregunta que el intelecto humano nunca pueda contestar, o que incluso resulte imposible de contestar para todo intelecto. Así ocurriría, por ejemplo, si las cosas fueran causadas, mas no eternas. Supongamos una duración determinada, por ejemplo cien años. La pregunta sería entonces por qué las cosas no habrían sido causadas con una mayor duración, y no parece que este problema pueda resolverse. Parecería, por lo tanto, que, o bien
30 son causadas con todos los grados de duración, lo cual parece imposible, puesto que, aceptado cualquier grado de duración finita, hay todavía infinitos grados entre él y la

eternidad; o bien con todos los grados de duración (lo cual parece imposible, según se ha dicho), o bien en un momento cualquiera.

Hay otro argumento contra Aristóteles, quien plantea que las cosas pasan del ser al no ser absolutamente. Pues Aristóteles propone que la amistad para con los demás proviene del amor que se tiene por uno mismo; y también afirma que, con vistas al bien común, un hombre virtuoso debe exponerse a la muerte. Ahora bien, ¿cómo pueden ser compatibles estas dos afirmaciones? Es decir: nada a lo cual la existencia propia es lo más deseable debería llevar a cabo un acto que tiende a la destrucción de su propia existencia. Pero tal es el presente caso. Mas no, sin embargo, de acuerdo a nuestra conclusión, puesto que ofrece una mejor razón para sostener que uno debe morir por el bien común que la que ofrece su propuesta antes mencionada, en tanto nosotros no proponemos un pasaje al no ser absoluto⁹.

Si estos argumentos no fueran encontrados completamente concluyentes, aún así nuestra posición es probable, y más probable que los argumentos ofrecidos para la conclusión opuesta. Puesto que, si aquellos que mantienen conclusiones opuestas poseen argumentos, que los declaren; y que los amantes de la verdad comparen entre ellas. Creo que para cualquiera que no esté inclinado de antemano a favor de un lado antes que del otro, el mayor grado de probabilidad de los argumentos que he propuesto le resultará evidente. Me expreso de esta manera pues, en los libros de otros, he visto, a favor de conclusiones poco claras, escasos argumentos a los cuales no haya sabido ofrecer respuestas probables. Si ellos dicen que niego principios de suyo evidentes, resulta sorprendente cómo expresan semejantes falsedades abiertamente, puesto que no pueden hacer tal cosa sin mentir. ¿No ha sido ya demostrado en forma suficiente que, cuando adviene lo negro, afirmar que lo blanco ya no existe no constituye ni un principio conocido a partir de sus términos ni algo que experimentamos primero en nosotros? Es igualmente sorprendente cómo consideran que se trata de principios de suyo evidentes cuando prácticamente todos los predecesores de Aristóteles, o al menos los más ilustres, estaban de acuerdo en lo opuesto. De todos modos, a propósito de esta cuestión, dedicaré más adelante un capítulo a las proposiciones de suyo evidentes. En cualquier caso, quienes se dedican a la filosofía no deberían admitir tal palabrerío, al que utilizan como escudo quienes no tienen otro modo de resistirse a la verdad¹⁰.

9 Toda esta sección corresponde a las pp. 185.17-188.37 de la edición de O'Donnell. Las palabras que allí figuran entre corchetes [*Et si istae rationes*] señalan precisamente la necesidad de este desplazamiento.

10 Esta sección corresponde a la p. 203.19-34 de la edición de O'Donnell. No se incluyen en la traducción las tres líneas siguientes pues no forman parte del texto: se trata, en rigor, de la indicación para la reubicación de los

Estos argumentos, pues, fueron propuestos como probables para la conclusión de que todas las cosas son eternas. Es cierto que esta conclusión no puede ser demostrada mediante el análisis de los conceptos de sus términos, método de prueba denominado propio de las causas formales (en el sentido de que quien conoce mediante ellos se dice que conoce por la causa formal). Puedes analizar los términos todo lo que quieras, y de tal análisis no obtendrías una conclusión afirmativa o negativa. Por lo tanto, al considerar este punto, me fue necesario recurrir a una causa final para mostrar que es mejor decir que las cosas son eternas, y que de este modo se atribuye una mayor perfección al universo. Y, puesto que esto no es imposible, debería afirmarse, al menos, que merece mayor asentimiento que su opuesto.

Estas aserciones son realizadas en conformidad con las apariencias naturales de las que ahora participamos. Conozco, por cierto, que la verdad es tal como lo sostiene la fe Católica, y que no todas las cosas son eternas, pero no estoy contradiciendo esto, puesto que sólo afirmo que esta conclusión es más probable que su opuesta en lo que hace a las apariencias naturales de las que ahora participamos. A partir de esta conclusión, por caso, puede colegirse que las aserciones de Aristóteles son falsas en varios lugares, y que, por momentos, en otras hay pura ficción. Pues lo que dice acerca de la materia primera carece de fundamento y no es cierto, porque su punto de partida en esa investigación es que las cosas pasan del ser al no ser y viceversa.

Y obsérvese que Aristóteles no eliminó en absoluto el motivo de los antiguos para dudar. Ellos no vieron que fuera de algún modo necesario decir que, para que algo se generase, debería recibir el ser después del no ser, o que para corromperse debería recibir el no ser después del ser. Pues, desde su punto de vista, cuando se dice que algo se corrompe, parece producirse una cierta dispersión de partículas atómicas; y cuando es generado, otras se congregan. De modo que afirman que nada se corrompe al no ser, ni existe nada generado a partir del no ser, como se dice en el libro I de la *Física* y en el libro I del *De generatione*. Aristóteles no eliminó en absoluto esta objeción. Pues para ellos era difícil imaginarse cómo algo que antes no había tenido ser de ningún modo podía llegar a ser. Y Aristóteles dice que, si bien no hay un ser en acto, hay sin embargo un ser en potencia en la materia primera. Aun aceptando que, en base a esta asunción, parece haber algo que deba recibir la forma al ser

argumentos copiados a continuación de la segunda parte del primer prólogo. Cf. EO 203.35-38: *Item adduco unam rationem quae videtur probabilis, nescio tamen factam supra; deinde illud quod positum est in primo prologo cum uno signo; deinde hoc: et si istae usque item adduco, et post ista: has igitur rationes.*

producido, sin embargo no resulta aparente cómo puede ser un ente aquello que antes no era de ningún modo un ente. A su vez, muchas cosas que dice acerca de la generación han sido invalidadas. Del mismo modo, cuando dice que no hay movimiento hacia la sustancia, pero sí hacia otras cosas, esto también ha sido cancelado por la discusión anterior pues, como
5 dijimos antes, sólo existe el movimiento local, aunque éste pueda recibir distintos nombres.

Del mismo modo, en base a lo que se ha dicho, resulta claro lo que debe decirse acerca de muchas proposiciones que resultaban ininteligibles. Se ha dicho que un accidente inhiere en un sujeto, pero el modo en que inhiere no está claro, puesto que no puede ser asimilado al modo en que la piel inhiere en los huesos. Esto dio origen a numerosas
10 dificultades: por ejemplo, si la inherencia pertenece a la esencia del accidente. Sobre la base de la discusión anterior, podría decirse que estos accidentes no son sino ciertos cuerpos atómicos, y que no se encuentran en el sujeto sino como parte de un todo; y debe entenderse que hay otra parte, en cierto modo necesaria y esencial para ese todo, de la que con más razón puede decirse que constituye la sustancia del sustrato. Con la dispersión de estos
15 átomos, lo que se dice operación de la cosa y el movimiento que previamente se manifestaba en ella, deja de producirse, mientras que con la dispersión de otros, no desaparece. Estos últimos deberían ser llamados con mayor propiedad accidentes del sujeto, mas ellos también existen como partes en un todo.

Del mismo modo es evidente la irrelevancia del enjundioso debate acerca de si es la
20 forma o la materia la que constituye la total esencia de un compuesto; o aquel otro que se pregunta si la forma es el término esencial y primario de la generación. Es igualmente evidente la falsedad o irrelevancia de muchas proposiciones empleadas durante mucho tiempo por muchos como máximas; por ejemplo, que toda forma en la materia está sujeta a corrupción; a no ser que entendamos por materia al flujo de partículas atómicas, de las cuales
25 un cuerpo celeste no está compuesto y es, por lo tanto, perpetuo. Del mismo modo, cesa la disputa sobre si la privación es de suyo un principio de las cosas naturales. Igualmente aquella otra acerca de si el compuesto es distinto de forma y materia tomadas en conjunto; o aquella otra acerca de si las potencialidades de la materia son infinitas. En resumen: quienes sostienen las posiciones de Aristóteles se enfrentan a cuestiones de solución difícil cuando no
30 imposible, de las que no deben preocuparse quienes no parten, como Aristóteles, de la suposición de la corrupción de las cosas. Y a partir de tales dificultades es que pueden elaborarse los argumentos contra ellos.

Del mismo modo, sobre la base de lo dicho, puede verse fácilmente lo que podría afirmarse si los cuerpos celestes, a cuyos movimientos se acomodan los cuerpos inferiores, retornaran en determinado momento al mismo lugar en el que se encuentran ahora. Podría decirse que el mismo sustrato que existe ahora debería existir nuevamente en otro momento.

5 Y puesto que, de acuerdo con la conclusión propuesta, todas las partículas atómicas a partir de las cuales se componen las cosas permanecen, así, una vez que se reúnen, el sustrato será numéricamente el mismo que antes.

10 Si surge el interrogante acerca de si los átomos son de una única naturaleza o de varias, debería afirmarse esto último. Pero el modo de probar la diversidad de naturaleza tal vez resulte aparente más adelante.

¿Qué debe decirse acerca de los actos del alma? Por cierto, aquí tenemos tan poco conocimiento que no hay cuestión acerca de ellos que pueda ser decidida por los doctores. No poseemos una definición segura que debiera operar como medio de demostración para los problemas anteriormente mencionados, por ejemplo, qué es el conocimiento. Sin embargo, 15 podemos establecer que lo que puede mantenerse con probabilidad, y que es probable, es que los actos del alma son eternos, recapitulando algunas de las proposiciones desarrolladas arriba: Un todo perfecto requiere que sus partes existan siempre del mismo modo, como lo hacen estos entes materiales. En los que, al menos en el caso de los entes absolutamente permanentes, nada es nuevo. Y sin embargo, una misma cosa se hace presente ante alguien a 20 quien antes no estaba presente por medio del movimiento local. Pues bien, lo mismo ocurre en nuestra alma, mediante el movimiento espiritual. Esto se torna inteligible al considerar algunas cuestiones relativas a los sentidos, las cuales son admitidas por nuestros oponentes, por ejemplo, que las especies se multiplican a lo largo de todo el espacio intermedio hasta el órgano del sentido. Si se entiende esto, se entenderá mi posición, o se estará lo 25 suficientemente preparado como para entenderla.

Si esta conclusión es verdadera, echará por tierra casi todo el libro III del *De anima* aristotélico, que da lugar a dificultades insolubles, todas las cuales ofrecen argumentos en contra de quienes postulan tales cosas. Al mismo tiempo, nos vemos liberados de la disputa acerca del intelecto agente y el intelecto posible. Y quedarán también muchas otras 30 cuestiones para ser analizadas; por ejemplo, si el alma puede recibir varios de los llamados inteligibles en acto al mismo tiempo. Y debe considerarse, además, la conexión entre un inteligible y otro, la diferencia entre ellos y la relación que poseen con sus objetos.

Y debe saberse que el agrupamiento de tales entes atómicos espirituales a veces resulta conveniente y a veces inconveniente, y tal como se dice de las cosas materiales, entre las que, por la conveniencia o inconveniencia del agrupamiento, se dice que están bien compuestas o que se producen monstruos, así en el caso del alma un agrupamiento
5 inconveniente es llamado enunciado falso, y uno conveniente (cuando conviene con aquello que se encuentra fuera del alma), un enunciado verdadero. Debe considerarse, además, las diferencias entre conocimiento, composición, juicio, asentimiento, voluntad, falta de voluntad, etc. Asimismo, si hay distinción entre el concepto y la aparición de la cosa. Y, finalmente, cómo debemos contabilizar el número de esos entes llamados actos del
10 entendimiento, si de acuerdo a las naturalezas propias de cada especie, o de acuerdo al número de los sustratos. Todas estas cuestiones no han sido aún aclaradas por lo dicho hasta aquí.

Retomando el tema en cuestión, podría decirse que el acto intelectual presente en mí ahora estará presente luego en otro sujeto, y así siempre. Cuando en mi juventud escuché por
15 primera vez el libro III del *De anima*, se me ocurrió que, si se acepta la opinión del Comentador acerca del intelecto (esto es: que es numéricamente uno en todos los hombres), resultaría fácil sostener que el entendimiento puede ser llamado eterno. Según él, si bien el intelecto es uno respecto de Sócrates y Platón, aún así Sócrates no siempre conoce cuando lo hace Platón; y si bien el acto intelectual está en el intelecto que es suyo, él sólo conoce
20 cuando el intelecto existe y depende de una imagen sensible. Ahora bien, yo podría decir que Sócrates conoce mediante un acto del entendimiento que existe eternamente en el intelecto posible, o cuando esa intelección es en acto conforme a la imagen actualmente existente en su potencia cognitiva. El argumento sería el siguiente: si se postulara que el entendimiento está sujeto a corrupción, la razón sería que el hombre a veces comprende y a veces no. Pero
25 esto no constituye una dificultad, puesto que, si bien el acto del entendimiento se encuentra en el intelecto, él no conoce porque éste no es tal que resulta conforme a su imagen¹¹.

Ahora bien, en cuanto a los actos del alma, en un tratado especial acerca del alma investigaremos con mayor detenimiento si existe un único intelecto para todos los hombres y, de ser así, si existe un acto de entendimiento numéricamente uno o más; y así también acerca
30 de otras cuestiones. Pero no quiero preocuparme mucho en este momento por eliminar todas las dudas que surgen a partir de la conclusión propuesta. Espero tener necesidad en otro lugar

¹¹ Esta sección corresponde a las pp. 204.1-206.22 de la edición de O'Donnell.

de hablar nuevamente sobre esta cuestión. Y si no la hubiera, hablaré en tratados especiales pertinentes.

5 Nótese que dije anteriormente que, cuando se dice que una cosa se corrompe, esto no es otra cosa que la separación de los cuerpos que se dispersan y separan. Y si bien esto es suficientemente claro en algunos casos, sin embargo no en todos resulta tan claro para los sentidos como cuando el trigo se separa de la paja. Ahora bien, debería saberse que hay hombres que sólo pretenden aceptar aquellas proposiciones que se presentan a su experiencia sensorial. Así, cuando se dice que la blancura se corrompe, si vieran que moléculas de blancura se dividen como granos de mostaza, entonces creerían la proposición. Tales
10 hombres se preguntan constantemente cómo es ello posible, y no están dispuestos a creer a menos que uno se los demuestre por medio de los sentidos. Sin embargo, no todas las verdades pueden ser demostradas de esa manera. Así algunos hombres, por abstracción y análisis, ven muchas cosas que estos hombres nunca ven, y son perfectamente conscientes de que no todas las cosas son de tal naturaleza como para presentarse en la experiencia sensible.

15 Ahora imaginemos la siguiente situación y obtendremos algo parecido a la disputa en la que se encuentran actualmente los hombres: en un determinado país, no viven sino personas ciegas de nacimiento. Si algunos de ellos están ávidos de conocimientos y buscan la verdad, tarde o temprano, uno de ellos dirá: "Veis, señores, que no podemos caminar en línea recta sin tropezar frecuentemente. Pero no creo que toda la raza humana sufra esta
20 deficiencia, porque nuestro deseo natural de caminar rectamente no podría verse frustrado en toda la especie humana. De modo que creo que existen hombres que poseen la facultad de corregir sus pasos". Otro dirá: "Tu suposición contradice la experiencia sensorial. ¿Cuál sería esa facultad? No el intelecto, porque nosotros lo poseemos, y sin embargo no caminamos rectamente. Ni el gusto o el olfato. Estos sentidos no tienen nada que ver". Y ciertamente, a través de su argumento metafísico basado en el deseo natural, no será capaz de convencer al otro acerca de lo que dice porque no será capaz de hacer aparecer algo ante sus ojos, pues no podría hacerlo, a menos que lo hiciera ver, concediéndole de este modo el poder de la vista. Sin embargo, él mismo tendrá la certeza a través de su argumento metafísico, y sabrá que
25 pueden existir muchas cosas que no están naturalmente capacitadas para alcanzar sus sentidos; al menos no hay en ello contradicción alguna.

De modo que poseo argumentos lo suficientemente probables para concluir que el razonamiento acerca de la eternidad de todas las cosas es probable. Algunos quizás no

quieran creerlo porque no puedo mostrar esas moléculas de blancura que van y vienen como semillas; pero esa no es una razón para rechazarlo. Acaso cometan el error de decir que niego lo que es de suyo evidente, como ese ciego ignorante le diría a su sabio compañero. Que esos hombres tomen nota de que hay muchas cosas que no son naturalmente evidentes a los sentidos. De aquí que, como tal vez se diga más adelante en el tratado acerca de los indivisibles, en un reloj hay una aguja que se mueve pero, no importa cuán fijo uno la mire, no la verá moverse. Similarmente, cuanto más rápido se mueve una flecha en el aire, menos se la ve moverse. Y así, aparentemente, su movimiento podría acelerarse tanto que ya no sea visible. Así los niños juegan con ciertos juguetes, como un trompo, por ejemplo, con o sin cuerda; y, cuanto más rápido se mueve, se dice que se mueve menos, al punto de que, cuando uno de ellos se mueve muy rápido, parece que está quieto, y los niños dicen que está "durmiendo".

Esto debería ser especialmente relevante porque, según los que sostienen las conclusiones de Aristóteles, existen muchas cosas que no pueden imaginarse a primera vista, y sin embargo los hombres, a causa de los dichos de Aristóteles <...>¹² o bien digamos, para no poner en duda su buena fe, que por argumentos que no han sabido resolver, han terminado por despreciar la imaginación y atenerse sólo a la razón. Dicen, por ejemplo, que, si se ve una montaña a veinte leguas de distancia, esto es porque causa ciertas realidades a las que llaman "especies", que se multiplican por todo el medio, son infinitas en número y pueden producirse una infinita cantidad de veces; y así se multiplican hasta llegar a la vista, y el proceso completo tiene lugar en un instante. En el sonido, el proceso es sucesivo, y sin embargo parece ocurrir casi en un instante. También proponen una memoria que retiene las formas de intenciones no percibidas por los sentidos, que a veces se mueven y a veces no, y muchas otras cosas por el estilo.

Ahora bien, por nuestra parte, no establecemos que tales cosas sean causadas a partir de los objetos cada vez. Simplemente decimos que, cuando un objeto está presente ante la vista, el ojo está abierto, etc. (entendiendo que esto se de contemporáneamente), se hace presente ante el alma una realidad que antes no estaba presente, pero que sin embargo existía. Tampoco decimos que se separen átomos particulares, sino simplemente que, a causa de un cierto movimiento especial, lo que es imaginado a veces está presente y a veces no.

12 Sigo aquí la conjetura de A. Musu, según la cual debe faltar al menos una línea en el texto para completar el sentido de la frase. Cf. NICOLA DI AUTRE COURT, *Il "Trattato"*, p. 91.

Y tal vez, si Dios lo permite, escribiré un tratado especial acerca del alma, donde se verá más acerca de estos asuntos. Y así, habremos establecido que las cosas que son llamadas permanentes son eternas¹³.

5 Ahora bien, si se resolviera el problema acerca del movimiento, y se mostrara que el movimiento no se distingue del objeto que se mueve, en lo que concierne a lo que se encuentra fuera del intelecto, y que las relaciones no se distinguen de sus términos, podría concluirse como universalmente probable que todas las cosas son eternas. Pero deseo postergar estas cuestiones hasta haber discutido acerca de los indivisibles, porque algunos de los puntos que surgirán en la discusión acerca de ellos nos prepararán para la cuestión del movimiento¹⁴.

10 Y si se postula que las cosas son eternas, como arriba, no sería claro cómo podría probarse la mayor nobleza de una cosa sobre otra; pues no podría probarse por la causalidad eficiente requerida para producir un nuevo ente. Y, por cierto, también surge una dificultad para aquellos que postulan la generación y la corrupción, de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles. Puesto que, según ellos, debería concluirse que la potencia generativa en el hombre debería ser más noble que la potencia del intelecto agente, puesto que toda potencia activa cuyo efecto es más noble parece ser más noble. Ahora bien, éste es el caso; el efecto de uno es una sustancia; el efecto del otro es un accidente. Y según Aristóteles, toda sustancia es más noble que cualquier accidente. De aquí, en conjunción con los otros puntos establecidos arriba, se puede derivar el argumento de que las cosas naturales son eternas, porque de otro modo quedaría el absurdo de que la potencia generativa sería más noble que la potencia del intelecto agente.

15 Del mismo modo, según ellos, el argumento de la causalidad eficiente no es suficiente, porque Dios es el más noble de los seres, y sin embargo, según ellos, o muchos de ellos, al menos, Él no es la causa eficiente de nada de lo que aparece en la naturaleza.

Del mismo modo, el nivel de los individuos resultaría más noble que el de la naturaleza específica, puesto que es posterior en la generación, y las cosas que son posteriores en la generación parecen ser mayores en perfección, como parece decir Aristóteles en el libro 8 de la *Física*, y sin embargo no parece poseer causalidad eficiente.

30 Del mismo modo, el recibir alguna cualidad o accidente, cualesquiera sean ellos, no

13 Esta sección corresponde a las pp. 188.38-190.10 de la edición de O'Donnell.

14 Este párrafo corresponde a la p. 206.23-28 de la edición de O'Donnell.

parece ser argumento suficiente, porque todo agente es más noble que el paciente (según el *De anima*). Por lo tanto, les resulta difícil resolver ese problema con total certeza.

5 Siguiendo la línea de pensamiento establecida arriba acerca de la eternidad de las cosas, puede decirse a modo de conjetura que, del mismo modo que en el caso del gusto se llama mejor sabor a aquel que es más agradable al gusto, y en el caso de la vista el color, del mismo modo, en el caso del intelecto, parece más noble y más perfecto aquel ente que más le place y en el que naturalmente se complace más, o que le causa más placer en razón de su naturaleza. Y si se compara un hombre con un asno o un caballo, y un caballo con una piedra, uno posee una mayor satisfacción natural y placer en el ser de uno antes que en el de la otra.

10 Es así que el hombre sabe que, del mismo modo en que las apariencias de todas las cosas vienen a él, así también él, del mismo modo, es todas las cosas. Y, tal como ocurre con los objetos naturales sensibles, que las cosas se mueven hacia lo que posee su misma naturaleza, como el fuego hacia el fuego en la parte cóncava del orbe lunar, y la tierra hacia el centro, así parece que aquellos seres que se presentan al alma no acuden a ella como no sea a causa de una cierta comunidad de naturaleza. Esto parece apoyar la tesis acerca de la nobleza y perfección <del hombre>: tal cosa no parece estar presente en la piedra, pues no hay indicaciones por las cuales podamos saber si está presente en ella. Por lo tanto, el hombre es más noble y perfecto que la piedra.

20 Mencioné la similitud en la naturaleza; y lo que dije, lo creo verdadero; y así, quienes, en tanto vienen a sus almas ejemplares viles, hablan acerca de la tierra, parecen tener de algún modo ellos mismos un alma de esa naturaleza, y, por lo tanto, vil. Acerca de los cuerpos celestiales, su forma, cantidad, movimiento, luz y la mutación de los entes que parece ser consecuencia de la mutación de los cuerpos celestiales, conjeturamos que allí hay nobleza, y de ese modo nos causan gran placer; y conjeturamos que serían más placenteros y satisfactorios si conociéramos todo sobre ellos. Pero en este caso no veo que sean posibles razones demostrativas; pero es cierto que con lo dicho alcanza para llegar a una respuesta: las cosas son eternas.

30 De hecho, esto puede probarse también del modo siguiente: nada podría llamarse falso en sentido absoluto si une a toda una comunidad de hombres con vistas a una acción política y, de modo más general, al fin de toda la especie humana; puesto que tal ordenamiento del universo no parecería ser adecuado o justo. Mas todos los hombres, de cualquier secta que fueren, coinciden en realizar buenas obras a causa de su creencia en la

eternidad; por lo tanto, esta creencia no debería ser llamada total y absolutamente falsa. Pero en este punto encontramos dos maneras de hablar. Una afirma que las cosas pasan al no ser y luego retornan. Y, si bien esto podría ser más cercano a la verdad, hablando en términos absolutos, sin embargo parece que lo opuesto era la intención de Aristóteles, puesto que en el
5 en libro 5 de la *Física* dice que las cosas cuya sustancia se corrompe no regresan numéricamente las mismas. La segunda negaría el paso al no ser y aquí, como es evidente, se concede nuestra hipótesis.

Pero contra esta conclusión acerca de la eternidad de las cosas se levanta una difícil objeción: cuando un hombre arroja una piedra, o bien existe en la piedra (que se mueve
10 cuando la mano del hombre la suelta) algo que antes no existía (y entonces allí se obtiene lo que se busca) o bien nada, lo cual no puede afirmarse puesto que los indivisibles que se encuentran en la piedra tienden naturalmente a moverse hacia abajo.

Puede decirse, siguiendo el razonamiento de Platón tal como es transmitido por el Comentador Averroes en el libro 4 de la *Física*, que nada hay allí que no haya estado antes.
15 Según Platón, el movimiento de la piedra se produce porque la mano mueve y la piedra cede, parte del aire cede a la piedra, esa parte del aire es reemplazada por otra que mueve el proyectil; y el proceso continúa hasta un punto determinado por la cantidad de aire que cedió en primer lugar, o bien por el tipo de movimiento de que se trate. O bien podría decirse que está presente en la piedra algo que no estaba presente antes, pero que sin embargo existía, del
20 mismo modo en que, de acuerdo a la verdad absoluta de la fe católica, existen algunas cosas, como por ejemplo los ángeles, que no poseen un ser circunscripto en el espacio sino sólo una determinada locación; esto es, están presentes en un lugar de tal forma que no están presentes en otro.

La conclusión principal se prueba también como sigue: no debería sostenerse que una
25 cosa permanece en mayor medida en un ser inferior que en un ser absoluto, sino antes bien a la inversa, puesto que el ser en sentido absoluto es más acorde a los propósitos de la naturaleza. Sin embargo, cuando se dice que Sócrates se corrompe, permanece en un ser inferior respecto de su existencia material, a saber, en la memoria. Por lo tanto, etc.

Presento ahora un argumento que tal vez resulte no ser válido. <Si las cosas pasaran
30 del ser al no ser¹⁵> se seguiría que, en el caso de una blancura que vemos, no estaríamos seguros de que es la misma ahora que antes, porque no resulta suficiente aducir que la

¹⁵ Repongo aquí la formulación de la hipótesis del adversario, que será retomada también en el argumento siguiente, para completar el razonamiento.

blancura presente y la blancura anterior están completamente unidas en la experiencia sensorial. Ahora bien, de acuerdo con los argumentos de los que hacen uso los hombres, esto no es suficiente, porque, si tomo dos idénticas blancuras, la de Sócrates y la Platón, ellas se encuentran completamente unidas en la experiencia sensorial y sin embargo no son
5 totalmente una, como se admite. Ni tampoco basta con la identidad de lugar o ubicación, puesto que en un lugar numéricamente el mismo, diferentes cosas pueden sucederse unas a otras.

Por tal inferencia no veo que pueda haber otro argumento sino el siguiente: existía previamente, por lo tanto existe ahora y posee la misma identidad ahora que previamente. Y
10 este razonamiento sería probado mediante los argumentos aducidos arriba en favor de la eternidad de las cosas: cada parte de un todo que es siempre perfecto en el mismo grado existe siempre, etc. Y que nadie juzgue ridículo hacer uso de los argumentos aducidos arriba en favor de la eternidad de las cosas, porque ellos son metafísicos y, por ende, los más ciertos, como lo afirma Aristóteles en el prefacio de la *Metafísica*. Y no sólo son ciertos,
15 como dicen sus expositores, por su propia naturaleza, sino también para aquellos de nosotros naturalmente capaces de usarlos. De aquí que dependan de proposiciones que no son captadas por los sentidos sino ocasionalmente.

Más aún, si las cosas pasaran del no ser al ser, se seguiría la necesidad de que existiera algo que actuara de sustrato (que sería la materia) y algo (que sería la forma)
20 inherente <a la cosa>, puesto así define Aristóteles la generación. Pero no es necesario que exista la materia, puesto que su necesidad se deriva principalmente de dos argumentos. El primero, según parece, sería el de Aristóteles: un cambio sustancial es comparable a un cambio accidental, pero en este último debe haber algo que actúe como sustrato de los términos del cambio. Por ejemplo, si algo cambia de blanco a negro, existe una determinada
25 superficie que actúa como sustrato tanto de lo blanco como de lo negro. Pero este argumento exige postular la existencia de la materia porque, si en el cambio accidental se requiere un sustrato, ello se debe sólo a que, según Aristóteles, los accidentes son entes relativos, es decir, que no existen naturalmente por sí. De aquí no se sigue que ocurra lo mismo en la generación sustancial. Porque el propio Aristóteles, en el libro 7 de la *Metafísica*, parece
30 implicar que los accidentes sólo son entes porque pertenecen a un ente.

El otro argumento a favor de la materia prima parece ser el del Comentador: si no existiera la materia primera, se seguiría una de estas dos cosas: o bien algo cambiaría sin

cambio, o bien el cambio se fundaría en el no ser; pues, o bien hay cambio, o no lo hay. Si no lo hay, y es cierto que algo cambia del no ser al ser, entonces algo cambiaría sin cambio. Si hay cambio, entonces tiene como sustrato o bien el no ser (y entonces se llega a otra imposibilidad), o bien el término de partida o el término de llegada¹⁶ (y cualquiera de los dos sería imposible, porque ellos son precisamente los términos del cambio). Por lo tanto, existe algo además de estos, y a eso se le llama materia o sustrato.

Es cierto que para aquellos que postulan la eternidad de las cosas este argumento no prueba nada, puesto que asume como conocido que algo cambia del no ser al ser, lo que será rechazado. Sin embargo, suponiendo que se admitieran la generación y corrupción de las cosas, como hacen los hombres normalmente, aún así no admitiría la materia primera. Respondería al argumento con la premisa de que con la proposición "este ente cambia sustancialmente" entiendo simplemente "este ente existe y previamente no existía". Y no presupongo con esto otra cosa que no sea no ser y ser; o, en todo caso, si hubiera algo más, sería algo con una relación fundada en el ente. Si se me respondiera que comúnmente se dice que "el ser es adquirido mediante cambio", diría a mi vez que, si esto es así, debería entenderse como significando "un ente que cambia existe y previamente no existía".

Y en lo que hace a otras posibles objeciones, puesto que quien dice "este ente cambia" parece entender siempre algo que oficia como sustrato, diría: elimina el verbo "cambia", toma sólo lo que aparece a tus sentidos, y fíjate si de ello se infiere necesariamente un sustrato. Según mis oponentes, las apariencias son: existe una cosa que antes no existía, o no existe una cosa que previamente existía. Según ellos, esto es sabido o más verdadero que su conclusión. Pero sobre la base de estas proposiciones, nunca se inferiría un sustrato. Si dices que los antiguos estaban de acuerdo en que nada surge de la nada, yo respondería que, si con esta proposición los antiguos pretendían denotar el orden natural que existe entre los entes (puesto que cuando un ente se genera, otro se corrompe, y así nada es generado que no sea precedido por algo con lo cual el ente que se genera posea un orden natural en su generación), entonces el significado sería verdadero de acuerdo con esa interpretación. Pero, si por la anterior proposición se quería decir otra cosa, los refutaré. Así, dado que concedí la generación y la corrupción en las cosas como se hace habitualmente, aún así no postulé la materia primera, y mantenía la misma opinión aun antes de que se me ocurriera la conclusión acerca de la eternidad de las cosas.

¹⁶ Se trata de la clásica distinción entre *terminus a quo* y *terminus ad quem*. que será utilizada a lo largo de toda esta sección.

Persiste una duda respecto de lo antedicho, que puede resumirse en uno de los argumentos ya desarrollados, a saber, que a partir de la pluralidad parece que es posible demostrar la no eternidad de las cosas, puesto que existen en la naturaleza tantas cosas como son posibles (como se dijo antes), y las cosas corruptibles son posibles (como parece y fue concedido más arriba). De modo que alguien podría argumentar del modo siguiente: así como es posible en la naturaleza la existencia de un individuo, del mismo modo lo es la existencia de otro igual a él. Pero no podrían existir ambos al mismo tiempo, porque uno resultaría superfluo. Por lo tanto, existirán sucesivamente. De esta manera, el universo permanecerá siempre perfecto en la misma medida, y esta sustitución es mejor en la medida en que se puede proponer la mayor pluralidad posible. Y de esta manera podrían responder el argumento que ofrecí antes acerca de la eternidad de las cosas, puesto que es sabido, por el razonamiento dado, que algunas cosas son corruptibles porque pasan al no ser. Por lo tanto, o bien las cosas corruptibles son aquellas cosas que aparecen continuamente a los sentidos (lo cual es falso y contradice la experiencia sensorial) o bien son aquellas cosas que no siempre aparecen. Y entonces tendrían el no ser cuando aparecen (lo cual va contra la experiencia sensorial) o bien tendrían el no ser cuando no aparecen (y esto sería lo que se quiere demostrar).

A este argumento, que parece refutar la eternidad de las cosas, respondo como sigue. Cuando se dice que debe admitirse la pluralidad, estoy dispuesto a aceptarlo, si bien no debería postularse innecesariamente, como ellos mismos admiten. Pero afirmo que la eternidad no anula la pluralidad porque, aunque uno imagine todas las cosas que quiera, ellas aún pueden ser eternas.

Acerca de este punto, por cierto, se objetó que podemos imaginar a un individuo igual a otro. Pero aquí yo diría que la pluralidad no debería postularse sino como manifestación del Ser Primero. Ahora bien, puesto que uno es exactamente igual al otro, son idénticos en relación al Ser Primero; y así, postular la corrupción no tendría sentido. Del mismo modo, un objeto individual no excluye al otro. Si ustedes afirman que lo hace, esto se debe únicamente a que el segundo sería superfluo y así la existencia de uno sería tan buena como la de ambos.

En lo que respecta al argumento según el cual el deseo natural del hombre por la eternidad, según parece, no es en vano, se presenta un contraargumento: en primer lugar, porque vemos que muchas cosas son en vano. Por ejemplo, alguien posee un deseo natural de estar en un lugar y sin embargo nunca estará allí. Pero esto no es un obstáculo; más aún,

parece confirmar mi posición. Ese deseo natural es una cosa que existirá siempre y, aunque el viaje no se produzca ahora, se producirá en otra ocasión y por lo tanto el deseo no es vano. Por lo tanto, debe saberse que, acerca de este tema, imagino la situación como sigue: cada cosa existe por naturaleza, en primer lugar, por sí misma, de modo que cada cosa posee, por
5 así decir, su propia entidad y su propio bien, y es a esto que tiende por naturaleza en primer lugar. En segundo lugar, en lo que hace a una intención secundaria, se encuentra de algún modo en los seres una conexión tal que cada uno existe por el bien del otro. Ahora bien, sería inconveniente si este segundo propósito de las cosas no fuera nunca alcanzado. Pero, si en algún momento no es alcanzado, eso no sería inconveniente, puesto que el primer propósito
10 por el cual fue determinado por la naturaleza permanece, y esto es lo que debería afirmarse. De allí que ese deseo sea algo a lo que, en algún momento, por ejemplo, seguirá un movimiento hacia Notre Dame.

Algunos de la Rue Fouarre, sin embargo, querrían responder de otro modo al argumento anterior. Cuando se dice que el deseo natural sería en vano, ellos dirían que no es
15 así, puesto que los hombres alcanzan su propósito. Si consideran la eternidad, la poseen en el alma intelectual, que Aristóteles (según ellos mismos dicen) postuló como eterna. Pero esto no se sostiene porque no sólo los hombres desean la eternidad, sino que la desean en tal modo que cada uno desea conseguirla de modo propio. Pero, según ellos, el alma intelectual es común, de modo que sería numéricamente una en todos los hombres.

20 Pero surge una duda respecto de la afirmación según la cual el deseo natural de ir a Notre Dame (y en general cualquier otro acto del alma) está presente ahora a un individuo y luego a otro. Por lo tanto, debe determinarse la modalidad de esa presencia. Mi opinión es que tal modo no puede ser fácilmente calificable o determinado. Pero esta dificultad no es propia del que postula la eternidad de las cosas, sino que también les sucede a los otros.
25 Porque no es claro, si el intelecto es numéricamente uno en todos los hombres, qué modo de presencia posee respecto de cada individuo. Además –y esto parece más conocido– no es claro lo que se quiere decir con "un accidente inhiere en un sujeto". Lo cierto es que el intelecto de alguna manera parece abstraer este concepto de inherencia a partir de ciertas cosas, como cuando se dice que la piel inhiere en los huesos, y luego se aplica el concepto a
30 accidente y sujeto simulando que también se aplica allí. Pero la verdad acerca de tal situación no es evidente. Similarmente, no se dice que la inteligencia inhiere; por lo tanto, cuál sea su modo de presencia en la esfera celeste no es fácil de afirmar.

De aquí que en algunas cuestiones se posea un conocimiento, por así decir, a través del concepto de “que la cosa es” o “si la cosa es”, pero no se posea el concepto de “qué” o “cómo” es. Sería como si un ser que no puede mentir le dijera a un ciego (y éste supiera de la infalibilidad de su interlocutor, como se dijo antes) que el blanco es el más hermoso de los colores, por ejemplo. El ciego sabría que esto es cierto, y sin embargo no sabría cómo definir¹⁷ o calificar esta proposición. De modo que en este caso podemos concluir satisfactoriamente que el acto del intelecto está presente en el individuo (de hecho, parece ser suficientemente evidente) y, sin embargo, no podemos calificar su presencia.

