

El problema de la doble verdad en Boecio de Dacia

RESUMEN

Este artículo, a la luz de las principales lecturas del *De Aeternitate mundi* de Boecio de Dacia, intenta determinar si la tesis del filósofo medieval expuesta en la mencionada obra puede ser considerada como una variante del relativismo epistémico.

ABSTRACT

This article, viewed under the light of the main readings from Boecius in *De Aeternitate mundi*, attempts to determine if the medieval philosopher's disquisition in *De Aeternitate mundi* can be considered as a variant of epistemic relativism.

■. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, fue —y sigue siendo—, una piedra miliar en el marco de las investigaciones dedicadas al estudio de aquella corriente filosófica nacida en la edad media y que Renan denominó *averroïsme latino*. La magistral interpretación de Mandonnet se convirtió en el modelo historiográfico que adoptaron los investigadores quienes, centrando su atención en los textos de Sigerio, no tardaron en producir excelentes resultados entre los cuales destaca la monografía *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, publicada en 1938 por Fernand Van Steenberghe y premiada por la Academia Real de Bélgica. Desgraciadamente, la obra de Boecio de Dacia, el otro gran representante del averroïsme latino del siglo XIII, pareció no atraer la atención de los historiadores, quizás demasiado ocupados en la ardua tarea de reconstruir el sutil y complejo entramado del pensamiento

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

sigeriano. Gracias a Hauréau¹, se sabía que Boecio había sido uno de los principales defensores de las tesis condenadas en 1277 ya que, en uno de los más antiguos manuscritos conservados en la Universidad de París, se dice que «Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boetus appellatus»². Y, en la *Tabla scriptorum Ordinis Praedicatorum* (mejor conocida como *Código de Stams*³), se le atribuyen a Boecio —confundido no del todo ingenuamente con un dominico— trece obras entre las cuales se menciona un «liber de aeternitate mundi». Pues bien, en 1954 Géza Sajó, un erudito húngaro, edita el *De aeternitate mundi*, obra cuya singular importancia en la ardua tarea de descifrar la propuesta filosófica boeciana se muestra la interesante discusión que, a partir del decisivo hallazgo, se produjo entre los especialistas.

Como es natural, Sajó fue el primer estudioso que emprendió la delicada tarea de exponer las principales tesis filosóficas expuestas en el *De aeternitate mundi*. Según el intérprete, la introducción del texto contiene dos anotaciones de fundamental importancia. En primer lugar, la eternidad del mundo no es lo que verdaderamente preocupa a Boecio; en efecto, el verdadero problema que la *quaestio* intenta resolver concierne a la relación epistémica existente entre fe y razón. En segundo lugar, Boecio pretende escribir una apología de los estudios filosóficos dirigida a criticar los *contra philosophos murmurantes*, es decir, los agustinianos. Estos dos temas configurarían, según Sajó, el horizonte teórico del *De aeternitate mundi*, a partir del cual, su autor critica tanto a los *insensatos* que pretenden racionalizar totalmente el patrimonio cristiano, como a los heréticos que niegan aquellas verdades que la razón no puede alcanzar. El buen cristiano debe saber conciliar las dos fuerzas que se agitan en su alma, evitando todo enfrentamiento radical y conservando una plena armonía.

Terminada la introducción con esta exhortación programática, y luego de haber expuesto, según los cánones de la *quaestio*, los argumentos a favor y en contra de la eternidad del mundo, la *solutio* que propone Boecio es la siguiente.

¹ «Hérétiques condamnés a Paris en 1277», *Journal de Savantes*, 1866, pp. 176-183.

² Paris, Bibl. Nat., Cod. Lat. 16533, fol. 60. El texto es citado por G. Sajó en *Un traité recemment découvert de Boèce de Dacie: De aeternitate mundi*, Budapest, 1954, p. 17.

³ Se trata de un texto de un autor desconocido, descubierto a Stams (Tirol) en una abadía de los cistercienses. La primera edición de este documento fue hecha por H. Denifle en *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert* (Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, II, 1886).

El filósofo de la naturaleza, el *naturalis*, debe orientar su investigación a partir de dos principios que el especialista húngaro denomina *principio de la causalidad natural* y *principio del cambio*. Boecio los enuncia así:

Principio de la causalidad natural:

Natura non potest causare aliquem motum novum, nisi ipsum praecedat alius motus qui sit causa eius. (ll. 389-391)⁴

Principio del cambio:

omnis effectus naturalis novus aliquam requirit novitatem in suis immediatis principiis. (ll. 401-402)⁵

Según Sajó, la conclusión que deduce Boecio a partir de los dos principios recién mencionados, es la siguiente:

Si ergo naturalis non potuit secundum sua principia ponere primum motum novum, ergo nec potuit ponere mundum novum ... Ex hoc manifeste, si quis diligenter inspexerit quae iam diximus, quod naturalis creationem considerare non potest. (ll. 444-449)⁶

Ahora bien, Sajó continúa su lectura enfatizando una posible objeción — que el mismo Boecio formula —, según la cual la temática en discusión adquiere preocupantes implicaciones teológicas. En efecto, cabe observar que

quamvis naturalis istas veritates causare non potest, nec scire, eo quod principia suae scientiae ad tam ardua opera et tam occulta opera sapientiae divinae non se extendunt, tamen istas veritates negare non debet. (ll. 482-486)⁷

Según Sajó, la estrategia diseñada por Boecio para defenderse de este ataque consiste en diferenciar dos clases de verdades, a saber:

⁴ Para facilitar la lectura, traduciré los textos originales. «La naturaleza no puede producir un movimiento nuevo si el mismo no es precedido por otro movimiento que es su causa.»

⁵ «todo efecto natural nuevo requiere cierta novedad en sus principios inmediatos.»

⁶ «Si, pues, el filósofo de la naturaleza no pudo, según sus principios, afirmar un primer movimiento nuevo, entonces tampoco pudo afirmar la novedad del mundo ... De lo cual convenimos con evidencia, si se considera con atención lo dicho, que el filósofo de la naturaleza no puede considerar la creación.»

⁷ «aunque el filósofo de la naturaleza no pueda considerar estas verdades [se refiere, por ejemplo, a la creación del universo], ni conocerlas, dado que los principios de su ciencia no alcanzan tan arduo y secreto resultado de la sabiduría divina, sin embargo, no las debe negar.»

veritates quas naturalis non potest causare ex suis principiis nec scire, quae tamen non contrariantur suis principiis, nec destruunt scientiam. (ll. 495-498)⁸

y, por otra parte,

veritatem tamen illam quam ex suis principiis causare non potest nec scire, quae tamen contrariatur suis principiis et destruit suam scientiam. (ll. 503-505)⁹

Ahora bien, el físico debe aceptar la primera clase de verdades y negar la segunda. Sin embargo, esta respuesta a la objeción del teólogo deja muy mal parado al filósofo ya que semejante salida abre una fisura incurable entre las verdades reveladas que contradicen a los principios físicos y las verdades accesibles al conocimiento del filósofo de la naturaleza. Para salir de tal atolladero, el averroísta es menester que encuentre «un expediente —asegura Sajó— y Boecio de Dacia cree haberlo encontrado en la tesis de la doble verdad.»¹⁰ En otras palabras, sigue Sajó, «el cristiano adopta, gracias a su fe, las tesis de ésta como si fuesen verdades absolutas porque él las asume como verdaderas en virtud de una causa superior ... En cambio, el filósofo deduce sus tesis a partir de sus principios»¹¹. Por lo tanto, concluye el exégeta, «Boecio de Dacia, quien nos habla de dos verdades opuestas, pero conciliables, concibe la verdad en un sentido que difiere totalmente del sentido tradicional que se atribuye a esta palabra, dándole un significado totalmente relativo.»¹² La conocida tesis de la doble verdad vuelve, pues, a acaparar la atención de los intérpretes.