Otro argumento para la eternidad de las cosas se aplica especialmente a aquellos que postulan una pluralidad de causas formales en el mismo sujeto. Pues, según ellos, cuando se dice que lo blanco en una pared da paso a lo negro, no se corrompe en lo que respecta a su apariencia, porque no aparece sino en lo que respecta a algo común a sí misma y a otra blancura igual a ella: de ahí que estén completamente unidas en la experiencia sensorial. Ahora bien, en tanto conviene con otra blancura, no se corrompe sino extrínsecamente, en lo que respecta a su grado individual. Por lo tanto, puesto que no se corrompe en lo que respecta al ser de su apariencia, y tampoco parece hacerlo respecto de otra cosa, parece que no pasa al no ser de ningún modo.

Así, parece que aquellos que postulan una pluralidad de causas formales deberían convertirse fácilmente a la creencia en la eternidad de las cosas. Pues, según ellos, cuando se dice "la blancura que estaba en la pared se corrompe" uno debería decir que nada de lo que había allí se corrompe, si bien no aparece allí lo que había aparecido previamente. De cualquier modo, lo que debe decirse acerca de esta pluralidad de causas formales no está ahora entre las cosas que caen en nuestra investigación.

Sin embargo, dicho sea de paso, me parece que puede ser más probable decir que en la blancura de Sócrates y la de Platón existe una cosa real en sí misma, la cual, aislada de todo lo subsiguiente a ella, no se diferencia de suyo de ambas; y a eso llamo yo naturaleza específica. Que este sería el caso se puede demostrar. Concedido que algunos desarrollan argumentos sumamente abstractos, no creo que ninguno sea más probable que el siguiente: las cosas que están completamente unidas en la experiencia sensorial y en el intelecto poseen una unidad real. Y cuando el intelecto advierte, respecto de una realidad, que puede señalarla dos veces, entonces afirma que allí hay pluralidad. Donde sólo una, debe afirmar la unidad.

¹⁷ El verbo usado aquí es *quiddificare* (194.29).

Ahora bien, cuando son completamente una en la unidad sensorial y en el intelecto, resulta evidente que el intelecto no puede inferir dos sin repetición. Pero este es el caso: considérense dos blancuras iguales, ellas constituyen algo único en la experiencia sensorial y en el intelecto.

5 Pero tú dirás: la premisa mayor es verdadera si están tan completamente identificadas en la experiencia sensorial y en el intelecto de modo tal que el intelecto no posee medios ni *a priori* ni *a posteriori* de postular una diferencia. Pero este no es el caso; por el contrario, el intelecto postula una diferencia sobre la base de la diversidad de ubicación. Pues es evidente para el intelecto que una misma cosa no puede estar en dos lugares al mismo tiempo.

10 Replico recurriendo a la premisa mayor que asumimos antes, según la cual las cosas que en sí mismas están completamente identificadas en la experiencia sensible y en el intelecto son de alguna manera una única cosa realmente. O bien esta suposición es necesariamente verdadera, o bien puede ser falsa. Si lo primero, lo que se busca queda establecido, porque inmediatamente se sigue la premisa menor. Pero si la suposición puede
15 ser falsa, entonces no tendríamos seguridad de que algo es igual ahora a lo que fue antes, porque la unidad en la experiencia sensible y el intelecto no sería concluyente. La unidad de lugar no es concluyente porque diversas cosas pueden sucederse unas a otras en el mismo lugar.

 Además, tal argumento no obligaría a rechazar otra identidad, excepto aquella acerca
20 de la cual hablaba el término medio, a partir de la diferencia de ubicación. Pero esta identidad concierne sólo a un sujeto numéricamente uno, o a la constitución formal de un sujeto que es numéricamente uno. Es cierto que una cosa así no puede estar en diversos lugares, pero no es verdad que la naturaleza específica no sea capaz de lo mismo.

 Mas no pretendo demostrar sólo la identidad específica de estas blancuras, sino una
25 identidad absoluta, puesto que se trata del mismo tipo de argumento que prueba que esta blancura es completamente la misma ahora que antes. Parece que la única forma de mostrar esto, como se dijo antes, es que en la experiencia sensible y en el intelecto la blancura es exactamente la misma. Pero este argumento no basta para probar que una blancura particular es completamente la misma ahora que antes.

30 Podríamos decir que tenemos una forma de probar la identidad, y como no hay modo de probar la diversidad, por lo tanto no la postulamos. Pero en ese caso no podríamos tener una certeza plena. Aquí, sin embargo, tenemos una forma de probar diversidad,

específicamente diversidad de ubicación. Por lo tanto hemos probado identidad de naturaleza y diversidad a nivel individual. Pero ese nivel no se presenta como tal en la experiencia sensible, pues esta blancura es vista sólo de acuerdo con algo común a sí misma y a otra blancura igual ella.

5 De aquí que <en lo que hace a la individuación> tenemos, por así decir, un concepto de que es, pero no poseemos un concepto de su esencia o de sus modos, como se dijo antes en el caso del ciego. Si alguien que no pudiera mentir (y el ciego supiera de su infalibilidad) se dirigiera a él y le dijera que el blanco es el más hermoso de los colores, el ciego tendría un concepto del hecho pero no tendría un concepto de su contenido. De aquí que, si se le
10 preguntara "¿Qué quieres decir?", él respondería "No lo sé". Por lo tanto, cuando se pregunta si el individuo, en cuanto tal, es más noble que la naturaleza, la cuestión no puede ser establecida terminantemente puesto que el concepto que debería operar de medio para resolver la cuestión permanece oscuro.

Sea de ello lo que fuere, no veo que de ello se deriven consecuencias imposibles. Si se
15 dice que es más noble <el grado individual respecto de la naturaleza específica>, por otra parte no parece cumplir función alguna. Pero esto no es óbice, puesto que la nobleza de Dios no depende de ninguna función en Él que sea diferente de Él mismo. De modo que el individuo en sí mismo establece un fin, y su función es como un fin porque todo lo que lo precede existe por él. Si se dijera que es menos noble, no hay mayor dificultad en lo que se
20 dijo acerca de que las cosas posteriores en la generación son más perfectas, porque según nuestro punto de vista no hay generación. Y, aún si la hubiere, no veo que esa regla pueda probarse como no sea por inducción en algunos casos particulares. Y tales inducciones, cuando no están confirmadas por alguna causa, son como el argumento de Prisciano: "si hay orden en algunas cosas, hay orden en todas".

25 Pero baste lo dicho sobre estas cuestiones. Acaso pueda discutir las con mayor extensión en otro lugar. Ahora bien, la confirmación de esta conclusión puede preparar las mentes de los hombres en mayor medida para la conclusión acerca de la eternidad tal como fue presentada antes. Pues, cuando se dice que lo blanco da paso a lo negro, no deja de aparecer respecto de aquello según lo cual conviene con alguna otra blancura. Y así como
30 nada distinto apareció previamente, por lo tanto, cuanto aparecía antes aparece también ahora.

Habrán quienes guarden dudas aún acerca del argumento presentado al comienzo acerca de la eternidad de las cosas. En su premisa menor se dijo que no se sigue que, si algo no aparece, entonces no existe. Puede objetarse: "entonces, si estás en algún lugar, no puede afirmarse que no estés también en otro, porque no se sigue que, si no apareces allí no existas". La respuesta, por cierto, es que estamos suficientemente seguros de que, mientras exista como sujeto, no se puede estar en más de un lugar. Pues cuando se postula una cosa tal que es seguida por una apariencia, debe postularse la apariencia. Ahora bien, este es el caso, pues no postulamos en el caso aducido indivisibles que están dispersos, sino que postulamos que están unidos de modo que están aquí cuando el individuo está aquí, y en otro lugar, cuando él está en otro lugar. Hay también otra razón: es evidente que ahora estás en un lugar. Postulado esto, es evidente para el intelecto que no estás en otro lugar, porque resulta ininteligible que un sujeto esté simultáneamente en diversos lugares. Por lo tanto, según esto, la no apariencia no sería determinante.

Pero se duda también por otra razón: porque, según esto, no podría probarse que un objeto que se mueve no está siempre en movimiento, porque no se seguiría que, puesto que no parece moverse, por lo tanto no se mueve. Tal es el caso de una rueda de reloj, que se mueve sin que parezca moverse. Mi respuesta es que, o bien se está hablando de un sujeto sensible que se mueve en línea recta (y entonces se sabe que no se mueve porque aparece ahora en el mismo lugar que antes, y así está ahora como estaba antes, y por lo tanto no está en otro lugar, como se dijo antes), o de uno que se mueve con movimiento circular (y entonces no es totalmente cierto que se está moviendo como no sea que se lo advierta con posterioridad; por ejemplo, si se colocara una marca en la rueda, entonces resultaría evidente que la marca cambió si antes hubo un movimiento).

Ahora bien, algunos se manifiestan contra algunos fundamentos de los establecidos antes. Uno de esos fundamentos era el concepto de bien. Parece que él no puede ofrecer una certeza en las cosas porque los hombres a veces consideran que lo falso es verdadero. Así, el acto propio de un individuo se pierde, y entonces parecería mejor que no existiera. Afirmando que, aún si es malvado o imperfecto en sentido relativo, en sentido absoluto es mejor que exista a que no. Consecuentemente con ese pensamiento, existen buenos movimientos y buenas operaciones cuya existencia es mejor que su no existencia. Esa es nuestra respuesta, si bien parece destruir uno de los argumentos presentados antes. De aquí que, a menos que queramos afirmar que todo ocurre por azar, me parece verdadero (de acuerdo con los

imperfectos conceptos de los que aquí nos valemos) que no hay nada en el universo cuya existencia no sea mejor que su no existencia. Y tal vez aquel a quien se atribuye un juicio falso debe preferir existir en ese estado que no existir en absoluto, privado de todo acto¹⁸.

5 ¿Cómo evaluar estos argumentos? Todo aquello que cualquier hombre desea naturalmente, y que no descansa hasta no conseguir; más aún, presenta un cierto descontento con su ser <si no lo consigue>, existe. Pero todo hombre desea su propia eternidad; por lo tanto, etc. La premisa mayor parece evidente porque semejante deseo universal en la naturaleza no parece ser en vano; de otro modo, resultaría que el orden del universo resultaría inconveniente, puesto que habría un deseo universal de algo que nunca se poseerá. La
10 premisa menor la experimentamos en nosotros mismos, puesto que todo hombre desea su propia eternidad y tiende naturalmente a ella. Así, si se excluye toda ley positiva y se declarara al común de los hombres que dejarán de existir, como los caballos, de los cuales creen que mueren completamente según el curso natural de las cosas, se tornarían tristes y creerían que todo no es más que un truco de magia: "ahora lo ves; ahora no lo ves" (*or i est, or n'i est une*)¹⁹.
15

[Acerca de los indivisibles]

Y en la investigación acerca de los indivisibles, lo correcto parece ser proceder así: en
20 primer lugar, se ofrece la conclusión de Aristóteles con sus argumentos, para luego desarmarlos enfrentándolos a los argumentos que, a mi juicio, con suficiente probabilidad demuestran lo opuesto. Y la conclusión aristotélica es que un continuo no está compuesto por indivisibles; más aún, no importa cuán pequeño sea algo, aun si fuera tan pequeño que resulte indivisible según los sentidos, es divisible al infinito, y al infinito es posible obtener algo más
25 pequeño. Esto se prueba mediante un argumento que, entre muchos otros, fue durante mucho

¹⁸ Esta sección corresponde a las pp. 190.11-196.48 de la edición de O'Donnell.

¹⁹ Este párrafo, correspondiente a la p. 203.38-48 de la edición de O'Donnell, es para Kaluza una reflexión marginal, por lo que no aparece en el nuevo ordenamiento propuesto para la sección *De aeternitate rerum*; cf. Z. KALUZA, "Nicolas d'Autrécourt", p. 161, n. 56: "A vrai dire, Autrécourt ne rédige plus son traité, il médite et prend des notes pour une future rédaction". Lo incluimos aquí, por varias razones: en primer lugar, porque la reflexión (*Sub quali valore recipientur?*) parecen valer para todo el tratado. Por otra parte, el argumento del deseo de eternidad individual fue poco antes tratado. Y finalmente, por la curiosidad de la apelación a una frase popular, *or i est, or n'i est une*, para la que buscamos un equivalente igualmente difundido. Unas páginas antes, Nicolás ya había hablado del trompo, y de la referencia a los niños que dicen que "duerme" (189.40). Acerca de la presencia de este y otros refranes en textos filológicos, véase S. CAROTI, "*Or i est, or n'i est une*. Nicolas d'Autrécourt et le *ludus baterellorum* ou de la génération et la corruption", en P. J. M. M. BAKKER (ed.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Brepols Turnhout 2002, pp. 135-168, esp. p. 137, n.7.

tiempo llamado "[argumento de] Aquiles", del cual un solemne doctor de la Rue Fouarre llegó a afirmar que nunca habría sido descubierto de no haber sido por Aristóteles.

De acuerdo con este argumento, tómense dos objetos en movimiento, uno de los cuales es dos veces más veloz que el otro. Entonces, de acuerdo con la descripción de la velocidad –es decir, que es más veloz el objeto que atraviesa un espacio mayor en el mismo tiempo, o un espacio igual en menor tiempo–, el móvil doblemente veloz se moverá a través de un espacio dos veces más grande en el mismo tiempo. Supóngase entonces que se mueve a través de un cierto espacio en tres instantes, según un adversario contra el que se argumenta de este modo: así como una línea se compone de puntos, el tiempo se compone de instantes. Muévase entonces a través del espacio $a b c$. Se pregunta entonces: puesto que el móvil más veloz y el más lento comenzaron simultáneamente su movimiento a través de $a b c$, y el más veloz concluyó su movimiento en esos tres instantes, ¿hasta qué punto llegó el móvil más lento? Ciertamente, no hasta a , porque entonces no sería superado por el más veloz sólo por el doble, como se postuló. Tampoco hasta c , porque entonces tendría un movimiento igual al del más veloz. Si hasta b , de modo de haber completado su movimiento por $a b$, entonces no es superado por el más veloz por el doble. Por lo tanto, resta conceder necesariamente que se movió a través de a y la mitad de b . Por lo tanto b , que se suponía indivisible, resulta ser divisible.

Afirmo, sin embargo, con perdón de Aristóteles, que este argumento no es concluyente. Y, para refutarlo, <pregunto>, dada la opinión que postula que una línea está compuesta de puntos y el tiempo de instantes, ¿cómo debe ser considerada la mayor velocidad de un móvil sobre otro? Y, en primer lugar, comienzo por la negativa: no debe entenderse por ello que se alcanza el término de llegada cuando se ha abandonado el término de partida; y aquí no me estoy refiriendo a los términos extremos, puesto que, en tanto el espacio $a b c$ está compuesto de indivisibles entre los que no hay un medio, apenas el móvil abandona a se encuentra en b , y así siempre.

En segundo lugar, postulo esta afirmación: un móvil es más veloz que otro porque uno reposa y el otro no. Un móvil velocísimo es aquel que se mueve de modo tal que no reposa nunca, como es el caso, según postulo, del primer móvil; otros móviles, en cambio, reposan de diversas maneras, según sean más o menos lentos.

Respondo entonces al argumento: si el móvil velocísimo se mueve durante tres instantes por el espacio $a b c$ compuesto por tres indivisibles, lo atraviesa moviéndose de tal

modo que no reposa. Digamos entonces que el móvil que es dos veces más lento se mueve por ese mismo espacio: afirmo que en un instante alcanza a y en otro reposa en a ; similarmente en un instante alcanza b y en b reposa por un instante; y así también respecto de c ; y así para atravesar ese espacio requiere seis instantes, tres de movimiento y tres de reposo.

5 Por lo tanto, cuando preguntas: cuando el móvil doblemente veloz atravesó todo el espacio, ¿el más lento atravesó la mitad del espacio en el mismo tiempo? Debe decirse que si entiendes la mitad del espacio tomada materialmente, ello es falso; mas formalmente, en relación con el móvil, es verdadero.

10 Por caso, afirmo al respecto que en ese tiempo en el cual el móvil veloz alcanzó c , como se dijo, el móvil más lento alcanzó b , mas no del mismo modo en el que el móvil veloz alcanzó b , porque el veloz alcanzó b y sólo se mantuvo allí un instante; mientras que el más lento lo hizo por dos instantes (en el caso de que deba continuar avanzando), y así se obtiene la mitad respecto del móvil, dado que transcurrieron tres instantes, y deberán transcurrir tres más si debe atravesar todo el espacio $a b c$. Pues cuando el móvil más veloz completó su
15 movimiento por $a b c$, el más lento alcanzó a en un instante, en el segundo instante reposó allí y en el tercero alcanzó b . Y, si debiera continuar, reposará por un instante en b , en un instante alcanzará c , y allí reposará un instante. Así, pues, toma seis instantes para atravesar todo el espacio, y tres para atravesar la mitad, si bien esa mitad debe ser considerada más respecto del tiempo que del espacio tomado materialmente. Por lo cual el móvil doblemente
20 veloz es aquel que se mueve por un espacio igual en un tiempo dos veces menor.

Hay otro argumento de Aristóteles, cuya fuerza es la siguiente: si un continuo se compone de puntos, o bien los puntos se tocan o no; si no, entonces a partir de ellos nunca se obtendrá un continuo ni un contiguo; pero si sí, entonces o bien todo un punto es tangente a todo otro, o bien una parte es tangente a una parte. No puede ser que una parte sea tangente a
25 otra, porque entonces los puntos serían divisibles, lo cual se negó al comienzo; pero si el todo es tangente al todo, entonces no se obtendría algo mayor, lo cual va contra lo postulado. A este argumento se puede responder así: que "el todo sea tangente al todo" se puede entender de modo tal que sea tangente con cualquiera de sus partes, en el sentido de que nada de sí se relacione de manera mediata con otro punto, sino que todo él está en relación inmediata con
30 otro. Y este tipo de contacto no es posible en los cuerpos, porque siempre las partes remotas de un cuerpo están en relación mediata con otro, y no se tocan sino mediante las partes más cercanas; de este modo, a diferencia de los cuerpos, puede decirse que un punto es totalmente

tangente a otro, según el modo descrito. Alguien podría entenderlo de otro modo, aunque acaso tal interpretación no implique un uso apropiado del lenguaje²⁰: [podría entenderse] que es tangente al todo, en el sentido de que un punto no es externo a otro; pero yo niego esta interpretación. Pues de este segundo modo, un todo tangente a otro no produce algo mayor, mientras que el primer modo sí lo hace. Por lo cual un punto posee su propia situialidad²¹ y su propio modo de ser, y por lo tanto, si se juntaran puntos, cada uno de los cuales mantuviera la propia situialidad, no se entiende cómo no podrían hacer algo mayor.

Y a partir de otras opiniones se puede obtener otro argumento: a partir de una no-cantidad se formaría una cantidad, si el continuo estuviese compuesto a partir de puntos, porque el continuo tiene cantidad, mientras que el punto no. Ahora bien, por "cantidad" entiendes el propio compuesto o su propia extensión, y así un punto no tiene cantidad; sin embargo, según este modo de entenderlo, a partir de algo sin cantidad se puede formar una cantidad, del mismo modo que a partir de algo no compuesto [se forma] un compuesto.

O bien por "cantidad" entiendes que algo posee su propia situialidad y un ser circunscriptivo, y entonces concedo que pueda decirse que el punto posee cantidad, y entonces no podrías concluir a partir de esto que algo con cantidad se forma a partir de algo sin cantidad. A su vez, sorprende el modo en el que, en el argumento precedente, Aristóteles admite como un principio de suyo evidente aquello que debía demostrar. Pues afirmaban [sus] adversarios que un indivisible añadido a un indivisible hace algo mayor, como es mayor una línea [formada] a partir de tres puntos que una a partir de dos; pero Aristóteles toma lo contrario como un principio, y parece que no debería tomarlo de tal modo sin resolverlo primero de manera clara.

Algazel, a su vez, aporta algunos argumentos en favor de lo propuesto por Aristóteles. Uno es el siguiente: tómesese una rueda de molino que se mueve, y alrededor de su centro imagínese un pequeño y limitado círculo compuesto por cuatro puntos; la circunferencia del

20 La expresión latina es *de virtute sermonis* (208.4) y alude al sentido estricto de las palabras, por oposición a un sentido figurado (*ex usu loquendi*). Para un análisis de la expresión en el contexto de las disputas universitarias en las que estuvo involucrado Nicolás de Autrecourt, cf. W. J. COURTENAY, "Force of words and figures of speech: the crisis over *virtus sermonis* in the fourteenth century", *Franciscan Studies* 44 (1984), pp. 107-128.

21 La palabra utilizada aquí es *situialitas* (208.7). En toda esta sección, Nicolás retoma argumentos relativamente comunes en los textos de otros atomistas, como Enrique de Harclay o Nicolás Bonet, si bien estos autores recurren al más habitual *situs*; cf. HENRY OF HARCLAY, *Quaestiones ordinariae*, q. 29, ed. M. G. HENNINGER, Oxford University Press, Oxford 2008; NICOLAUS BONETUS, *Libellus de quantitate*, Venecia 1505, ff. 78v-81v. La noción de *situialitas* es utilizada por Pedro Aureolo, si bien ya no en el contexto de la discusión acerca del continuo, sino en el marco de la discusión acerca del principio de individuación; cf. PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super Primum Sententiarum*, d. 35, p. 4, a. 3, ed. R. L. FRIEDMAN, 2007, edición digital (<http://www.peterauriol.net>).

molino, en cambio, esto es, el círculo mayor, contiene cien puntos y supóngase que se mueve continuamente. Pregunto entonces: cuando la circunferencia superior atraviesa un punto, ¿cuántos atraviesa la circunferencia menor? Porque si atraviesa un punto, entonces se mueve igualmente a la circunferencia, lo que es falso, porque esta atravesaría cien puntos mientras que el círculo pequeño atraviesa cuatro. Si en cambio reposara, ello no se sostiene, porque entonces habría una discontinuidad de las partes, y esas partes se corromperían.

Al respecto debe decirse que si en el círculo pequeño hay sólo cuatro puntos, en la circunferencia más grande hay sólo cuatro puntos en los que podrían llegar cuatro líneas trazadas directamente a partir de los cuatro puntos del círculo menor; mientras que las líneas trazadas desde los otros puntos, en cambio, se cruzarían entre sí antes de llegar al centro. Por lo tanto, cuando se produce el movimiento en estos puntos, el círculo menor no se moverá, sino que reposará; pero cuando se produzca el movimiento en esos puntos en los cuales terminan las líneas trazadas desde un punto del círculo menor, entonces se producirá un movimiento en ese punto del círculo menor, y si así no fuera, ocurriría entonces que esa línea se dividiría. Si de algún modo no se produjera un movimiento en algún punto del círculo pequeño, de ello no se sigue que la línea se corrompa.

Y ofrece otro argumento: si la línea estuviera compuesta de puntos, se seguiría que no toda línea puede ser dividida en dos partes iguales, por ejemplo una línea de puntos impares, como tres o cinco. Pero si se postulara que quien divide deja de lado un punto, toda línea de puntos impares puede dividirse a voluntad en dos mitades; ciertamente, de este modo no podrá hacerse una división en ninguna línea de puntos pares, lo cual sin embargo no consideramos un inconveniente; y si bien en toda línea parecería haber dos grandes partes iguales, ello se debe sin embargo a que o son iguales, como en la línea de puntos pares²², o bien porque una mitad es mayor que la otra sólo por un punto, por lo cual, dada la pequeñez de un punto, pueden considerarse iguales.

Y ahora corresponde presentar algunos argumentos en favor de la concusión propuesta. El primero de los cuales es más una duda; el segundo, más una explicación de lo que se investiga. Pues bien: dado algo en lo que haya infinitas partes de alguna cantidad, ello será infinito en extensión, porque si toda parte tiene una determinada extensión y hay infinitas partes, no se entiende que no haya una extensión infinita, y esto es un continuo; los átomos que parece haber en un rayo de sol son de este tipo. Alguien podría objetar a esto: la

22 Reemplazamos la lectura *disparium* (209.5) de O'Donnell por *parium*, que parece la correcta.

premise mayor es verdadera si las partes no se relacionan entre sí como continente y contenido, y cualquiera es exterior a cualquiera; pero aquí en cambio no es así, porque no cualquiera de estas partes es externa a otra. Contra este argumento se responde así: en ese continuo hay algunas partes que son exteriores a otras; entonces, o bien una multiplicidad de
5 tales partes tiene un número determinado, o son infinitas. Si tienen un cierto número, entonces no puede sino decirse que ese continuo se resuelve en indivisibles, porque si dijeras que se divide en cuatro partes, en tanto todo es divisible en dos partes de las cuales una es exterior a otra, o bien llegas a un indivisible, o bien habrá infinitas partes, y así esa multiplicidad de partes será infinita, y así se obtendrá lo propuesto. Si en cambio dijeras que
10 la premise mayor antedicha es verdadera, supuesta que esa multiplicidad sea parte de una cantidad determinada, ello no es un problema, porque para una extensión infinita parece ser suficiente una infinita multiplicidad de partes de las cuales una es totalmente exterior a otra.

Se argumenta también de otro modo, dando por supuesto que una hipótesis imposible nunca altera la naturaleza de la investigación a menos que no sea alterada la naturaleza del
15 sujeto en relación con el predicado, porque permaneciendo el sujeto totalmente invariable, en tanto que en él reside la causa de la inherencia del predicado respecto del propio sujeto, lo investigado no se ve alterado. Entonces: un continuo existe en tanto está constituido por sus partes, aun si, por una hipótesis imposible, algún agente lo dividiera al infinito. Esta proposición es evidente por lo que se admitió: ese agente no habría aumentado en nada ese
20 continuo, sino que sólo lo habría dividido. Ahora bien, si algún agente dividiera un continuo eternamente, por una hipótesis imposible, y a partir de esas partes se constituyera un continuo, en tanto esas partes son para tí infinitas, también ese continuo constituido sería de una extensión infinita.

A su vez, se acepta que cuando alguien quiere presentar una objeción a algo
25 investigado convenientemente, debe primero formar en sí los conceptos de los términos de la conclusión, y entonces comprobar si a partir de ellos puede abstraer un concepto que contenga conocimiento de la conclusión, a la vez que considerar los factores relacionados con lo investigado. Y cuanto más cerca estén de lo investigado los conceptos formados, tanto más conveniente será ese argumento. Por eso debes considerar lo opuesto a sujeto y
30 predicado, y muchas otras cosas, como puedes leer en los *Primeros analíticos* de Aristóteles. Y si observas bien, comprenderás que muchos argumentos que son considerados sutiles porque se trata de grandes abstracciones, son sin embargo completamente formales y

extraños respecto de lo investigado, de modo que no producen naturalmente un conocimiento acerca de ello.

Formemos entonces algunos conceptos acerca de lo investigado y veamos de qué modo se presentan al intelecto. Respecto del sujeto se presenta un concepto acerca del continuo que es común para el continuo y el contiguo, a saber: tener partes entre las cuales no hay medio; y este concepto se presenta al intelecto mediante la vista o el tacto. Otro es el concepto propio del continuo, y es un concepto que se presenta posteriormente²³, y es el que se presenta en el intelecto por el movimiento, cuando por el movimiento de uno se mueve otro necesariamente, y por ello se dice que son continuos aquellos cuyo movimiento es uno.

El concepto de un continuo de extensión finita se presenta en el intelecto porque se ve algo exterior a él; o, mejor, según estima Aristóteles, concibo algo finito porque en ello hay una parte determinada que, al multiplicarla, obtengo el todo. Similarmente, un continuo de extensión infinita se presenta en el intelecto bien por no tener nada exterior a él, como parece que los antiguos lo entendían, o bien porque en él no se puede tomar ninguna medida común por la cual medir el todo.

Otro concepto es aquél acerca del predicado de la proposición propuesta, que es "divisible", que es algo en cierto modo relativo. Ahora bien, lo relativo se presenta al intelecto por el conocimiento de los extremos, por lo cual corresponde analizar los conceptos de los extremos. Y esta división no es otra cosa que la separación de una cosa respecto de otra que le era externa, porque si fuese interna no habría división. Y así precede naturalmente a la división que en un continuo una cosa sea externa a otra, y una división al infinito requiere previamente que una cosa sea externa a otra al infinito. Ahora bien, a partir de estos conceptos parece que resulta posible abstraer el concepto de esta conclusión (un continuo no es siempre divisible siempre en divisibles), como se argumentaba, por lo siguiente: en todo ente que es divisible al infinito, hay algo externo a algo al infinito; y el continuo es divisible al infinito; por lo tanto, en él hay algo externo a algo al infinito. Más aún: todo aquello en que hay algo externo a algo al infinito es infinito en extensión; y en un continuo hay algo externo a algo al infinito; por lo tanto un continuo es infinito en extensión.

La conclusión es falsa; por lo tanto, también una de las premisas. No la mayor, pues no es imaginable que exista en algo una parte externa a otra al infinito y que ello no sea infinito en extensión. Por lo tanto, la premisa menor del segundo silogismo, que era la

²³ La expresión latina es *a posteriori* (210.2), utilizada aquí en sentido técnico de conocimiento a partir de los efectos y no a partir de sus causas.

conclusión del primer silogismo, es falsa; y por lo tanto también alguna de las premisas de las cuales se seguía. No la mayor, como ya se infiere a partir de lo dicho, dado que el hecho de que algo se externo a algo al infinito antecede naturalmente el hecho de que algo pueda ser divisible al infinito. Resta entonces que sea falsa la premisa menor del primer silogismo, que afirma que un continuo es divisible al infinito.

5 Pero tal vez alguien objetaría a la premisa mayor del primer silogismo que en aquello que es divisible al infinito hay algo externo a algo en potencia, mas no en acto y así se evitaría que el continuo fuera infinito en extensión en acto. Contra: es cierto que en este continuo quedó demostrado que el intelecto, más aún, la vista, puede ejercitar su acto sobre una parte del continuo y no sobre el todo; y es cierto que, así como existen aquellas partes respecto de las cuales el intelecto ejerce su acto cuando ejerce su acto sobre cualquier cosa, existirían también en el continuo infinitas cosas a las que el intelecto podría considerar, en lo que respecta a la naturaleza de la cosa, y su acto sería infinito en extensión. Ahora bien, en lo que respecta a la naturaleza de la cosa, aquellas cosas respecto de las cuales el intelecto puede ejercer su acto de manera separada son, o bien finitas o bien infinitas. Si son infinitas, en tanto cada una de ellas posee una determinada extensión y es exterior a otra, se sigue que el continuo es infinito en extensión; si son finitas, o bien son divisibles, y entonces nada impide por la naturaleza de la cosa que el intelecto pueda ejercer su acto respecto de una [parte] y no de otra; o bien indivisibles, y entonces se obtiene lo propuesto.

10 20 Además, cuando afirmas que esas partes son en potencia, ello es verdadero en lo que respecta a separar unas de otras, pero no son en potencia en el sentido de que no son en acto; en primer lugar porque un compuesto en acto parece tener sus partes en acto, como un continuo en potencia parece tener sus partes en potencia. Además, lo que se separa de algo naturalmente antecede su división de ese algo. Además, esas partes están en un continuo y difieren unas de otras en el sentido de que una potencia sensitiva puede ejercer su acto sobre una de ellas y no sobre otra. Además, es cierto que existe algo ahora en un continuo susceptible de ser dividido de otra cosa; pero esas cosas son o bien finitas, y entonces se obtiene lo propuesto, porque, si son divisibles, entonces habrá algo susceptible de ser dividido; o bien son infinitas, y entonces habrá una infinidad en extensión. Además, este continuo es en acto mayor a otro, pero no por su totalidad, sino, pues, por una parte de sí; por lo tanto, hay allí una parte, y esa parte es en acto.

De acuerdo con Aristóteles, en el libro 9 de la *Metafísica*, "en acto" es la cosa que existe de manera diversa a cuando decimos que es en potencia –y digo "en potencia" como está la imagen de Mercurio en la piedra–, y entonces en la demostración a partir de una parte del continuo y no del todo, esta descripción es pertinente. Además, todo lo que se dice que tiene una actualidad entitativa después [de la división], la tenía también antes, pues de ningún ente debe afirmar el intelecto que posea una actualidad entitativa que no tuviera antes, a menos que se presente al intelecto algún concepto concerniente a la existencia que no se presentaba antes²⁴. Tal es para intelecto el medio para concluir la actualidad entitativa, por ejemplo, acerca de la blancura, de la cual el intelecto afirmaba antes que era en potencia y ahora dice que es en acto, porque la potencia judicativa, cuando considera la disposición en la cual se encontraba antes la potencia visiva de este sustrato cuando lo observaba y aquella disposición en la cual se encuentra ahora, le atribuye ahora el predicado de actualidad entitativa, mientras que antes le atribuyó la potencialidad. Pero tal es el caso, pues hecha la división de un continuo, el intelecto no posee ningún concepto concerniente a la existencia que no tuviera antes, del cual obtener este concepto que antes no poseía. Pues "esto no está ahora con aquello" no es un concepto de existencia, ni puede abstraerse de él, puesto que no se sigue que si estaba antes con algo, ahora ese algo no sea, sino más bien lo opuesto. Pues no se advierte de qué modo una división podría ser un medio para concluir la existencia de un nuevo ser.

Existe a su vez este otro argumento. La siguiente proposición no es verdadera: "dada cualquier magnitud, hay otra menor". Por lo tanto, una magnitud no es divisible al infinito. La conclusión es evidente; el antecedente se afirma porque, en tanto la remoción de una parte produce un todo que resulta menor, la existencia de ellos lo vuelve mayor. Por lo tanto, si la disminución por remoción podía hacerse al infinito, antes de toda disminución había una infinidad en extensión. Y para esta conclusión algunos aportan un término medio considerado por ellos difícil. Está demostrado en geometría que si un cuerpo esférico es apoyado sobre un plano, no toca ese plano sino en un punto; y toman entonces lo dicho por Aristóteles en el libro 6 de la *Física*: si un indivisible se mueve, atravesará primero una distancia igual a sí antes que una mayor. Supóngase entonces que ese cuerpo esférico apoyado sobre el punto en el que toca el plano se mueve sobre ese plano. Es evidente que atravesará todo el plano

24 Eliminamos lo que parece ser un *homoioteleuton* en las líneas 211.15-17, que complica innecesariamente la lectura del pasaje.

atravesando siempre una distancia igual a sí, esto es, un punto. Por lo tanto, el propio plano está compuesto de puntos.

Y no basta lo que algunos dicen, a saber: que no existen dos cuerpos de los cuales uno sea completamente esférico y otro completamente plano y que, aun si los hubiera, el movimiento no se produciría como se describió. Contra: ellos postulan comúnmente que el punto que existe en un cuerpo móvil se mueve por el movimiento del propio móvil, y si no por sí, al menos accidentalmente. Se suma entonces la potencia de las razones anteriores: sea que el punto se mueve por sí o accidentalmente, es necesario que primero atravesase una distancia igual a sí antes que una mayor, y en efecto atraviesa ese espacio, aun accidentalmente; y por lo tanto atraviesa distancias iguales a sí, esto es, puntos. De lo cual se sigue que un continuo se compone de indivisibles.

Hay quienes se oponen a esta conclusión no sólo dialécticamente, sino demostrativamente, según dicen, del siguiente modo: si un continuo estuviera compuesto de indivisibles, se seguiría que la diagonal sería conmensurable con los lados, lo contrario de lo cual es demostrado en el libro 4 de Euclides. Y demuestran la conclusión: porque si la diagonal estuviera compuesta de puntos, lo sería por un número determinado de puntos; y lo mismo ocurre con los lados, si bien en la diagonal habría más puntos que en los lados, por ser mayor. Por lo tanto, puesto que todos los números son mensurables, estos dos números, el de la diagonal y el de los lados, al tener alguna medida común, serán mensurables según la unidad; pues todo número menor es una parte, o partes, de uno mayor.

De este argumento y otros similares, como por ejemplo el de la rueda presentado antes, y otros por el estilo, dejo la plena resolución a quienes sostienen la conclusión acerca del continuo que yo postulo como probable, porque las cosas relativas a la imaginación no se presentan a mi entendimiento tan bien como aquellos objetos del intelecto considerados de mayor abstracción. Sin embargo, a modo de ejercicio, presento algunos argumentos que, a pesar de ser probables, no son habitualmente ofrecidos.

El primero se refiere al argumento de la diagonal: cierto reverendo maestro dice poseer mejores razones en contra de la conclusión según la cual la diagonal es inconmensurable con los lados, que las que Euclides presenta a favor de ella. Pero yo respondo de otra manera: los adversarios toman por un principio –sin el cual no tendría validez su argumento– que si la diagonal está compuesta de puntos, debe tratarse de un

número determinado de puntos; y lo demuestran con una diagonal trazada en una pared o en la tierra.

5 Pero hacen mal en tomar esa premisa como un principio, porque ni es una conclusión de su maestro, ni parece derivarse de sus conclusiones. Pues que un continuo esté compuesto de puntos es compatible con que un continuo trazado en la pared o en otro lado esté compuesto por infinitos puntos, sea presente a los sentidos o a la imaginación. Acaso dirían contra esto: si un punto añadido a otro punto hacen una extensión mayor, y una extensión de tres puntos es mayor que una de dos y así al infinito, se seguiría que allí habría una extensión infinita. Por otra parte, no se niega que un continuo sea divisible siempre en partes divisibles 10 sino a causa de la extensión infinita que parece derivarse de lo antedicho. Ahora bien, por extensión infinita entiendes una extensión sin límites, lo cual niego, y no se sigue de lo argumentado ni de los postulados, porque un infinito tal requiere que si un agente o agentes realizaran una división al infinito, tal división no cesaría. Concedo, pues, que dado que toda magnitud presentada a los sentidos o a la imaginación se compone de infinitos puntos, sin embargo si algún agente o agentes realizaran una división eternamente, aún así llegarían a 15 indivisibles. A menos que entiendas una extensión infinita según una división infinita en cualquier magnitud presentada a los sentidos o a la imaginación.

Y cuando se afirma que no se niega que un continuo sea siempre divisible en otros divisibles por otra cosa sino por la extensión infinita que parece seguirse de ello, debe decirse 20 que, aun si no hubiera otra razón para negar la conclusión del adversario, ello no es un problema, porque una extensión infinita por la negación de los límites parece derivarse completamente de sus opiniones. Pues afirman que un continuo es siempre divisible en otros divisibles y que si infinitos agentes realizaran una división al infinito nunca llegarían a indivisibles; más aún, ni infinitamente infinitos agentes en infinitamente infinitos tiempos 25 llegarían. Mas yo no sostengo una división al infinito de este tipo, como queda claro por lo dicho antes.