El año siguiente a la publicación de Sajó, Armand Maurer publica en *Medieval Studies*, un importante ensayo titulado *Boetius of Dacia and the double truth*. La opinión del conocido especialista es clara y contundente: *en el siglo XIII no hay ninguna doctrina que sostenga la existencia de la doble verdad*. La demostración de tal afirmación respecto al *De aeternitate mundi* boeciano se articula en cuatro proposiciones que Maurer llama «*principios metodológicos*» de la propuesta de Boecio. He aquí tales principios:

⁸ «las verdades que el filósofo de la naturaleza no puede considerar ni conocer a partir de sus principios y que, no obstante, no contradicen sus principios ni destruyen su ciencia».

⁹ «la verdad que [el filósofo de la naturaleza] no puede considerar ni conocer a partir de sus principios y que, sin embargo, contradice sus principios y destruye su ciencia.»

¹⁰ *Op. cit.*, p. 71

¹¹ *Ibid.*

¹² *Op. cit.*, p. 73.

1. La fe se basa en milagros y no en la razón (ll. 27-28).
2. Las creencias religiosas no se demuestran (ll. 18-19).
3. No hay que pretender demostrar lo indemostrable ni hay que rechazar lo que no podemos demostrar (ll. 13-17).
4. Los filósofos, al estudiar entes sometidos al devenir, emiten opiniones que no se fundan en argumentos ciertos (ll. 23-25).

La conclusión que Maurer desprende de los mencionados principios metódicos es la siguiente: «es evidente que la fe y la filosofía no se contradicen respecto de la eternidad del mundo y los argumentos de los heréticos que sostienen la eternidad del mundo en contra de la fe no tienen validez alguna.»¹³

De lo cual se infiere que ni el matemático ni el metafísico pueden demostrar la eternidad del mundo porque la reflexión ontológica no puede conocer la voluntad divina y el razonamiento matemático es indiferente a tal cuestión ya que no forma parte de los problemas teóricos de su ciencia¹⁴.

Sin embargo, el filósofo de la naturaleza no puede eludir tan fácilmente el problema y, rechazando o aceptando cualquier proposición de acuerdo con los primeros principios de su ciencia que coinciden con las primeras causas naturales, debe negar —en cuanto «naturalis»— la existencia de un primer movimiento, desechando así el dogma de la creación. El filósofo de la naturaleza, en la medida en que ajusta su investigación a los principios de la ciencia natural, debe aceptar la generación eterna y negar el creacionismo en cuanto que este último anula los principios del saber físico. «Ahora bien —continúa Maurer— tal es el caso, precisamente de la fe cristiana [...] Él [el «naturalis»] está obligado no sólo a ignorarla sino que debe negarla. En tal caso, la conclusión del filósofo es absolutamente falsa: sin embargo deriva de los principios de su ciencia.»¹⁵

Pero, entonces, el problema a resolver consiste en determinar cuál es la síntesis de fe y razón que Boecio, según Maurer, propone. El intérprete recuerda el ejemplo que el filósofo medieval nos brinda en las líneas 535-538: ambos —quién niega y quién sostiene que Sócrates es blanco «secundum quid»— tienen razón y Maurer concluye:

El cristiano y el filósofo no se contradicen. El filósofo de la naturaleza limita la verdad a las causas materiales y afirma, a partir de esta base, que el mundo y el movimiento no

¹³ A. Maurer, «Boetius of Dacia and de double truth», *Medieval Studies*, (1955), pp. 235.

¹⁴ Maurer remite a las líneas 560-625 del texto de Boecio.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 237.

tuvieron comienzo. El cristiano, conociendo una causa superior a la naturaleza, sostiene sobre esta base que el mundo pudo tener un comienzo.¹⁶

Desgraciadamente, tal compromiso no satisface a nadie: no satisface al filósofo de la naturaleza porque el no puede conceder que las verdades de su ciencia sean, en sentido absoluto, falsas; no satisface al teólogo quien nunca aceptará que las verdades de la fe puedan ser negadas de alguna manera.

Esta es, en resumidas cuentas, la lectura de Maurer —lectura esencialmente correcta, a mi manera de ver— quien niega la presencia de la doctrina de la doble verdad en el *De aeternitate mundi* y, al mismo tiempo, introduce una distinción relativista entre el marco de la teología y el de la filosofía.

Étienne Gilson, en un artículo que aparece en 1956 —al año, pues, de haber sido publicado el de Maurer—, parece confirmar hasta cierto punto la lectura de este último. En efecto, el historiador francés sostiene que, si efectivamente Boecio hubiese expuesto en su opúsculo la doctrina de la «doble verdad», por un lado, debería haber afirmado que ciertas proposiciones son verdaderas según la filosofía y falsas según la fe y, por el otro, debería haber utilizado expresiones como «*duae contrariae veritates*». Ahora bien, en ningún lugar de su manuscrito emplea Boecio fórmulas como la que acabamos de citar y, además, su intención no es la de radicalizar la oposición sino, más bien, suavizarla. Por consiguiente,

si se trata de la filosofía, cuyas conclusiones dependen de la demostración racional, el creyente no tiene nada que decir ya que él no argumenta desde el punto de vista de la razón. Viceversa, si se trata de la fe, el filósofo no tiene nada que decir ya que no es de su incumbencia apreciar los milagros que constituyen los fundamentos de la verdad cristiana. Así, la conciliación intentada por Boecio es *esencialmente una separación*. El filósofo danés no quiere aceptar ni una fe que impone sus creencias a la filosofía ni una filosofía que, no pudiendo imponer sus conclusiones a la sagrada doctrina, se extravíe por los linderos de la herejía. Ninguna oposición puede surgir entre las dos disciplinas si cada una de ellas se limita a la búsqueda de la verdad mediante los medios de los que ella dispone.¹⁷

La novedad y la eternidad del mundo pueden convivir, pues, porque su compatibilidad es asegurada por la recíproca autonomía de los respectivos discursos. Por tal razón, Gilson sentencia:

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ É. Gilson, «Boèce de Dacie et la double vérité» en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen Age*, 22, 1956, p. 85.

Boecio habría podido concluir que, a partir, de los principios en los cuales él se inspira, la conclusión del «filósofo de la naturaleza» es verdadera. Él no lo ha dicho. Él solamente ha sugerido que es perfectamente verdadero que ella deriva de aquéllos, no ha dicho que sea verdadera.¹⁸

El mismo año en el que Gilson publica el artículo recién analizado, aparece en la *Revue philosophique de Louvain* un importante ensayo firmado por Van Steenberghen. El historiador propone una lectura del *De aeternitate mundi* que él mismo resume en nueve puntos:

1. No hay desacuerdo real o contradicción entre las afirmaciones de la fe y de la filosofía: ll. 9-11; 21-22; 29-30; 515-516; 554; 962-969; 985-986.
2. Aquellos que sostienen el desacuerdo entre fe y filosofía son heréticos: ll. 6; 15-16; 30-33; 347-350; 470-477.
3. El campo de la fe coincide con las verdades que no son demostrables racionalmente y que se fundamentan en la Revelación: ll. 1-9; 11-19; 647-681; 942; 983-1000.
4. Las verdades reveladas son verdades absolutas: ll. 474-476; 519-520; 683-685.
5. La filosofía debe estudiar todo aquello que la razón humana puede comprender: ll. 354-372.
6. Toda ciencia se determina en función de su método: ll. 376-473.
7. El físico debe negar las proposiciones que destruyen su ciencia: ll. 474-558.
8. Ninguna ciencia filosófica puede demostrar a partir de sus principios el comienzo del mundo. Por lo tanto, «constatamos que ellas [las tesis de Boecio relativas a la eternidad del mundo] coinciden con las de santo Tomás y son rigurosamente ortodoxas.»¹⁹
9. «En conclusión, no hay contradicción alguna entre la fe cristiana y la sana filosofía, como pretenden los heréticos.»²⁰

Esta lectura será reafirmada por Van Steenberghen diez años más tarde en *La Philosophie au XIII siècle*. Allí se dice: «No hay nada de averroista en el *De*

¹⁸ *Op. cit.*, p. 90.

¹⁹ F. Van Steenberghen, «Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école», en *Revue philosophique de Louvain*, 1956, p. 144.