De acuerdo con lo supuesto, puede responderse a uno de los argumentos anteriores, considerado muy difícil, que prueba que, si el continuo estuviera compuesto de indivisibles, el círculo mayor sería igual al menor. Imagínese entonces un círculo y otro concéntrico más 30 pequeño. Ahora bien, a partir de cualquier punto de la circunferencia puede extenderse una línea hacia el centro que pase por un algún punto del círculo más pequeño. Y entonces a partir de cualquier punto del círculo mayor es posible trazar una línea recta hacia un punto

del círculo menor; y por lo tanto habrá tantos puntos en el círculo menor cuantos hay en el mayor porque, si así no fuera, no podrían trazarse las líneas rectas, tal como se postuló.

Aquí debe responderse que, si bien es verdadero que a partir de cualquier parte de la línea de circunferencia es demostrable por los sentidos que es posible trazar una línea recta hasta una parte del círculo menor, sin embargo no es verdadero que de cualquier punto de la circunferencia pueda trazarse una línea recta a cualquier punto del círculo menor; más aún, hay algunos puntos de la línea de circunferencia a partir de los cuales ninguna línea llegará, descendiendo, hasta el centro o hasta el círculo menor. Por lo tanto, a partir de cualquier punto, esto es, a partir de cualquier cosa que tomamos como punto cuando describimos un círculo en la tierra o en cualquier otra parte, que sin embargo es divisible²⁵ al infinito, es posible trazar una línea recta hacia el centro tal que pase por un punto del círculo menor. Y entiendo que no es posible trazar una línea a partir de cualquier punto de la circunferencia tal que esa línea atravesase algún punto de la línea inmediatamente adyacente a la postulada, tal como describo aquí para que resulte evidente²⁶, porque tal vez hablando así no uso los términos de la geometría. En todo caso, si se traza una línea, ello será de modo tal que casi atravesase un punto (como aquí: Y), y entonces a través de dos puntos en una circunferencia no pasará sino una única línea recta que desciende hacia el círculo menor o hacia el centro (como aquí: Y), y así siempre descendiendo, no habrá entonces tantos puntos en el círculo menor cuantos hay en el mayor.

Si, pues, son verdaderas las proposiciones planteadas en las soluciones anteriores, podrían postularse dos conclusiones en el problema de la composición del continuo, a saber:

25 Reemplazamos *indivisibilis* (213.19) por *divisibilis*. No sólo por el contexto del argumento, sino también porque no tendría sentido la expresión *indivisibilis in infinitum*. Obsérvese, también, que aquí Nicolás está describiendo el argumento de sus adversarios.

26 O'Donnell señala que a figura es omitida en el manuscrito. La referencia reza: *ut hic describo ut videatur* (213.23-24). Unas líneas más abajo hay otras dos breves referencias (*ut hic*): según O'Donnell, falta la figura de la primera, y en la segunda aparecen dos signos que describe como Y Y. No hemos tenido el manuscrito ante nuestros ojos, pero a partir de la descripción del propio O'Donnell y el propio texto se puede conjeturar que no hay tal omisión. La primera referencia (*ut hic describo ut videatur*) es una introducción al ejemplo, como se advierte a partir de las líneas siguientes, en las que Nicolás adelanta que no utilizará conceptos geométricos, sino aproximaciones (*forsan sic loquendo non utor terminis geometriae*). Las dos referencias siguientes (*ut hic*) corresponden a las dos imágenes Y Y en las que Nicolás simplemente pretende mostrar cómo dos líneas que parten de la circunferencia mayor intersectan antes de atravesar círculo menor, de modo que sólo una llegue al centro. Desde luego, el ejemplo no hace gala de una particular precisión geométrica (por eso mismo las disculpas anticipadas unas líneas antes), y en ese sentido es similar al caso de la división en mitades de una línea compuesta de un número impar de puntos: en ese caso, Nicolás sugería que las mitades se podían considerar iguales porque un punto es tan pequeño que la diferencia es apenas perceptible (209.3-6). Sobre este uso laxo de las matemáticas en el *Exigit ordo*, cf. C. GRELLARD, "Les présupposés méthodologiques de l'atomisme: la théorie du continu de Nicolas d'Autrecourt et Nicolas Bonet", en C. GRELLARD (ed.), *Méthodes et Statut des Sciences à la Fin du Moyen-Age*, Septentrion, Lille 2004, pp. 181-199

que un continuo no está compuesto de partes siempre divisibles, y aquí nos apartaríamos de la opinión común; y en segundo lugar que un continuo percibido por los sentidos o la imaginación no está compuesto por una cantidad finita de puntos, y aquí nos alejaríamos de la opinión de aquellos que postulan que un continuo está compuesto por indivisibles. Y de acuerdo con estas conclusiones, resultarían verdaderas las proposiciones según las cuales
5 dada cualquier magnitud presente a los sentidos o a la imaginación puede darse una menor, pues nada parece contradecirla; y sin embargo es verdadero decir que, realmente, existe una magnitud para la que no es posible encontrar una menor.

Si en cambio alguien quisiera decir que algo de lo anterior es falso, a saber, que un
10 móvil más lento no reposa, no veo salida más probable que decir lo siguiente: así como algo indivisible no se presenta a los sentidos o a la imaginación como un ente formado, así tampoco un indivisible tomado solitariamente puede suscitar la idea de atravesabilidad, sino muchos tomados simultáneamente; y cuanto más rápido o veloz se mueva un móvil, tanto más serán ellos, para la razón, una unidad atravesable, y en razón de ella se determinará la
15 velocidad o lentitud del movimiento, todas cuestiones que exigen no poca atención.

A la posición según la cual un continuo se compone de partes siempre divisibles hay un cierto argumento a partir de lo afirmado por Aristóteles en el libro 6 de la *Física*: si un continuo estuviera compuesto de indivisibles, considérese un indivisible a que deba atravesar una línea compuesta por tres indivisibles $b c d$. Entonces, o bien se mueve o atraviesa b y
20 simultáneamente está en movimiento, lo que parece completamente ininteligible e imposible, o bien primero se mueve y luego está en movimiento, lo cual no es posible a menos que b sea divisible, de modo tal que sea posible atravesar una parte de b y que quede aún una parte por atravesar. Para resolver lo cual es necesario considerar qué implica el verbo "moverse" en la oración "se mueve por a o por b " y en esta otra: "atraviesa a o b ", y así se establezca cuándo
25 y de qué modo deben concederse esas oraciones.

De acuerdo a lo que se verá en el tratado acerca de la sustancia material (si ella se distingue de la cantidad o no), el verbo "se mueve" implica muchas proposiciones. Presento aquellas que por ahora resultan suficientes. Se requiere que un móvil se relacione negativamente con un medio respecto del cual existía previamente una relación respecto de
30 algo; en segundo término, que respecto del móvil así relacionado no se verifiquen ambos términos de una contradicción; y de aquí resulta evidente que esta oración expresa algo verdadero: "algo se mueve". Pues es verdadero afirmar: "algo fue adquirido" y "algo debe

adquirirse"; y de qué modo debe entenderse "adquirir" se dirá en el mencionado tratado acerca de la sustancia material, etc.

Ahora bien, por esta oración: "un móvil se mueve hacia b " implica lo primero y, además, connota una cierta carencia del propio b , y establece una cierta relación entre el móvil y el propio b , que establece que en cierto modo el móvil que es movido no se distingue del propio b , por la eliminación del medio interpuesto. Digo, pues, que el móvil que está en a y que debe atravesar el espacio $b c d$ no se mueve hacia b , pues no hay en b una negación del propio b , ni antes de b , porque entonces no se movería; y entonces habría un primer término del movimiento, cuyo opuesto parece afirmar Aristóteles en el libro 6 de la *Física*. Pero cuando está en c se mueve hacia d ; y entiendo por "se mueve" aquellas proposiciones que implica el movimiento, y de las que acabamos de mencionar que deben ser concurrentes. Pues resulta indistinguible localmente de algo respecto de lo cual antes no lo era, y al encontrarse así dispuesto, los extremos de una contradicción no pueden verificarse, especialmente si se trata de un móvil velocísimo. Y puede moverse hacia c porque allí hay una carencia de indistinción respecto del propio c que habrá más tarde.

¿Será entonces verdadera en el presente caso la proposición "el móvil atraviesa b "? Si ello implica que el móvil no estaba antes en b , está ahora en b y estará inmediatamente en otro punto distinto de b , entonces debe decirse que sí. Si en cambio el móvil primero se movía hacia b , ahora está en b y permanecerá en b , debe decirse que no, porque antes no se movía hacia b , como se dijo. De lo cual se advierte qué debe responderse al argumento de Aristóteles, cuando afirma: o el móvil se mueve simultáneamente por b y está en movimiento, etc. Afirmo que de ningún modo se mueve en b , si bien posee un ser cambiado en b . Si entendemos por "cambio" encontrarse diversamente antes y ahora, no posee el ser movido; si entendemos por esto que hay un móvil en b precedido por un movimiento, o bien que un móvil previamente se movía en b y ahora está en b , yo afirmo en cambio que se mueve hacia c cuando está en c ; entonces y no antes son verdaderas todas las proposiciones que implican movimiento.

Se puede responder de otra manera, como si se dijera: o Aristóteles entiende por "movimiento" una cierta entidad sucesiva divisible en partes al infinito, y tal definición nominal negamos que exista en la naturaleza de las cosas, como será evidente en lo que sigue; o bien entiende por "movimiento" aquello que dijimos que implica el término

"movimiento"²⁷. Y de acuerdo con esta definición nominal que usamos antes y según aquello que dijimos pueden explicarse todas las cosas que se presentan al respecto.

Se ofrece otro argumento, a partir de Aristóteles, acerca de la divisibilidad del tiempo, en tanto el tiempo es divisible en partes siempre divisibles y, en consecuencia, también la magnitud, puesto que ambos parecen relacionarse uniformemente respecto de la divisibilidad e indivisibilidad. Que el tiempo se relaciona así y no se compone de instantes se prueba porque, si así fuera, no habría movimiento. Y lo pruebo porque si un móvil se moviera a través de algo en un instante, un móvil más veloz se movería a través de ese mismo espacio en una medida menor, y por consiguiente habría algo menor a un instante. Otra razón que lo confirma que parece probable es la siguiente: no es posible reposar en un instante; por lo tanto, tampoco moverse, por la misma razón. Que no es posible reposar se prueba porque reposar es permanecer igual antes y ahora; pero en un instante no hay antes y ahora, porque en ese caso sería divisible. Se responde a ese argumento afirmando que por "moverse", en el caso, por ejemplo, del movimiento local, se entiende que "moverse localmente" es que una cosa está en un lugar ahora, estuvo en otro antes, sin intermedio, y estará en otro, sin intermedio. Afirmamos tal cosa porque así se produce, o al menos así se nos presenta a los sentidos. Y de ahí que a veces decimos que se mueven cosas que no se mueven, porque no se encuentran en un lugar y luego en otro sin intermedio. Pero ello se nos escapa, como hemos dicho, y un móvil tal que se mueva así verdaderamente es el primer móvil, que se mueve con un movimiento velocísimo; y de un móvil así puede decirse que se mueve en un instante.

Pero entonces tú objetas: entonces, un móvil más veloz se moverá a través del mismo espacio en un tiempo menor. Mas yo digo que no hay un móvil más veloz que el primer móvil. Pero, dices: ¿y otro móvil? Digo que se mueve en un instante. Y tú dices: entonces el móvil más veloz se moverá en un tiempo menor. Y yo digo que no, porque como ya he dicho, un móvil no es más veloz que otro sino porque uno se mueve de manera continua y el otro reposa, o bien porque uno reposa más que el otro, de modo que, si se mueve por un instante, reposará en *a* otro instante, o varios, de acuerdo con su lentitud.

Y cuando se objeta en segundo lugar que un móvil no puede reposar en un instante, afirmo que ello es falso. Respecto de la prueba según la cual reposar es encontrarse igualmente antes que ahora, concédase, si se define "antes" como si se dijera: cuando un móvil se mueve en *a* por un instante de modo tal que está en *a* en ese instante y en el instante

²⁷ La frase dice *per ipsum quod non est "movetur" importari* (214.47-48). Eliminamos el *non*, que altera el sentido de la disyunción.

inmediato posterior está aún en a , entonces en este segundo instante reposa, puesto que se encuentra igualmente ahora y en el instante previo. Y de allí que acaso deba decirse que ningún móvil se mueve, a excepción del primer móvil, como no se entienda "moverse" como el haber estado en un lugar sin intermedio, llegar a estar en un lugar sin intermedio, sea este intermedio verdadero o percibido. Y si investigando más la verdad no puede decirse que algo se mueva, tampoco puede decirse que repose. Por lo tanto, no sería correcto decir "este ente se mueve", sino tal vez "este ente muta de no- a a a ". Y cuando digo "tampoco puede decirse que repose", debe entenderse: "a menos que se lo considere en relación con el primer móvil, en cuyo caso se mueve naturalmente".

10 Y si todas estas cosas que hemos dicho son verdaderas, se caen casi todas las conclusiones del libro 6 de la *Física*, de las cuales hemos tratado expresamente. Incluso cae la conclusión que afirma que todo aquello que se mueve es divisible. Lo cual Aristóteles prueba así: todo cuanto se mueve o está todo en el término de partida o todo en cierto término de llegada. Si en el primero, reposa; si en el segundo, ya sufrió un cambio, y entonces no se mueve. Entonces se encuentra parcialmente en un término y parcialmente en otro, y entonces es divisible.

Yo afirmo que, en base a lo dicho antes, tal división no es suficiente. Pues en el caso anterior, esto es, que un móvil se encuentra en a y debe moverse hasta d , no se mueve hasta b , sino que cuando está en b puede decirse que se mueve. Ahora bien, de acuerdo con esto, b no es un término de partida, sino que lo es a , en el cual reposaba el móvil, ni tampoco un término de llegada del movimiento. Y Aristóteles asumió correctamente en el libro 6 de la *Física* una tercera posibilidad, esto es, que no estuviera en ninguno de los dos términos; pero en ese pasaje no lo aplica.

Del mismo modo, otra conclusión de Aristóteles o bien queda reducida a nada, o cae completamente, cuando afirma que el movimiento es divisible por una división de las partes de un móvil, porque si por movimiento entendemos una cosa inherente en el móvil, como comúnmente se imagina, no existe nada por el estilo, como se dirá en el tratado acerca de la sustancia material, etc. Si en cambio se entiende por esta proposición: "el movimiento se divide por la división de las partes del móvil" esta otra: "el móvil que se mueve, se mueve de tal forma que todas sus partes se mueven", entonces será verdadera, pero allí ya no hay muchas dudas acerca del significado de las palabras.

Y similarmente se habrá de decir de otra conclusión, que dice que el término hacia el cual se produce el movimiento es divisible, porque si se entiende que en el movimiento –pongamos por caso el movimiento local– se adquiere una nueva cosa que anteriormente no existía, por ejemplo, una nueva ubicación²⁸, como algunos imaginan, ello les será refutado, porque es en vano postular una nueva realidad; por lo cual en el movimiento local, como se

5 dirá más abajo, se adquiere un nuevo lugar, esto es, se vuelve indistinguible localmente de algo respecto de lo cual se encontraba antes un espacio intermedio, y ello no se produce a menos que los términos de una contradicción se verifiquen simultáneamente, y así es verdadero.

10 Y similarmente otra conclusión cae, porque se afirma que en el movimiento no se produce un primer ser mutado –respecto del principio del movimiento–, si se considera el móvil que se mueve, la magnitud a través de la cual se mueve, el tiempo durante el cual se mueve y el término hacia el cual se mueve. Y el argumento se funda sobre el hecho de que todas las cosas son divisibles en partes siempre divisibles, lo cual ha sido negado.

15 Similarmente, cae otra conclusión que afirma que el moverse es anterior a todo ser mutado. Pero nosotros supusimos antes un ser mutado que no es precedido por ningún movimiento, a saber, el caso supuesto anteriormente: si un móvil que está en *a* debe moverse hacia *d*, no es verdadero afirmar que se mueve en *b*, sino que respecto del propio *b* posee un ser mutado. El argumento de Aristóteles se funda sobre la divisibilidad en partes siempre

20 divisibles de las cosas que concurren al movimiento, como es claro para quien lee el texto. Por eso afirma que atravesar la mitad de la magnitud implica atravesar antes la mitad de esa mitad, y así siempre. He aquí cómo su argumento se funda en la divisibilidad en partes siempre divisibles.

Se elimina también otra conclusión, que afirma que un indivisible no se mueve. Se

25 prueba porque entonces el espacio estaría compuesto de indivisibles, lo cual nosotros concedemos; y dice también que en un instante no hay movimiento, lo cual ya fue refutado. Y el argumento por el cual prueba que un indivisible no se mueve procede a partir de premisas insuficientes, como cuando se dice que o bien se mueve cuando está en el término de partida o bien cuando está en el término de llegada, etc. Debe decirse, como se afirmó

30 antes en este tratado, que la división es insuficiente, porque ni cuando el móvil se encuentra en el término de partida ni cuando se encuentra en el término de llegada del movimiento se

²⁸ En este pasaje, para mantener la distinción entre *ubi* y *locum* que utiliza Nicolás, traducimos por "ubicación" al primero y "lugar" al segundo.

dice que se mueve, sino cuando se encuentra en algún término medio respecto de los cuales se dice que muta, como cuando un móvil indivisible que está en a y debe moverse hacia d no se mueve cuando está en a , sino que cuando está en b , hacia el cual no se mueve, entonces se mueve, como se dijo antes.

5 Y Aristóteles no demuestra la primera conclusión del libro 7 de la *Física* porque supone que es imposible que un indivisible se mueva, lo cual en el libro 6 no logró demostrar. Y aún si se supone que tal principio fuera verdadero, aun así no funciona como demostración, como se dirá en otro lado. Y también otra conclusión del libro 6, que afirma que para todo movimiento, considerado en cuanto tal, es posible encontrar uno más veloz,
10 porque, como se dijo antes, no existe un móvil que se mueva más velozmente que aquel que no reposa nunca. Por lo cual en otro lado sostuve, contra Aristóteles, que si así fuera no habría existido ni existirá nunca en la naturaleza de las cosas un individuo perfectísimo de cualquier especie.

15 [Acerca del vacío]

Hemos desactivado, probablemente, varios argumentos. Ahora deseamos considerar ciertas cuestiones sobre las cuales tenemos para decir algunas cosas poco comunes a partir de lo que se ha postulado previamente. Comencemos el discurso por el vacío, preguntando si
20 existe, después de establecer una definición indicando el sentido del nombre. Por el nombre "vacío" entendemos aquello en lo que no existe un cuerpo, pero en lo que puede existir un cuerpo.

Y parece que existe, pues de otro modo se seguiría que no podría haber movimiento local en una línea recta, que dos cuerpos existirían simultáneamente en el mismo lugar, o
25 bien que todas las cosas deberían moverse y cambiar de lugar necesariamente. Nada más probable puede restarnos entonces que admitir la existencia del vacío; por lo tanto, postulamos el vacío. Parece suficientemente conocido que todas esas alternativas generan más inconvenientes que la postulación del vacío, y debería concedérsenos el razonamiento. Esto se demuestra porque, cuando un cuerpo cambia de posición, bien el lugar al que se
30 dirige estaba vacío, y entonces se obtiene lo propuesto, o estaba ocupada por un cuerpo, y entonces, o bien el cuerpo permanece y entonces los dos cuerpos existen simultáneamente en el mismo lugar, o bien (lo cual genera otro inconveniente) éste se retira y pasa a otra

posición, y entonces volvemos a la pregunta inicial. Al avanzar de esta manera, me concederás que, o bien existe siempre una progresión al infinito, o bien dos cuerpos existen simultáneamente en el mismo lugar; o concederás la existencia del vacío.

5 Pero aquí se responderá que en algún momento habrá un detenimiento porque se producirá una condensación. Pero no podemos afirmar que este discurso implique la negación del vacío, si bien tal vez Aristóteles podría hacerlo en base a sus principios. Porque no afirmamos que lo denso se produzca por la generación de una nueva cualidad que antes no existía, sino que algo sería denso sólo por la sustracción de cuerpos, como en el caso de la lana, o porque las partes se juntan, esto es, están más cerca unas de otras que antes. Y no sería
10 raro sino porque sus partes están más separadas que antes. Y de este modo lo raro y lo denso no se producen sino por el movimiento local de las partes. Por lo cual no nos sirve otra acepción de lo raro y lo denso.

Existe aun otra respuesta que he oído a un importante maestro, que parece más probable tanto a favor de Aristóteles cuanto de nuestras conclusiones. Se imagina que, en un
15 movimiento local recto, las cosas se encuentran de modo tal que se alcanza una especie de círculo. Por ejemplo, si un cuerpo que está en a se mueve a un punto b , el que está en b se moverá a a , y de esta manera las cosas permanecen estables. Pero esto no parece suficiente. Imaginemos, alrededor de un espacio, diferencias de posición: delante, detrás, etc. Ahora supongamos que este móvil se mueve en línea recta. Parecería que lo que se encuentra detrás
20 de él (aire, por ejemplo) puede llegar a ese espacio antes que lo que se encuentra delante, y por lo tanto el objeto que estaba detrás ocupará ese espacio. Y a su vez, lo que se encuentra detrás de él ocupará ese otro lugar, y por lo tanto nunca se llegaría a ese estado que se afirmó arriba, a menos que se conceda el vacío. Del mismo modo, un cuerpo que se encuentra delante de un móvil no parece moverse sino porque es empujado y cede. Ahora, me pregunto:
25 podría ser que lo que se encuentra en a esté en b al mismo tiempo que lo que se encuentra en b está en a , y así no parece que sea éste el que cede a aquél y no viceversa (y entonces, ¿cómo podría ceder éste al ser empujado?); o bien podría ser que ello ocurriera en diversos instantes, y entonces o bien ambos cuerpos estaban simultáneamente en el mismo lugar en el primer instante, o bien había vacío. Y tal vez este argumento pueda servir para otros contra la
30 otra postura. Lo que dije acerca del "siguiente instante" debe entenderse de acuerdo con la conclusión expuesta arriba, según la cual un continuo está compuesto de indivisibles, y el tiempo de instantes.

Puede aducirse otro argumento, como el del vino que se encuentra en un odre. Cuando se rarifica hay en apariencia una mayor cantidad, pero ello no se da por la generación de una nueva cualidad (como se dijo arriba) ni por la adición de nuevos cuerpos, sino que sólo parece así, porque las partes que están juntas, como si existiera en ellas una cierta presión, ahora se separan y están más alejadas unas de otras que antes. Similarmente, a favor de este argumento hay algo que parece más inteligible, a partir de la definición de raro y denso. La definición habitual de "denso" es que lo denso es aquello cuyas partes se encuentran más juntas entre sí. De aquí que el agua parece más compacta que el aire sólo porque sus partes está más cerca unas de otras, mientras que en lo raro las partes están de algún modo separadas, de modo que hay vacío entre ellas; esto es, las partes podrían estar más cerca unas de otras, y existe un lugar en el que podría haber un cuerpo pero no lo hay. Esta es mi explicación; y los que quieren hacer creer lo contrario parecen querer asustar a los hombres con la sola mención del nombre "vacío".

Es cierto que otros utilizan la descripción de "denso" en otro sentido. Ellos dicen que lo denso es lo que ofrece mayor resistencia al tacto, y lo raro lo que cede. Pero esto no resuelve el interrogante que el intelecto se hace naturalmente, es decir, por qué un cuerpo es más denso que otro. Y del mismo modo abordan otras definiciones, por ejemplo, las de lo sólido y lo leve. Pues el concepto de denso llega al intelecto mediante la sola contemplación de un cuerpo, de modo que, apenas el cuerpo es visto, sobre la base de lo que vemos de su constitución, decimos que es denso, mientras que lo sólido llega al intelecto por medio del tacto, de modo que un cuerpo es llamado sólido porque más difícilmente cede al tacto, y a la inversa lo leve.

Y si afirmáramos esto (lo cual no pretendo resolver completamente ahora), deberíamos investigar cómo responder a las soluciones de nuestros oponentes. Lo primero sería investigar de qué modo la postulación del vacío destruye la objeción expuesta arriba, que concluía que, o bien no habría movimiento local, o bien todas las cosas se moverían en un único movimiento, etc. Debe decirse que el movimiento local se explica como sigue: cuando un cuerpo se mueve localmente en el aire, partes del aire de algún modo se contraen y se juntan. Y entonces no es necesario que el proceso continúe al infinito o que dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar.

Imagínese similarmente lo que sigue: suponte que en la lana no estén mezclados esos cuerpos sutiles que se dice que están allí, y que alguien estuviera en una habitación llena de

5 lana y se moviera. Las partes se juntarían y habría mayor cercanía entre unas y otras. Contra esta conclusión, si hubiera buenos argumentos, parecerían ser los de Aristóteles en el libro 4 de la *Física*, si bien son pocos y casi nulos. Contra quienes así postulan un vacío casi insuflado en las cosas avanza Aristóteles algunas razones en el libro 4 de la *Física*; pero esos
10 argumentos estaban dirigidos más contra las causas por las que se postulaba el vacío que contra la conclusión en sí, y nosotros no hacemos uso de esas causas. El suyo parece ser un razonamiento muy complicado y es considerado uno de los más sutiles de sus argumentos, al menos contra uno de los modos de postular el vacío. El argumento es el siguiente: si existiera el vacío, se seguiría que el movimiento local sería instantáneo. El razonamiento se demuestra
15 porque cuanta sea la proporción de medio a medio, tal es la proporción de motor a motor en rapidez o lentitud, pues parece que una mayor resistencia del medio vuelve más lento el movimiento. Mas no hay proporción posible entre un medio pleno y otro vacío; por lo tanto tampoco entre un movimiento y otro respecto de la rapidez o la lentitud. Ahora bien, si el movimiento en el vacío se diera en el tiempo, debería haber una relación entre los tiempos. Por lo tanto, el movimiento en el vacío debe ser instantáneo.

Lo primero que hay que ver es que este argumento no está dirigido contra el modo de postular el vacío que utilicé yo, ni fue eso lo que se propuso Aristóteles. Pues no postulamos un vacío separado y preexistente a través del cual tendría lugar el movimiento, sino un vacío entre las partes de un cuerpo. Y cuando un cuerpo debe moverse localmente, esas partes se
20 contraen y se acercan unas con otras. Ahora bien, si quieres hablar del movimiento de este primer cuerpo del que se dijo que se mueve a través de un medio cuyas partes se contraen, si bien es recibido en el vacío, sin embargo antes estaba pleno, y de modo tal que cuando esas partes se unen más rápidamente, permaneciendo todo el resto igual, de acuerdo con ello el cuerpo se mueve más velozmente, acaso de igual modo en que si hubiéramos propuesto que
25 se movía por un vacío preexistente.

Pero si bien el argumento no es un obstáculo para nosotros en este sentido, sí lo es desde el punto de vista del objeto cuyas partes se contraen. Porque en ese caso las partes se contraen internamente, allí donde había un vacío preexistente, y por lo tanto parecería que ese movimiento debería ser instantáneo. Ya has visto antes, en el tratado acerca del
30 movimiento²⁹, qué debe decirse de este argumento, pues un móvil puede estar en un lugar en

29 La referencia es a la definición de movimiento presentada antes en el capítulo que O'Donnell titula "Acerca de los indivisibles" y no en el que lleva el título "Acerca del movimiento", que aparecerá recién al final de este primer tratado.

el que previamente no estaba de manera instantánea; mas si por movimiento entendieras un compuesto de muchas cosas modificadas, entonces el movimiento no se daría en un instante, sino en muchos. Y cualquiera sea el caso del consecuente, del que no hemos dicho que sea inconveniente de manera absoluta en el anterior tratado acerca del movimiento, afirmo que el razonamiento no es válido si se entiende bien qué es aquello en lo cual se determina la rapidez o lentitud de un móvil respecto de otro, como se dijo arriba en el tratado acerca del continuo³⁰, cuando respondí a los argumentos de Aristóteles.

Por lo tanto, para resumir: un agente no se dice más lento que otro sino porque de alguna manera reposa. Y por lo tanto debe considerarse en el movimiento una cierta esencialidad, de tal modo que, así como una parte del espacio se encuentra delante de otra, así ella es atravesada en primer lugar, y esa esencialidad no puede ser eliminada. Y debe considerarse que la lentitud resulta del hecho de que el móvil reposa, de modo que decir "un móvil es más lento que otro" no es otra cosa que decir "un móvil reposa más que otro", y así el reposo existe en el móvil a causa de la determinación de su naturaleza o de la resistencia del medio, en el sentido de que las partes del medio no se contraen con facilidad.

Ahora bien, concedido que hay movimiento en el vacío, no se sigue que allí no haya proporción respecto del movimiento en el vacío, en tanto aquello que era esencial al movimiento era que una parte debía ser atravesada antes que otra. Y entonces no concluirías de ello que el movimiento realizado a través de todo el espacio se produzca de manera instantánea. Del mismo modo, tampoco se sigue que no habrá reposo. Y esto resulta verdadero pues no decimos que la causa total del reposo en ese movimiento es la resistencia del medio, sino que la causa del reposo es la determinación del móvil mismo. Y ello debe entenderse del modo en que postulé la sucesión, que depende del orden de las partes en el espacio, tal como aparentemente lo entendió Avempace.

Se agregan como otros argumentos para la negación del vacío ciertos experimentos naturales, por llamarlos así, que no podrían ocurrir a no ser por la imposibilidad del vacío. El primero es el de la clepsidra: se trata de un recipiente con una abertura abajo y otra arriba, lleno de agua. Si se mantiene un dedo arriba, el agua no cae, a pesar de que por su naturaleza tiende a caer. Si se quita el dedo, el agua cae. El hecho de que no caiga en el primer caso no parece deberse sino a un rechazo al vacío, porque habría vacío si cayera, puesto que otro

30 Ambas referencias (a un tratado "acerca del movimiento" y otro "acerca del continuo") aluden a la sección que O'Donnell titula "Acerca de los indivisibles".

cuerpo no podría ingresar por arriba, dado que esa vía está bloqueada; ni por debajo, pues entonces dos cuerpos estarían simultáneamente en el mismo lugar, lo cual es imposible.

Afirmo que este argumento no se opone a la conclusión que mantenemos, porque no hemos sostenido que sea posible la existencia de ese vacío separado que se daría una vez
5 removida el agua. Por otra parte, he oído una sutil respuesta de un importante maestro: el hecho de que el agua no caiga no se debe a un rechazo al vacío, sino que se imagina que todo el universo posee su propia medida de plenitud, en tanto existe todo cuanto cabe en el universo, tomando en consideración el bienestar de los seres. Ahora bien, si ese cuerpo se expulsara, no podría ingresar otro, y entonces o bien el universo no habría estado completo, o
10 bien dos cuerpos estarían simultáneamente en el mismo lugar. Por ahora, me quedo con la primera respuesta.

Surge una duda respecto del sentido en el que entendemos la postulación del vacío. Suponte que un cuerpo se mueve localmente. Tú dices que las partes del cuerpo –por ejemplo, del aire– que estaban en el lugar al que se mueve el cuerpo móvil se contraen de
15 modo tal de ocupar menos espacio que antes. Pero, siguiendo este razonamiento, pregunto si algo ingresa en el lugar dejado libre. Porque si lo negáramos, entonces postularíamos el mismo tipo de vacío separado que postulan los otros. En cambio, si decimos que algo entraría –por ejemplo, aire–, entonces, nuevamente, deberíamos preguntarnos por el lugar que fue desocupado, y así no lograríamos evitar ese otro inconveniente del que buscamos escapar al
20 postular el vacío.

Tal vez en este punto una respuesta conveniente sería decir que algunas partes del aire que se encontraban, por decir así, detrás del objeto, de alguna manera se dilatan a causa del movimiento, de modo que, al estar menos contraídas, ocupan ese lugar, y esto sólo hasta cierta cantidad, y no al infinito. Por otra parte, si bien tal vez no deberíamos postular el vacío
25 en base a tales argumentos, aún así podríamos postularlo por otro, para no caer en el inconveniente respecto de los cuerpos que están delante de un móvil, que se moverían todos con un único movimiento. Y además, porque dijimos brevemente que en un instante anterior las partes del espacio se contraen, y ello no fue demostrado. Sobre todo esto tal vez deberán hacerse otras consideraciones.

30 Contra lo que afirmamos acerca del vacío, se ofrece la experiencia de una vejiga inflada que no puede comprimirse. Esto no resultaría posible si hubiera un vacío intersticial, de modo tal que permitiera que las partes se contrajeran. Y aquí podría responderse de dos

maneras. O bien que las partes de ese cuerpo contenido en la vejiga no pueden comprimirse más –al menos no fácilmente–, y de aquí que, si bien las partes del aire por las cuales se produce el movimiento se contraen, aún así no son tan susceptibles de contracción de modo tal que no quede algún vacío entre ellas, y por lo tanto pueden compactarse hasta cierto punto, el cual no se alcanza al interior de la vejiga; o bien se puede decir que no puede comprimirse la vejiga porque entonces quedaría un vacío separado totalmente, y que no podría ser ocupado por otro cuerpo.

Los antiguos aducían un argumento a favor de la postulación del vacío, y razonaban del siguiente modo: si no existiera el vacío, no habría incremento local. Lo probaban porque el incremento no se produce sino mediante una adición de algo corpóreo. Y, por lo tanto, ese algo es recibido o bien en un pleno o bien en el vacío. Si en un pleno, entonces dos cuerpos estarían simultáneamente en el mismo lugar; si en el vacío, se obtiene lo que se quería probar. Y no sería válido decir que el incremento se produce en algo previamente ocupado por un cuerpo sutil. En primer lugar, ello no parece sino una evasiva. En segundo lugar, porque en este caso no ocuparía más lugar que el primer cuerpo. Ahora bien, todo el brazo al que se añadieron esos cuerpos era de una magnitud de un pie, y ahora su magnitud es de dos pies.

Aristóteles no responde a este argumento, sino que afirma que esos argumentos se invalidan a sí mismos. Pues, concedido que existe el vacío, se seguiría de ello que no habría aumento, porque entonces se sigue que cualquier parte de lo aumentado no habría aumentado, o bien que el aumento no se produciría por la adición de algo corpóreo, o que dos cuerpos estarían simultáneamente en el mismo lugar, o que todo el cuerpo habrá aumentado. La prueba del razonamiento es que, si en el cuerpo aumentado hay espacios vacíos³¹, entonces o bien habrá espacios vacíos en todos lados y entonces el todo será un vacío y nada sería corpóreo (lo cual conduce a uno de los inconvenientes), o bien alguna parte del cuerpo aumentado está vacía y otra plena, y entonces o bien la parte plena aumentaría, aún careciendo de vacío, o bien no. Si se concede que aumenta, pregunto: ¿por la adición de algo corpóreo o no? Si no, se llega al otro de los inconvenientes: si aumenta por la adición de algo corpóreo, entonces, puesto que esa parte había sido postulada como completamente plena, entonces según ellos habría dos cuerpos en el mismo lugar.

31 El término utilizado en este pasaje es *vacuitates* (221.15). El término *vacuitas* es común en los libros naturales de Aristóteles (*De caelo*, *Meteorologica*, *De partibus animalium*) en oposición a *plenitudo*. El término *vacuum* se reserva para el vacío que se postula como separado.

Con todo el debido respeto hacia Aristóteles, este argumento no funciona contra ellos [sc. los antiguos]. Veamos en primer lugar cómo debe entenderse la noción de aumento. Suponte que un cuerpo está compuesto de cuatro indivisibles: a , b , c , d . Yo afirmo que entre estos indivisibles hay espacios vacíos. Separa a y b por el espacio de un indivisible. Afirmo que, con el acercamiento de un objeto conveniente, los indivisibles casi que se dilatan, de modo que, de algún modo, se estiran (por ejemplo, habría ahora un espacio vacío de dos indivisibles entre a y b), y allí recibirían entre ellos el objeto que es conveniente a su naturaleza, y así se produce el aumento.

Y así debe entenderse la proposición "toda parte de un cuerpo que aumenta, aumenta": ello no se refiere de ninguna manera a las partes primarias del cuerpo aumentado, en el sentido de que un indivisible pudiera aumentar; sino que el sentido es que, tras el aumento, percibido por los sentidos, de cualquier parte compuesta, es verdadero decir que es más grande, comparada con el estado anterior al aumento. Por ejemplo, una mano, tras el aumento, es más grande que antes del aumento, y similarmente en los otros casos.

Además, los antiguos demostraban que un recipiente lleno de cenizas recibe tanta agua (o casi tanta) como si no hubiera cenizas en él. El Comentador Averroes, que desea refutarlos, afirma en primer lugar que no realizó el experimento. En segundo lugar, afirma que la razón es que algunas partes del agua y algunas partes de las cenizas se corrompen, lo cual se manifiesta porque, si las cenizas luego se secan, no parece haber tanta como antes. En cuanto al primer punto, no parece ser un gran amante de la verdad quien evita realizar un experimento tan sencillo. El segundo punto parece una evasión, y aun así ello no es óbice, puesto que los antiguos responderían que, si parece haber una menor cantidad, ello se debe a que las partes están más juntas que antes.

Los antiguos tenían también otra forma de argumentar contra quienes negaban el vacío y postulaban la generación en las cosas: pues suponte que a partir de un cuerpo de menor cantidad se genera otro de mayor cantidad. Entonces, o bien debe existir el vacío, o bien debe necesariamente producirse una condensación de los cuerpos, o bien que, así como aquí a partir de un cuerpo de menor cantidad se genera uno de mayor cantidad, así también, necesariamente, en otro lugar, a partir de un cuerpo de mayor cantidad, será generado uno de menor cantidad, de acuerdo a la misma proporción. Y para evitar esto, conceden la existencia del vacío. Este razonamiento se sigue del hecho de que el cuerpo generado ocupa más espacio que antes.

Algo similar ocurre cuando se afirma que un cuerpo que se mueve localmente es recibido bien en un pleno, bien en el vacío. Si en un pleno, entonces dos cuerpos coinciden. Si en el vacío, se confirma lo propuesto. El último de los expositores de Aristóteles responde que o bien "recibido" corresponde a lo que precede, y entonces es recibido en otro cuerpo pleno, o bien le corresponde el haber sido recibido, y entonces es recibido en un pleno por aquel cuerpo que lo recibe; en cualquier caso, nunca habría vacío³².