²⁰ *Ibid.*

aeternitate mundi. Averroes es criticado, sin nombrarlo, por su oposición a toda religión positiva. La tesis central del opúsculo es antiaverroista ya que el Comentador enseñaba la eternidad del mundo, mientras que Boecio la declaraba filosóficamente indemostrable, exactamente como Sto. Tomás.»²¹

Esta lectura es retomada en 1984 por Luca Bianchi, quien vuelve a plantear algunas de las tesis de Van Steenberghen. En efecto, Bianchi desarrolla una lectura del *De aeternitate mundi* la cual, rechazando la vaguedad de la afirmación según la cual Boecio trataría de genéricas relaciones entre fe y razón, señala la presencia en el opúsculo del escolástico danés de un enfoque epistémico orientado a marcar la relación entre las distintas ramas del saber racional y el ámbito de las verdades reveladas. En tal sentido, las limitaciones de la física dependerían de su intrínseca incapacidad de determinar exhaustivamente el objeto de su reflexión —lo que Bianchi denomina «límite interno»²²— y de la imposibilidad de extender las investigaciones más allá del horizonte epistemológico delimitado por la necesaria referencia a los principios propios del conocimiento natural («límite externo»)²³. Por ende, el historiador italiano concluye: «mientras el límite interno no parece significativo [...] el reconocimiento del límite externo del saber natural, la toma de conciencia de que la física es limitada por lo natural, se transforman *ispo facto* en una apertura hacia lo sobrenatural.»²⁴

En este breve recorrido historiográfico intentamos resumir las principales lecturas que, desde 1954 hasta 1984, se han ido proponiendo del *De aeternitate mundi* de Boecio de Dacia. A continuación, intentaremos estudiar el texto con el fin de contribuir a desentrañar el verdadero sentido de la propuesta del filósofo escolástico.

II. El *De aeternitate mundi* comienza con una advertencia dirigida a evitar la radicalización de las oposiciones que separan el discurso filosófico del teológico. En efecto, Boecio denuncia tanto a los insensatos que pretenden demostrar lo indemostrable así como a los heréticos que aceptan exclusivamente aquellas verdades únicamente alcanzables mediante métodos racionales. Por otra

21 F. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIII siècle*, Paris-Lovain, 1966, p. 410.

22 L. Bianchi, *L'errore di Aristotele*, Firenze, La Nuova Italia, 1984, pp. 66 s.

23 *Op. cit.*, pp. 67 s.

24 *Op. cit.*, p. 68.

parte, está convencido de que sólo los incultos están dispuestos a pensar que la filosofía contradice a la religión ya que, mientras la fe depende de los milagros, la razón se fundamenta en demostraciones ciertas e indudables²⁵.

De esta manera, se va perfilando el horizonte del itinerario epistemológico del opúsculo: el único camino para lograr la síntesis de filosofía y teología consiste en trazar una férrea barrera que separe los contenidos de la fe de las argumentaciones racionales. Con esto concluye la introducción del opúsculo y empieza el estudio del problema de la eternidad del mundo.

Respetando los cánones de la *quaestio*, Boecio expone una serie de razones contrarias a la eternidad del mundo. Tales argumentos los hemos agrupados en cinco clases, a saber: demostraciones teológicas, metafísicas, físicas, cosmológicas y psicológicas.

1. Argumentos teológicos

1.1. El mundo no puede adecuarse a Dios desde ningún punto de vista. Ahora bien, si el mundo fuese eterno, entonces habría adecuación entre el creador y la criatura en el sentido de la duración. Pero esto es imposible. Luego el mundo no es eterno (ll. 32-33).

1.2. A partir de la noción de esencia («secundum naturam»), Dios es anterior al mundo y, dado que en Él naturaleza y duración coinciden, es preciso concluir que Dios es anterior al mundo según la duración (ll. 39-41).

1.3. Hay diferencia entre generación y creación. La primera se da a partir de un sujeto y de la materia mientras que la segunda es de la nada. Antes de la creación no había materia: por lo tanto, el mundo no es eterno (ll. 42-52).

2. Argumentos metafísicos

2.1. El primer principio se concibe como causa de la substancia del mundo. Por ende, el mundo tiene su ser («esse») de otro y entonces debe ser posterior a él según la duración (ll. 27-31).

2.2. La noción de causa impone que aquello que tiene una causa distinta de sí mismo debe tener un comienzo temporal. El mundo no es «causa sui», por lo tanto no es eterno (ll. 82-85).