Pero, por el contrario, de acuerdo con lo que dice, parecería que hay vacío, porque es cierto que un concepto de vacío es casi relativo y no se atribuye a una cosa sino cuando se produce la negación de un cuerpo; pero el vacío también parece existir en el sentido absoluto en que se habla, sea un tal ente positivo o privativo, de modo que, si un cuerpo fuera removido de cualquier lugar sin que otro cuerpo lo ocupara, se llamaría vacío a ese lugar en el que estaba el cuerpo anteriormente. Y si lo ocupara un cuerpo, no cambiaría su naturaleza, sino solo un concepto relativo mediante el cual antes se lo concebía como existente en la modalidad de la negación del cuerpo, y ahora en la modalidad contraria. Es cierto que a quien afirma algo así se le diría, a menos que tuviera algo más sobre lo cual justificar su imaginación, que se está dejando guiar demasiado por ella –en la que, por cierto, no se debe confiar.

[Acerca de la sustancia material y la cantidad]

20

Acerca de la cuestión de la sustancia material y la cantidad, cuando se dice: "La cantidad es algo inherente a la sustancia material, y distinta de ella", debe investigarse si, en

32 Todo este pasaje es confuso, y las conjeturas de O'Donnell (221.44-45) no contribuyen satisfactoriamente a la comprensión del argumento, a pesar de los esfuerzos de las traducciones al inglés y al italiano. Kaluza propone que por *ultimus de expositoribus Aristotelis* Nicolás se refiere a Walter Burley, cuyo comentario a la *Física* aristotélica, compuesto entre 1323 y 1327, contiene un pasaje del cual parece derivar el que aquí nos ocupa; cf. Z. KALUZA, "La convenance et son rôle dans la pensée de Nicolas d'Autrécourt", en C. GRELLARD (ed.), *Méthodes et Statut des Sciences à la Fin du Moyen Âge*, Septentrion, Lille 2004, pp. 83-126, esp. pp. 125-126. Adjuntamos una traducción posible del pasaje de Burley, que puede aportar a la comprensión del texto de Nicolás: "Pero esto resulta dudoso, porque si un cuerpo se mueve localmente, o bien es recibido en un medio pleno o en uno no pleno. No en uno pleno, porque entonces dos cuerpos estarían simultáneamente en el mismo lugar; y si son recibidos en el vacío, entonces se obtiene lo propuesto, esto es, que existe el vacío. Debe decirse entonces que el verbo "recibir" se puede entender de dos maneras: o bien por la acción, o bien por su efecto o producto. Afirmando pues que todo cuerpo que se mueve es recibido siempre en un medio pleno. Si por "recibir" se entiende la acción, esto es, el movimiento que precede al ser recibido, entonces afirmo que lo que se mueve es recibido en un pleno por otro cuerpo. Pero si por "recibir" se entiende el efecto, entonces afirmo que lo que se mueve es recibido en un pleno por eso mismo que se mueve. Y así, de ningún modo se sigue que dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar, o que exista el vacío". Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Super Aristotelis libros De physica auscultatione lucidissima commentaria*, Venecia 1609, col. 451.

efecto, se distinguen entre sí. Y primero se investigará la cantidad permanente, tanto discreta como continua, y luego la cantidad sucesiva.

5 Acerca del primer punto, propongo una conclusión, a saber, que el intelecto no es compelido por razón alguna a decir que la cantidad permanente sea algo distinto de la sustancia material. Aquí uno debe, en primer lugar, preguntarse cómo un problema acerca de una identidad total puede ser determinado por el hombre. Un problema acerca de identidad
10 parcial de dos realidades es solucionado únicamente a través de una manifestación de algunas cosas en las cuales convienen, como dos blancuras convienen en tanto dispersan la vista³³. Similarmente, la identidad total será probada únicamente por la concordancia de todas las cosas que se les puede atribuir.

Se sigue de esto y de otras consideraciones que la cuestión no es totalmente determinable para el hombre. Pues el intelecto no puede arribar completamente a una conclusión que depende de una premisa menor no comprendida completamente. Y tal es el caso aquí, pues la conclusión depende de la siguiente premisa menor: "Todo lo que se
15 encuentra en esta cosa se encuentra en aquella, y de la misma manera". Pero esto no es conocido completamente. Pues, concedido que la conveniencia sea demostrada en estos y aquellos detalles, no se sigue de ello que convengan en todos, puesto que en este objeto puede haber realidades que no se conocen. Por lo tanto, dado que no podemos determinar completamente la cuestión, es suficiente con señalar, mediante una inducción a partir de
20 aquellas cosas presentes en ambas realidades, la posible conveniencia total entre ellas.

Y por ello, en las disputas, cuando el oponente³⁴ muestra que dos cosas convienen en todos los detalles que parecen ser conocidos por el hombre, es quien responde quien carga con el peso de demostrar dónde no se produce la conveniencia; de lo contrario, se concluye la identidad total. Alcanza, pues, con afirmar la identidad cuidando de no pasar por alto ninguna
25 de las cosas conocidas.

De acuerdo con lo dicho, postulo algunas conclusiones. La primera es que la cantidad permanente no se distingue de la sustancia material. Esto se prueba tanto como es posible probar un asunto de esta naturaleza: las cosas que convienen en todas las propiedades que se conocen como existentes en ellas no se distinguen entre sí. Pero la cantidad –en lo que

33 Nicolás alude aquí a la deficiencia tradicional de la blancura (*albedo est color disgregativus visus*), a partir de la traducción de ARIST., *Top.* III, 5, 119a29-30, y retomada, entre otros, por Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Gregorio de Rimini, Tomás de Sutton y Paulo Veneto.

34 Los términos usados aquí son *opponens* y *respondens* (222.28-29), esto es, los participantes en una disputa universitaria.

respecta a todo lo que existe fuera del alma— y la sustancia material son de esta naturaleza. La prueba: todas aquellas cosas que se presentan a nuestro intelecto comportándose total e inseparablemente en lo que hace a todo movimiento o mutación, se presentan con una total conveniencia; de aquí que el entendimiento no pueda atribuir nada a una sin poder atribuirlo a la otra. Y tal es el caso aquí; pues, si la cantidad aumenta, de igual modo la sustancia; si es generada, de igual modo la sustancia; y así sucesivamente. Por lo tanto, convienen totalmente.

Este método de argumentación satisface a Aristóteles cuando, en el libro cuarto de la *Metafísica*, demuestra que el ser y la unidad son lo mismo pues son generados por la misma generación, etc. Observad que allí "por la misma generación" puede tomarse bien como referencia a una medida de tiempo (lo cual confirma en mayor medida la proposición), o bien en sentido absoluto. Y entonces el adversario debería negar la premisa menor o, mejor aún, decir que en tal caso existen dos generaciones, de las cuales una es naturalmente anterior a la otra, del mismo modo en que el ser es naturalmente anterior a la unidad. Mas debería advertirse también que, puesto que no debe postularse una pluralidad innecesariamente, es suficiente para el defensor de la identidad saber responder a los argumentos opuestos a su conclusión. De esta manera, la carga de la prueba cae sobre el que postula la diferencia.

Del mismo modo puede decirse que un sujeto no se distingue de sus propias afecciones, en la medida en que realmente podamos dar cuenta de ellas, pues no podemos separarlos mediante ninguna clase de cambio. Lo mismo puede decirse del fuego y su calor, del agua y su frescura, y similarmente de otras cosas en relación con lo que por mucho tiempo se han llamado las cualidades de los elementos. Del mismo modo puede decirse que el número de continuos, en lo que respecta a la realidad fuera del intelecto, no se distingue de los continuos.

Existe además otra razón; pues toda vez que hay dos proposiciones que resultan imposibles o falsas por las mismas razones (es decir, si son verificadas sin que el predicado implique la existencia de algo inherente en el sujeto y distinto de él), si una es verificada sin esa distinción, la otra también puede ser llamada verdadera de la misma manera. Y tal es el caso aquí. Pues hablamos de dos inteligencias y dos continuos. Ahora bien, no hay más imposibilidad en un caso que en el otro. Pues, si el concepto de dualidad puede ser empleado en referencia a dos inteligencias, y concedido que en ellas no hay propiedades comunes realmente distintas de ellos, no parece que sea más imposible en el caso de dos continuos. Lo

mismo puede decirse de las relaciones y de las categorías en general. Pues cuando hay dos objetos blancos, no parece haber verdadera generación y corrupción en uno sin que el otro sea similarmente afectado. Y sería dudoso que algo así se produjera.

5 Sin embargo, algunos creen que el número de dos continuos es distinto de ambos, pues son cosas distintas tales que en una existe realmente lo que en la otra no, y tal es el caso aquí. Pues si hay dos continuos y uno aumenta por adición, entonces <...>³⁵ estos continuos son ahora más grandes que antes, y sin embargo no es mayor la dualidad.

10 Afirmo que, en un sentido, la dualidad puede tomarse por el objeto real por el que supone cuando uno dice "dos continuos son dos", y entonces uno admitiría que ella es mayor que antes. En otro sentido, puede tomarse por lo que significa, y entonces implica un concepto para el cual, en tanto es abstraído a partir de las cosas, resulta indiferente que sea grande o pequeño. De aquí que, cuando el intelecto concibe una cosa como indivisible en sí pero separada de las otras cosas, y concibe otra cosa del mismo modo, y luego compara una y otra, abstrae el concepto de dualidad. Lo mismo puede decirse de la igualdad. Si uno afirmara
15 que es distinta de las cosas de las que es predicada porque la igualdad misma se destruye si uno de sus elementos aumenta, respondo que, en efecto, ella se conserva en tanto permanezcan los términos a partir de los cuales se predica. Pero para la abstracción del concepto designado "igualdad" existieron en primer lugar otros conceptos, que ahora no poseemos acerca de las cosas. Pues cuando el intelecto veía que, en la yuxtaposición de estos
20 dos cuerpos, todo lo que existía en el primer cuerpo poseía algo en el segundo, de aquí abstraía el concepto de igualdad. Pero cuando algo nuevo se añade a uno de los cuerpos, de modo tal que uno aumenta y el otro no, las proposiciones anteriores se vuelven vacías. Uno podría hablar del mismo modo si el argumento fuera acerca de la similitud observada en dos cosas blancas: cuando una de ellas se vuelve más blanca, la similitud se pierde.

25

[Acerca del movimiento]

Y ahora, respecto del movimiento, debemos ver si se distingue del objeto móvil o no. Tomemos el caso del movimiento local. Debe advertirse que, como ha dicho alguien, los
30 términos "movimiento" y "moción" fueron inventados únicamente por razones de estilo. De aquí que, si las proposiciones en las que se utilizan esos términos fueran reformuladas en

35 O'Donnell señala una laguna en 223.25. En la medida en que la conclusión del argumento es la que sigue inmediatamente a esa laguna, omitimos en la traducción la cláusula *aut* <...> *aut alias*.

otras palabras, desaparecerían muchas dificultades, sean estas nominales o reales. Veamos, entonces, qué se entiende por el predicado de la siguiente proposición: "Un ente se mueve localmente".

5 En primer lugar, debemos ver qué conceptos vienen a la mente cuando un cuerpo parece moverse localmente, de modo que se haga patente de qué modo el concepto de "movimiento local" es abstraído de ellos. Postulo que los conceptos son los siguientes: un cuerpo que se mueve, y un lugar o medio entre el cual y el objeto móvil existía antes un espacio pero ahora se verifica una ausencia de ese espacio. Similarmente, el intelecto percibe que el objeto que se mueve localmente se comporta de modo tal que nunca pueden
10 verificarse los términos de una contradicción cuando el objeto se encuentra inicialmente en un mismo lugar. Y afirmo que, cuando uno posee estos conceptos, posee también el concepto de lo que es el moverse, y, concedido que este término sea simple, "moverse" implica, no obstante, todas esas proposiciones, y la oración que utiliza esta expresión equivale a muchas proposiciones. De aquí que decir "este ente se mueve localmente" es lo mismo que decir todo
15 lo siguiente: "Entre este cuerpo y otro existía previamente un espacio; ahora hay una ausencia de espacio; y ahora que el cuerpo se relaciona con un determinado lugar por la ausencia de un espacio intermedio, los términos de una contradicción no pueden ser simultáneamente verdaderos".

Y afirmo que por el término "movimiento" no se implica nada distinto realmente del
20 lugar, la ausencia de espacio intermedio, etc. Pues por medio de estos, prescindiendo de todas las demás realidades, pueden salvarse verdaderamente todas las apariencias de las cosas. A partir de esto se ve claramente cómo se equivocan algunos charlatanes, que quieren discutir con un hombre antes de comprenderlo. Ellos argumentan del siguiente modo: hay una contradicción en la anterior conclusión acerca del movimiento, puesto que el objeto móvil existía ayer, pero ayer no se movía; por lo tanto el objeto móvil no se identifica con el
25 movimiento.

Respondo que de alguna manera extraen una conclusión verdadera cuando afirman que el objeto móvil no se identifica con el movimiento, pero no afectan en nada mi argumento. Yo les concedo lo que afirman: "un objeto móvil es un objeto móvil" y "un objeto
30 móvil se mueve" no representan uno y el mismo predicado realmente, a modo de sinónimos. Más aún, yo afirmo que el predicado "se mueve" implica muchas proposiciones, como dije antes. Y si una de ellas no fuera verdadera, la proposición que afirmaba que "un objeto móvil

se mueve" no sería cierta; y sin embargo la otra proposición sí lo sería: "un objeto móvil es un objeto móvil".

5 Pero en mi conclusión acerca del movimiento yo sostuve y sostengo que el predicado "se mueve" no implica una cosa positiva existente en el objeto móvil, como comúnmente se cree. Y no postulo tal cosa porque no es necesaria, como se demostró, y ni siquiera se entiende bien qué se quiere decir con ella. Tampoco he escuchado hasta ahora una buena respuesta al argumento de los antiguos que demostraron que el movimiento no existe porque cualquier cosa compuesta a partir de no-entes no es. Pero esto es lo que sostienen mis adversarios; pues imaginan que el movimiento es una realidad sucesiva, del cual una parte ya
10 pasó y la otra está por venir, y estas cosas no parecen ser muy comprensibles. Pues, para conocer la verdad de una proposición acerca del pasado, la medida del intelecto es siempre la verdad de una proposición acerca del presente. De aquí que uno diga que es verdad "Sócrates estuvo enamorado ayer", puesto que en aquella oportunidad fue verdadera "Sócrates está enamorado".

15 Una más completa explicación de esta proposición parece ser la siguiente, pues decir "esto existió ayer" no quiere decir otra cosa que "el tiempo previo a este instante es la medida del ser de esta cosa". Pero ellos responden que, si bien las partes del movimiento no poseen existencia permanente, poseen sin embargo una existencia sucesiva, y eso alcanza para dar cuenta de la sucesión. Yo no entiendo claramente esta respuesta, a menos que quieran decir
20 que para un ser sucesivo alcanza con ser un no-ente. Pues no parece inteligible que exista una entidad positiva y que sin embargo sea de tal naturaleza que de sus dos componentes se pueda afirmar que uno ya pasó y es un no-ente y que la otra está por venir y es un no-ente.

Por lo que se dijo antes, estamos liberados de semejantes proposiciones ininteligibles, pues para la verdad de la proposición "un objeto móvil se mueve" no es necesario postular
25 ninguna cosa positiva inherente en el objeto móvil, sino que alcanza con postular lo que se discutió más arriba³⁶, es decir: un objeto móvil que se mueve, un término de partida, un término de llegada, la negación de un espacio intermedio, y que, dado todo esto, los términos de una contradicción no puedan ser verdaderos al mismo tiempo. Pues cuando están presentes todos estos requerimientos, prescindiendo de todas las demás cosas, es cierto que
30 "un objeto móvil se mueve". La negación del espacio intermedio debe ser entendida como se

36 En esta referencia puede advertirse en qué medida la división en capítulos del *Exigit ordo* resulta problemática. En esta sección, para la que O'Donnell sugiere el título "Acerca del movimiento", se toma como punto de partida la definición de movimiento establecida en el capítulo "Acerca de los indivisibles".

explicó más arriba; pues cuando entre un objeto móvil y un determinado lugar se produce la negación del espacio intermedio que previamente existía entre ellos, dados los demás requerimientos, decimos que el objeto móvil se mueve.

5 Por lo dicho anteriormente, resulta claro que no es necesario postular que la cantidad es algo inherente en la sustancia material, como se imaginaba. Y esto debe decirse acerca de toda cantidad, tanto permanente como sucesiva, porque parecería que, especialmente basándose ellas, debería decirse lo opuesto acerca del movimiento. Ahora bien, de acuerdo con lo expuesto anteriormente, la siguiente conclusión es probable, si bien en términos absolutos, de acuerdo con la verdad y la fe católica no es verdadera: que todas las cosas, tanto permanentes como sucesivas, son eternas, de lo cual puede inferirse como regla general
10 que todas las cosas son eternas. No hay mayor necesidad de responder los argumentos aducidos en contrario porque sus conclusiones son meramente probables³⁷.

Si se prestó suficiente atención a lo dicho acerca del movimiento, muchos ejemplos que parecen ser completamente concluyentes no poseen validez. Por ejemplo: si te diriges a
15 Notre Dame, deberás ir siempre, pues de lo contrario ese movimiento estaría destruido. Respondo que no siempre me dirijo a Notre Dame. Y cuando se dice que entonces ese movimiento se destruiría, afirmo que, si se quiere decir que algo positivo se destruye, eso es falso. Pero estoy dispuesto a aceptar que el movimiento se destruye si deseas usar la expresión en el sentido de que "el objeto móvil que previamente se movía ahora no lo hace".
20 Y esto puede ser así sin la corrupción de un ente positivo; pues, como se dijo ya, el predicado "se mueve" implica muchas proposiciones. Significa que el objeto móvil está relacionado por la negación de un espacio con el que previamente no estaba relacionado de esa manera. Ahora, cuando decimos que un objeto móvil se encuentra en reposo, ese predicado no puede afirmarse verdaderamente. Aun si fuera posible, sin embargo no puede ser afirmado del
25 mismo modo, de acuerdo con lo que el predicado "se mueve" implica. Esto es, bajo estas circunstancias, las partes de una contradicción pueden ser verdaderas al mismo tiempo, y por lo tanto la proposición resultaría falsa.

Y así como en este movimiento local no se adquiere nada que no haya existido antes, sino que simplemente se produce una indiferenciación entre una cosa y otra, así también en el
30 movimiento espiritual que tiene lugar en el alma (acerca del cual he hablado arriba en el tratado acerca de la eternidad de las cosas) no es adquirido ningún conocimiento nuevo o

37 Todo este párrafo parece ser un apunte marginal incorporado al cuerpo del texto.

nueva ciencia que no haya existido antes, sino que se postula simplemente una cierta indiferenciación cuasi-subjetiva entre el alma y la ciencia o conocimiento. Y digo "cuasi-subjetiva" porque las cosas que no pueden ser percibidas por los sentidos no son concebidas por medio de sus propios conceptos esenciales, como se verá en otra parte; y por lo tanto su explicación sólo puede realizarse de acuerdo con ciertas similitudes extrínsecas.

5 Si me preguntaras: "de acuerdo con ese error, ¿acaso existí siempre?", respondo que, siendo consecuente con mi razonamiento, debo decir que sí, entendiéndolo del siguiente modo: cuando las piedras se juntan, llamamos a eso un montón. Si están diseminadas, ya no las llamamos un montón; y sin embargo, cada entidad verdadera que existía antes existe ahora. Y cuando existe una negación del espacio intermedio entre ellas, se las llama así, es decir: "montón". Así, en el presente caso es cierto que cada verdadera entidad que existe en mí existió siempre y siempre existirá. Pero no existirán con una indistinción subjetiva, como lo hacen ahora. Pues en cierto momento, los átomos a partir de los cuales está compuesta mi sustancia se dispersarán; así ha sido un infinito número de veces, y así seguirá ocurriendo, de acuerdo con estas opiniones.

10 De acuerdo a todo lo dicho, se ve que no es necesario postular que el movimiento signifique una cosa existente en el objeto móvil, como se postula generalmente. Se objeta que el movimiento es rápido o lento, y sin embargo el objeto móvil no es rápido ni lento. La respuesta, de acuerdo con lo dicho antes, es que, si las proposiciones en las que se utiliza el término "movimiento" fueran reformuladas de forma tal que utilicen el verbo correspondiente en vez de ese término, se acabarían muchas proposiciones que parecen difíciles de comprender. Reformulemos, entonces: "el movimiento es rápido o lento", pasa a ser "un objeto móvil se mueve rápida o lentamente"; y puede decirse que esa proposición es verdadera sin que en esa cosa exista una realidad tal como la que se imagina. Y a partir del hecho de que un objeto móvil se distingue de un término de modo tal que se pueden verificar menos partes de una contradicción que las que se pueden verificar en otro objeto móvil separado igualmente de ese mismo término, se dice que se mueve más rápido que el otro. Y cuantas menos se puedan verificar, tanto más rápido se mueve. O bien entendemos la velocidad tal como lo hicimos en el tratado acerca de los indivisibles, y entonces la objeción tampoco tiene validez.

15 Puede hacerse otra objeción; porque algo es adquirido mediante el movimiento, y no a través del objeto móvil en cuanto tal. Debe decirse que el sentido de la primera proposición

("algo es adquirido mediante el movimiento") debe entenderse como sigue: "cuando un objeto móvil se mueve, adquiere algo". Ahora bien, la palabra "adquiere" puede tomarse en un sentido correcto o en uno incorrecto. Pues si quieres decir que es producida una nueva realidad, ello es falso. Si entiendes que, en razón de la negación de un espacio intermedio, el móvil no se distingue localmente, ello es cierto. Sin embargo, nuestro oponente imagina que el cuerpo activo deja una forma en el cuerpo que recibe. No veo, de acuerdo a lo dicho anteriormente, que se deban postular realidades tan nimias.

5
10 Pero alguno se preguntará: puesto que la sustancia material y la cantidad no son distintas, ¿no debería uno admitir que la sustancia material es cantidad? Afirmo que estos términos pueden considerarse de dos maneras, bien en un sentido preciso como signos de cosas fuera del alma (y en este sentido admitiría que la proposición es verdadera) o, de otra manera, como signos de conceptos, es decir, de las cosas en tanto concebidas (y en este sentido no debe admitirse).

15
20 Pues a la cosa considerada en sí, o en relación con lo que llamamos sus operaciones se le aplica el nombre de "sustancia". Y a la misma cosa, en tanto posee una parte diversa y externa a otra se le aplica el concepto de "cantidad"; y estos son conceptos diferentes. Y debe tenerse en cuenta que estos conceptos, en tanto son signos de las cosas, o las mismas cosas en tanto concebidas, a veces se relacionan entre sí como continente y contenido o como parte y todo, de modo tal que, cuando uno se presenta al intelecto, en cierto modo el otro también se presenta, y cuando uno es eliminado, el otro también lo es.

25
30 Por ejemplo, si el intelecto considera un cierto ente que no posee una parte diversa y externa a otra, de aquí concluye Aristóteles que no es de magnitud infinita. Y si postula que posee magnitud, de aquí abstrae como parte de un todo que posee una parte diversa y externa a otra. Si postulamos que un cierto ente es un hombre, postulamos implícitamente que es un animal, y entonces el intelecto abstrae concepto de concepto hasta que llega a un concepto simple. Al abstraer de ese modo encuentra diez conceptos simples en los que están incluidos todos los demás. Estos conceptos, y otros en los que están incluidos, son medios respecto de toda investigación científica. Y a estos diez primeros conceptos, o cosas así concebidas, los llama las diez categorías. Si por las diez categorías quieres entender otra cosa, por ejemplo, diez cosas natural y realmente distintas, lo negaré absolutamente. No se sigue que, puesto que existen diez conceptos, existen por lo tanto diez cosas de las cuales ellos son conceptos. Tal vez sea cierto que, si tuviéramos el concepto más perfecto de una cosa, ese concepto no

sería compatible con otro concepto de la misma cosa, y entonces se sostendría el argumento que afirma que existen tantos conceptos como cosas. Pero nosotros captamos las cosas sólo parcialmente, y entonces nada nos impide tener varios conceptos de la misma cosa.

5 Existe sin embargo un sentido en el cual podemos entender que existen tantas cosas como conceptos, pero no es el sentido en el que comúnmente se suele entender esto, sino este otro: una cosa es concebida en sí misma, y tal es el concepto de sustancia; es concebida como poseyendo partes, y ese concepto es expresado por el término "cantidad". Como se ve, resulta accidental, para el primer concepto, que la cosa posea muchas partes, pero no para el segundo. Así, de algún modo, a más conceptos, más cosas, pero no de modo tal que la
10 cantidad implique una cosa totalmente distinta de la primera [*sc.* la sustancia].

Pero podría parecerles a algunos que la sustancia material y la cantidad son realmente distintas, en tanto genéricamente distintas. Arriban a esta conclusión porque cualquier cosa que difiere genéricamente de otra, difiere también específicamente, y lo que es distinto específicamente es realmente distinto.

15 Respondo que esta regla ("lo que es distinto específicamente es realmente distinto") es verdadera sólo en lo que hace a aquellas cosas que pertenecen al mismo orden categorial, y aún así no a todas, sino únicamente a la correspondiente a la sustancia. Por caso, no se verifica respecto de la cantidad. Pues los conceptos de tal orden son tomados de las cosas por lo que son en sí mismas o consideradas a partir de sus operaciones.

20 Veamos un ejemplo. Cuando la blancura se presenta a la vista, y el intelecto la piensa tal como es en acto, obtiene el concepto de blancura. Cuando la vista observa la blancura en una ubicación distinta a la anterior, el intelecto recibe un concepto de similitud casi a modo de abstracción. Entonces abstrae, por decir así, un concepto común y dice que ambas son de la misma especie porque no percibe la existencia de una diversidad en la experiencia
25 sensorial, o casi ninguna diversidad. Luego encuentra lo negro, y entonces abstrae el concepto de diversidad. Y porque estos conceptos son casi esenciales a las cosas, por lo tanto las cosas que difieren de este modo con respecto a tales conceptos son realmente diferentes para el intelecto (si el intelecto es capaz de determinar que dos cosas son realmente diferentes). Pero luego el intelecto considera que la misma cosa es vista aquí y allí, y que por
30 lo tanto, casi parecen existir cosas, una de las cuales se encuentra fuera de la otra. Pero estos conceptos son, de algún modo, más extrínsecos a la cosa porque son obtenidos casi a través de la comparación con la realidad extrínseca. A este concepto, que ya fue mencionado, el

5 intelecto aplica el nombre de "cantidad". Entonces, las cosas que así difieren respecto de tales conceptos no son realmente diferentes; en rigor, muchos conceptos de esta clase pueden obtenerse de la misma cosa sin necesidad de imaginar alguna realidad inherente en ella. Es cierto, como dije antes, que la cosa de la cual es abstraído este concepto implicado por el nombre "cantidad" debe poseer varias partes. Ahora digo que lo que así difiere genéricamente no es realmente diferente.

10 Similarmente, tomemos dos cosas pertenecientes a la categoría de la cantidad, de las que se dice que difieren específicamente: la línea y la superficie. Afirmo que no es necesario que ellas difieran realmente porque, como se dijo, la cantidad no es distinta de la sustancia material y, similarmente, tampoco sus especies; por ejemplo, la longitud de una sustancia larga, o la latitud de una sustancia ancha. Se explicó que no es necesario postular diversas cosas sobre la base de esta diversidad de conceptos, porque uno de ellos, es decir, el concepto de cantidad, se obtuvo de la cosa a partir de consideraciones casi extrínsecas, y no por el hecho de que ella misma se presenta al intelecto según aquellas que son presentadas como las
15 operaciones naturales de la cosa. Por la misma razón, o, mejor aún, por una razón de mayor peso, cuando ambos son extrínsecos, como los conceptos de longitud y latitud, no sería posible una distinción real, a no ser por el hecho de que es, en efecto, cierto que las partes que determinan la longitud (que es el límite de la latitud) no son las mismas partes que determinan la latitud (que es el límite de la longitud). Mas no se sigue de aquí que exista una
20 diversidad de cosas inherente en la sustancia, como comúnmente imaginan los hombres.

Como ya ha sido dicho, debe entenderse que los conceptos son casi intrínsecos en relación a las operaciones de las cosas, y ya fue dicho que los conceptos de cantidad son extrínsecos porque no son obtenidos de las cosas en referencia a sus operaciones. Por eso, acerca de este punto, fue adecuadamente establecido por el Comentador, en el libro cuarto de
25 la *Física*, que las cantidades no pertenecen al género de las potencias activas o pasivas porque el hecho de que una cosa sea activa o pasiva es accidental respecto de la posibilidad de abstraer de ella el concepto de cantidad.

<Segundo tratado>

<Tratado especial acerca del alma>

5

[Si todo cuanto aparece existe]

Debemos tratar a continuación el siguiente problema: si todo aquello que aparece existe, y si todo aquello que aparece como verdadero es verdadero.

10 En esta cuestión debemos considerar que quien afirma que todo cuanto aparece es verdadero, al menos si sus dichos se refieren a lo que aparece a los sentidos externos, sólo necesita saber refutar la tesis contraria. Pues una regla de aplicación general no debería modificarse o restringirse a menos que la necesidad obligue a esa modificación, y de ahí que
15 baste esto para decir que quien así habla [*sc.*, quien defiende la tesis contraria] deba cargar con el peso de la prueba. Esto es suficiente para inclinar al intelecto a esta conclusión antes que a su contraria. Ahora bien, como se verá más abajo, no es necesario modificar la regla para salvaguardar que toda apariencia es verdadera, de modo que la regla debe sostenerse universalmente. Sin embargo, si bien esto sería suficiente en cierta forma, al intelecto no le basta un conocimiento logrado mediante la negación de la tesis opuesta, sino que también
20 desea establecer la propia tesis mediante algunos argumentos probables. Por esta razón, ofreceré algunos argumentos probables acerca de lo que estamos buscando.

Por lo tanto, si podemos tener alguna certeza acerca de las cosas, afirmo que es probable que todo cuanto aparece existe, y que todo cuanto aparece como verdadero es verdadero. Entiéndase esta proposición universal de acuerdo con el significado que puede inferirse de las proposiciones que siguen.

25 Argumento del siguiente modo: el intelecto tiene certeza de todo cuanto le resulta evidente, y evidente en sentido último, es decir, mediante un acto de los sentidos. Ahora bien, todo lo que aparece en sentido propio (apariencia que existe sólo en el acto de los sentidos externos) debe ser considerado de este tipo; de otro modo, no se diría que aparece en sentido propio. De aquí que el intelecto juzga que muchas cosas son de tal o cual modo, y brinda su
30 asentimiento, aun cuando no se puede decir que aparezcan ante él, hablando propia y estrictamente, puesto que no son evidentes en sentido último; por ejemplo, que Roma es una

gran ciudad, algo que sería evidente y totalmente claro para alguien que se encontrara en Roma y la viera con sus propios ojos.

Otro ejemplo: ofrece comida a alguien con fiebre diciéndole que es algo dulce. Al probarlo, a él le será totalmente evidente que eso que está gustando es amargo. No digo que esa comida sea amarga, sino que eso que gusta el enfermo lo es. Otro ve algo rojo donde tú dices que hay algo blanco; yo afirmo que para esa persona resulta claro y evidente que hay algo rojo. Y así para el resto. Esta premisa menor se refiere a los actos de la experiencia: esto lo experimento en mí.

Alguien que desee negar o reducir la probabilidad de la conclusión propuesta dirá que el argumento no es concluyente. La premisa mayor (que el intelecto tiene certeza de lo que resulta evidente en sentido último) es cierta si se presuponen tres cosas: la apropiada disposición del medio, el órgano y la distancia entre la potencia y el objeto. Contra: no es buena la respuesta que sustrae al intelecto la certeza acerca de las cosas; y esta respuesta es de ese tipo, pues no resulta menos posible que exista la evidencia de la apropiada disposición sin su correspondiente realidad (por caso, que sea evidente en sentido último que la potencia está apropiadamente dispuesta, cuando en realidad no lo está) que el hecho de que sea evidente en sentido último que existe algo rojo, cuando en realidad no existe. Pero para ti, esta evidencia puede coexistir con el no-ser; por lo tanto también la anterior, y entonces al intelecto le será evidente el objeto, la disposición apropiada del medio y del órgano, y la distancia apropiada, y aún así el intelecto no tendrá certeza. De aquí que afirme que la siguiente conclusión es probable: que todo cuanto aparece en sentido propio y último existe, y que lo que aparece como verdadero es verdadero. Postulo esta conclusión como más probable que su opuesta, no como más verdadera.

Pueden manifestarse dudas contra esta conclusión. En primer lugar, de ella parecería seguirse que todas las cosas son verdaderas y que todas las cosas son falsas. Afirmo no se sigue este inconveniente. Para probarlo, me apresuro a decir que no todo acto de una facultad de conocimiento es la aparición de un objeto. Así, como se dijo previamente en otra parte, el intelecto juzga y asiente acerca de cosas que no se le aparecen, aun si "aparecer" se toma en un sentido amplio. Por ejemplo, un hombre juzga y asiente a la proposición "Roma es una gran ciudad" aún cuando no vio Roma. Por lo tanto, es cierto que, si afirmáramos que todo lo juzgado verdadero es verdadero, o que todo a cuanto el intelecto asiente es verdadero, tu

conclusión sería válida. Pero no es esto lo que afirmamos; nuestra proposición concierne únicamente al acto de aparecer.

Y debería repararse en que muchas veces ocurre que el intelecto juzga a partir de una apariencia que no se presenta en manera completa. Es por ejemplo el caso, como explicaremos más abajo, de aquel que ve el sol y le parece menor que la Tierra entera. Puesto que sigue totalmente a la vista, cree que no existe nada sino cuanto es visto, y entonces afirma que todo ese objeto que ve moverse de Oriente a Occidente es menor que la Tierra entera. Y así, ese objeto acerca del cual se produce el acto judicativo tiene lugar en el intelecto de acuerdo a su apariencia, pero no en modo completo (sobre lo cual abundaremos luego). De modo que la falsedad reside en el acto de juzgar del intelecto, y no en el acto de apariencia.

La segunda duda que pueden postular los adversarios es lo que se conoce como "argumento de Aquiles". Durante el sueño, a uno puede parecerle que está volando por el aire o que se encuentra en alta mar peleando contra los sarracenos. Yo avanzaría la siguiente respuesta: a partir de lo que experimentamos en la vigilia, viene a mi mente, mediante un acto de mi voluntad, una cierta combinación de objetos, por ejemplo, que mi padre vuela. En cierto modo, esa combinación se produce bajo la modalidad de una apariencia. Y es correcto afirmar que la combinación se me aparece, no así la verdad de tal combinación. Sí aparecería, sin embargo, si mi padre estuviera presente aquí y estuviera realmente volando, y yo fijara mi vista en él con mis ojos abiertos. Por lo tanto, de esta clase de apariencia sólo se sigue que esa combinación está en mi mente en forma de imagen mental, pero no se sigue que es verdadera, es decir, que existe como tal en la realidad. Pues tal conformidad con la realidad externa no pertenece naturalmente a una apariencia en sí, sino sólo cuando se la considera en relación con lo externo; es decir, en tanto en cuanto las cosas existen efectivamente en sí mismas y son conocidas por los sentidos externos.

Pero tú dirás: no se trata simplemente de que tal combinación se me aparece en el sueño, sino que también se me aparece como verdadera. Mi respuesta es que sólo aparece la combinación, y el juicio acerca de su verdad se produce porque otros conceptos, que deberían rectificar la potencia del juicio, permanecen ocultos. El recto juicio acerca de una apariencia se sigue a partir de estos conceptos.

Resulta evidente que, en el sueño, la apariencia no es clara. Pues, no importa cuán vívidamente le parezca a alguien en el sueño que ha visto un campamento militar, la luz del

cielo, etc., todos experimentan en la vigilia que la apariencia que se obtiene por medio de la vista es más clara y de naturaleza distinta, y entonces se ve más atraído hacia ella. Pues, si fueran igualmente claras, debería afirmar entonces o bien que no puede conocer nada con certeza, o bien admitir que en ambas naturalezas lo que aparece como verdadero es verdadero. Ahora bien, en aquellas apariencias acerca de las cuales afirmé que las cosas son tal como aparecen, las apariencias son absolutamente claras. Por ejemplo, cuando lo rojo aparece a alguien a través de un determinado medio, aparece tan claramente que nada aparece para él más claro. Y en la premisa mayor de mi argumentación aduje en favor de mi conclusión que el intelecto conoce con certeza aquello que aparece claro y evidente en sentido último.

Por lo tanto, sobre la base de lo anterior, parece probable la conclusión propuesta, porque, si bien los actos de juicio y asentimiento pueden ser falsos, los actos de apariencia en sentido último no lo son. Y de esos actos, como de otros, proviene la persuasión, porque una tal apariencia es el principio fundamental de toda verdad conocida por nosotros; y desaparecería toda certeza si esa apariencia fuera compatible con la no-existencia de su objeto. No así en el acto del juicio, en cual, aun cuando fuese falso, podría ser rectificado precisamente por ese acto de apariencia.

Pueden darse otras dudas cuya solución resulta más sencilla. Por ejemplo, el caso del hombre con fiebre al que la comida dulce le sabe amarga. Afirmo, como antes, que en el sentido del gusto existen algunas especies a las que les corresponden en la realidad –por ejemplo en el órgano– otras de la misma clase. Otra duda, señalada antes, es aquella del que ve algo rojo pero afirma que el objeto es blanco. Afirmo que allí existen átomos cuyas especies vienen naturalmente al alma cuando el medio y los órganos se encuentran apropiadamente dispuestos. Está también el problema referido al sol. Afirmo que aquello que aparece es más pequeño que la tierra. Así, si imaginas una línea trazada directamente desde tu ojo hasta el sol, a modo de diámetro, y una pequeña circunferencia alrededor del punto de esa línea en el sol, entonces obtendrás lo que efectivamente aparece.

Es por lo tanto probable que todo cuanto aparece sea verdadero; esto es, lo que aparece en plena luz claro y evidente. Pues de otro modo, el intelecto no estará seguro de nada, pues el intelecto puede afirmar estar seguro solamente de cuanto es experimentado directamente por él o bien obtenido como resultado de la experiencia. Esto es evidente, pues el intelecto no está seguro de ninguna cosa que se encuentra en la oscuridad, sino de aquello

que ve en plena luz. Por lo tanto, resulta que aquello de lo que el intelecto está seguro puede ser o bien la luz misma (como lo son nuestras experiencias) o bien aquello que se sigue de esa misma luz (como las conclusiones naturales de nuestras experiencias o las obtenidas por medio de la abstracción a partir de nuestras experiencias).

5 Ahora pregunto a aquel que dice poseer certeza, si posee o no una luz o una apariencia de cuya luz o apariencia dice tener certeza. Si no, se encuentra por lo tanto en la oscuridad y habla como un ciego. Si hay alguna luz o apariencia, entonces o bien aquello de lo que dice tener certeza es la luz misma, o bien deriva de ella. Entonces, o siempre lo experimenta en sí o en su luz, o bien aquello de lo que dice tener certeza posee algún tipo de
10 relación con ella. Pues, si la luz misma no tuviera alguna relación con aquello de lo que dice tener certeza, la luz misma estaría, por así decir, completamente en tinieblas con respecto a eso; y entonces, como un ciego, no tendría certeza de ello. Si posee una relación, que es lo que uno debería admitir, esta relación puede ser contingente, es decir, indiferente a si existe o no. Pero entonces, por medio de esa luz o apariencia, no sería capaz de decir que tiene
15 certeza, porque, así como afirma tener certeza de la existencia, igual podría estarlo de la inexistencia. Por lo tanto, debe tratarse de una relación necesaria. Y, si este es el caso, puede ser deducida la existencia como una conclusión. Porque, puesto algo como existente, debe afirmarse la existencia de todas las cosas que se siguen de ello necesariamente. Como consecuencia, se sigue la verdad de la siguiente afirmación: nadie puede afirmar tener certeza
20 respecto de algo a menos que posea su luz o la de aquello de lo que necesariamente se sigue.

 Por esto mismo dije en otra ocasión que nadie puede afirmar que en un cuerpo, además de las tres dimensiones, exista una cierta realidad que oficia como fundamento de ellas, como afirman aquellos que postulan que la cantidad es distinta de la sustancia material. La razón es que esa realidad no posee en el intelecto ninguna luz en la cual su existencia de
25 esa realidad sea experimentada, pues no la hemos visto ni oído; ni tampoco puede la existencia de una realidad tal ser razonada a partir de lo que vemos o de lo que percibimos por cualquier otro sentido cualquiera, como fue dicho en otra parte.

 De acuerdo con este punto de vista, puede decirse entonces con probabilidad que, si un hombre puede decir que está seguro de algo, aquello que aparece de manera propia y
30 última es verdadero. Expresemos esta regla con otras palabras: cada acto de afirmación formulado en plena luz, en la medida en que un hombre puede poseer una luz plena, es verdadero. Pues todo acto que se ajusta a su verdadera regla es verdadero. Y un acto de

afirmación formulado en plena luz se ajusta a su verdadera regla, es decir, la plena luz. Pues no podemos establecer nada con certeza como no sea en relación con la luz o con las apariencias que senos presentan. Pues estas poseen la naturaleza de una medida o principio, como fue suficientemente demostrado arriba.

5 Y como se dijo antes, tampoco sería válido decir que la plena luz no posee en sentido absoluto la naturaleza de una medida, sino mediante la concurrencia de tres cosas, es decir, la propia disposición del órgano y del medio, y la distancia apropiada del objeto. Al que dijere esto le haría dos preguntas: en primer lugar ¿cómo está seguro de que se requiere eso? No será capaz de ofrecer una razón verdadera como no sea una apariencia o su luz, de modo tal que la negación de la proposición implicará su admisión. En segundo lugar, pregunto a quien
10 dice tener alguna certeza, si conoce que esas tres cosas concurren: que su facultad está apropiadamente dispuesta, etc. No puede alegar una razón verdadera excepto que le parece que es así. De modo que siempre deberá caer en lo que se quiere negar, es decir, que una apariencia plena, tomada absolutamente, es siempre verdadera, y que un acto de afirmación
15 basado en ella es siempre verdadero.

 Hemos utilizado la expresión "plena luz", pues una luz que no es plena no posee la naturaleza de una medida. De aquí que discutan frívolamente quienes dicen: "en el sueño me parece que corro a través de un campamento, o que me encuentro en el cielo, y sin embargo no es así". Respondo: ello no apareció con plena apariencia, pues una apariencia plena de la
20 verdad de esa proposición es una apariencia a través de los sentidos externos, cuando percibes el movimiento a través de la vista.

 Pero debemos decir algo acerca de otras cosas, de las cuales se dice a veces que son vistas en su propia luz, y a veces en la luz de su imagen, como cuando un hombre es visto en un espejo. Ahora bien, propongo que cada afirmación que está basada en la luz, y no va más allá de ella, es verdadero. Por lo tanto, cuando se mira el sol, algunos dicen que los sentidos son engañados porque es más grande que la tierra y sin embargo parece tener un tamaño de
25 dos pies. Resulta sorprendente que hablen de esa manera. Si pensaran cuidadosamente acerca de lo que están diciendo, verían que hablan en la oscuridad, o bien deberían estar de acuerdo con nosotros. Pues ellos dicen que el sol es más grande que la tierra, y dicen que lo que ven
30 es en apariencia de sólo un pie. ¿Como pueden reconciliarse el hecho de que aparezca todo el sol y que, según esta apariencia, no sea más grande que un pie? Digo, entonces, que es visto por nosotros en la luz de su imagen. Así es que vemos la imagen del sol; y, al verla, se

afirma, por así decir, que fue visto el sol y, en ella, una parte no está representada más que otra. De aquí que la extensión del sol es representada sólo por medio de una semejanza en su forma, sustancia y luz; no está representada por medio de una igual cantidad.

Algunos quieren usar este hecho como base de un argumento aparente que prueba que la cantidad es realmente distinta de la sustancia y la forma, pero por el momento me reservo su refutación. Me es suficiente que exista un verdadero acto de afirmación que se refiere a una imagen que resulta más pequeña que la tierra. La misma respuesta podría darse acerca de la vara que parece quebrada en el agua: afirmo que la apariencia se da según una determinada imagen, que es de una tal disposición como aparece. Y diría lo mismo acerca de la ribera de un río que, a un hombre en un barco, le parece moverse. Acerca del hombre con fiebre a quien las cosas dulces le parecen amargas, se puede decir, como más arriba, que ello se debe a ciertas cosas verdaderamente amargas que se encuentran presentes en el órgano del gusto.

Así, estas objeciones poseen poca fuerza contra mi propuesta. Y entonces presento una más fuerte aún, porque debido a lo que se dijo acerca de la luz de la imagen, se seguiría que nadie podría hablar de una verdadera existencia subjetiva de la blancura o de cualquier otra cosa. Pues no podría decir nada si no es de acuerdo con su apariencia, y se diría entonces que esa apariencia culmina en la imagen de la cosa y no en algo subjetivamente³⁸ existente en la realidad exterior. Debe decirse, por supuesto, que es seguro que cuando la vista ve lo blanco ve algo. Su apariencia garantiza esto; y que se encuentra fuera del ojo y en tal o cual lugar. Afirmo que todas estas cosas son verdaderas. Ahora bien, cuando la visión no cambia, no importa dónde se dirija o cuál sea su estado, y se le aparece una cosa como verdaderamente existente, impone su nombre y afirma que allí hay verdadera blancura, dotado de un ser fijo³⁹ o subjetivo. Cuando este no es el caso, impone otro nombre y llama "imagen" a esa cosa, como cuando un hombre es visto en un espejo, o como cuando un hombre ve moverse la ribera del río, mientras que no la vería moverse si se encontrara en otro punto, toda vez que la vería del modo más pleno. Pero de ninguna manera puede tener

38 Respecto de esta terminología, en las páginas que siguen, Nicolás abordará la distinción *subjective/objective* y *esse subjectivum/objectivum*, con el sentido técnico de la distinción en los autores medievales: el *esse subjectivum* corresponde al ser de la sustancia fuera del alma (a modo de *subjectum*), mientras que el *esse objectivum* corresponde al ser intencional, en el alma.

39 La noción utilizada aquí es *esse fixum* (232.8), por oposición a *esse intentionalis*. Cf. THOMAS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 2, a. 2, q. 2, ad 4: *naturale potest dupliciter sumi. Uno modo prout dividitur contra ens in anima; et sic dicitur naturale omne illud quod habet esse fixum in natura*. En el s. XIV, la utiliza Pedro Aureolo en su formulación del *esse apparens*, probable fuente de Nicolás de Autrecourt. Cf. K. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345*, Brill, Leiden 1988.

certeza de que exista alguna diferencia entre la imagen y lo que llama "cosa fija"⁴⁰; por cierto, en lo que respecta a su apariencia, sólo hay diferencia numérica. En el caso del tacto, ciertamente, no parece haber ninguna razón para dudar, pues no parece lidiar nunca con imágenes, sino siempre con una cosa fija.

5 Pero, por lo dicho antes, algunos podrían decir que se refuta toda certeza, tanto como por los argumentos de mis adversarios. Pues, de acuerdo con lo anterior, para probar que algo existe no bastaría con decir que me parece ser verdadero y que, por lo tanto, es verdadero, puesto que en el sueño aparece algo que no es verdadero. Uno debe aceptar como verdadero cuanto aparece en plena luz. Ahora bien, en lo que respecta a la premisa menor de este
10 argumento, ¿cómo se puede tener certeza? Se me dirá: "Si dices que porque te parece a ti en modo absoluto, entonces mantendré que la apariencia debe tomarse en modo absoluto como medio para llegar a la conclusión. Si dices que porque aparece en plena luz, el problema vuelve a lo anterior. Pues en el sueño aparece muy claramente que veo a una persona, y sin embargo no la veo".

15 Un modo de responder a esto sería decir que no existe medio para demostrar la conclusión, sino que el concepto de certeza que puede tenerse es como una cierta consecuencia natural, y no a modo de conclusión. Un ejemplo, entre otros, puede ser la distinción entre lo blanco y lo negro. El concepto de su diferencia no se obtiene a modo de conclusión. Pues, si alguien dijera: "el blanco y el negro son diferentes, y lo demuestro
20 porque los actos de la visión son diferentes", estaría probándolo por lo menos conocido. Además, la cuestión se plantearía nuevamente respecto de los actos de la visión, y sería entonces necesario conceder lo propuesto. Así responderé también en otro caso, como es el del sueño. Respondo negativamente, pues en la vigilia me parece que puedo beber, hablar, oír, etc. y esto en modo constante y continuo; y a partir de tales apariencias se produce el
25 concepto de certeza. No así en el otro caso. Y tal vez, en un análisis ulterior, debería concluirse que no poseemos completa certeza acerca de las cosas; más aún, sólo la posee el Primer Intelecto, que es la medida de todos los intelectos.

Podemos decir algo más acerca de este asunto. El desacuerdo que parece tener lugar entre los hombres no concierne a la apariencia en sí, pues los opuestos no aparecen a los
30 hombres. Sí es cierto que no aparecen las mismas cosas; ciertamente, una cosa aparece a un

40 Según la *Summa Lamberti*, uno de los textos más difundidos de la lógica terminista en el s. XIII, lo opuesto de la *res fixa* o *per se stans* es la *res dependens*; cf. LAMBERTUS DE LATINIACO, *Logica (Summa Lamberti)*, ed. F. ALESSIO, Firenze, 1971 (atribuida allí a Lamberto de Lagny).

hombre, otra a otro, y a veces más cosas aparecen a un hombre y menos a otro. Por lo tanto, la contrariedad concierne al acto del habla; por ejemplo, si alguien dijera que es mejor vivir para los placeres corporales que dedicarse a la filosofía, lo único que le aparece a ese hombre es que los placeres corporales se le presentan mayores en apariencia. Pero quien afirma lo contrario atiende a la actividad filosófica en sí, en tanto prescinde de los placeres y, similarmente, de la operación del tacto, y se le presenta la apariencia de que una es mejor que la otra. Así, se contradicen uno a otro en sus dichos, pero no en las apariencias que se les presentan. Similarmente, si alguien negara el número de categorías, ordinariamente uno le diría que está negando los primeros principios. Pero el otro respondería que no. Pues al primero le parece sólo que aquel niega lo que él suele considerar primeros principios, y nada más se le aparece. Y el otro considera que no es una proposición evidente por sí a partir de sus términos el que sean diez las categorías. Y a cada uno, lo que se les aparece, se les aparece como verdadero.

El hecho de que la expresión exceda de este modo los términos de la apariencia no se debe a otra cosa que a una mala disposición del intelecto. Pues un intelecto recto siempre está adecuado a su medida y, entre los hombres, posee un mejor intelecto aquel que mejor sabe cómo reconducir todos sus dichos a su primera medida, es decir, a la apariencia o a la luz correspondiente. Entre quienes disputan, deberá entonces procurarse el dominio de una de estas dos cosas: o bien la reconducción de los dichos a su medida, o bien la multiplicación de las apariencias. En el primer caso, quien busque convencer al otro deberá procurar hacer manifiestos los motivos de su discurso. En el otro, deberá manifestar sus apariencias y asumir completamente la figura del oponente.

¿Qué ocurre cuando se concede asentimiento allí donde el acto del habla excede los límites de su medida? Así, creemos más cuando más perfectas son las causas de esta creencia, como cuando alguien propone que los placeres de la carne son preferibles, en tanto se le presenta este mismo placer, lo cual es algo bueno en tanto se prescinde de toda otra actividad, como ya se dijo. Por lo tanto, aunque afirme esto acerca de la actividad, su asentimiento, sin embargo, está perfectamente de acuerdo con la apariencia referida al propio placer. Similarmente, a quienes están despiertos, excepto a los locos o a un hombre similar a un dormido, las apariencias son verdaderas y ellos asienten a verdades, pero no siempre expresan verdades, porque a veces sus expresiones van más allá de sus límites.

Una consideración acerca de algo expresado antes parece conducir en sentido contrario. Pues, en relación a la misma cosa, es cierto que a un hombre los placeres del tacto parecen mayores que los placeres intelectuales, y a que a otro le parece lo contrario. La explicación para esto sería decir que a estos hombres aparecen cosas que son de alguna manera diversas, mas no contrarias o incompatibles. En el caso del que afirma que los placeres del tacto son mayores que los placeres intelectuales, diremos que lo que él dice es verdadero en relación a lo que le aparece a él. Pero para completar la proposición debe añadirse que los placeres intelectuales no se presentan en él con todo su ser, sino que sólo posee de ellos una experiencia reducida, mientras que al otro le aparecen absolutamente, sin tal disminución. Recuérdese, en concordancia con esto, lo que dice Aristóteles en el libro segundo de la *Política*: hablando de aquellos que desean experimentar placeres completa y continuamente, afirma que no buscarían consuelo más que en la filosofía, si fueran capaces de encontrar placer en ella.

Una tercera forma de dar cuenta de las divergencias que tienen lugar entre los hombres es la diferencia en el asentimiento. Pues, dadas iguales apariencias en dos hombres, el asentimiento se produce en uno y no en el otro, o al menos no con la misma intensidad. Pongamos, por caso, que Roma es una gran ciudad. Supongamos que uno lo cree firmemente y que el otro no. Aún así, la misma cosa aparece a ambos, es decir, que tal afirmación es un lugar común y que de ella no se sigue contradicción. O acaso debería corregir lo anterior y decir que de la misma apariencia se sigue el mismo asentimiento, pero no la misma creencia acerca de ello, aún cuando se trate de un lugar común. Lo que efectivamente le aparece a uno de estos dos hombres es que no hay conexión necesaria entre la proposición y la creencia, y que por lo tanto no lo cree firmemente.

Ciertamente, a veces ocurre que, cuando existen apariencias que de algún modo u otro conducen a conclusiones opuestas, la atención se dirige más hacia una de ellas que hacia la otra. Por ejemplo, cuando se postula que dos blancuras similares poseen una unidad real, parece que, consideradas en sí mismas, aparecen como completamente una a los sentidos, de modo que, si el intelecto no tomara en cuenta sus ubicaciones, no las podría distinguir. Mirando a cuanto aparece, algunos declaran que existe una cierta unidad real en la naturaleza de la cosa. Otros consideran que una cosa no puede estar en diferentes lugares y que, cuando una de esas cosas cesa de existir, la otra permanece. Considerando esto, declaran que allí no hay verdadera unidad. Y otros, considerando todas esas apariencias, afirman que esta

conclusión debería ser considerada por los hombres como neutral, es decir, como superando la capacidad del hombre para decidirla, y que la apariencia no puede ser aquí completamente resuelta.

5 Sea de ello lo que fuere, mantengo, como dije antes, que cuanto aparece en plena luz es verdadero, y que no pueden aparecer cosas contrarias a los hombres en plena luz. Pues de otro modo, el contendiente debería usar como término medio de la argumentación "todo cuanto aparece a mí es verdadero" y no "todo cuanto aparece es verdadero". Pues, si usara este último, y dijera que cosas contrarias pueden aparecer, se seguiría que los contrarios serían verdaderos al mismo tiempo, lo cual es imposible.

10 Y aquí debe considerarse lo siguiente: tal vez podría parecer a algunos que no constituye un gran bien poseer conocimiento de las cosas, puesto que se ha dicho que no podemos tener completa certeza acerca de ellas. La respuesta a esto sería que, aun concediendo que tal es el caso, no habría mayor problema. Pues es cierto que existen determinadas configuraciones y determinados grados de luz, no importa de qué objeto. Y esto
15 no sería mayor inconveniente, si no resultara entonces que nuestro deseo de conocer las cosas permanecería insatisfecho. Al respecto, considérese que la superioridad del intelecto de un hombre sobre el de otro se produce de una de las dos formas mencionadas: sea porque las apariencias de las cosas vienen a él en mayor número y más rápido, sea porque reflexiona más acerca de las apariencias y es menos apresurado en pronunciarse acerca de ellas.

20 Así como hemos dicho que cuanto aparece es verdadero, también debemos decir respecto de la voluntad, similarmente, que cualquier cosa que desee el apetito es un bien en sentido absoluto, y no meramente un bien aparente. Y así como el modo de probar que algo es verdadero es la apariencia misma, el modo de probar, a su vez, que algo que se desea es bueno es el acto mismo por el cual se lo desea. Para no dejar espacio a la duda, en caso de
25 que se presente la objeción de que algunos desean robar, otros suicidarse, y otros buscan los placeres corporales, responderemos a esas personas que el apetito no está dirigido a esas cosas en sí mismas, sino sólo en razón de lo que está anexo a ellas, al menos en los primeros dos casos. Pues, si matar o robar fueran considerados aparte de lo que lo que los precede, acompaña o sigue, el apetito nunca los desearía. Pero el robo viene seguido de la
30 posesión de bienes que acompaña el robo, y ciertamente tener dinero es bueno para la propia

conservación⁴¹. Del mismo modo, quienes padecen múltiples desgracias se suicidan en un deseo de escapar de esas mismas desgracias, y ese deseo es bueno. Y así en los otros casos.

5 Acerca de los placeres corporales, por ejemplo el placer que se obtiene a través del tacto, diremos que el placer es bueno si se lo considera separadamente de toda otra cosa a excepción del placer mismo. Pero este último no es un bien porque, si se lo considera separadamente del placer, nadie lo desearía sino en vistas a la procreación o algún otro beneficio inmediato. Y así parece que lo que se desea es bueno, del mismo modo en que cuanto aparece es verdadero, como se demostró arriba.

10 Igualmente, debe considerarse que a veces los hombres aceptan como evidentes muchas cosas que no son evidentes para ellos, como cuando toman una cosa por otra. Por ejemplo, algunos toman como evidente que, cuando aparece lo negro, desaparece lo blanco; y sin embargo eso no es para ellos evidente, sino que simplemente lo blanco ya no aparece a la vista y previamente aparecía. Otros aceptan algunas cosas como evidentes porque todos lo hacen. Algunos dicen que algo es totalmente evidente para ellos cuando lo es sólo en parte.

15 Por ejemplo, alguien postula como proposición universal lo que ha aceptado únicamente por inducción a partir de casos individuales, y luego afirma "esto es evidente para mí"; y sin embargo nada es evidente para él excepto esas proposiciones singulares sobre las cuales basó su inducción; ni siquiera es evidente para él que esos singulares son de la misma naturaleza en lo que concierne a su predicado.

20 En otros casos, alguien afirma que algo es evidente para él en virtud de signos insuficientes. Por ejemplo, dicen, "sabemos que cierta persona actúa por vanagloria"; y sin embargo nada es evidente para ellos excepto alguna señal que se relaciona en modo sumamente contingente con la conclusión. Pero, porque su mente se inclina a la detracción, toman ese argumento contingente como si fuera evidente y necesario para ellos. Todo lo que

25 uno necesita hacer para tener evidencia de un argumento es disponerlo en forma silogística, puesto que esa forma es evidente. Luego, si las premisas son evidentes para él, la conclusión será igualmente evidente, en tanto descansa sobre las premisas.

41 Entre las tesis condenadas por la comisión papal en 1346 se encuentra una que, según los jueces, fue pronunciada por Nicolás en la *determinatio* de una *quaestio*. Se trata de la n° 56, en la que se afirma que, puesto que la adquisición de conocimiento es un bien deseado por Dios, un joven que no tuviera los medios para conseguir los libros que lo ayudarían a instruirse estaría autorizado a robarlos. La comisión declaró esta tesis falsa, herética e insensata. Cf. NICOLAS D'AUTRÉCOURT, *Correspondance. Articles condamnés* (texte latin établi par L. M. DE RIJK; introduction, traduction et notes par C. GRELLARD), Vrin (Sic et Non), París 2001, p. 150.

Existen también otras cosas que no son directamente evidentes, pero son aceptadas porque su opuesto, por su misma naturaleza, no puede producir una apariencia. Por ejemplo, si el mundo no existió eternamente, no se explica por qué comenzó en un momento en vez de otro. Lo siguiente, por lo tanto, es evidente en sentido propio: los objetos sensibles, y los actos que experimentamos en nosotros, en lo referido a cuanto es simple. En lo que respecta a los complejos proposicionales, son evidentes los principios que son conocidos por sus términos, y las conclusiones que dependen de ellos.

Por lo tanto, a partir de lo anterior, podemos ver fácilmente lo que entendemos por certeza. Pues, en lo que respecta al conocimiento cierto acerca de un determinado complejo proposicional –tal es su definición nominal–, los hombres utilizan esta palabra del siguiente modo: cuando alguien posee conocimiento claro y evidente de un complejo proposicional y además percibe que posee tal conocimiento claro y evidente, entonces se habla de certeza. Por lo tanto, la certeza implica tal conocimiento claro de un determinado complejo proposicional. Aristóteles utilizó este método de investigación a partir del significado nominal en el primer libro de los *Segundos analíticos*, cuando afirma "creemos que sabemos algo", etc.

Pero te preguntará: "¿Qué entiendes por conocimiento claro y evidente?" Respondo que debería observarse qué tipo de demostración es posible en este caso. Si preguntas "¿Qué entiendes por color?", acaso la respuesta sería "aquello que se ve". Y si preguntas "¿qué entiendes por 'ver'?", el significado de esta palabra podría mostrársele a quien no lo conociera señalándole sus ojos, o indicándole que fije su mirada sobre algo, o que observe mi propia mirada. "Mira", le diría, "esto es lo que yo llamo 'ver'". No creo que haya mejor modo de mostrárselo.

"Pero", dirás, "¿qué ocurre con los actos del alma, que son más difíciles de señalar? ¿Qué quieres decir por 'conocimiento claro' tal como lo has utilizado en la proposición?" Respondo que haré uso de conceptos de un modo colateral, y que finalmente la aceptación de lo que se quiere decir con conocimiento claro y evidente se presentará al intelecto dispuesto de ese modo. Por ejemplo, utilizo este término de la siguiente manera: afirmo que poseo conocimiento claro y evidente de los primeros principios, de las conclusiones derivadas de ellos y también de nuestros actos, como, por ejemplo, que ahora estoy hablando, etc.

En general, cuando el intelecto es movido a asentir completamente a causa del conocimiento, se dice entonces que posee conocimiento claro. Digo "cuando es movido a

asentir a causa del conocimiento" porque el intelecto asiente a muchas proposiciones que no son conocidas o evidentes para él, como por ejemplo que Roma es una gran ciudad, etc., como se dijo antes. Cuando, por lo tanto, alguna proposición viene al intelecto de alguien clara y evidentemente, se dice entonces que posee certeza, de modo que, cuando percibe la claridad de su conocimiento, entonces afirma con certeza: "Así es".

Concordantemente, propondré como primera conclusión que, si el intelecto puede decir de algo "esto es verdadero", lo opuesto de lo que es conocido clara y evidentemente no puede tener lugar. De aquí que, a la inversa y de modo general, todo lo que es claro y evidente al intelecto es verdadero. Esta conclusión se demuestra así: si fuera posible que lo opuesto de algo conocido con conocimiento claro y evidente sea verdadero, se seguiría que el intelecto no estaría seguro de nada. Pero lo opuesto de esto fue lo que sostuvimos en nuestra hipótesis. La conclusión se prueba porque no poseemos certeza acerca de los primeros principios o acerca de cualquier otra cosa cognoscible sino porque los conocemos clara y evidentemente. Por lo tanto, acerca de los principios, no experimentamos ningún otro acto sino el de conocimiento claro.

Pero si dijeras: "afirmamos que existe un tal conocimiento claro, pero que admite grados", yo respondería que, si admite grados, al ser estos inciertos e indeterminados, sería igualmente incierto e indeterminado para nosotros saber cuándo hemos llegado a la verdad. Entonces tú dirás, como de algún modo se insinuó más arriba, que, de acuerdo con lo antedicho, los contradictorios serían verdaderos al mismo tiempo, pues algunas personas postulan conclusiones contradictorias. Aquí diremos que a nuestro argumento convendría agregarle estas palabras: "y debe asegurarse que a cada uno le resulte claro y evidente que las cosas son tales y como él afirma que son". Pero tú dirás: "Esto no es una respuesta válida, pues cada uno de ellos juzga que es completamente claro y evidente para él que las cosas son así, y por ello es movido a asentir". Por lo tanto, si los opuestos pueden coexistir, entonces se sostendría, como se hizo antes, que no estaríamos seguros de nada. Pues decimos que tenemos conocimiento incluso de los primeros principios sólo porque juzgamos que es completamente claro y evidente que las cosas son así.

Aquí debe decirse que, cuando los hombres sostienen conclusiones opuestas, algo es claro para ambos, pero no se contradicen en este punto o en aquél, sino que a veces toman una cosa por otra, como se dijo antes. Por ejemplo, y esto de hecho lo he visto ocurrir muchas veces: alguien dice algo; dos personas lo escuchan. Uno dice "ha dicho esto" (cuando

en realidad no lo hizo); el otro dice "no, ha dicho esto otro". Cuando esto ocurre, entonces se dice que se contradicen.

5 Pero en realidad, los opuestos no aparecen con evidencia a sus intelectos. Pues no resulta evidente para el primer hombre (aquel que dice que dije algo que en realidad no dije) que eso fue lo que dije. Lo que es para él evidente es que, mientras yo hablaba, el concepto de esa cosa ingresó en su mente, tal vez a causa de mi manera de hablar o porque lo que yo decía estaba lo suficientemente cerca de lo que él estaba pensando. Es también evidente para él que yo dije algo y que moví mis labios, pero no es evidente para él que yo dije aquello. Y así toma una cosa por otra. Dirás aún: "De acuerdo con esta forma de responder, se seguiría que el intelecto podría decir que no está seguro de nada en particular, si bien podría hacerlo de algo en general. Pues, de acuerdo con tu postura, el intelecto puede tomar una cosa por otra y, así, juzgará que algo es perfectamente claro cuando no es eso lo que será claro sino otra cosa sobre lo cual no realizará juicio alguno. Y, si dices que tendrá la certeza pero carecerá de todos los medios para demostrar (a sí mismo o a otro) que posee esa certeza (porque el grado de conocimiento necesario para descartar la certeza de su opuesto no es lo suficientemente determinada como para ser conocido), se seguiría la contradicción "hay y no hay certeza".

20 En línea con esto, se responderá al argumento que expuse más arriba para probar que todo lo claro y evidente para el intelecto es verdadero, mediante esta misma objeción. Con lo cual resultaría que mi conclusión no ha sido aún lo suficientemente probada. Por lo tanto, de acuerdo con esta posición, alguien tendría certeza de algo, pero ciertamente no sabrá que posee esa certeza.

25 Pero argumento en contra de esto, porque cuando afirmo que el todo es más grande que la parte, no sólo me parece estar en lo cierto, sino que también creo estar seguro de esa certeza. Por lo tanto, al razonamiento anterior que afirma que nadie tendrá certeza de ninguna cosa en particular porque no estará seguro de no tomar una cosa por otra, respondo en forma diferente: afirmo que una persona tendrá certeza cuando, una vez captado el significado de los términos, ello se le presenta en modo tan claro y evidente, que lo conduce al asentimiento completa e irreversiblemente, al punto que ello es lo que se le presenta a su conocimiento. Pero cuando una persona escucha a otra, no es completamente claro que dijo esto o aquello. Si alguien preguntara, "¿no podría ser que él dijo una cosa y a tu intelecto se presentó otra distinta?", la respuesta sería afirmativa. Y así, resulta claro que puede sostenerse la

conclusión expuesta arriba, es decir, que aquello que es claro y evidente al intelecto en modo irreversible, y ello a causa de la propia naturaleza de la visión, eso es verdadero. Y por esto mismo se impone la siguiente conclusión: porque, así como el gusto no fue creado para obtener su mayor placer en lo amargo, así tampoco el intelecto lo hace en lo falso, fundamentalmente porque lo falso es el mal del intelecto.

De lo dicho se puede inferir una segunda conclusión: a saber, que esa conclusión que fue probada hipotéticamente (sobre la suposición de que algo es cierto), debe ser asumida como principio. Pues, si pretendiéramos mostrar que es verdadera, las premisas deberían asumirse como evidentes o verdaderas. Si sólo como evidentes, entonces, aunque harían evidente la conclusión, no la probarían como verdadera. Si como verdadera, tengo esta dificultad: o bien lo son en virtud de ser ellas mismas evidentes (y esto sería una petición de principio) o porque son verdaderas (y entonces sería necesario que su verdad sea demostrada de otras premisas, y así al infinito).

La tercera conclusión es que no hay un principio que sirva como fundamento para otro principio de modo tal que pueda probar su verdad. Esto puede demostrarse del mismo modo que la conclusión precedente.

La cuarta conclusión es que no parece que tengamos completa certeza acerca de las cosas, por lo cual conviene asumir como medio de demostración aquello que resulte evidente; en efecto, el intelecto reposa en el razonamiento que dice "es evidente, por lo tanto es verdadero".

La quinta conclusión es que el fundamento de la evidencia no reside en el primer principio. En rigor, esta conclusión puede resultar de algún modo evidente, porque el intelecto no parece reposar en el mal, etc., como se dijo antes.

La sexta conclusión es que ninguna conclusión puede ser demostrada como verdadera como no sea por medio de la evidencia, esto es, a menos que se demuestre evidente por medio de proposiciones evidentes.

La séptima conclusión es que no puede probarse como verdadera aquella conclusión a la cual ninguna otra supere en evidencia.

La octava conclusión es que no todas las proposiciones pueden ser demostradas como evidentes por medio del primer principio. Pues, junto con el primer principio, es necesario asumir algo que contenga en acto la conclusión. La premisa menor no lo hace, como lo hacen la premisa mayor y el primer principio, es decir, en potencia.

La novena conclusión es que alguien podría, a causa de la costumbre o de otra razón, negarse a asentir sin dudar al hecho de que el primer principio sea verdadero. Un ejemplo de esto sería una persona educada de modo tal que afirma que existe un agente omnipotente que puede generar lo contrario a cuanto aparece, y que la evidencia no debería producir su asentimiento, puesto que lo contrario puede coexistir con ella, como podría demostrarse en numerosos casos.

La décima conclusión es que no podría no asentir sin que el principio le resultara claro y evidente.

La undécima conclusión es que, así como aceptamos que cuanto es totalmente evidente es verdadero, así aceptamos también que lo que no puede ser presentado con evidencia no puede ser verdadero, y así distinguimos lo posible de lo imposible.

La duodécima conclusión es que uno tendría plena certeza si, además de que algo sea evidente para él, también fuese evidente la siguiente proposición: "esto es evidente para mí, por lo tanto es verdadero".

La decimotercera conclusión es que, acerca de las cosas conocidas por medio de la experiencia (por ejemplo, cuando se dice que se sabe que el ruibarbo cura el cólera, o que un imán atrae el hierro), sólo poseemos un hábito conjetural y no certeza. Cuando se demuestra que la certeza proviene de la proposición que existe en el alma, según la cual lo que es habitualmente producido por una causa no libre es su efecto natural, pregunto a qué llamas causa natural. ¿Una causa que ha generalmente producido lo que tuvo lugar, y que continuaría a producirlo en el futuro si se mantiene activa? Entonces la premisa menor no es conocida: aún si algo fue producido en la mayoría de los casos, aún así no es seguro que así ha de ser en el futuro.

La decimocuarta conclusión es que todo lo evidente para los sentidos externos es verdadero, concedido que pueda tenerse certeza acerca de tales objetos.

La decimoquinta conclusión es que lo que aparece en sueños es verdadero en tanto aparece internamente, esto es, en forma de imágenes. En la vigilia, ciertamente, se experimenta otra evidencia, y entre otros objetos.

La decimosexta conclusión es que, así como no toda proposición puede ser demostrada evidente por lo que es llamado primer principio, como se dijo, y no llamamos imposible a una proposición sino a aquella que no puede ser evidente para nosotros, así existen algunas proposiciones imposibles que no pueden resolverse en el primer principio de

modo tal que se muestre por su intermedio la evidencia de su imposibilidad. Al menos, no puede determinárselo con certeza.

5 La decimoséptima conclusión es que, para saber que estamos despiertos, o estamos hablando, etc., no es necesario saber que la facultad esté dispuesta apropiadamente, puesto que esto es más oscuro que lo primero, y no resulta claro cómo esto podría ser conocido, como no sea por un acto de los sentidos. Además, si esto fuera conocido, no habría de ello sino evidencia. Si, por lo tanto, poseo evidencia tan clara en un caso como en otro, o bien no poseo certeza, o bien la poseo también en este caso.

10 La decimoctava conclusión es que no todo lo que carezca del más alto grado de evidencia es susceptible de prueba. Esto resulta claro a partir de una proposición expresada antes; puesto que no todo lo que se encuentra debajo del primer principio puede ser probado por él.

[Si una misma cosa puede ser vista de manera clara y oscura]

15 Y para conocer más casos acerca de las apariencias, propongo el siguiente problema: si una misma cosa puede ser vista clara y oscuramente. Parece que sí. Pues, cuando dos cosas se enfrentan al mismo objeto, el más perfecto siempre realizará el acto más perfecto respecto de la cosa sobre la que actúa. Sobre la base de esta premisa, parece seguirse la conclusión propuesta, y esto es aceptado como cierto por todos, y no se ha encontrado a nadie que lo contradiga. Pero a mí me parece verdadero lo contrario, según la razón natural de la cual participamos en el estado presente. Y es a esta razón a la que haré referencia de ahora en adelante.

25 La primera conclusión, por lo tanto, es que nunca pueden co-existir un conocimiento claro y uno oscuro respecto de la misma cosa. Para mostrar esto, tomemos dos blancuras, una de las cuales es clara, la otra oscura. Llamemos a la primera *a* y a la segunda *b*. Sea *c* el acto de ver *a*, y *d*, el acto de ver *b*. Ciertamente, *c* será un acto más claro que *d*, toda vez que *a* es una blancura más clara que *b*, y puesto que un acto es una suerte de representación del objeto en el intelecto. Por lo tanto, cuando la blancura *a* es vista desde lejos, o es vista en la oscuridad, a causa de una luz decreciente, como en la caída de la noche, se produce el acto de vista oscuro, es decir *d*. Argumento, pues, como sigue: por cada instante en el que en la visión hay un acto de ver un objeto, ese objeto es visto; y por cada instante que no hay en la

facultad un acto de ver un objeto, ese objeto no es visto. Pero, como hemos postulado, en este instante la visión tiene el acto de ver *b*, es decir *d*, y no el acto de ver *a*. Por lo tanto, ve la blancura *b* y no la blancura *a*. O, si *a* es vista, es sólo porque es vista *b*, que es de algún modo la misma y está prácticamente contenida en aquella, en modo evidente.

5 Se puede decir más, partiendo de la misma raíz. Supongamos que otra persona ve una blancura oscura. Tendrá el acto *d*, como también la primera persona tiene el acto *d*. Ahora bien, una facultad que posee un acto igual al de otra facultad, ve lo que la otra facultad ve, y sólo eso, puesto que no posee sino ese idéntico acto. Pero uno ve una blancura oscura y no una clara. Por lo tanto, el otro se verá similarmente afectado.

10 Además, ningún intelecto que haga uso de razón, y tome un extremo de una contradicción, debería cambiar al otro extremo sin que exista una razón para el cambio. En un momento, cuando el intelecto se encuentra prácticamente en tinieblas, se le aparece lo negro, según cree. En otro momento, en plena luz, aparece la blancura. Ahora bien, no hay causa para extraer de aquí que previamente no vio lo negro, sino que sólo puede decirse que
15 ahora no lo vea, como no sea, tal vez, contenido en la blancura a modo de evidencia. Y, tal como se dijo acerca de la vista que la visión clara y oscura no pueden coexistir respecto de la misma cosa, así puede decirse de las otras facultades cognoscitivas, y por las mismas razones.

 De lo dicho se sigue una segunda conclusión. Lo que sea concebido por nosotros, en
20 lo que respecto al primer concebible en tanto es conocido por nosotros, eso mismo es concebido por Dios, y exactamente con la misma claridad con la que lo concebimos nosotros. Pues, si el conocimiento fuera más claro, sería el conocimiento de otra cosa.

 Y se sigue una tercera conclusión: todas las cosas son concebidas con igual claridad, cada una de acuerdo a su grado de oscuridad, porque, de acuerdo con lo dicho, cada cosa es
25 concebida en la medida en que puede ser concebida, y con la claridad con la que puede ser concebida.

 Y de aquí una cuarta conclusión: Dios no difiere del hombre porque conozca las cosas con mayor claridad, sino en que posee más conceptos de las cosas.