²⁵ Cfr. ll. 18-20. A partir de ahora utilizaremos la segunda edición del manuscrito editada por Sajó y publicada en Berlín en 1964.

3. Argumentos físicos

3.1. Boecio señala que es posible sumar al tiempo transcurrido cierta cantidad de tiempo. Por lo tanto, dado que, según Boecio, es imposible sumar algo a una serie infinita (tesis buenaventuriana), el tiempo anterior al presente no es infinito (ll. 53-57).

3.2. Si la generación fuese eterna, entonces un efecto tendría un número infinito de causas lo cual es imposible (ll. 58-61).

3.3. Dado que ninguna magnitud es infinita (y Boecio cita a la *Física* de Aristóteles, III, 5, 204a 2) y que las nociones de magnitud, movimiento y tiempo son isomórficas, entonces ni el movimiento ni el tiempo son eternos (ll. 68-72).

3.4. Si el mundo fuese eterno, entonces un instante «t» debería ser precedido por una serie infinita. Pero, dado que una serie infinita no puede ser recorrida, entonces el mundo no es eterno (ll. 78-81).

4. Argumentos cosmológicos

4.1. La «virtus» de los cielos es finita: por ende, no puede producir una duración infinita (ll. 34-48).

5. Argumentos psicológicos

5.1. Si el mundo es eterno, entonces existe un infinito en acto, es decir, el infinito constituido por las almas de los muertos. Pero ello es imposible: luego, el mundo no es eterno (ll. 73-77).

Expuestos los argumentos en contra de la eternidad del mundo, Boecio, de acuerdo a los cánones de la «quaestio», pasa a plantear los argumentos contrarios. Es preciso señalar que, mientras las argumentaciones anti-eternalistas son once, las eternalistas son trece. Se plantean argumentos físicos, metafísicos y teológicos.

1. Argumentos físicos

1.1. La generación y la corrupción son eternas (premisa que se demostrará en el sexto argumento) lo cual significa que también lo es el mundo (ll. 128-132).

1.2. «Nuevo» es todo lo que es precedido por una duración. Antes del mundo el tiempo no existía: luego, el mundo no es «nuevo» (ll. 133-139).

1.3. Si el mundo fuese «nuevo», debería haber algo del cual proviene, esto es, la materia. Pero, antes del mundo, no había materia alguna: luego, el mundo es eterno (ll. 140-144).

1.4. Antes del mundo no había materia y, por ende, no había posibilidad de transformación alguna. Luego, el mundo es eterno (ll. 145-153).

1.5. La novedad se dice con relación al tiempo. El mundo precede al tiempo: luego, es eterno.

1.6. Toda generación supone una corrupción anterior y viceversa. En esta sucesión no puede haber, pues, un primer término. Si generación y corrupción son eternas, también el mundo lo es (ll. 161-168).

1.7. Recordando el octavo libro de la *Física* aristotélica, Boecio afirma que todo movimiento supone uno anterior. Luego el mundo es eterno (ll. 198-210).

1.8. Todo nuevo efecto exige una transformación previa en su agente o en su materia. Antes del mundo no pudo haber transformación alguna: luego, el mundo es eterno (ll. 226-230).

2. Argumentos metafísicos

2.1. Dios es eterno según su naturaleza. El mundo es su efecto inmediato, por lo tanto es coeterno a él (ll. 169-180).

2.2. Boecio, recordando el libro noveno de la *Metafísica* (5, 1048a 13), afirma que el agente es voluntario cuando puede, quiere y hace lo que se propone. Ahora bien, «Dios desde la eternidad, tuvo la potencia y la voluntad de hacer el mundo» (ll. 181 s.), luego el mundo es eterno (ll. 181-185).

2.3. Un efecto nuevo supone una novedad en sus principios. Pero en el comienzo del mundo no puede haber ninguna variación anterior de los principios. Entonces el mundo no pudo ser nuevo (ll. 187-196).