 Se sigue una quinta conclusión: el intelecto y la vista (o cualquier otra facultad
30 sensible, por caso), o cualesquiera otras dos potencias, nunca poseen el mismo objeto, porque el acto de una de las facultades es siempre diferente, o más claro, en lo que respecta al mismo objeto; en cualquier caso, se sigue que los objetos son realmente distintos.

Y aquí está contenida una sexta conclusión: nada que pueda ser aprehendido por la vista puede ser aprehendido por el intelecto o por otra facultad. Esto es universalmente cierto para cualquier facultad comparada con otra.

5 Y luego puede inferirse una séptima conclusión: cuando la vista ve la blancura, el intelecto conoce la blancura cuando la blancura está ausente, es decir, una cierta cosa similar a la blancura de alguna manera. Y puede decirse que ello existe realmente y con anterioridad a cualquier acto del intelecto, como la blancura vista, si bien nunca es visible.

10 Aquí va la octava conclusión: de estas dos blancuras, la blancura vista es más perfecta que la blancura conocida, porque posee más claridad. A causa de esto, alguno puede pensar que la vista conoce la blancura clara porque para comparar dos extremos se debe conocer ambos extremos. Digamos que la vista conoce de algún modo, en tanto posee conocimiento de una blancura que es en cierto modo similar al objeto del intelecto; y con esto basta. Piensa en ello.

15 La novena conclusión es que allí donde se encuentra la blancura de mayor claridad, se encuentra toda otra blancura de inferior grado. Pues, cuando se dirige la vista a ese punto, puede verse, a medida que la luz decae gradualmente, cada blancura inferior a la vista. Más aún, en donde existe la blancura más clara, incluso lo negro será más visible a medida que decae la luz; y por lo tanto los contrarios coexisten.

20 La décima conclusión es que quien posee el acto de ver una blancura, posee completamente el acto de ver toda otra blancura similar. Por lo tanto, no importa dónde esté, será vista esa blancura. Alguien que ve una blancura que está en París ve también la que se encuentra en Inglaterra de un modo exactamente igual. No digo que la vea mirando hacia el punto ubicado en Inglaterra, sino hacia el lugar en París. Ahora bien, el lugar en Inglaterra y este lugar son diferentes específicamente; por lo tanto poseen actos de visión que difieren en
25 cuanto a la distancia entre este lugar e Inglaterra.

La undécima conclusión se sigue de la segunda: el intelecto humano, en tanto concibe aquello que conoce en el mayor grado en que ello es concebible, posee de ello tanta certeza como la que posee Dios. Pues es, en su raíz, igual a Dios; es decir, en los actos de visión simples a partir de cuya conexión se alcanzan un principio y una conclusión.

30 La decimosegunda conclusión es que existen tantas formalidades inherentes o realidades como conceptos. Pues muchos conceptos relacionados entre sí como un concepto claro y uno oscuro conducen a distintas realidades o formalidades. Y si se relacionan como

dos conceptos dispares, como los conceptos de bondad y eternidad, entonces en mayor medida demuestran la extensión diferentes cosas o formalidades.

La decimotercera conclusión, que se tocó de alguna manera, es esta: tales formalidades como eternidad o bondad, si se consideran separadamente de todo lo demás existente en una cosa, no son concebidas sino por un único concepto; mas, deteniéndonos en este punto, el intelecto no afirmaría ni negaría nada.

La decimocuarta conclusión se sigue de las anteriores: bajo las categorías de género y diferencia se encuentran diversas cosas o formalidades, porque allí hay diferentes conceptos.

La decimoquinta conclusión es que existen diez categorías real o formalmente distintas porque existen tantos conceptos, y por lo tanto tantas cosas o formalidades.

La decimosexta conclusión es que, si hay dos personas, una de las cuales posee un intelecto más perfecto que el de la otra, ella será capaz de decirle: "no conoces nada de lo que conozco yo". Esto resulta evidente si se considera la primera conclusión.

La decimoséptima conclusión es que, si alguien mira algo de cerca, y otra persona lo hace de una distancia mayor, aquella podrá decir: "tú no ves lo que yo veo". Y esto será cierto aún cuando puedan creer que ven la misma cosa, porque sus actos de visión son similares. Lo mismo se puede decir del oído, etc.

Retrocedamos aquí para demostrar esta conclusión (es decir, que uno que se encuentra cerca ve algo distinto de lo que ve uno a mayor distancia). Si el término medio de un razonamiento se mantiene verdadero, y no existe ninguna otra cosa que le quite su naturaleza de medio, siempre que se lo postule, deberá postularse igualmente su conclusión. Y este es el caso, pues si una blancura clara y otra oscura fueran vistas en distintos sujetos, serían juzgadas diferentes; y ello porque los medios para juzgarlo serían las propias apariencias y no, sin embargo, la consideración de la diferencia de ubicación, pues aún si ello no fuera considerado, aún serían juzgadas diferentes. Ahora bien, esta raíz, es decir, el cambio de forma de la apariencia, concierne a lo que se llama una blancura que a una cierta distancia parece ser más oscura y vista de cerca, más clara. Y entonces, si existe identidad de ubicación, sólo puede concluirse de aquí una identidad situar, y no, sin embargo, identidad esencial.

A partir de lo anterior, parecería ser cierto el siguiente corolario: nada de lo que es visto es conocido o imaginado. Y similarmente este otro: nada de lo que es oído es conocido. Y así el resto, y viceversa: nada de lo que es conocido es visto u oído.

También parecería ser cierto esto: Dios no conoce nada de lo que yo conozco. Pues, toda vez que Él es el intelecto más perfecto, él comprende según la condición de su naturaleza. Ahora bien, se dijo en la primera conclusión, con diferentes palabras, que lo que comprende el intelecto más perfecto es diferente de lo que comprende el menos perfecto. Y esta afirmación concuerda bien con lo que el Comentador Averroes dice en el duodécimo libro de la *Metafísica*: es decir, que lo que el Primer Motor conoce acerca de Dios es diferente de lo que conoce el segundo. Y esta conclusión será similarmente convertible: es decir, yo no puedo conocer ninguna de las cosas que conoce Dios. Similarmente, si el intelecto de una persona es más perfecto que el de otra, el primero puede decir: "tú no puedes conocer ninguna de las cosas que yo conozco". Así, Dios no conoce las cosas sino en su grado más eminente. Es decir, Él comprende la blancura en su mayor claridad, y comprende similarmente al hombre, y así sucesivamente. De igual modo parece haber razonado correctamente Aristóteles cuando dice que Dios no conoce nada de los seres inferiores, puesto que su intelecto se envilecería si lo hiciera. Y ello es ciertamente verdadero, porque entonces se seguiría que su intelecto sería igual al nuestro en perfección. Pero, si es más perfecto, entonces poseerá un conocimiento diverso respecto del objeto, como se probó en la primera conclusión.

[Acerca de los entes imaginables]

20

Debemos aquí tomar nota, asimismo, de los entes imaginables, de los cuales puede decirse que poseen una verdadera existencia preexistente a la imaginación y remanente después de ella, como en el caso de los entes visibles y audibles; y así, una quimera existe y, si alguien sueña que es un cardenal, lo será. Esto no se niega sino por el hecho de que no es así respecto de lo que se ve; pero ello no destruye la argumentación, porque son diversos el ser del sentido externo, el ser de la imaginación y el ser del intelecto. Por lo cual, si algo existiera en forma visible, ya no sería imaginable, como se ha dicho. Por lo tanto, los entes imaginables existen realmente, si bien su existencia no es como la de las cosas sujetas a los sentidos externos.

30 Algo similar debe decirse respecto de los entes inteligibles. Pues, como se ha dicho antes, nada inteligible es percibido por los sentidos, del mismo modo que ningún objeto de los sentidos es captado por el intelecto, sino que los inteligibles poseen su ser propio y

distinto, como los entes sensibles. De lo cual resultará verdadero que toda facultad presupone la existencia de un sujeto y ninguna lo constituye. Por lo tanto, del mismo modo en que los entes sensibles (por ejemplo, los visibles) preceden, y deben necesariamente preceder a la visión, así también los entes imaginables preceden a la imaginación.

5 También parece ser cierto lo que se sigue respecto de la disposición de tales entes imaginables o inteligibles, a saber, que no hay ninguna necesidad de afirmar que son generables y corruptibles, ni tampoco que en ellos se verifique una multitud en la misma especie, ni una determinación particular para existir en un lugar determinado.

10 Se sigue también de lo dicho que resulta falso afirmar que todo ente es inteligible. Pues lo que es percibido por los sentidos no es percibido por el intelecto, como se mostró arriba respecto de la vista: es decir, es inteligido algo que se acerca a ello en similitud y conveniencia.

15 Más aún, debe considerarse que, cuando decimos "existe una blancura que antes no existía", esa blancura, es captada en tanto sujeto de acuerdo al ser que posee en tanto objeto del intelecto o de la imaginación; y en tanto predicado es conectado con todo existir que no es sino el ser de la blancura en tanto objeto de los sentidos; y estos dos se distinguen realmente. Y entonces, de acuerdo con esto, el ser de la esencia y el ser de la existencia se distinguen realmente⁴². Y la proposición así formada es contingente, si las cosas son corpóreas.

20 Si se pregunta si el ser de la existencia que es atribuido a un objeto de la imaginación o del intelecto es distinto, la respuesta será que lo es formalmente por la razón expuesta arriba, pero que no lo es realmente en sentido absoluto, porque la separación no es posible, como quedó dicho antes. Y si se pregunta por qué se dice que una cosa existe en sentido absoluto cuando existe de acuerdo con el ser que es captado por los sentidos, la respuesta
25 será que ese ser presupone el ser de la imaginación y el ser del intelecto, y entonces resulta verdadero afirmar que la cosa existe de acuerdo con todo su ser y, así, existe absoluta y universalmente.

30 Que el objeto de la imaginación o del intelecto no desaparece cuando su acto cesa parece probable por la siguiente razón: si un objeto que posee una mayor conexión, o al menos no posee una menor, no desaparece cuando el acto cesa, tampoco lo hará un objeto que posee una menor conexión respecto del acto. Pero el hecho es que el objeto de los

42 El texto latino reza *esse existentiae et esse existentiae distinguuntur realiter* (241.31-32). Evidentemente, en uno de los casos debe entenderse *esse essentiae*.

sentidos externos posee mayor conexión con el acto del sentido externo puesto que es captado más, o no menos, que el objeto de la imaginación en el acto de la imaginación, y se considera cierto que no desaparece cuando el acto cesa. Y por lo tanto, tampoco lo hará aquél.

5 A partir de lo dicho, parecería que una cosa, en lo que concierne al ser por el cual es objeto de un sentido externo, no se corrompe. Pues, si una cosa es incorruptible según el ser menos perfecto y según aquello menor respecto de la intención natural, en mayor medida lo será según el ser más perfecto. Y, como se dijo arriba, el ser de la cosa por el cual es objeto de la imaginación es de este tipo.

10 Más aún, debería afirmarse que, como se dijo anteriormente, el acto de cada potencia presupone la existencia de su objeto. Y, cuanto más claro es el acto de la potencia, en igual medida presupone la existencia de su objeto más claro, es decir, en un ser más claro, como la visión presupone la existencia de su objeto en un ser más claro que lo que lo hace la imaginación. Consecuentemente, si la visión fuese clarísima, presupondrá que su objeto
15 existe con un ser clarísimo; y se dirá que ese es principalmente el ser en el que ese objeto existe. Por lo tanto, si existe una facultad que conoce las cosas perpetua y clarísimamente, como se cree acerca de Dios, entonces deberá decirse que las cosas existen siempre; y esto debería poder decirse en sentido absoluto.

 Hagamos una comparación en este punto. La potencia de la visión capta su objeto
20 más claramente que la imaginación. Supongamos, por una hipótesis imposible, que desaparece el ser que posee la blancura en tanto objeto de la imaginación, mientras que permanece en tanto corresponde al ser por el que es objeto de la visión. Se dirá que, hablando absolutamente, la blancura todavía existe. Ahora bien, si existiera una facultad que captase la blancura más claramente que la visión, supongamos que el objeto desaparezca en lo que
25 respecta al ser por el que es captado por la visión, de modo que el ser que conoce la visión es destruido. Sin embargo, si el objeto permanece respecto de aquello que participa de la facultad más clara, todavía podría decirse que existe, hablando absolutamente, aunque no debería decirse que posee universalmente el ser.

 De lo dicho anteriormente resulta evidente que no es totalmente correcta la
30 proposición que afirma que el conocimiento intuitivo es de una cosa existente en tanto existente, y el conocimiento abstractivo no, y por lo tanto es indiferente respecto de la existencia o inexistencia. Como dije antes, todo conocimiento es de una cosa existente. La

diferencia reside en que el conocimiento intuitivo es de una cosa existente en un ser más claro. Y si Dios conoce todas las cosas de la forma más clara, como se cree, nuestro conocimiento intuitivo podría ser llamado abstractivo respecto del conocimiento de Dios, que sería llamado intuitivo en sentido absoluto.

5 Y si se trata de una cosa finita, no parece que, en tanto un objeto es más perfecto y más claro que otro –aun perteneciendo ambos a la misma cosa–, se produjera una progresión al infinito en tales objetos concernientes a la misma cosa finita. Pues todo ser objetivo parece carecer de la perfección que la cosa posee en sí en lo que respecta al ser subjetivo que posee. Consecuentemente, debe haber un ser objetivo finito por sobre el cual, si se pudiera progresar
10 en un conocimiento cada vez más claro de la cosa, esa cosa sería conocida según su ser subjetivo. Y, puesto que todo esto puede ser realizado por una facultad finita, en tanto la cosa misma posee la condición de un ser finito, o bien Dios no es infinito, o bien no conoce la cosa de acuerdo con la condición de su propia naturaleza, a menos que se quiera afirmar que el ser más claro de cada cosa es el único ente infinito que es Dios. Y la mente parece más
15 inclinada a decir que Dios no conoce ninguna de las cosas fuera de Sí mismo, en tanto todas se reflejan en Su esencia. Por ejemplo, cuando uno ve la blancura más clara, no se dice que ve la oscura en sí misma, sino sólo en tanto su perfección parece estar contenida en la blancura de un modo eminente.

A continuación, debe considerarse lo siguiente: a menudo se afirma que el ser
20 objetivo de una cosa no es sino el acto del entendimiento. Pero esto no parece correcto. Tomemos el ejemplo de la blancura en tanto es vista: existe algo exterior a lo que le imponemos el nombre de "blancura", y también algo interior, de otro modo no diríamos que vemos la blancura de una piedra. Ahora bien, experimentamos la blancura exterior en la modalidad de objeto, pero la interior en la modalidad de acto. Y si se pregunta en qué
25 consiste ese acto, no hay mejor explicación que esta: si se pregunta "¿qué es la blancura?", respondería señalando con el dedo, "lo que aquí ves"; y similarmente, la visión es lo que se posee cuando se dice que se ve la blancura. Y que esa cosa que llamamos conocimiento sea una similitud con el objeto no es algo que sepamos por experiencia. Pues cuando intuimos el acto de ver la blancura, no es evidente para nosotros que sea la blancura o algo similar a la
30 blancura. Más aún, toda similitud parece carecer de la perfección de la cosa de la cual es similitud, pero el acto de conocer parece ser más perfecto que su objeto. Pues hay mayor

placer natural en aquello que no viene si no es por un bien más perfecto: parece que cualquiera se complace más en el conocimiento de lo negro que en su posesión real⁴³.

Ahora bien, acerca de lo que se dijo respecto del ser objetivo, nótese que por ser objetivo entiendo el ser de un objeto que posee tal conjunción e indivisión respecto del acto que, toda vez que se pone el acto, se pone también ese ser objetivo. Por ejemplo, cuando alguien está en una nave en un río y le parece que la ribera se mueve, toda vez que se produzca ese acto de visión, el objeto vendrá según tal ser. Siguiendo esta línea de razonamiento, el ser objetivo se multiplica mientras que el ser subjetivo permanece uno, pues si hay dos personas, una de las cuales entiende el objeto más claramente que la otra, no es la misma cosa lo que cada uno entiende, como se demostró antes. Y aún cuando parece más probable que la cosa, según su ser subjetivo, sea una, cuando un intelecto claro y uno oscuro se dirigen a una cosa cualquiera, independientemente de su unidad, lo que concibe el intelecto claro será algo diverso de lo que conciba el oscuro, como se demostró suficientemente arriba.

Por lo tanto, debo decir que una diversidad de conceptos –como afirmar, por ejemplo, que una cosa es tanto buena como verdadera, etc.– no prueba una diversidad subjetiva en la cosa, sea una diversidad real o formal, sino sólo en el ser objetivo. Pues en estos conceptos se capta la misma cosa, si bien de acuerdo con un diverso ser objetivo. Pues aquel que llama a una cosa buena, verdadera y eterna está mirando a la misma cosa. Esto no es así en otros conceptos que son totalmente dispares, como en los conceptos de hombre, asno y otros similares. Por consiguiente, uno puede adquirir los medios para saber qué diversidad de conceptos es suficiente para probar una diversidad subjetiva en la cosa.

Y si preguntas acerca de una cosa, tomada subjetivamente en sí misma, si es eterna, verdadera y buena, debe decirse que subjetivamente en sí misma no es formalmente eterna, es decir, de modo tal que se establezca la eternidad como una realidad o como una formalidad existente subjetivamente en sí misma, etc., si bien es cierto que la cosa posee de suyo aquello por lo que puede ser comprendida por una cierta clase de intelecto de acuerdo con tales seres objetivos. Pues si alguien entendiera una cosa según el ser subjetivo que posee en sí misma, no afirmaría de ella varios predicados. Y si bien no conocemos ese ser subjetivo tal cual es en sí mismo, sino sólo según tales seres objetivos, sin embargo hablamos acerca de

⁴³ La fórmula empleada es *habitione reali* (243.10), probablemente derivada del tratamiento del *esse apparens* de Pedro Aureolo, en el cual se define la intelección como *habitio rei per modum apparentis*; cf. PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super Primum Sententiarum*, d. 35, p. 1, a.1, ed. R. L. FRIEDMAN, L. O. NIELSEN, C. SCHABEL (eds.), 2009, edición digital (<http://www.peterauriol.net>).

estos seres objetivos según ellos suponen o son tomados por ese ser subjetivo que es uno en sí mismo, etc. Y el hecho de que un intelecto más claro intelija la cosa en un ser objetivo más íntimo a la cosa, se sigue que el intelecto clarísimo entiende la cosa de modo intimísimo; y entonces parece verdadero afirmar que entiende la cosa según ella es en sí.

5 Respecto de lo dicho acerca del hombre en la nave, debe saberse que a veces el movimiento posee un ser cuasi-subjetivo, como cuando la naturaleza de una cosa se comporta de tal modo que pueda ser vista por la visión o por el intelecto aplicado a la cosa, de modo que tal ser subjetivo, de alguna manera, se une a las cosas: así ocurre cuando comúnmente se dice que una cosa se mueve. A veces, sin embargo, hay una unión mayor con
10 el acto de ver que con la naturaleza de la cosa, como cuando a un hombre en un bote le parece que la ribera se mueve; y entonces se dice que posee ser objetivo más que subjetivo.

 Respecto de la cuestión de los actos del intelecto, agrego un argumento para probar la eternidad de las cosas. Supongamos que existe una blancura en París y una en Inglaterra. Demuestro que, cuando lo negro prevalece en el sujeto que constituía la blancura que estaba
15 en Inglaterra, la blancura no se corrompe. Primero aduzco como prueba de la conclusión que, mediante un acto numéricamente idéntico, son vistas la blancura en París y la blancura totalmente similar en Inglaterra. Acepto las siguientes proposiciones: cuando se ve la blancura que está en París, es correcto decir que esta blancura es vista no sólo por este acto, porque entonces esta blancura no podría ser vista perpetuamente una vez que cesara este acto
20 de la visión; lo cual tú niegas. La segunda proposición es la siguiente: esta blancura es vista a través de todos los actos similares al primero. Pues, en tanto esta blancura puede ser vista mediante un acto distinto de él, pero totalmente similar igual a él, por la misma razón puede ser visto por cualquier acto totalmente similar a él.

 Ahora bien, puesto que la blancura que está en París es totalmente similar a la
25 blancura que está en Inglaterra, es correcto decir que los actos mediante los cuales ellas son vistas son totalmente similares. Dicho esto, llamemos a la blancura de París *a*, la de Inglaterra *b*, llamemos *c* el acto de ver *a*, y *d* el acto de ver *b*. Entonces *a* puede ser visto no sólo a través de *c*, sino por cualquier acto similar a *c*, como lo establece la segunda proposición. Pero *d* es completamente como *c*, como se dijo antes. Por lo tanto, *a* puede ser
30 visto mediante *d*. Así, también diré que *b* podría ser visto mediante *c*, por la misma razón. Por lo tanto, puesto que *a* es visto por el acto *c* y de modo similar *b* es visto mediante el acto *c*, este es numéricamente el mismo acto. De aquí se sigue que la blancura en París y la

blancura en Inglaterra pueden ser vistas mediante un acto numéricamente uno. Y de aquí se sigue otra conclusión: tan a menudo como sea vista la blancura en París, se ve también la blancura en Inglaterra. Se prueba como sigue: en cualquier instante en que existe en la visión de alguien el acto de ver un objeto, ese objeto es visto. Pero, en el instante en el que existe en la visión el acto de ver la blancura en París, existe en la visión el acto de ver la blancura en Inglaterra, porque el acto de visión es numéricamente uno y el mismo, como se demostró arriba. Por lo tanto, cuando se ve la blancura de París, se ve la blancura de Inglaterra.

5
10
15
A partir de aquí se puede argumentar a favor de la conclusión a la que originalmente se apuntó, es decir, que cuando lo negro predomina en el sujeto de la blancura en Inglaterra, la blancura en Inglaterra no se destruye. Es cierto que, cuando adviene lo negro, no dejo por ello de ver la blancura en París. Ahora bien, puesto que ese mismo acto coincide tanto con el acto de ver la blancura en Inglaterra como la de París; y puesto que no desaparece al eliminar la blancura que se encuentra en Inglaterra, entonces también permanecerá si se elimina la blancura de París. Y entonces se seguiría que la vista se engañaría acerca de su objeto, aún cuando se verificaran las condiciones apropiadas del órgano y del medio, y la adecuada distancia del objeto. Pero todos niegan esto. Más aún, afirmar esto es destruir todo principio capaz de ofrecer certeza acerca de la disposición de las cosas. Pues no obtenemos certeza acerca de las cosas como no sea por medio de las apariencias que recibimos; y estas apariencias estarían relacionadas contingentemente con sus objetos, como se ha visto.

20
25
Pero si se lo entiende de acuerdo a nuestra intención, el significado del discurso es verdadero. Dado que la blancura es la misma en París y en Inglaterra, no hay pues diferencia en la naturaleza de la blancura. Y por lo tanto, cuando adviene lo negro en la blancura que se encuentra en Inglaterra, si bien la blancura deja de existir allí, aún así no se destruye, puesto que permanece en todo su ser en París. Y, como puede decirse que esta cosa es eterna, lo mismo se puede decir de cualquier otra cosa.

30
Si preguntas por qué la blancura deja de existir en Inglaterra, diré que se debe al retroceso local (o algo similar) de un cierto principio, comúnmente llamado principio de individuación de una cosa, que determina que la cosa exista en un determinado lugar, y el compuesto de tal principio y la naturaleza por él determinada no puede existir en muchos lugares al mismo tiempo. Y si alguien sostiene que la blancura en París es diferente de la de Inglaterra, será conducido a diversos errores, de acuerdo a la conclusión demostrada arriba. Pues, suponiendo que ve del modo más claro la blancura en París, es correcto decir que ve

del modo más claro la blancura en Inglaterra, como se demostró arriba. De aquí se seguiría que, si un objeto fuera alejado una infinita distancia, sería visto con tanta claridad como si estuviera a dos pies. Digamos entonces que la blancura es completamente la misma en París y en Inglaterra.

5 Y con más razón se puede decir que el acto de visión por medio del cual Sócrates y Platón ven un objeto numéricamente uno es numéricamente el mismo acto. Con más razón pues la blancura , por ser más material, parece estar determinada a un cierto lugar, de modo tal de no poder ser una y estar en muchos lugares al mismo tiempo, más aún que un acto de la visión o cualquier otro acto del alma. Y sin embargo, la misma blancura se encuentra en París
10 y en Inglaterra, como se ha dicho. Por lo tanto, tanto más se da el mismo acto de visión, el mismo entendimiento, etc.

Si dices que es imposible que numéricamente la misma cosa exista en varios lugares, afirmaré que, si tomas "numéricamente la misma cosa" como significando una cosa única de modo tal que no pueda ser de ninguna manera muchas, esto es falso tomado universalmente.
15 Y, si por "numéricamente una" entiendes una unidad causada por la determinación de una naturaleza que es por sí determinada por una determinación ulterior, por tratarse de una cosa que incluye en su composición un principio de individuación, esto será cierto, pero irrelevante para tu propósito. En qué consiste ese principio contractivo de la naturaleza es algo que deben explicar los adversarios que postulan ese principio. Desde mi punto de vista,
20 es sólo algo que determina a la naturaleza a estar en un lugar particular, y que en sí mismo no posee operación alguna. De aquí que no sea tan noble o perfecto como la naturaleza a la cual principalmente pertenecen acciones y operaciones, si bien en cierto modo también le corresponden a ese principio, en tanto contrae la naturaleza a un lugar determinado. Si preguntas qué sería de la blancura si, por cualquier posibilidad o por una hipótesis imposible,
25 se eliminara cualquier principio contractivo de este tipo, yo diría que la blancura no estaría positivamente en ningún lado, pero privativamente en todos. Existe privativamente aquí porque no existe en ningún otro lugar. Esto merece ser más estudiado.

Y si alguien, perversamente, deseara obstruir el argumento anterior, por el cual fue demostrado que quien ve la blancura en París ve la blancura en Inglaterra, contestando al
30 principio sobre el cual se basó el razonamiento, es decir, que quien posee el acto de ver un objeto ve ese objeto; y dijera que es verdadero si el objeto está presente, pero que la blancura en Inglaterra no está presente; mi respuesta es que ellos afirman que se requiere el objeto sólo

porque es necesario para crear el acto o bien para determinar la relación del acto con el objeto. Ahora bien, en el presente caso, la presencia no se requiere por la primera razón porque fue demostrado que el acto de ver la blancura de Inglaterra está presente. Tampoco por la segunda razón, pues en ese caso tampoco se requiere la presencia, pues aún según
5 ellos, si dos cosas blancas se encontraran a una distancia infinita una de otra, la relación entre ellas sería la misma que se verifica ahora. Más aún, de acuerdo con Averroes, en el libro 3 del *De anima*, cuyas palabras ellos aceptan como verdaderas, conocer no es otra cosa que recibir los objetos conocidos y ser perfeccionados por ellos. Y es cierto, aún de acuerdo con ellos, que esta perfección no existe sino en lo que respecta al acto o a la representación del objeto.
10 Ahora bien, fue demostrado que el acto de ver la blancura en Inglaterra está presente, y por el mismo razonamiento puede demostrarse que la representación está presente, si se postula que la representación es distinta del acto. Similarmente, como se dijo antes, el acto de ver, y también los actos de los otros sentidos externos, pueden existir en potencia sin que su objeto sea conocido. Supongamos que se acerca el objeto; si nada se agrega a la facultad respecto de
15 lo que tenía antes, entonces, así como la facultad no conocía al objeto antes, tampoco lo conocerá ahora. Por lo tanto, es verdadero que cualquiera que posea un conocimiento, conoce; y cualquiera que posea conocimiento de un objeto, conoce ese objeto.

De lo anterior parece demostrarse no sólo que la misma blancura está en París y en Inglaterra, sino también que una pluralidad de blancuras no es posible. Esto es así en todas
20 las demás cosas, como resultará obvio a partir de lo dicho anteriormente. Además, o bien la existencia de dos implica la misma perfección que la de una, y entonces la segunda será superflua; o existe una mayor perfección en dos, y entonces deberían existir infinitas, de lo contrario el mundo no poseería un ser completo.

Pero a algunos les podrá parecer que el principal argumento presentado arriba podría
25 ser refutado: aquel que afirmaba que, así como cuando se eliminó la blancura en Inglaterra el acto de ver la blancura en París no cesó, así, al remover esta, el acto tampoco cesaría. Se me dirá que no hay similitud entre estas dos cosas porque la blancura en París es causa eficiente y, de alguna manera, causa conservadora del acto de verla. Entonces, si este objeto es eliminado, el acto cesaría y, por lo tanto, debe decirse que el acto no posee una relación
30 contingente con el objeto. Pero esto no parece ser válido, porque alguien que conozca con la mayor claridad un objeto no estaría entonces en posición de elaborar un juicio cierto acerca de él. Pues para él es accidental que el objeto sea causa eficiente o conservadora, puesto que

por cualquier otro agente que sea causado el acto de conocimiento por cuya actividad existe ese conocimiento, se dirá que conoce ese objeto. Por lo tanto, si el acto fuera causado y preservado por un agente más alto, él conocería ese objeto y sin embargo se engañaría acerca de él; lo cual parece ser falso.

5 Otra refutación del discurso anterior puede provenir de una fuente diversa. El adversario concede sin problemas que alguien que ve la blancura en París ve la blancura en Inglaterra; dirá, sin embargo, que esto es consistente con la existencia de dos blancuras, que es lo opuesto de lo que sostenemos nosotros. En respuesta: todo aquel que conoce claramente dos blancuras diferenciadas respecto de sus sujetos, o dos *continua*, conoce claramente que el número es algo inherente en ellos. Pero quien conoce la blancura en París y en Inglaterra
10 no sabe que el número es inherente en ellas, y sin embargo conoce cada una claramente, de acuerdo con las pruebas aducidas arriba. Por lo tanto no hay en ellas dualidad. Similarmente, todo aquel que conoce un objeto claramente puede experimentar que conoce dicho objeto; pero quien conoce la blancura en París nunca experimenta que conoce la blancura en
15 Inglaterra.

 Y si alguien dijera que lo asumido en la premisa mayor de los dos argumentos propuestos arriba son verdaderas no sólo cuando la blancura conocida es conocida, sino además cuando es la causa eficiente de su conocimiento, entonces el argumento no es válido, o, mejor, es frívolo, si uno presta atención. En primer lugar, la evidencia del número se
20 obtiene sólo porque existe una evidencia clara de objetos numéricamente diversos. En segundo lugar, la experiencia de un acto no se verifica sino porque se la posee, y claramente.

 Además, puede aducirse otro argumento para confirmar mi propuesta principal. En primer lugar pruebo que, cuando el objeto se encuentra a una misma distancia de una misma facultad, el medio se encuentra igualmente dispuesto, y una facultad de la misma potencia
25 aplicada de igual modo, un objeto numéricamente el mismo no puede ser visto sino por un acto numéricamente uno. Si dijeras que lo hace por medio de muchos actos, de modo que pueda ver ahora por un acto, luego terminar ese acto y luego ver una segunda vez –y entonces habría un acto de visión numéricamente distinto–, te presentaría el siguiente contraargumento: si una facultad numéricamente una contuviera numéricamente varios actos
30 de visión respecto del mismo objeto numéricamente uno, puesto que tales actos son similares y equivalentes, cuanto contiene uno, contiene también el otro. Entonces: si en un determinado instante se verifican todos los factores para causar un efecto, ese efecto es

producido. Ahora bien, en el momento en el que esta blancura es vista por este acto de visión, están presentes todas las causas de los otros actos de visión similares y equivalentes a este; pues no se necesita nada más que la facultad, el objeto, la proximidad, etc.; y estos están presentes. Por lo tanto, en este momento, también es producido el otro acto de visión, y
5 entonces, en cualquier momento en que la vista ve un objeto, lo vería con una infinidad de visiones.

Lo cual es confirmado también por lo siguiente, sobre la base de prácticamente las mismas premisas: una causa natural que actúa naturalmente y que contiene igualmente varios efectos, produce, o bien ninguno, o bien todos ellos a la vez, pues no hay más razón para uno
10 que para todo el resto. Pero la vista y su objeto se encuentran dispuestos de modo tal de contener igualmente todos sus actos de ver el objeto, puesto que todos son similares entre sí; no hay, pues, más razón para uno que para todo el resto; y por lo tanto, es cierto que el objeto es siempre visto por un acto de visión numéricamente uno. Ahora bien, si alguien, tras haber cesado la visión, ve más tarde el mismo objeto numéricamente (y, como se dijo, esto no
15 puede ocurrir mediante diversos actos de visión), será necesario admitir que el acto de visión mediante el cual el objeto fue visto en primer lugar no fue destruido absolutamente, aún cuando cesó de existir aquí, que es precisamente mi tesis; o bien habrán de admitir que retorna numéricamente el mismo, lo cual va contra sus principios, puesto que, siguiendo a Aristóteles (*Física*, libro V), sostienen como regla general que las cosas cuya sustancia se
20 corrompe no pueden retornar numéricamente idénticas.

Hay otros que, para obstruir el presente proceso de argumentación, afirman que, si bien los actos de visión son equivalentes, aún así poseen un orden en su aparición. No me es clara la verdad de una tal objeción. Por lo tanto, reformulemos la premisa mayor como sigue: dos efectos similares y equivalentes no pueden tener un orden necesario en su producción,
25 porque el agente los contiene por igual, y porque un orden no puede originarse a partir de una causa final, pues la existencia de uno es tan buena como la del otro. Similarmente, así como es una marca de mayor perfección contener dos cosas similares antes que una (de otro modo, jamás existirían en la naturaleza dos cosas iguales, puesto que una sería superflua), del mismo modo, tres es mejor que dos, y así al infinito. Y así, puesto que cada facultad contiene
30 por sí un número infinito de actos (porque en la medida en que contiene un acto, también contiene todos los actos como él), será por lo tanto infinita.

Respecto de mi tesis principal, es decir, la eternidad de las cosas, viene a mi mente otro modo de establecerla, en cierta medida ya adelantada en lo dicho anteriormente. Causas numéricamente las mismas siempre producen efectos numéricamente los mismos. Esta proposición es para mí evidente tanto por la comprensión de sus términos como por los argumentos ofrecidos arriba. Pues, si una causa numéricamente la misma contuviera numerosos efectos, o bien no produciría ninguno, o bien todos a la vez, como se dijo antes. Por lo tanto, deberíamos poder decir que todas las cosas son eternas, de modo que, cuando se señalara cualquier cosa particular, será verdadero afirmar que existió siempre, existe ahora y siempre existirá. Pues, supongamos que hay ahora luz en nuestro hemisferio. Yo digo que durante la noche esa luz no se corrompe, sino que se produce en un hemisferio distinto del nuestro. Entonces, en un momento estuvo aquí, y al final de ese momento se produjo en otro hemisferio. O, si el tiempo se compone de instantes, como afirmé en otro lado, entonces en este instante está aquí, y al siguiente instante en el otro hemisferio. Y entonces es verdadera esta regla: que toda cosa producida ya existía anteriormente; más aún, existe desde siempre. Y de acuerdo con esto, afirmar que este agente produce esta cosa no equivale a afirmar que cause la existencia de lo que antes no existía, sino que simplemente se dice que hace existir a la cosa.

Y, de acuerdo con esto, puede decirse que cuando un objeto es visto en forma continua, concedido que el acto de ver se ha producido, esa producción tiene lugar en cada instante, porque las causas presentes siempre producen su efecto propio a menos que otra cosa interfiera. Y aquí están presentes todas las causas (la facultad de ver y el objeto), y nada interfiere. La mayor dificultad parecería ser la existencia de la cosa, por la razón de que, como parece, nada que existe puede ser producido. Pero ello es falso, como se dijo antes.

Digamos, entonces, que, si la luz es algo producido, un cuerpo celeste la produce en el espacio intermedio mientras está presente. Y, por lo tanto, la preservación de una cosa no es sino la constante producción de la cosa. Otras veces la preservación de una cosa no es sino la restricción de la salida de los cuerpos calientes de la cosa, lo cual tornaría fría la cosa, como cuando se cierran las ventanas en una habitación en la que hubiera una fuente de calor.

De acuerdo con esto, cuando se pregunta si todas las cosas son eternas, puede decirse que su ser eternas puede entenderse de dos maneras. Por ejemplo, cosas que se dicen susceptibles de generación y corrupción, en el sentido de que poseen una producción que tuvo lugar en el pasado mientras que la cosa misma permanece posteriormente para siempre.

En este sentido no es verdadera. Y así entendió Aristóteles que, en este sentido, algunas cosas son corruptibles. O bien que su existencia perdura para siempre en el mismo lugar o sujeto, lo cual no es verdadero de las cosas susceptibles de generación y corrupción. Pero en el sentido de que están siendo continuamente producidas, ya sea en este lugar o en otro, ya sea en este sujeto o en otro, es verdadero que todas las cosas son eternas.

Tal vez esta sea⁴⁴ la intención del Comentador Averroes, quien afirma que, a excepción del movimiento, nada que sea en sí mismo corruptible puede ser perpetuado por otro agente. Ahora bien, es cierto que nada que sea en sí mismo corruptible puede ser perpetuado por otro agente una vez que la producción tuvo lugar en el pasado, como se explicó previamente. Pero cuando agrega "a excepción del movimiento", desea establecer una distinción entre el movimiento y las demás cosas. Pues si se toma un movimiento infinito en duración, no puede imaginarse como eterno del mismo modo que las otras cosas que han sido generadas. Como se dijo, pueden entenderse como eternas, como si la producción del agente hubiera tenido lugar en el pasado y no más allá, y sin embargo ellas permanecieran por siempre. Pero esta interpretación no sería la que Aristóteles tenía en mente. Ahora bien, el movimiento no puede ser entendido como perpetuo de esta manera. Porque, puesto que no existe todo completo a la vez, sino por partes, y es infinito en duración, su producción nunca puede ser entendida como existente en el pasado. De aquí que el argumento esgrimido por algunos acerca de la naturaleza de las cosas permanentes no tiene lugar aquí. Y así, si alguien investiga cuidadosamente, puede decirse propiamente que la conclusión propuesta no es contraria a las intenciones de Aristóteles.

¿Qué debe decirse, entonces, acerca de la blancura que aparece aquí y ahora, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles, cuando desaparece? Si afirmas que se encuentra en otro lado, entonces se produce la traslación de un accidente de un sujeto a otro; pero según Aristóteles las pasiones no están separadas de sus sujetos, y por "pasiones" parece entender todo accidente.

La respuesta deberá buscarse, pues, en la otra de las dos lecturas posibles: puede decirse que no existe traslación de un accidente de un sujeto a otro, pues si el accidente se encuentra ahora en otro lugar, también lo está su sujeto. Y si bien esto puede ser probable, no estamos obligados a hablar así, pues podemos decir que esto ocurre, sin traslación, mediante una producción que previamente estaba aquí y ahora está en otro lugar; y todo se reduce

44 El texto dice *et forsan in hoc non est intentio commentatoris Averrois* (248.15-16). Suprimimos el *non*, entendiendo que Nicolás pretende aquí interpretar la postura averroísta en los términos de su propia doctrina.

causalmente al movimiento de los cuerpos celestes. Es por lo tanto verdadero afirmar que el accidente está ora en un sujeto ora en otro, sin imaginar tal traslación.

Ellos creen que, según esta explicación, uno debería decir que el accidente fue producido, por decirlo de alguna manera, y, una vez que la producción pasó al no-ser, fue, por así decir, llevada de la mano y ubicada en otro sujeto. Pero uno no debe pensar así, como se dijo antes. Más aún, debería saberse que algunos de los antiguos afirmaron que todas las cosas son eternas simplemente porque se negaron a investigar las causas de las cosas, especialmente las causas eficientes, como si cada cosa obtuviera el ser a partir de sí misma. En respuesta a ellos, Aristóteles dice que existen cosas corruptibles, como también nosotros admitimos, pero queriendo decir que requieren una causa eficiente. Es decir, son corruptibles en el sentido de que, si una blancura está aquí, y una numéricamente idéntica es producida en Inglaterra, puede decirse que la que se encuentra en Inglaterra no existía previamente. Pues, así como hubiera necesitado una causa eficiente si no hubiera existido aquí antes, del mismo modo requiere una ahora. Del mismo modo, cuando antes no existía aquí, tampoco estábamos obligados a afirmar que existía una cosa, sea universal o particular, que existe en muchos lugares; sino simplemente que, cuando la cosa deja de existir aquí, es producida en otro lugar.

Es correcto afirmar que, dada una blancura cualquiera, esta blancura está ahora aquí y no está en otro lugar, ni ella misma, ni otra exactamente igual. Pues, como ya dije, si existieran varios efectos similares, estarían contenidos simultáneamente en la potencia activa del agente, y entonces esa potencia activa produciría, o bien ningún efecto, o bien todos sus efectos al mismo tiempo. Por lo tanto, según mi punto de vista, no parece imposible que, simultáneamente, coexistan perfecta similitud y alteridad⁴⁵. Pues la similitud, en cierto modo, en lo que hace a la connotación del nombre, presupone una alteridad, puesto que nada es similar a sí. Así, la alteridad parece compatible con la similitud perfecta⁴⁶. Esto resulta un mejor fundamento para los argumentos citados arriba.

Parecería que resta una duda acerca de las cosas que no son totalmente idénticas; por ejemplo, si hay o no algo en común entre una blancura clara y una oscura. Podría haber aquí una forma de responder, pero que no se sostendría en lo dicho anteriormente, al menos a primera vista; esto es, que en donde la blancura posea un ser subjetivo, siempre es

45 Los términos utilizados aquí son *talitas/alietas* (249.12-17) que serán retomados por Nicolás en la última sección, acerca de la causalidad.

46 La frase es *et alietas non videtur stare cum talitate perfecta* (249.15-16). Una vez más, suprimimos el *non*, pues el sentido de la frase es precisamente afirmar la compatibilidad.

igualmente clara y, si en algún lugar es llamada oscura, esto no se debe sino a una mezcla con su opuesto, es decir, lo negro. Por lo tanto, es diferente a cuando es vista en su ser subjetivo: obstruida su acción perfecta por la presencia de su opuesto, produce un objeto más oscuro. En el caso de tal ser objetivo claro u oscuro, aunque se admita que existe en ellos alguna cosa
5 en común, aún así no podría sostenerse que la misma cosa, según su ser subjetivo, pueda estar en muchos lugares.

Pero volvamos al mismo problema: si la blancura en París y la blancura en Inglaterra son de suyo igualmente claras. Pues, según parece, o bien habrá numéricamente una única blancura, y entonces serían numéricamente la misma, que es lo que intentamos probar; o bien
10 habrá algo en común entre ellas, lo cual también intentábamos probar. Si esta fuera la respuesta, se concedería que existe una única blancura en París y en Inglaterra. Pero esto podría entenderse de dos maneras. Una es que esta blancura sería numéricamente una de tal modo que su causa contendría una única producción equivalente, lo cual es falso; más aún, contiene muchas equivalentes. Por lo tanto, supongamos que Dios es el agente productor de
15 la blancura aquí presente. Entonces contendría el efecto al igual que antes, puesto que Él es tan perfecto como antes. No parece imposible que sea capaz de producir el efecto allí, es decir, causar que el efecto exista allí.

Se produce por lo tanto una duda. Esta producción es, o bien algo distinto del agente productor o completamente idéntica a él. Si idéntica, entonces, como previamente no
20 producía nada, tampoco producirá algo ahora. Si es algo distinto, entonces la blancura parecería recibir su ser del agente y, en tanto el agente es uno, entonces la producción será una. Entonces, puesto que esa producción existía previamente, parecería que la blancura debería haber existido siempre en Inglaterra, puesto que una producción numéricamente una dura para siempre. Y lo dicho aquí está en consonancia con lo dicho en los discursos previos
25 acerca del movimiento, en el tratado de la sustancia material y la cantidad, cuando preguntábamos si eran distintas subjetivamente, es decir en su ser subjetivo. Y allí decíamos que el término "movimiento" no implica algo distinto de las cosas permanentes, es decir, la cosa que se mueve, el motor y el término, y esto demuestra la posibilidad de lo que afirmamos.

Ahora bien, de acuerdo con esto, es verdad que una cosa está aquí y previamente no
30 estaba. Sin embargo, no existe en ella ninguna realidad que previamente no existiera, ni fue destruida alguna que existiera previamente. Examina aquel caso, y aplícalo en forma

apropiada a este. Basta con decir que esta blancura se produce a veces aquí, a veces en otro lugar, de acuerdo al solo movimiento local de los cuerpos celestes.

En el caso de la sustancia material y la cantidad, admitamos sin más que son diferentes en su ser objetivo, puesto que existen diferentes conceptos, como se dijo antes. En base a esto se afirmará la diferencia de categorías postulada por Aristóteles. Examina esto, si deseas comprender, porque el asunto exige una consideración cuidadosa, y muchos jovencitos, en este punto, desesperarán por no entender varias de las cosas dichas anteriormente. Lo que les parece altamente ininteligible y falso es que una realidad externa, numéricamente una, que se encuentra aquí, y que aquí permanezca, pueda al mismo tiempo ser producida en otro lugar. Pues en ella la manifestación del agente, en lo que respecta al tipo de manifestación que tiene que ver con este efecto, parece expresada completamente en el efecto que se encuentra aquí. Pero este argumento no será conclusivo, especialmente si tal imposibilidad se refiere a un agente perfecto como el Primer Agente; porque ello sería verdadero, pero sólo si toda su potencia se agotase completamente en esa realidad externa aquí presente.

Del mismo modo, no podría encontrarse la solución en el movimiento de los cuerpos celestes, puesto que no hay parte de ellos que se encuentre en varios lugares al mismo tiempo. De modo que, de acuerdo con lo dicho anteriormente, existe una única cosa en ellos, y se trata de un universal no limitado en última instancia por un principio de individuación. Nada impide que algo de esta naturaleza exista en más de un lugar al mismo tiempo, lo cual está incluso de acuerdo con quienes mantienen que existe una naturaleza específica única en todos sus sujetos.

Y considera bien que puede ser sostenido con probabilidad, aunque no esté en concordancia con lo dicho anteriormente, que en donde quiera que exista lo cálido, posee siempre un ser igualmente perfecto, y similarmente en el caso del frío, lo blanco, lo negro, etc., pero que no ejecuta en todos lados su acción del mismo modo, a causa de la mezcla con su opuesto. Y así, lo que dice Aristóteles en el libro 3 de la *Metafísica*, que no hay orden entre individuos, tendrá una base sólida; y también lo que afirma en el libro 3 de los *Tópicos*, esto es, que decimos que algo es más blanco porque posee una menor mezcla con lo negro. Sin embargo, una cosa no es más blanca que otra en su ser subjetivo, sino sólo en su ser objetivo; puesto que un contrario obstruye la acción de su contrario.

Pero dos cosas parecen conducir a la refutación de esta probabilidad. En primer lugar, un contrario no se ve siempre obstruido de igual modo en su acción, y esto no parece deberse sino a que a veces se mezcla en mayor medida con su contrario, y entonces recibe más de su contrario y por lo tanto lo mismo sucede a la inversa, como afirma la regla de los *Tópicos*.
5 Similarmente, algunas cosas parecen obstruirse a sí mismas en su operación sólo porque previamente se obstruyeron en el principio de su operación, es decir, en su esencia, de modo que uno debilita la otra. Similarmente, resultaría ridículo afirmar que en la llama de una vela existe la misma intensidad de fuego que en una estufa ardiente. Pues, que haya en esta última una menor mezcla de su contrario no se debe sino al hecho de que un contrario ha sido
10 expulsado mediante la perfecta inherencia del otro. Y aquí parecería estar la verdad.

Tampoco debe suponerse que algo es más caliente por poseer más grados de calor absolutamente iguales, puesto que ello es imposible, como se dijo antes, sino a que posee un calor más perfecto. Y así, si se tomaran dos velas exactamente iguales en materia, forma, etc. (lo cual no es posible, como indiqué arriba), podría afirmarse que en el punto medio en el que
15 se encuentra la luz de ambas, no habrá una mayor luminosidad, ni ese punto medio estará más iluminado que antes, y esto será tan cierto con mil velas como con dos.

De acuerdo con esto, se seguiría el altamente improbable resultado de que, si se tomara una cera en partes totalmente iguales para crear una antorcha, no dará más luz que una pequeña vela. Pues podría establecerse como regla que la unión de varios elementos del
20 mismo carácter no produce un efecto de mayor intensidad. Pero debe decirse que el antecedente del razonamiento es imposible, pues no existe un continuo tal que todas sus partes sean absolutamente iguales, como no sea en un ser objetivo. Pues no pueden existir muchas cosas exactamente iguales en el universo, como se dijo antes. Es más, de acuerdo con esto, el ser de cada cosa consiste en su ser indivisible, como sugiere el autor del *Libro de los*
25 *seis principios*.

De aquí que de cada cosa no habrá sino un único punto, y así como la antorcha es un agregado de varias cosas de diversa naturaleza, así la luz es algo compuesto de varias cosas de diversa naturaleza. Pero entonces parecería que la más perfecta naturaleza entre todas ellas sería suficiente. Mas no es así, porque no contiene perfectamente a las otras, aún cuando es
30 más perfecta que ellas. O bien, si quisieras remitirte a las opiniones comúnmente sostenidas, no habría que considerar los argumentos anteriores, en tanto ellos son eficaces para probar que no puede haber dos cosas con exactamente la misma naturaleza en el universo, sino en

tanto demuestran que estas cosas no están contenidas en la potencia activa de un agente numéricamente uno. Pero esto resulta inadmisibile, puesto que, si son completamente iguales, el modo en el que una es contenida en la potencia activa de este agente es el mismo en el que lo está el otro, como se dedujo anteriormente. De acuerdo con esto, si Sócrates es blanco, 5 podría entonces afirmarse que nadie más posee exactamente el mismo color. O, cuando uno ve o conoce esta blancura, podría afirmar que nadie más ve esta blancura con exactamente la misma clase de acto de la visión, porque, como se dijo, en el universo no se producen diversos efectos exactamente iguales. De aquí se seguiría que esta blancura pertenece a la perfección del universo, porque uno no encuentra otra exactamente igual a ella en el universo 10 y, de algún modo, especie e individuo son una misma cosa.

De aquí que la naturaleza se vea adornada por la existencia de una realidad tal que existe sólo porque existe como individuo. Y si dijeras que los individuos no hacen a la perfección del universo, respondería que el individuo es doble: individuo de naturaleza e individuo de lugar. Un ejemplo de individuo de naturaleza es la blancura, en la que se 15 encuentra contenida tanto la blancura como una particularidad final constitutiva de esta blancura. Tal individuo de naturaleza ciertamente hace a la perfección de la naturaleza o del universo. A su vez, un ejemplo de individuo de lugar es un individuo particular aquí, entre nosotros, en este hemisferio, y este individuo no contribuye a la perfección del universo. Por caso, la luz no siempre se encuentra en nuestro hemisferio, sino que a veces se encuentra en 20 el otro, con lo cual su estar aquí no hace a la perfección del universo, hablando en términos absolutos, sino tan sólo en tanto se encuentra aquí.

Respecto de lo dicho acerca de la existencia de potencias agentes en las cosas, se pueden ofrecer algunos argumentos probables. En primer lugar, la facilidad, la dificultad, el dolor, el cansancio que experimentamos en nosotros cuando algo se encuentra en un lugar en 25 el que previamente no estaba, como cuando alguien mueve una piedra pequeña o una grande, o cuando alguien ve el sol u otra cosa.

Otra cosa conduce a pensar esto. Pues, como se ha dicho, cuando esta blancura desaparece, al momento de desaparecer se encuentra en otro lugar, y no siempre parece que se haya trasladado a un lugar cercano. Si, por lo tanto, esto se debiera a una traslación, haría 30 falta un agente. De modo que resultaría satisfactorio aceptar como una proposición más probable la que afirma que esa blancura se encuentra en otro lugar por la acción de la causación, es decir, en tanto es causada en otro lugar del modo en que se explicó más arriba.

De acuerdo con lo dicho, se puede ver que la resurrección es posible. Por ejemplo, si un hombre que existe dejara de existir en este momento en nuestro hemisferio y fuera causado en algún otro lugar, y luego cesara de existir en ese otro lugar, y fuera vuelto a causar aquí, se dirá que resucitó.

5 Debe observarse que la eternidad de las cosas puede entenderse de dos maneras. Una es que las cosas siempre permanecerán íntegras como un todo compuesto, tal como son ahora. Por ejemplo, en Sócrates existen numerosas realidades de diversa naturaleza unidas, como la carne, los huesos y el alma. Ahora bien, uno podría entender esto como significando que Sócrates es eterno en el sentido de que será siempre tal como es ahora, y esto quería
10 decir que, puesto que Sócrates no es completamente idéntico a sí mismo en tanto niño o en tanto hombre (y más aún, en cierto modo varía momento a momento), deberá entenderse que cuando deja de existir en una condición, por ejemplo, la de la niñez, existirá en un lugar con esa misma condición y más tarde en otro lugar en esa misma condición, y así para siempre en una suerte de círculo, hasta que haya existido en todos lados, y no sólo hora a hora o día a
15 día, sino instante a instante, de modo que, apenas deja de existir en una condición aquí comienza a existir en la misma condición en otro lugar. La otra manera de entender la eternidad de las cosas es bajo la forma de la dispersión, de modo que Sócrates ya no existirá como un todo compuesto, sino que su blancura será causada en un lugar, su virtud en otro, y así el resto, hasta que finalmente, una vez completado el gran círculo del orbe, se producirá
20 nuevamente la congregación de sus partes. De estas posibilidades, toma aquella que te parezca más probable.

En cuanto a mi observación respecto de que el hombre maduro no es el mismo que el niño, esto resulta claro a partir del hecho de que ninguna potencia puede cambiar en su esencia sin ser destruida. Supongamos que existen dos potencias cuyas naturalezas resultan
25 muy cercanas. Llamemos *a* a la potencia más perfecta y *b* a la menos perfecta. Ahora bien, si *a* se modificara en el sentido de la imperfección, esto no querría decir otra cosa sino que se produjo *b*. Y entonces, en rigor de verdad, habría que decir que *a* fue destruida y *b* fue causada. Y así uno debería decir que las potencias del niño no son las mismas –al menos no todas ellas– que las potencias del hombre maduro, porque entonces el niño podría producir
30 obras tan perfectas como las que realiza el hombre de condición madura. Por lo tanto, éste posee otras potencias, más perfectas, y las otras son causadas en otro lugar. Pero puesto que las potencias están continuamente cambiando a una condición muy cercana, se dice que él es

siempre numéricamente el mismo (tal vez no sería así si un niño de un año de edad se convirtiera repentinamente en un anciano), o también por el hecho de que un niño es como una raíz muy similar a la planta a la que necesariamente preexiste, al menos con el curso regular de la naturaleza. Y si bien más tarde posee una potencia rememorativa más perfecta que antes, ello es así, sin embargo, respecto de los objetos previamente vistos y recordados por la memoria anterior, más débil.

De aquí que algunas personas se comporten de modo tal de asegurarse el bienestar en sus senectud como si se tratara de su existencia presente; y por eso, por temer a los castigos que podría sufrir en el futuro, se cuida de sus acciones presentes. Sin embargo, estrictamente hablando, es correcto decir que se castiga a quien no cometió crimen alguno. Por eso ese temor está inserto en su naturaleza, para evitar que el hombre, bajo ese supuesto, se abstenga de cometer el pecado. Y así ocurre también con la muerte, a la que algunos temen; pues podría decirse que, si no se le temiera, se cometerían muchas fechorías y homicidios. Pues constituye un mal que se destruya una bien dispuesta conexión entre los entes. Por lo cual, aun un loco puede ser castigado por un crimen cometido antes de su locura, para demostrar a todo el mundo que uno siempre será castigado, ya sea en su persona o en lo que quede de ella.

Y, de acuerdo con lo expresado anteriormente, puede decirse, si se pregunta si un niño es un hombre, que, si la denominación se basa en la apariencia más bien general, entonces debería ser llamado hombre porque posee la apariencia de tal, con la cabeza arriba y los pies abajo. Pero conviene no realizar la denominación a partir de esto, sino antes bien de la operación y su potencia inherente. Y así, cuando no posee la operación, tampoco puede decirse que posea la potencia. Es sólo en tanto que opera que puede decirse que algo posee una potencia. Así, si un niño muere cuando tiene apenas un año de vida, puede decirse que no poseía la potencia de reír o razonar, si bien ciertamente poseía ciertas remotas preparaciones para ello, como del mismo modo se dice del simiente. Sin embargo, es habitual decir que los niños y los hombres son de la misma especie, y tal vez la causa de esta costumbre es que de esta manera los hombres puedan tener mayor compasión por ellos.

Y si un niño no posee las potencias de un hombre, es conveniente preguntarse si una potencia existe en estado latente. Por ejemplo, si cuando alguien no se encuentra moviendo una piedra u otro objeto pesado, posee la potencia de mover la piedra. Parecería que no, puesto que entonces su existencia sería superflua en ese momento. Por otra parte, parecería

que sí, porque de otra manera nadie debería elegir un estado de reposo, ni, cuando una potencia natural fatiga a la naturaleza, la naturaleza no debería, naturalmente, inclinarse al reposo, en tanto ello comportaría su destrucción.

5 Y así, bien puede decirse que la potencia persiste durante el estado de reposo. Y esto no sería algo superfluo, puesto que es por ello que se garantiza su persistencia en el sujeto. De otro modo, sería causada en otro lugar y dejaría de existir aquí, y en su lugar estaría una cosa menos perfecta. De aquí que, cuando con la concurrencia de ciertos espíritus un cuerpo celeste causa una determinada potencia en una actividad que se extiende en el tiempo (como por ejemplo, el movimiento de algún cuerpo pesado), algunos de estos espíritus se retiran, y
10 en su lugar advienen otros, menos perfectos. Cuando el cansancio es excesivo, se retiran completamente. A veces, cuando el esfuerzo es liviano y moderado, advienen espíritus más fuertes. Ciertamente, a los sujetos más entrenados, estos espíritus acuden en mayor número, como si buscaran un lugar de acción y no de reposo, en tanto se trate, al menos, de una actividad ordenada. Y lo dicho acerca de esta potencia, debe entenderse también de las
15 restantes.

[Acerca del intelecto]

Ahora bien, acerca del intelecto, se presentan otras cuestiones: en primer lugar, si el
20 intelecto es el mismo para todo hombre. Parecería que no, porque cuando un hombre es declarado muerto, resulta verdadero afirmar que otro hombre comprendía tan claramente antes como ahora, y lo mismo podría decirse del resto. Por lo tanto, la facultad no se resintió en su perfección y, consecuentemente, habría algo ocioso en la naturaleza, en tanto superfluo.

Más aún, cada facultad realiza una operación adecuada a su naturaleza, pues si
25 existiera un grado de la facultad al cual no correspondiera un equivalente grado de operación, ni podría corresponderle uno menos perfecto, ni mucho menos uno más perfecto, y entonces la facultad no operaría en absoluto. En consecuencia, cada facultad natural funciona de acuerdo con todo el conato de su naturaleza.

Por otra parte, toda entidad cuya postulación resulta posible y conveniente, existe
30 como tal en la naturaleza. Hemos utilizado este principio en el tratado acerca de la eternidad de las cosas. Ahora bien, un intelecto al que corresponda un nivel de operaciones imperfectas es posible; no incluye contradicción en su concepto y, además, es conveniente que sea

postulado, puesto que resulta muy conveniente que un nivel de operación corresponda a cada nivel de la facultad, de modo tal que nada esté por arriba del máximo o por debajo del mínimo. A partir de esto se muestra con la suficiente claridad que el intelecto de Sócrates es una cosa y el intelecto de Platón, otra.

5 El argumento también puede ser confirmado mediante otra vía. Si operaciones desiguales provinieran de iguales facultades, no habría ninguna escala para juzgar la dignidad de una facultad sobre la otra, pues medimos los grados sólo por medio de las operaciones. De aquí se sigue que no sólo Sócrates y Platón, sino también un hombre joven y un mismo
10 hombre anciano poseen diferentes intelectos, si el intelecto más joven opera más claramente que el anciano en todos los asuntos. De aquí que, así como el anciano vería como un joven si tuviera los ojos del joven, así también comprendería como un joven si poseyera el intelecto de un joven. Incluso parece que, así como alguien comprende más claramente o menos claramente según pasan los días o incluso las horas –y similarmente para las otras funciones–, consecuentemente se produce un cambio en sus facultades.

15 A continuación, resta por establecer si existe un mismo intelecto respecto de todos los inteligibles. Parecería que no, porque cualquiera que posea intelecto poseería entonces la facultad de comprender todos los inteligibles; pero, puesto que existen quienes apenas han silogizado mediante universales una vez en su vida, el intelecto, en la medida en que contenía en sí la intelección de otros inteligibles, permanecería ocioso.

20 Y ha de decirse, en conformidad con lo anterior, que existen algunos inteligibles que no requieren facultades desiguales, así como en la facultad motriz no hay diferencia entre transportar una piedra de cien libras o un hierro de cien libras. Afirmemos, en consecuencia, que aquél que posee el poder de hacer una cosa, tiene el poder de hacer la otra, puesto que es igualmente capaz de hacer cualquiera de las dos. Pero, en el caso de una diversidad de
25 inteligibles que requiere de suyo un poder desigual (como un hombre que desea obtener el concepto de una materia prima en las cosas), se requiere una facultad más perfecta, en virtud del efecto. Entonces, debemos decir que existe un intelecto diferente en estos hombres; de otro modo habría un grado superfluo de entendimiento en el hombre que nunca comprenderá estos inteligibles más difíciles.

30 Además, como se discutió arriba, las facultades deberían corresponderse con sus operaciones, de modo que, así como hay diferencia en perfección e imperfección en las operaciones, así también la hay en las facultades. Y así, para evitar que exista un grado de

exceso o defecto, postulemos grados de perfección e imperfección en las facultades para corresponder a las operaciones.

Lo mismo ocurre con los otros argumentos ofrecidos arriba, pues todo lo expuesto entonces se mantiene ahora. Y así, dado cualquier inteligible según el cual parezca de suyo
5 que uno es más claro que otro, en lo que respecta a nosotros, su intelección tendrá su origen en el propio intelecto correspondiente. Y entonces, cuantos conceptos existan, habrá tantos
10 intelectos. Similarmente, en el caso de un hombre ciego desde el nacimiento hasta la muerte, podría decirse que nunca tuvo un intelecto capaz de comprender los colores, aun cuando tal vez posea un intelecto capaz de comprender las cosas más difíciles de entender que los
15 colores para alguien no desprovisto de visión. Así como no debería haber ningún exceso o defecto en la bien ordenada casa de un padre de familia, así también debería ser en el reino de Dios.

Pero si hay tantos intelectos como conceptos, parecería haber una dificultad. Parece, en efecto, que ningún intelecto sería capaz de diferenciar entre dos cosas porque ningún
15 intelecto conoce dos cosas. Respondo que basta con que, para cualesquiera dos intelectos relacionados entre sí y con un sujeto, existan dos intelectos extremos y exista, además, otro intelecto capaz de conocer la diferencia existente entre los extremos. Y así como los cuerpos que se encuentran en un sujeto se unen entre sí con un cierto orden, así estos intelectos se unen mediante un cierto orden natural, y tal vez podría decirse que, allí donde existen estos
20 intelectos (es decir, los dos que conocen los extremos y el tercer intelecto que conoce la diferencia), todos están arraigados en la misma esencia del alma. Pensemos más en esto.

Supuesto lo anterior, resta la dificultad de si una persona puede conocer muchas cosas; y, si puede, por qué no podría conocer diez con la misma facilidad que dos. Parecería que este debería ser el caso pues, toda vez que proceden de intelectos diferentes, ninguno de
25 ellos se desgasta cuando funciona de acuerdo con su naturaleza, y tampoco resulta evidente cómo podrían estorbarse unos a otros. La respuesta parece ser que en la intelección se produce un cierto movimiento de los espíritus, del cual resulta la disposición siguiente, a saber, el desgaste y el cambio de los espíritus, por parte de los más débiles. Y cuantas más cosas considere uno, más amplio y más rápido es el movimiento requerido, como atestigua la
30 experiencia. A veces, las facultades motrices de los espíritus no son suficientes para tantos movimientos, y el intelecto se detiene.

¿Por qué es necesario ese movimiento de espíritus? La respuesta es difícil, pero podría decirse que la razón es que no comprendemos nada sino con la materia o con algo compuesto al modo de la materia. La imagen de una cosa, que posee la modalidad de las cosas corpóreas, es trasladada al lugar en el que debe darse la intelección, o, mejor, la cogitación previa a la intelección. Estos espíritus, algunos de los cuales llevan la imagen de una cosa, y otros la imagen de otra, pueden estorbarse entre sí en sus movimientos. Entonces ninguna de las imágenes es trasladada sin resultar trunca, y en tal condición son juzgadas las cosas defectuosa e imperfectamente. Y así, si existiera un ser para el cual tales intelectos estuvieran siempre unidos y siempre tuvieran presentes las imágenes de las cosas sin tal movimiento de espíritus, allí, ciertamente, podría darse el entendimiento de una infinidad de cosas. No parece haber imposibilidad en esto, y se concede respecto del Ser Primero.

[Si la misma causa puede producir dos efectos específicamente diversos]

De los argumentos anteriores resulta suficientemente claro si la misma causa puede producir efectos específicamente diversos. Parece que no. Pues, concedido que uno de esos efectos sea menos perfecto, es correcto afirmar que, de suyo, no requiere una causa tan perfecta como la que requiere el efecto más perfecto; puesto que, si así fuera, entonces de la nobleza de los efectos jamás podría inferirse la nobleza de las causas. Más aún, un efecto menos perfecto no requiere sino que su causa sea tal que lo pueda contener virtualmente. Ahora bien, de acuerdo con la opinión común, algo que no es más perfecto que otra cosa la puede contener virtualmente, como en el caso de una producción unívoca; si bien, como dicen, una causa equívoca debe ser más perfecta que su efecto. Por lo tanto, puesto que ese efecto no requiere una causa tan perfecta como la que requiere el efecto más perfecto, el excedente redundaría en una perfección superflua. Por lo tanto, para que nada sea en vano, digamos que todo efecto es producido por una causa acorde a su perfección. Pues el orden conveniente es aquel en el que un efecto perfecto es causado por una causa perfecta, un efecto más perfecto por una causa más perfecta y el más perfecto de todos por la causa más perfecta de todas.

Similarmente, como se dijo arriba, toda entidad posible cuya postulación resultara conveniente y contribuyera a la perfección del universo, existe. Y una causa que corresponda directamente con su efecto es una entidad posible, puesto que no incluye contradicción en su

concepto; y además es conveniente postularla, pues parece conveniente que cada efecto sea producido por una causa conveniente. Más aún, parecería que una causa que actúa de acuerdo a todo su conato produce su efecto más perfecto y, tal como parece, solamente su efecto más perfecto. Pero una causa natural siempre actúa de acuerdo a todo su conato. Más aún, una
5 causa siempre actúa en tanto tal; ahora bien, puesto que es una, no parece tener sino una única especificidad⁴⁷, así como también una única esencia.

Debe decirse, por lo tanto, que una causa no produce efectos específicamente diversos, y menos aún efectos muy disímiles. Acaso podría aceptarse esta alternativa si el efecto imperfecto fuese una secuela del más perfecto, porque entonces la nobleza de la causa
10 debería ser medida a partir del primero.

¿Y qué sería conveniente afirmar acerca de la posibilidad de que el mismo efecto pueda ser producido por causas específicamente diversas? Parecería que no es posible; porque, así como el efecto es uno en sí mismo, en tanto posee una especificidad y una
15 esencia, del mismo modo parecería no ser producido sino por una única causa, poseedora a su vez de una única especificidad y una única esencia. Más aún, la más perfecta de dos causas debe de suyo producir siempre un efecto más perfecto, y la menos perfecta uno menos perfecto. Por lo tanto, sus efectos no convendrían entre sí.

Por otra parte, la producción de un efecto cualquiera tiene lugar del modo más conveniente posible. Pero que un efecto sea producido por una causa del mismo género de
20 causa y con el mismo modo de causalidad parece ser la producción más conveniente, de modo que, así como es uno en sí mismo, también tenga una única causa. Ninguna otra cosa parece posible, porque un efecto no requiere más que un determinado ser que lo contenga en su potencia activa.

Más aún (y en cierto modo retomo aquí lo mismo que desarrollé anteriormente): el
25 encuentro de una causa menos perfecta con una más perfecta nunca modifica su naturaleza; pues la causa más perfecta producirá de suyo un efecto más perfecto y la menos perfecta un efecto menos perfecto. Por otra parte, si el efecto producido conjuntamente por la causa más perfecta y la causa menos perfecta fuese más perfecto que el efecto producido únicamente por la causa más perfecta, no resultaría claro entonces de dónde obtendría este mayor grado
30 de perfección, puesto que no lo obtendría ni de la causa más perfecta ni de la menos perfecta por separado.

⁴⁷ Aquí Nicolás retoma el concepto de *talitas* (255.23).

Alguien dirá que es de ambas al mismo tiempo. Por el contrario: si postuláramos que el efecto más perfecto de todos es producto de una causa medianamente perfecta y una menos perfecta, no habría modo de refutarlo, pues, aún si se dijera que este efecto excede la perfección de cada una de las causas, no sería suficiente: se dirá entonces que excede la perfección de ambas causas tomadas conjuntamente. Pero aún si se lo admitiera, investiguemos más a fondo cómo debe considerarse la perfección de estas causas tomadas conjuntamente. Supongamos que la causa más perfecta incluye tanta perfección como la menos perfecta, más un grado. Supongamos que la menos perfecta contiene tres grados. Entonces, si los grados de la causa menos perfecta son sumados a todos los grados de la más perfecta, la misma cosa habrá sido sumada dos veces, pues según nuestra hipótesis la causa más perfecta incluía la perfección de la menos perfecta y algo más. Ahora bien, la misma cosa tomada dos veces no implica una mayor perfección en cuanto a la intensidad de esa perfección, del mismo modo en que, si existieran mil blancuras exactamente idénticas, no implicarían una mayor intensidad de perfección en la categoría de la blancura.

Acaso este argumento no sea conclusivo, porque en ese caso el mundo parecería ser igualmente perfecto por la existencia de una única causa perfecta como a través de la existencia simultánea de la más perfecta y la menos perfecta. Por otra parte, "contener" es un término equívoco, que no parecería indicar otra cosa que la equivalencia⁴⁸. Acaso el equívoco se produciría si imagináramos que esos dos entes son uno solo. Habría que ver entonces en la consideración de cuál de esos dos entes uno encontraría naturalmente mayor satisfacción: o bien en el que es imaginado como uno (si allí residiera, por una hipótesis imposible, la verdad), o bien en aquel otro que en verdad es uno. Cualquiera sea la respuesta o argumentación, todo lo anterior me hace pensar que esta conclusión es más probable que su opuesta: un efecto proviene siempre de una única causa. Y esto es verdadero de un efecto simple, mas no de uno compuesto de cosas de diferentes naturalezas. Allí sería distinto, puesto que entonces hay allí verdaderamente entes diversos, así como en Sócrates hay huesos, carne, aliento, sangre, etc.; y entonces uno debe postular allí causas diversas.

A partir de estas reglas (que una causa no puede producir efectos específicamente diversos y que un efecto no puede ser producido sino por una única causa) se derivan numerosas consecuencias que van contra las opiniones corrientemente aceptadas. De aquí se sigue que el fuego no es producido por el fuego, ni el calor por el calor. Pues, supongamos

48 Eliminamos lo que parece ser un *homoioteleuton* en la línea 256.14 (*et continentia aequivoca*).

que, cuando existe un fuego reducido (pequeñas chispas, por ejemplo), se produce un fuego mayor y muy intenso. Ahora bien, un calor es naturalmente más perfecto que el otro, y similarmente un fuego respecto del otro, porque nunca se producen dos efectos cualesquiera idénticos, como se probó arriba. En nuestro ejemplo actual, el primer fuego era menos perfecto, y similarmente su calor. Entonces, el segundo fuego es producido por el primero, y el segundo calor por el primero. Por lo tanto, de acuerdo con la regla anterior (que un efecto sólo puede ser producido por una única causa), es producido únicamente por el primer fuego. Pero el primer fuego, por hipótesis, es menos perfecto. Por lo tanto, una causa menos perfecta producirá de suyo un efecto más perfecto, lo cual es imposible. Por lo tanto, también lo es aquello de lo que se deriva, es decir, la hipótesis según la cual un fuego pequeño habría generado un fuego mayor, y un calor imperfecto un calor más perfecto.

Tampoco podrá decirse, alterando el argumento, que el primer fuego genera el segundo calor y el primer calor el segundo fuego. Esto sería imposible, al menos en lo que concierne al segundo término, puesto que el calor, si es distinto del fuego, es menos perfecto que él. Tampoco es producido por el más perfecto agente, porque éste produce únicamente el efecto apropiado a su naturaleza, es decir, el efecto más perfecto, como se dijo antes; y produce un único efecto, en tanto se trata de una causa natural.

¿A partir de qué, entonces, será producido ese fuego? Uno podría decir que a partir de una potencia ígnea, y el calor mediante una potencia calórica inherente en una cosa susceptible de calor. Pero entonces uno debería asombrarse del hecho de que, puesto que está presente una potencia calórica en una cosa susceptible de calor, el calor no se produzca siempre, especialmente porque cuando se habla de una causa necesaria⁴⁹ me parece a mí que se cae en un discurso sin sentido. Todo aquello prerrequerido necesariamente y por sí para postular un determinado efecto es la causa de dicho efecto, de otro modo no sería posible demostrar que una cosa es la causa de otra. O tal vez debamos agregar "si el ente no es menos perfecto que el efecto".

Sin embargo, podría decirse que la potencia inhiere en un agente superior y que esta potencia realiza una cierta conjunción con el efecto formal con vistas a su operación, de modo que cuando el fuego se acerca a un objeto susceptible de calor, al menos si el fuego en cuestión es perfecto, entonces calienta al objeto susceptible de calor. Y, en la proporción en que éste sea más susceptible de calor, se unirá con una potencia calórica más perfecta. De

49 Nicolás emplea aquí la fórmula *causa sine qua non* (256.48).

acuerdo con esto, resulta falso afirmar que la luz o el movimiento calientan, a no ser en la medida en que sean acompañadas de una determinada potencia calórica.

El viento, sin embargo, parece coadyuvar a la generación del fuego, como cuando se sopla con la boca o mediante un mecanismo artificial, especialmente si el soplo es moderado.

5 Esto se debe a que por la acción de ese viento se alejan ciertos cuerpos que obstruían la recepción del fuego en un determinado sujeto, por los cuales no se le unía a ese sujeto una potencia productora de fuego perfecta. Pero, cuando el viento es excesivo, entonces se alejan también aquellos cuerpos que disponían al sujeto para su ignibilidad.

Más arriba, en el tratado acerca de la eternidad de las cosas, afirmé que, cuando se dice que el fuego es producido, la verdad del asunto es que se produce la adición de
10 determinados cuerpos calientes; y se dice que es producido el frío por el alejamiento de estos y la llegada de cuerpos fríos, como en el caso del agua caliente que, dejada a su suerte, regresa a su anterior naturaleza, es decir, fría, por el alejamiento de cuerpos calientes y la adición de cuerpos fríos. En este último caso, la única improbabilidad sería parece ser que,
15 cuando el fuego aparece donde previamente no había aparecido, no resulta evidente cómo un movimiento local de cuerpos calientes pueda haberse producido tan rápidamente. Por otra parte, en lo que respecta al sol, afirmamos que no calienta, sino que ciertos cuerpos calientes siguen naturalmente el movimiento del sol en la región del fuego. Algo similar se da en el caso del frío, cuando se dice que este planeta enfría. Y así con las otras cosas, según el modo
20 de cada una. En lo que respecta al movimiento de los cuerpos calientes, puede imaginarse que ellos están suficientemente juntos, pero se han visto impedidos de accionar debido a una gran mezcla con su opuesto. Mas, cuando se unen en un lugar en el que el fuego es acompañado por una potencia capaz de expulsar los cuerpos fríos, entonces allí realiza su acción.