3. Argumentos teológicos

3.1. «La voluntad que pospone lo querido espera algo en el futuro» (ll. 211 s.) y la condición necesaria para una expectativa es el tiempo. Antes del mundo no existe el tiempo y, por ende, el mundo «no es pospuesto por la voluntad divina» (ll. 214 s.). Dado que la voluntad de Dios es eterna, también lo será el universo (ll. 211-215).

3.2. Cualquier efecto que depende de alguna voluntad supone la no existencia de la duración cual separación del efecto y de la voluntad que lo quiere. Dado que el mundo depende de la voluntad divina, no puede haber duración que separe el mundo de la voluntad de Dios. La voluntad divina es eterna y, por ende, lo será también el mundo (ll. 216-225).

Concluida la exposición de las argumentaciones en pro y en contra de la eternidad del universo, Boecio empieza su «solutio» con esta afirmación:

nec naturalis, nec mathematicus, nec metaphysicus potest ostendere per rationes motum primum et mundum esse novum. (ll. 303-305)²⁶

Este teorema se demuestra así. El físico, *a partir de los principios de su ciencia*, no puede aceptar la creación del universo porque la naturaleza es el primer principio a partir del cual él desarrolla su saber (ll. 308-312) y, dado que la naturaleza no puede producir ningún movimiento nuevo ya que tal movimiento requiere de otro anterior, entonces, desde el punto de vista natural, no hay novedad en cuanto al movimiento, de manera que el físico no puede aceptar la creación (ll. 332-336). En cuanto al matemático, el tema de la eternidad del mundo nada tiene que ver con su ciencia y, por último, el metafísico no puede pronunciarse acerca del problema en cuestión porque no podemos conocer la voluntad divina.

El argumento parece muy sólido, pero, a la luz de lo dicho acerca de la física, se presta a la siguiente objeción:

Licet enim unus artifex non possit causare vel scire ex suis principiis veritates scientiarum aliorum artificum, non tamen negare debet. (ll. 394-396)²⁷

La crítica es grave ya que denuncia un aspecto peligrosamente aporético del planteamiento boeciano. En efecto, en resumidas cuentas, el criterio epistémico aparentemente propuesto en el *De aeternitate mundi* desemboca en una teoría de la ciencia que *anula la autonomía del conocimiento teológico* relativizando el alcance de los dogmas religiosos. Ante esta dificultad, la estrategia de Boecio consiste en diferenciar dos clases de verdades: por un lado, están aquellas que no pueden ser deducidas de los principios físicos y que, no obstante, no niegan la ciencia de la naturaleza; por el otro, existen verdades indeducibles de los axiomas de la física y que sí destruyen el conocimiento científico de los fenómenos naturales²⁸. Ahora bien, el «naturalis» puede aceptar las primeras pero es preciso

²⁶ «ni el físico, ni el matemático ni el metafísico pueden mostrar racionalmente que el primer movimiento y el mundo son nuevos.»

²⁷ «Es lícito que un autor no pueda discutir ni saber, a partir de sus principios, las verdades de las ciencias de otros autores, siñ embargo no las debe negar.»

²⁸ Véase ll. 407-409.

que niegue las segundas aunque, desde el punto de vista del cristiano, ellas sean verdaderas. Ahora bien, como es obvio, esta primera parte de la solución boeciana sigue sin satisfacer al teólogo porque, si el físico tiene que negar aquellas verdades religiosas que destruyen los principios de su ciencia, entonces, desde el punto de vista de la ciencia divina, ese físico estará proclamando el falso²⁹. En la respuesta de Boecio a esta crítica, se introduce una tesis que, a primera vista, podríase considerar como aquello que se ha denominado «doctrina de la doble verdad». Escuchemos a Boecio:

Dicendum ad hoc quod sicut simul stant motum primum et mundum esse novum (per causas superiores), et tamen non esse novum per causas naturales et principia naturalia, sic simul stant, si quis diligenter inspiciat, mundum et motum primum esse novum et naturalem negantem mundum primum et motum primum esse novum dicere verum, quia naturalis negat mundum et motum primum esse novum sicut naturalis, et hoc est ipsum negare ex principiis naturalibus esse novum: quicquid enim naturalis, secundum quod naturalis, negat vel concedit, ex causis et principiis naturalibus hoc negat vel concedit. Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum non esse novum, accepta absolute, falsa est, sed si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur. (ll. 422-433)³⁰