25 De las reglas establecidas arriba (que un efecto no procede sino de una única causa, etc.) se sigue que el alma de un hombre, cualquiera que fuere, no es producida por otro hombre, porque se sigue que, puesto que es producida por él, es producida exclusivamente por él. Ahora bien, él no es menos noble, porque una causa nunca puede exceder su propia perfección al producir, como ya se dijo. Tampoco es igualmente perfecto porque, como
30 también se dijo, no puede haber dos efectos iguales en una especie. Por lo tanto, será más perfecto. Pero esto es falso; por cierto, por lo general se ve que es menos perfecto en lo que respecta a todas sus potencias y operaciones. Por lo tanto es producida por algún agente

superior (no digo que por el agente más perfecto de todos, a menos que el efecto sea el más perfecto de todos, como se demostró antes). Si el hombre del que se afirma ser productor es más perfecto que su efecto, ello es accidental, porque en lo que hace a la generación de un hombre, el menos perfecto parece ser tan efectivo como el más perfecto. Y como se dijo del
5 hombre, así debe entenderse también respecto del asno y de todos los demás animales. Consecuentemente, no habrá producción unívoca, porque la causa sería entonces menos perfecta (lo cual es imposible) o igualmente perfecta (lo cual fue refutado antes) o más perfecta (y esto es accidental en tanto la causa es causa de ese efecto, como ya se dijo). Sin embargo, el hombre puede ser ciertamente causa de algunos de los prerequisites (semen,
10 etc.) que se encuentran en relación con la forma humana. (Por "hombre" quiero decir cierta potencia inherente en el hombre.)

De acuerdo con lo dicho anteriormente, debe considerarse falso que una potencia produce un efecto más perfecto en un sujeto más perfecto, y un efecto menos perfecto en un sujeto menos perfecto, porque una potencia no posee sino un único efecto, como se dijo
15 antes, de modo que produce o bien ese efecto o bien ninguno. En cambio, es verdad que, a menos que el sujeto sea capaz de recibir la potencia, no actuará en ese sujeto, sino que una potencia menos perfecta se unirá a ese sujeto para su operación. Pues un sujeto poco apto no altera de ningún modo la naturaleza del agente de modo tal que, si produce, lo haga del modo que más conviene a su naturaleza.

De lo que se dijo es posible extraer la solución al problema que discute el Comentador Averroes en el libro 7 de la *Metafísica*: cómo es que ciertos animales (los ratones, por ejemplo) son generados mediante la putrefacción, y otros, a su vez, mediante la generación. Uno debería decir que "generación" es utilizada equívocamente en ambos casos, y que en ambos tiene lugar mediante la potencia de un agente superior. La diferencia radica
20 en la predisposición de la materia y en la de las cosas que lo predisponen, que son diferentes entre sí. Debe reconocerse que existe una cierta diversidad en la naturaleza, aun cuando existe también, por lo general, una mayor regularidad en la naturaleza.

Volvamos ahora al asunto mencionado anteriormente: si una causa debe ser más perfecta que su efecto o alcanza con que sea igualmente perfecta. La verdad es que una
30 causa, en tanto tal, es más perfecta puesto que, en tanto tal, posee un ser formal, dado que causa lo que de suyo no es nada. Y con esto se manifiesta su capacidad de contener

virtualmente el efecto: pues aun si se postula el primer término, no necesariamente debe postularse el segundo.

Por otra parte, la causa debe ser más perfecta en sentido absoluto porque, si fuera menos perfecta, no sería claro cómo podría contener en potencia un efecto más perfecto. Más
5 aún: parece suficientemente probado que no podría contenerlo. Y tampoco podría ser igualmente perfecta, porque entonces causa y efecto serían de la misma especie o bien de especies distintas, y por lo tanto uno sería más perfecto que el otro. Pero es imposible que sean de la misma especie, como se demostró suficientemente arriba, puesto que no habría mayor razón para que uno tuviera prioridad sobre el otro en tanto causa. Por lo tanto, la causa
10 debe ser más perfecta que el efecto.

Pero parece que esto puede ser discutido. Pues si una obra fuera producida eternamente, cesaría la bondad y deseabilidad de la potencia productora, puesto que toda su deseabilidad parece originarse a partir de su operación. La respuesta es que la bondad de una potencia, en sentido estricto, no procede de la obra sino argumentativamente. Es decir, por
15 medio de la obra demostramos la deseabilidad y bondad de la potencia, pero la potencia posee de suyo su propia deseabilidad y bondad. De aquí que, asumiendo que la obra haya sido producida eternamente, aún así sería bueno que tal ente existiera, si bien no sería buena su producción, dado que ya habría sido producido.

Compréndase que toda causa, considerada en sí misma, produce su efecto con la
20 misma facilidad, porque toda causa se encuentra uniformemente ligada a su efecto. Pero a veces algunas causas se ven obstruidas y advienen otras, lo cual produce tristeza. Así, supongamos a la más perfecta potencia calórica unida al fuego más perfecto, puestos en contacto con agua muy fría acompañada de la más perfecta potencia refrigerante. Entiendo que el calor menos intenso no es producido por esa potencia más perfecta porque ella no
25 puede actuar sino según su propia naturaleza. Pero estas potencias se obstruyen una a otra. Por lo tanto, se derivan otras determinadas potencias que no resultan tan perfectas; y éstas producen sus propios efectos. Si el calor era más perfecto y más activo en el género del calor, entonces, por así decir, produce, mediante una cierta concomitancia, una más perfecta potencia calórica.

30 Pero se dirá que estas segundas potencias se obstruirán una a otra al igual que las primeras, y que, en consecuencia, no producirán nada; y lo mismo con la tercera, lo cual parece falso. La dificultad desaparecería si se dijera que allí no hay producción de calor, sino

tan sólo la adición y sustracción de cuerpos calientes y fríos que se obstruyen unos a otros; y así, de no haber habido cuerpos fríos, habrían ocupado lugar los calientes, y viceversa.

Pero hay otra respuesta a esta dificultad. Parece suponerse, a modo de objeción, que existen dos potencias cualesquiera, cada una más perfecta en su propio género, por ejemplo: la potencia calórica más perfecta, y la más perfecta potencia refrigerante; y que una ha obstruido a la otra; y que otras potencias, menos perfectas, tomaron su lugar. Pero este no es el caso. Antes bien, las potencias que se encontraban presentes produjeron cada una sus propios efectos. Para demostrar esto, debería saberse, como demostré de algún modo más arriba, que la potencia calórica más perfecta, en lo que concierne a su funcionamiento, se une al fuego más perfecto, de modo que funciona allí donde se encuentra el fuego más perfecto, si existe un material apropiado para el ingreso de los cuerpos ígneos. Cuanto más entran y penetran, asumiendo que el material permanece idéntico, la potencia ígnea funciona de modo más perfecto.

Ahora bien, cuando el fuego y el agua se acercan, el fuego no ingresa entonces en la materia del agua, a causa de lo frío, o de sus correspondientes potencias expulsivas, que lo repelen. Ocurre de modo similar en el caso de lo frío. Y entonces la potencia calórica no funciona, sino una potencia menos perfecta y un calor imperfecto. De acuerdo con esto, quien investigue cuidadosamente no encontrará una instancia en la cual la causa no produzca de acuerdo con la condición de su naturaleza, donde quiera ella funcione, y verá que un efecto más perfecto es producido por una causa más perfecta.

A partir de lo dicho resulta claro lo erróneo de cierto lugar común, a saber, que el acto de conocimiento es producido por una potencia activa del alma y por un objeto, porque, como se dijo más arriba, un efecto no puede tener sino una única causa. Más aún, es falso que el objeto sea causa del acto de entendimiento, porque por lo general el objeto puede ser menos perfecto que el acto de entendimiento, como en el caso de las relaciones. Resta entonces que alguna otra potencia sea la responsable de producir los actos del entendimiento, si es que entes de ese tipo son, en efecto, producidos.

Sobre la base de lo dicho, sostenemos que no todas las cosas han sido producidas por el Primer Agente, ni como productor total (porque Él posee un único efecto, proporcional en su ser producido con Su naturaleza) ni como causa parcial (porque tales causas parciales sólo entran en juego en un efecto compuesto a partir de muchos otros, como se dijo antes). De lo antedicho resulta claro que, si el Ser Primero posee una infinita potencia, ningún efecto

puede ser producido por Él naturalmente, porque cualquier efecto producido es finito y por consiguiente no requiere jamás una potencia infinita. Una potencia finita más perfecta es suficiente, y así, la infinitud en el agente sería superflua. Similarmente, se sigue que, si el Ser Primero es infinito, no puede serlo en extensión, porque entonces se seguirían todas las condiciones de las potencias que poseen extensión, cuyo todo es mayor que sus partes. Su potencia se vería entonces dividida de acuerdo a su extensión. Y así, puesto que toda extensión es finita –pues no debe admitirse una extensión infinita–, se seguiría que su potencia sería finita. Similarmente, parecería no requerir extensión, excepto para causar el movimiento o producir algún efecto similar; mas esto Él no lo hace, como ya se dijo.

5

10

Y respecto a lo que se dijo acerca de una causa natural funcionando de acuerdo a la condición de su naturaleza, ¿es cierto también en el caso de una potencia libre, como por ejemplo la voluntad? Como se dijo antes, ninguna causa puede producir más de un efecto, y los actos del alma no son producidos por sus objetos. De aquí se sigue que la voluntad no puede manifestarse en ningún otro acto que en la volición.

15

Pero parece que esto no es así. En primer lugar, tómesese el surgimiento de un acto inmanente. Puedo desear algo con mayor o menor intensidad. Similarmente, puedo decidir arrojar una piedra a dos o a tres pies de distancia. Y por el hecho de que una voluntad no siempre funciona con todo su conato, muchos teólogos afirman que no es válido el razonamiento según el cual, si el Ser Primero mueve el primer motor, el movimiento será instantáneo. Por el contrario, Él lo movería mediante el intelecto y la voluntad, y entonces Él podría moverlo de diverso modo.

20

25

Pero lo contrario parece apoyado por una prueba expuesta anteriormente. Existen tantos intelectos como objetos inteligibles o conceptos, porque una causa no produce distintos efectos. De modo que aquí, por las mismas razones, uno debería decir que existen tantas voluntades como objetos de la voluntad. Y así como se dijo que ningún intelecto opera más allá o más acá de su naturaleza, así tampoco la voluntad. Pues si en un determinado momento desea por debajo de su naturaleza, siempre deseará por debajo de su naturaleza, porque una causa no posee dos efectos, y entonces un mayor grado de perfección sería en ella superfluo. De modo que debe decirse que, según parece, así como el Primer Intelecto sólo puede producir el acto que corresponde con su propia naturaleza, lo mismo ocurre con el acto de la voluntad. De acuerdo con esto, el Primer Intelecto, que comprende el objeto más noble de todos, es decir, Él mismo, posee también un acto de voluntad movido por el placer

30

referido a ese mismo objeto. En cuanto a la observación de que podemos desear en mayor o menor grado, debe decirse que esto no es por medio de la misma voluntad, sino por una en un caso y por otra en otro, como cuando uno traslada una piedra pesada por una distancia de dos o tres pies: esto no es mediante la misma potencia, sino mediante una en un caso y otra en el otro.

De acuerdo con esto, resulta claro que el problema de la libertad de la voluntad cesa si se transforma en el problema acerca de si una voluntad numéricamente idéntica puede elegir una cosa o su opuesto. Pero permanecería el problema bajo la siguiente formulación: existe una voluntad para elegir el trayecto hacia la iglesia y otra para rechazarlo. Ahora bien, preguntarás si puede afirmarse correctamente que cualquiera de ambas puede unirse a mí. Parecería que no, porque si afirmas que existe una causa para esa unión igualmente efectiva para cada uno de los extremos, esto no puede ser porque no existe una causa libre o natural que sea numéricamente la misma para los opuestos. Y, puesto que afirmas que cualquiera de las dos puede unirse a mí, la causa no lo es más de una que de otra; y entonces no causa ninguna. Sin embargo, si es la causa de una y no de la otra, entonces aquella de la cual no es causa no se me unirá. Y si afirmas que esas potencias ya se encuentran en ese sujeto, si bien aún no manifestó su acuerdo o rechazo, aún así, de acuerdo con esto, parece que nunca es correcto afirmar que en cualquier momento cualquier causa será capaz de producir su propio efecto, pues cada una es igualmente capaz de producir su propio efecto y, por lo tanto, o bien ambas lo producirán, o bien debe existir alguna causa por la cual la otra tiene que ceder.

De aquí que pueda afirmarse que cada causa particular que tiene en su potencia un único efecto del cual es causa suficiente, produce su efecto en un momento de tiempo específico, a menos que algo la obstruya; de otro modo jamás lo produciría. Y este es el caso con cualquier causa, ya sea natural o libre. Pues cualquiera de ellas está determinada a un único efecto, como se demostró más arriba, de modo que posee la capacidad para un único efecto del cual es causa suficiente, porque un efecto no puede ser producido por dos causas específicamente diversas, como se demostró más arriba. Por lo tanto, si no se ve impedida, producirá su efecto. Y entonces es correcto afirmar de cualquier causa en el mundo que, si no produce su efecto, se debe a que es obstruída, y no porque sea libre, como nuestros oponentes imaginan.

Y si alguien postulara los mismos obstáculos o ventajas para cada una de ellas, se seguiría que ninguna producirá sus efectos, o bien ambas lo harán al mismo tiempo. Por

ejemplo, supongamos que alguien estuviera en un círculo sobre cuyas partes un cuerpo celeste tuviera la misma influencia, y que fuera de la misma naturaleza en todas sus partes. Supongamos que Sócrates se encuentra en el centro, viendo la misma cantidad de comida en cada parte del círculo. Supongamos, también, que existen potencias volitivas, cada una de las cuales puede desencadenar un acto de voluntad hacia una sección del círculo, de modo que un acto de la voluntad y una potencia volitiva lo inclinen hacia una sección y otro acto y otra potencia hacia otra, de acuerdo con las hipótesis anteriores. Si uno asume que esas potencias existen y no se ven obstruidas, ni siquiera por una colisión obstructiva mutua, cada una producirá su efecto. Pero en el caso supuesto, si las potencias existen, se obstruirán unas a otras por ser coexistentes. Aún concediendo que alguien deseara limitar su movimiento hacia un lugar, no se sigue que su voluntad es libre, como si tuviera la posibilidad de ir al lugar opuesto. Pues esa voluntad posee estrictamente la capacidad para ese efecto, como ya se ha dicho; y entonces no poseía la potencia volitiva para moverse a otro lugar.

Dirás que, por el contrario, poseía la potencia volitiva para moverse a cualquier lugar. Pues, toda vez que postulamos una distancia igual, y las secciones iguales, y lo mismo respecto de la comida en cada una de ellas, la misma potencia puede realizar cualquier acto, puesto que los actos son exactamente iguales. En la medida en que un acto está contenido en esa potencia activa, lo mismo ocurre con todos los demás. El razonamiento parece ser válido según lo dicho más arriba. De modo que diré que la hipótesis no es posible. Pues, como ya he dicho, resulta imposible que haya dos efectos exactamente iguales y de igual naturaleza, como fue demostrado más arriba.

Si, por lo tanto, alguien postulara que el Ser Primero es infinito en perfección y puso en movimiento el primer móvil, por ello no puede entenderse sino que Él lo movió o bien naturalmente, o bien según Su voluntad. Si naturalmente, entonces fue de acuerdo con la condición de Su naturaleza. Y así, puesto que a mayor potencia en el motor, más veloz el movimiento, Él no podría producir un movimiento mensurable bajo ninguna duración sucesiva. Por lo tanto, lo producirá instantáneamente; y entonces se sostiene el razonamiento de Aristóteles en el libro 8 de la *Física*. Y si lo movió mediante Su voluntad, aún así, de acuerdo con lo dicho, esa voluntad está determinada a un acto volitivo adecuado a Él, de modo que una voluntad más perfecta produce un más perfecto acto volitivo. Por lo tanto, puesto que el movimiento es finito, uno siempre puede imaginar una voluntad finita a la cual el efecto le resulte adecuado. De aquí que un efecto finito nunca requiera una causa infinita.

Por el contrario, si estuviese involucrada una causa infinita, resultaría superflua en lo que hace a su infinitud, puesto que el efecto puede ser producido por una causa finita de la cual la infinita se encuentra infinitamente remota. Así, por lo tanto, puesto que una potencia posee únicamente la capacidad para producir un efecto adecuado a sí, el Ser Primero, si es infinito, no conoce nada fuera de sí mismo, puesto que ello, al ser finito, no puede adecuarse a una potencia infinita, como tampoco desea Él algo fuera de sí mismo.

Sin embargo, no debe por esto decirse que Él ignore o desconozca cuanto ocurre fuera de Él. Pues, como se demostró arriba, si dos personas fijan su mirada en algo, y una de ellas ve con mayor claridad, nunca verán exactamente la misma cosa. Quien posea la potencia visual más clara jamás verá exactamente la misma cosa que quien posee una visión oscura. Sin embargo, no decimos que él no la vea; pues él ve la misma cosa bajo un ser más claro; y ve la blancura más clara que parece contener a la más oscura en forma eminente. Así, también, todas las cosas son reflejadas en la esencia del Ser Primero porque esa esencia es todo ente en forma eminente. Por lo tanto, cuando se ve a sí mismo, no se puede decir que ignore totalmente las demás cosas. Ésta parece ser la intención del Comentador Averroes en el libro 12 de la *Metafísica*, cuando dice que quien conoce el calor más perfecto, o calor en esencia, no ignora el calor en las demás cosas calientes.

Similarmente, de lo anterior resulta claro en qué medida es cierto lo que afirma el Comentador acerca de las inteligencias y el cielo mismo: si algo fuera añadido o sustraído del mismo cielo, la inteligencia jamás podría moverlo. Como se explica arriba, si bien no específicamente respecto de las inteligencias, debe decirse que una causa perfecta nunca puede producir el efecto de una causa menos perfecta. Pues cada causa produce un efecto adecuado a sí y no otro, de modo que ninguna causa actúa por sobre o por debajo de sí misma.

Por lo tanto, cuando se dice que la voluntad está relacionada con los opuestos, esto no debe entenderse de cada individuo, como si cada voluntad particular estuviera relacionada con los opuestos. Antes bien, cada una está determinada a una única cosa, como ya se dijo, y esto debe entenderse en tanto especie. Así, una voluntad está relacionada con un término, y otra con su opuesto.

Respecto de estas cuestiones, se afirmó al comienzo del tratado que, si dos personas ven o conocen la misma cosa, y una de ellas posee una visión o un entendimiento más claros, no ven lo mismo de la cosa, sino que uno ve una blancura más clara donde el otro ve una

blancura más oscura. Sin embargo, esas blancuras, en su ser subjetivo, son una única blancura, y lo que cada uno intenta ver cuando mira es subjetivamente lo mismo numéricamente, si bien llega a ellos con un diferente ser objetivo. De acuerdo con este modo de expresarse, puede sostenerse con cierta probabilidad que lo blanco y lo negro son una misma cosa en su ser subjetivo.

Supongamos, por caso, que existen cien visiones ordenadas de la más perfecta a la menos perfecta. La más elevada ve una cosa, y de acuerdo con su ser objetivo le da el nombre de blancura. La más baja ve en forma tan tenue que llamará negro a lo que el otro llamó blanco, y sin embargo son la misma cosa en su ser subjetivo. Digamos, para que esta posición resulte más comprensible, que lo blanco y lo negro no difieren en su ser subjetivo sino que difieren ciertamente en su ser objetivo. Y si se afirma esto, será posible afirmar de cualesquiera otras cosas que todas son una en su ser subjetivo, si bien existe una diferenciación en el ser objetivo de acuerdo a lo que se nos manifiesta a nosotros. Por lo tanto, lo que cada cosa objetiva busca y hacia lo cual se mueve, es el único ser subjetivo, que es Dios. Y este ente se conoce a sí mismo mediante un conocimiento que es idéntico a sí en su ser subjetivo, y se une consigo en el ser subjetivo según el cual existe.

Pero parece haber un obstáculo para esta posición. Pues alguien que ve claramente percibe lo negro en mayor medida que el hombre de visión más débil. Por lo tanto, parecería que, si aumenta la visión, tanto más será visto lo negro. Como resultado, lo blanco y lo negro jamás podrían estar unidos en su ser subjetivo. Puede retrucarse que la vista puede extenderse absolutamente en el género del ser, de modo tal de alcanzar una comprensión perfecta del objeto tal como es en sí mismo, lo cual es falso; o bien la cosa en sí misma aparece a veces de acuerdo a un determinado ser objetivo, y se presenta más claramente a una persona que a otra. Si se pudiera avanzar en la escala de la claridad, se arribaría a la unidad, y finalmente uno descubriría un único ser subjetivo que funcionaría casi como el fundamento de esos seres objetivos.

Pero el argumento se reformula de la siguiente manera: concedido que exista un único ser subjetivo, nadie negará que un ser objetivo se acerca más a él que otro, por ejemplo, lo blanco más que lo negro. Ahora bien, cuando lo negro es percibido con mayor claridad, su ser objetivo es más perfecto, y consecuentemente más cercano al ser de la blancura. Sin embargo, la distinción y la diferencia es juzgada ahora mayor que antes y parece alejarse más de la blancura. Y esto parece ser un obstáculo serio para la anterior posición.

Pero podría responderse como sigue: en primer lugar, imagina ese ser subjetivo relacionado con la visión o el intelecto, digamos, cien de esos actos, ordenados del más perfecto al menos perfecto. Ahora bien, cuando una persona designa como blanco aquello que ve, otro verá algo más oscuro y lo llamará negro. De estas visiones, la primera alude al ser subjetivo. Luego imagino otros intelectos de diversa clase, cuya visión no estará dirigida hacia el ser subjetivo de la cosa, sino hacia estos seres objetivos. Ahora bien, el ser objetivo que el primero llama negro será visto por este intelecto y, en la medida en que posea una visión más clara, tanto más verá ese ser objetivo como más cercano a sí. Y, puesto que en su ser objetivo se distinguía de otros seres objetivos, cuanto más claramente es visto, más evidente será su distinción de otro ser objetivo, a saber, de la blancura, puesto que ella es un ser objetivo respecto del primer grupo, pero es un ser subjetivo respecto del segundo. Respecto de aquellos que conocen de este segundo modo, la objeción presentada se mantiene en el sentido de que, cuanto más claramente ven, más evidente resulta para ellos que lo negro se distingue de lo blanco. Ocurre distinto con aquellos que conocen según la primera modalidad. Más aún, si su conocimiento se intensificara, finalmente arribarían a un único ser subjetivo.

Resulta dudoso, sin embargo, establecer si existen ciertas personas cuyo conocimiento es de un tercer tipo, para las cuales el ser objetivo que nosotros conocemos sea un tipo de ser subjetivo, mientras que ellos mismos posean otros seres objetivos, y esos, a su vez, otros, y así al infinito. Parecería que así es, pues todo ente puede ser conocido con mayor o menor claridad; y por lo tanto sus seres objetivos pueden ser conocidos con mayor o menor claridad. Y quienes ven estos seres objetivos ven siempre cosas diversas, cosas que no son sino seres objetivos. La objeción contra esto es que, entonces, existiría una progresión infinita del lado de los entes. Y, si se dijera que finalmente se debe llegar a un término, entonces ese último ser objetivo sería imperfecto, puesto que sería conocido de una única manera, y sólo podría ser comprendido tal como es en sí mismo. Y esto parece sorprendente, pues, en el orden de sujetos cognoscentes que se imaginaba arriba, el ser objetivo más bajo será el más alejado de aquel ser subjetivo en el cual reside la verdad del ente. Similarmente, la potencia cognitiva correspondiente será la más baja en el género de las potencias cognitivas. Y sin embargo parece que, cuanto menos cognoscible es un objeto, es decir, cuanto más cerca está de la incognoscibilidad, más perfectamente lo conoce la potencia que lo aprehende. De modo que esta facultad cognitiva que fue ubicada en lo más bajo será más perfecta que todas las demás.

Similarmente, las otras lo aprehenden únicamente en su ser objetivo, pero esta en su ser subjetivo.

La respuesta en este caso parece ser que existen ciertas potencias cuya perfección o imperfección se mide por su fuerza, no por la perfección del objeto de su acto. Un ejemplo es la potencia para levantar un peso. La potencia para levantar oro no es más perfecta que la potencia para levantar piedras, sino que la potencia más perfecta es aquella que es más fuerte y capaz de levantar un mayor peso. No ocurre lo mismo con las potencias que se miden de acuerdo a la nobleza de su objeto, como es el caso de las potencias cognitivas. Y así, esta potencia no será más perfecta, sino la más baja. Aún si corresponde al objeto en sí mismo, su ser, sin embargo, es menos perfecto. Similarmente, conocerá el efecto (es decir, el ser objetivo) en la medida en que es cognoscible en sí mismo; y sin embargo no conocerá las causas de ese ser porque ello implicaría ir más allá de su naturaleza. Y de acuerdo con esto, deberá decirse que Dios, si bien se conoce a sí mismo en la medida en que Él es cognoscible para sí, no conoce sin embargo en su propia forma aquellas cosas que son inferiores a Él, puesto que en ese caso su naturaleza se vería reducida, como ya se dijo y se explicó más arriba.

En el caso de los intelectos que no conocen sino el ser objetivo de las cosas, resulta posible un pasaje entre unos y otros. Es diferente con otro intelecto u otros intelectos que conocen las cosas en el ser que ellas poseen en sí mismas. Por lo tanto, el intelecto más bajo conocerá ese último objeto en sí mismo tal como él es, y así, en su modo de conocer, será más perfecto que las potencias más altas, con la excepción de la primera.

Podría responderse, mejor, que aún en su modo de conocer no es más perfecto, porque cada potencia cognitiva conoce cierto ser objetivo en sí mismo y en tanto él es cognoscible, como se explicó arriba, pero no conoce el ser objetivo de una más alta; más aún, en realidad, para él ese ser objetivo es casi como un ser subjetivo.

Y el hecho de que se dé un doble orden de sujetos cognoscentes –y que nosotros estemos ubicados en el segundo– parece derivarse del hecho de que toda entidad es cognoscible por un intelecto, puesto que ello no se contradice con un intelecto en tanto intelecto. Tampoco es contradictorio que la más perfecta potencia cognitiva posea su objeto de manera perfecta. Ahora bien, la facultad intelectual es más perfecta, como se ve, y, entre sus variantes, la que procede por abstracción no es perfecta, sino que sólo lo es la que procede por intuición. Y esta conviene a los sentidos externos, que son menos perfectos, y

tampoco esto parece contradecir la naturaleza de las cosas. Además, no toda entidad puede ser intuitiva por un único intelecto porque, como se demostró arriba, un intelecto no puede conocer sino un único objeto inteligible. Por lo tanto, existen numerosos intelectos. De modo que, de acuerdo con esto, tenemos un orden de intelectos que conocen intuitivamente y, en nuestra experiencia, existe un segundo orden de intelectos que conocen abstractivamente. Mas no parece que exista un intelecto que entienda intuitivamente, como no sea de un modo diverso al de otro, y cada uno entendiéndolo intuitivamente a su modo. Pues, como ya se dijo, cada intelecto aprehende su primer objeto en sí mismo en la medida en que puede ser aprehendido.

De acuerdo con lo dicho más arriba, es cierto afirmar que nadie aprehende el primer ser subjetivo (que es el ser primero en modo absoluto) en la medida en que puede ser aprehendido, excepto aquel único ser que se postuló, y aquí parece residir en mayor medida la verdad. No obstante, todavía puede mantenerse la existencia de aquellos dos órdenes de intelectos imaginados antes, si bien la diferencia entre ellos debe buscarse en los modos de conocimiento intuitivo y abstractivo. Tal vez debería decirse que el intuitivo no se distingue del abstractivo en el sentido de que uno conozca al objeto en sí mismo, como se dijo, sino en que uno es discursivo, o casi, y el otro no. Pero puesto que en ningún intelecto hay razonamiento discursivo, porque cada uno conoce únicamente un objeto, no parece ser ésta una distinción suficiente. De modo que se me ocurre otra forma de expresarlo: puede decirse que se distinguen relativamente, por ser uno más claro y otro menos claro, porque el intuitivo es más claro que el abstractivo. Así, debe decirse que los intelectos del primer orden conocen más claramente y, en cierto modo, intuitivamente. Cuando se la examina atentamente, la diferencia parece ser únicamente nominal.

Se ha dicho que quien conoce un ser objetivo lo conoce en la medida en que es cognoscible en sí, y aún así hay quien duda acerca de esta cuestión y se pregunta: "¿Qué es lo blanco? ¿Qué es lo negro?" Se sigue de aquí que alguien que conoce una cosa en la medida en la que ella es cognoscible en sí misma todavía puede preguntarse y tener dudas. De aquí que tales personas busquen conocerlo en su primer y básico ser subjetivo, en el que radica su ser. Se acercan a él todo lo que pueden, mediante la acumulación de muchos seres objetivos.

Uno debe considerar que, por medio de diferentes intelectos, un hombre capta un ser objetivo que funciona casi como un ser subjetivo en relación con otros seres objetivos subsiguientes. Por ejemplo, cuando alguien que no lo conocía ve por primera vez a Sócrates,

capta un ser objetivo confuso, porque se confunden en él muchos seres objetivos. Luego lo compara con Platón y capta un ser objetivo, a saber, "hombre". Luego, comparándolo con un asno, capta otro ser objetivo, a saber "animal", y así sucesivamente. Mediante la acumulación de tales ideas, establece una definición que explica lo que estaba implícitamente contenido en el ser confuso.

5
10
Esos seres objetivos se distinguieron más arriba del ser subjetivo porque se multiplican, mientras que el ser subjetivo de la cosa permanece uno en sí mismo. Por ejemplo, concedido que la cosa es una en sí misma, si dos personas la miran, una de las cuales posee una visión más clara, esa verá más claramente. Y entonces se sigue, como se dedujo más arriba, que, respecto de aquello que existe con un ser objetivo correspondiente a la visión, uno verá una cosa, y el otro verá otra.

15
Sin embargo, parece posible encontrar una situación en la que personas con diferentes visiones vean la misma cosa. Porque el que posee la visión más clara, de lejos verá la cosa menos claramente, y por consiguiente sería posible que se encuentre lo suficientemente lejos como para que alguien con una visión más débil vea tan claro como él, aún cuando sus potencias difieran. Así, potencias que difieren en intensidad de perfección tendrían el mismo efecto, lo cual se rechazó anteriormente. Similarmente, se demostró que la misma potencia no puede producir dos efectos. Pero parece cierto lo contrario, puesto que con la misma potencia un hombre verá bien de cerca y débilmente a la distancia.

20
25
30
La respuesta parece residir en lo siguiente: admítase que, en conexión con el acto de la vista, debe considerarse una doble potencia. Una es más corpórea, y une los espíritus y los rayos visuales, en o por cuya unión se produce la transmisión de las especies hacia el órgano de la vista. Ya sea para recibir las especies o por cualquier otro propósito, es claro que tal unión de espíritus es un prerrequisito del acto de la vista. Sólo después debe considerarse el acto del alma que produce el acto de visión. Se dirá entonces que aquel que de lejos ve una cosa con la misma claridad que uno que se encuentra cerca ciertamente posee una diversa potencia, si se hace referencia a la potencia corporal que une los espíritus; y así su efecto es diferente. Pues cuando alguien se encuentra lejos, si desea ver un objeto con la misma claridad, se requiere una mucho más perfecta unión de los espíritus y de los rayos visuales. Pero, en lo que respecta a la potencia del alma que produce el acto, decimos que es una potencia del alma completamente una en sí misma, si bien está determinada por ciertos principios de individuación a encontrarse aquí o allí.

En el segundo ejemplo, el del hombre que con una misma potencia verá con mayor o menor claridad según se encuentre cerca o lejos, afirmo que aquí es posible que exista una potencia similar uniendo a los espíritus, y un efecto igual, a saber, la unión de los espíritus y los rayos. Pero afirmo que la potencia del alma que produce el acto no será la misma en uno y otro caso. Y si una cosa no puede estar en muchos lugares al mismo tiempo, entonces se dirá que dos personas nunca pueden ver el mismo objeto con la misma claridad, como se afirmó más arriba.

Debe dedicarse una mayor atención a lo que se ha dicho acerca de que dos causas no pueden tener un único efecto, que una potencia nunca actúa por sobre o por debajo de sí, que una potencia no puede tener sino un único efecto, y que existen tantos intelectos como conceptos. De todo ello se sigue que el intelecto que conoce los universales no conoce los singulares. Por lo tanto, ¿qué potencia establecerá la diferencia entre universales y singulares? Parece que ninguna, porque toda potencia del alma que establece la diferencia entre dos cosas, conoce cada una de ellas. Pero la potencia que conoce los singulares no puede conocer los universales, porque entonces estaría actuando por encima de sus capacidades, y viceversa. Afirmo, pues, que existe una potencia del alma, llámesela como se quiera, que establecerá la diferencia, y ella conoce un único objeto de concebible, a saber, la diferencia, mientras que los extremos serán conocidos por las otras dos potencias del alma. Esto satisfizo a Aristóteles, en el libro 2 del *De anima*, cuando buscó probar que existe un sentido común a partir del hecho de que diferenciamos los actos de los sentidos externos, por ejemplo, vista y oído. Ciertamente, es correcto concluir que existe otra potencia. Pues conocer esta diferencia corresponde a una potencia distinta de la potencia que conoce los extremos. De aquí, uno concluye que no existe una única potencia del alma, sino tres, si bien se las puede llamar una, dado que están ordenadas, por así decir, a un único fin.

Y es sobre la base de la experiencia que se afirma que estas tres potencias del alma son virtualmente una. Pues en ausencia del objeto nosotros conocemos el acto de ver y el acto de oír, y entonces tendremos dos potencias. También concebimos su diferencia, y allí hay entonces otra potencia del alma. Sin embargo, en tanto estas potencias son muy cercanas, son tomadas de alguna manera como una única potencia. Y entonces se dice que la potencia que diferencia entre dos extremos conoce cada uno de ellos. Similarmente, no se habla sino de un único intelecto, porque todos los intelectos convienen en el modo de conocimiento, a saber, mediante abstracción. El intelecto conoce la blancura en sí misma, haciendo

abstracción de todo lugar y todo singular. Como ya se dijo, en el caso de un objeto de los sentidos exteriores, el objeto existe antes o es simultáneo con el acto, y no dejará de existir aún si, por una hipótesis posible o imposible, el acto dejara de existir.

Lo mismo podría decirse del objeto del intelecto, que es universal: puede decirse que ese universal existe siempre y en todo lugar, pues no hay más razón para estar en lugar antes que en otro, o en un momento determinado antes que en otro. Y cuando ese universal se encuentra en un intelecto en el que previamente no estaba, esto no ocurre mediante una traslación, puesto que tal ser no está contenido en un lugar. Parecería que es por medio de cierta causalidad, y tal potencia podría ser llamada intelecto posible, el cual opera en conjunción con el intelecto agente que produce la intelección. Y ambas facultades, puesto que cada una produce algo abstracto, pueden ser llamadas "intelecto agente". Y así, generalmente, son una única potencia, pero específicamente son dos. Y puesto que el ser objetivo del alma superior, que se encuentra con una cierta potencia interior particular, y el ser objetivo universal en el alma, mantienen una relación cercana con el mismo ser subjetivo respecto del cual son tomadas, uno se atribuye al otro en predicación. Por ejemplo, el universal al particular, como cuando se dice "Sócrates es hombre"; y similarmente en el caso de los universales, cuando "animal" es predicado de "hombre".

Y si se pregunta si existe un universal subjetivo que corresponda al universal objetivo en el intelecto, responderé afirmativamente. Si todas las cosas no estuvieran unidas en un ser subjetivo, sino que existiera un ser subjetivo para cada especie, entonces habría un ser subjetivo correspondiente al universal objetivo. Y este ser subjetivo no se multiplicaría en el orden del ser, si bien el ser objetivo se multiplicaría en los intelectos; pues un hombre de intelecto más claro y abstracto, al conocer la blancura, la conoce con un ser más claro en su intelecto que otro hombre que conoce con menor claridad.

Podría decirse que este universal subjetivo es la esencia⁵⁰ de los singulares, el principio de su existencia, y de su ser conocidos, y muchas otras cosas que acuerdan con la posición de Platón. Pero no existirían en el aire, como tal vez se creyó a partir de ciertas palabras de Platón, contra las cuales discutió Aristóteles. Pues él postuló que poseían un ser separado de los singulares y, contra esto, Aristóteles, en el prefacio al *De anima*, afirmó que el universal animal postulado por Platón o bien no es nada, o bien es posterior a los

50 En todo este pasaje, traduzco por "esencia" el término *quidditas* (266.28 ss.).

particulares, de modo tal que no tendría ninguna validez para el conocimiento de los particulares en sí mismos.

5 Esto es verdadero, si se concede esa separación, y así el ser objetivo universal será atribuido en predicación al ser objetivo singular. El ser objetivo universal será tomado por ese ser subjetivo universal que es la esencia de los mismos singulares. Entonces, en la proposición "Sócrates es hombre", "hombre" no es tomado por Sócrates como si se diera un caso de suposición personal, como muchos sugieren erróneamente. Pues el que formula esta proposición no se remite, con el predicado de la proposición, a Sócrates como objeto, sino sólo la naturaleza universal del hombre.

10 Por lo tanto, el razonamiento "Sócrates es hombre, el hombre es una especie, por lo tanto Sócrates es una especie" no se refuta diciendo, como hacen muchos, que el error ocurre al cambiar la suposición del término, puesto que en la primera proposición, el término "hombre" tiene una suposición personal y es tomada por su inferior, y en la segunda tiene una suposición singular. Como ya se dijo, esto es falso. Antes bien, en la proposición "Sócrates es hombre", "hombre" tiene una suposición simple. Por lo tanto, el error radica aquí: en que, mientras que "hombre" puede ser predicado de Sócrates, puesto que el mismo universal subjetivo es parte de Sócrates, sin embargo no es totalmente conmensurable con Sócrates, sino que lo excede, pues es también la esencia de Platón. Entonces, a causa de esta inconmensurabilidad, puede atribuírsele un predicado que no estará presente en su inferior, y así, el predicado es atribuido a una cosa en tanto algo distinto del mismo particular, y entonces tenemos una falacia de accidente.

25 Por lo tanto, de acuerdo con este método, postulo únicamente dos tipos de suposición: material, como en "'hombre' es disílabo"; y formal, cuando el término es tomado por su significado, como en "Sócrates es hombre". Parece, también, que en la proposición "el hombre corre" puede decirse que "hombre" es tomado por aquel ser subjetivo universal y, si bien el acto de correr se le puede adscribir sólo porque existe primero en un singular, aún así pertenece a él y puede ser predicado de él.

Debe observarse, sin embargo...