Los enunciados que simultáneamente afirman y niegan la eternidad del mundo son ambos verdaderos no en virtud de la absurda negación del principio de no contradicción, sino gracias a la *introducción de un principio de «tolerancia epistemológica»*³¹ en virtud del cual se separan rigurosamente los universos de discurso que, al depender de principios de diversa naturaleza —y, por lo mismo, absolutamen-

²⁹ «Si autem ulterius opponas, cum haec sit veritas quod homo mortuus immediate redit vivus et idem numero, sicut ponit fides christiana quae in suis articulis verissima est, nonne naturalis negans hoc dicit falsum?» (ll. 418-421).

³⁰ «Hay que responder que, así como se dan simultáneamente que el primer movimiento y el mundo sean nuevos (por causas superiores) y, sin embargo, no lo sean por causas y principios naturales, de la misma manera, se dan simultáneamente, si se observa con atención, la novedad del primer movimiento y del mundo y que el físico diga la verdad al negarlo, porque el físico niega la novedad del mundo y del movimiento en tanto que físico, es decir lo niega a partir de los principios naturales: en efecto, cualquier cosa que niege o conceda, como físico, lo hace a partir de las causas y de los principios naturales. Por lo tanto, la conclusión según la cual el físico dice que el primer movimiento y el mundo no son nuevos, considerada absolutamente, es falsa, pero si se refiere a los principios y a las razones de las que se desprende, se deduce de ellos.»

³¹ La fórmula es de Bianchi, *op. cit.*, p. 64.

te independientes— resultan recíprocamente neutrales. Por lo cual, la oposición entre el eternalismo físico y el creacionismo teológico es resuelta remitiendo las respectivas conclusiones a los principios que regulan las respectivas ciencias.

A partir de lo señalado, podríase creer que hay una total sintonía entre las posiciones de Boecio y Tomás de Aquino. Sin embargo, existe una profunda diferencia que separa infranqueablemente ambos autores. Escribe Boecio:

Dicimus ergo quod mundus non est aeternus, sed de novo creatus, quamvis hoc per rationes demonnstrari non possit [...] si enim demonstrari posset, no esset fides, sed scientia. (ll. 536-539)³²

La discrepancia entre los dos filósofos brilla con meridiana claridad. Para el Aquinatense, la teología es ciencia; para Boecio, no. Por lo tanto, la línea de demarcación que separa el pensamiento boeciano del tomista no hay que buscarla en una absurda negación del principio de no contradicción cometida por el averroísta, sino en el «status» epistémico de la «sacra doctrina». La posición de Boecio, sin lugar a dudas, abandona el ideal metódico de la «fides quaerens intellectum» y abre el camino para una relativización de los saberes de evidente corte moderno. Ahora bien, entrar en la discusión de cuál sea el sentido propio de lo que hoy denominamos «relativismo» implicaría traspasar con creces los límites de este artículo³³. Sin embargo, es importante resaltar que la tesis boeciana no debe ser entendida como una forma de subjetivismo irracionalista (tesis implicada por la doctrina de la «doble verdad»), sino como una forma de genuino relativismo en virtud del cual se admite que hay enunciados que, sin que puedan calificarse de verdaderos o falsos a secas, adquieren sentido y, a la postre, verdad o falsedad, a partir de los contextos epistémicos o de los universos de discurso en los que están insertos. Esta es la «verdadera» propuesta de Boecio y reducir las tesis expuestas en el *De aeternitate mundi* a una forma de irracionalismo como pretenden los partidarios de la doctrina de la «doble verdad» es del todo erróneo.

³² «Se dice, pues, que el mundo no es eterno, sino creado, aunque esto no pueda demostrarse racionalmente [...] si, en efecto, pudiésemos hacerlo, no se trataría de fe, sino de ciencia.»

³³ Al respecto me permito señalar el interesante ensayo de Luis Vega titulado «Racionalidad y relativismo» publicado en la antología *Racionalidad epistémica*, Madrid, ed. Trotta, 1995, pp. 203-223.